

**PEMIKIRAN WAHDATUL WUJUD  
(Surat Al-Ikhlâs Tafsir Fi Zhilâlil – Qur'an Karya Sayyid Quthb)**

**SKRIPSI**

Oleh :

**AHMAD KHOIRI**  
NIM. E. 33205002



**JURUSAN TAFSIR HADITS  
FAKULTAS USHULUDDIN  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL  
SURABAYA  
2009**

## **PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI**

Skripsi yang ditulis oleh: Ahmad Khoiri, NIM: E33205002 ini telah di periksa dan disetujui untuk diujikan.

Surabaya, 31 Agustus 2009  
Pembimbing



**Drs. H. Achmad Cholil Zuhdi, M.Ag**  
**Nip: 1950099211988031001**

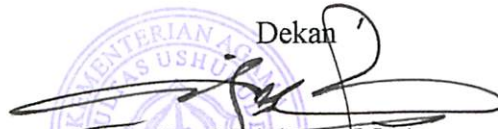
## PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi yang di susun oleh Ahmad Khoiri ini telah dipertahankan di depan tim penguji skripsi.

Surabaya, 31 Agustus 2009

Mengesahkan,  
Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Sunan Ampel Surabaya

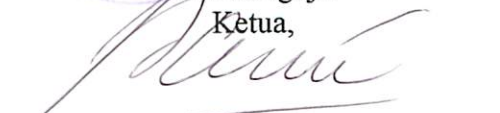
Dekan



**Dr. Ma'shum, M. Ag**  
NIP: 196009141989031001


Tim Penguji:

Ketua,



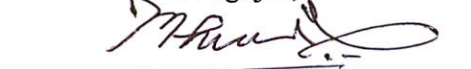
**Drs. H. Achmad Cholil Zuhdi, M. Ag**  
NIP: 1950099211988031001

Sekretaris



**Dra. Hj. Khoirul Umami, M. Ag**  
NIP: 197111021995032001

Penguji I,



**Dr. H. Moch. Thohir' Aruf, M. Ag**  
NIP: 194503091982031001

Penguji II



**Dr. Muzayyanah Mu'tashim Hasan, MA**  
NIP: 1958123111997032001

## ABSTRAKSI

Ahmad khoiri. Judul skripsi ini berjudul, **Pemikiran Wahdatul Wujud “Surat Al-Ikhlâs Tafsir Fi Zhilalil-Qur’an Karya Sayyid Quthb”**.

Penulis mengambil Tafsir Fi Zhilalil Qur’an merupakan hasil karya Sayyid Quthb. Diantara kelebihan tafsir ini adalah ia mempunyai nilai sastra tinggi dan menggunakan uslub bahasa yang baik. Namun adapula beberapa tokoh yang mengkritik kekurangan dari tafsir ini. Yaitu mereka mengatakan bahwa dalam tafsir tersebut terdapat penafsiran ayat-ayat tauhid dipandang melenceng dari hakikat kebenarannya dikarenakan subyektifitas mufassir, ayat tersebut dipandang mengajarkan ajaran *wahdatul wujud*.

Pembahasan mengenai Kritik sebagian ulama tersebut sebagaimana tertuang dalam sebuah diktat yang berjudul "fatawa ulama al-ummah fi Sayyid Quthb rahimahu Allah", diktat ini telah dipublikasikan dan diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul " fatwa-fatwa ulama umat tentang Sayyid Quthb". Di dalam diktat tersebut, diantara ulama yang menyatakan bahwa dalam Tafsir Fi Zhilalil Qur’an terdapat ajaran *wahdatul wujud* adalah Syaikh Muhammad Ibn Sholih Al-Usaimin dan Syaikh Sholih Ibn Abdul Aziz.

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif dan metode analisis. Metode deskriptif digunakan untuk memberikan gambaran secara jelas mengenai penafsiran Sayyid Quthb terhadap surat Al-Ikhlâs. Sedangkan metode analisis, yaitu dengan cara menganalisis substansi permasalahan yang merupakan pokok bahasan dalam penulisan ini.

Data yang ditemukan menunjukkan bahwasecara keshluruhan, Sayyid Quthb menafsirkan surat Al-Ikhlâs kata *Ahad* ini menjelaskan *ahadiyyatul-wujud* karena itu, tidak ada hakekat kecuali hakekat-Nya dan tidak ada wujud yang hakiki kecuali wujud-Nya. Muncul dari wujud yang hakiki itu dan berkembang dari *Wujud Dzatiyah* itu. Ada dua tokoh yang menyatakan bahwa dalam Tafsir Fi Zhilalil-Qur’an terdapat pemikiran *wahdatul wujud*, yaitu Muhammad Ibn Shalih Al Usaimin dan Shalih Ibn Abd Al Aziz. Muhammad Ibn Al Usaimin menyatkan dengan jelas bahwa terdapat pemikiran *wahdah al wujud* dalam surat al-Ikhlâs ayat pertama sedangkan shalih Ibn Abd al aziz menyatakan bahwa hal itu hanya tersirat.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa surat al-Ikhlâs menurut Sayyid Quthb adalah kata *Ahad* ini menjelaskan *ahadiyyatul-wujud* karena itu, tidak ada hakekat kecuali hakekat-Nya dan tidak ada wujud yang hakiki kecuali wujud-Nya. Muncul dari wujud yang hakiki itu dan berkembang dari *Wujud Dzatiyah*. Sehingga perlu diketahui, ajaran tasawuf perlu mendapatkan perhatian lebih dari masyarakat sehingga diharapkan ketika mengetahui pemikiran *Wahdatul Wujud* tidak asing.

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL .....</b>	<b>i</b>
<b>PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI .....</b>	<b>ii</b>
<b>PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI .....</b>	<b>iii</b>
<b>MOTTO .....</b>	<b>iv</b>
<b>PERSEMBAHAN .....</b>	<b>v</b>
<b>ABSTRAK .....</b>	<b>vi</b>
<b>KATA PENGANTAR .....</b>	<b>vii</b>
<b>DAFTAR ISI .....</b>	<b>ix</b>
<b>DAFTAR TRANSLITERASI .....</b>	<b>xi</b>

<b>BAB I. PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang masalah .....	1
B. Identifikasi Masalah .....	4
C. Pembatasan Masalah .....	4
D. Rumusan Masalah .....	5
E. Penegasan Judul.....	5
F. Tujuan penelitian .....	6
G. Kegunaan Penelitian .....	7
H. Kajian Pustaka.....	8
I. Metodologi Penelitian.....	11
1. Jenis Penelitian .....	12
2. Metode Penelitian.....	12
3. Sumber Data .....	12
4. Teknik Pengumpulan Data .....	14
5. Pengolahan Data .....	14
6. Metode Analisis Data .....	14

J. Sistematika Pembahasan ..... 15

**BAB II. KONSEP TENTANG METODE PENAFSIRAN TAHLILI DAN**

**WAHDAH AL-WUJUD ..... 17**

A. Biografi Sayyid Quthb ..... 17

1. Biografi Sayyid Quthb ..... 17

2. Pemikiran Sayyid Quthb ..... 19

3. Karya Tulis Sayyid Quthb ..... 21

B. Wahdatul Wujud ..... 22

1. Pengertian Wahdatul wujud ..... 22

2. Sejarah perkembangan Wahdatul wujud ..... 27

3. Tokoh pemikiran Wahdatul wujud ..... 31

**BABA III. TAFSIR SURAT AL-IKHLAS DAN KRITIK ULAMA' ..... 36**

A. Metode Tafsir Tahlili ..... 36

1. Pengertian Metode Tahlili ..... 37

2. Ciri-ciri Meode Tahlili ..... 38

3. Kelebihan Dan Kekurangan Metode Tahlili ..... 41

4. Urgensi Metode Tahlili ..... 44

B. Penafsiran Sayyid Quthb Pada Surat al-Ikhlal ..... 45

C. Kritik Ulama' tentang Ayat yang Mengandung Penafsiran Wahdatul Wujud ... 55

**IV. PENUTUP ..... 62**

A. Kesimpulan ..... 62

B. Saran ..... 62

**DAFTAR PUSTAKA**

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan kitab suci umat Islam yang menjadi sumber hukum dan pandangan hidup bagi mereka. Kitab ini dijunjung tinggi dan dihormati oleh setiap muslim di seluruh penjuru dunia selama berabad-abad. Allah Subhânahu wa Ta'âla memberikan jaminan untuk memelihara Al-Qur'an dari segala penyimpangan hingga hari kiamat.<sup>1</sup> Oleh karena itu, Al-Qur'an yang ada di tangan kita pada hari ini tetap otentik dan sama dengan Al-Qur'an yang diturunkan kepada Muhammad shallallâhu 'alaihi wa sallam 15 abad yang lampau. Hal ini dibuktikan dengan jalur transmisi penyampaian bacaan Al-Qur'an yang dilakukan secara mutawatir.

Salah satu fungsi Al-Qur'an diatas menunjukkan bahwa posisi Al-Qur'an sangat penting untuk dipahami secara komprehensif. Namun sebagai teks (baca: mushaf), pemahaman terhadap Al-Qur'an tidak dapat diperoleh secara pasti kecuali oleh pemilik teks tersebut yaitu Allah swt. Dzat yang telah mengfirmankannya. Oleh karena itu para mufassir memakai Al-Qur'an dan hadis untuk langkah pertama mereka dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

---

<sup>1</sup> Q. S: 16: 9

Diantara sekian banyak mufassir yang mencoba memahami kandungan makna teks Al-Qur'an adalah seorang tokoh yang bernama Sayyid Quthb (1906-1966), yaitu seorang yang dikenal sebagai seorang kritikus sastra, penulis handal, penyair, pemikir Islam, aktivis muslim Mesir paling terkenal pada abad ke-20, dan tokoh pergerakan Ikhwanul Muslimin. Sayyid Quthb merupakan tokoh yang gemar menulis, hal tersebut dapat dibuktikan dengan begitu banyak karyanya yang telah dihasilkan.<sup>2</sup>

Adapun dari begitu banyak karya tulis yang dihasilkan oleh Sayyid Quthb yang paling monumental dalam bidang tafsir adalah Tafsir Fi Dzilalil Qur'an dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *In the Shade of The Quran*. Tafsir ini oleh beberapa ulama dikategorikan ke dalam tafsir yang berorientasi sastra, budaya dan kemasyarakatan (*adab al-ijtima'i*).

Tafsir Fi Dzilalil Qur'an merupakan hasil karya manusia yang tentunya mempunyai kelebihan dan kekurangan. Diantara kelebihan tafsir ini adalah ia mempunyai nilai sastra tinggi dan menggunakan uslub bahasa yang baik.<sup>3</sup> Namun adapula beberapa tokoh yang mengkritik kekurangan dari tafsir ini. Yaitu mereka mengatakan bahwa dalam tafsir tersebut terdapat penafsiran ayat-ayat tauhid dipandang melenceng dari hakikat kebenarannya dikarenakan

---

<sup>2</sup> Muhammad Sayyid al-Wakil, *Pergerakan Islam terbesar Abad ke-14 H.*, ter.Fahrudin (Bandung: Asy-Syamil Press, 2001), 221

<sup>3</sup> Muhammad ibn Lutfi al-Sibāgh, *Lamḥāt fī 'Ulūm al-Qur'ān, wa Ittijāhāt al-Tafsīr*, cet.3 (Beirut: Al-Maktab al-Islāmi, 1990), 253-257



subyektifitas mufassir, ayat tersebut dipandang mengajarkan ajaran *wahdatul wujud*.

Kritik sebagian ulama tersebut sebagaimana tertuang dalam sebuah diktat yang berjudul "fatawa 'ulama' al-ummah fi Sayyid Quthb rahimahu Allah", diktat ini telah dipublikasikan dan diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul "fatwa-fatwa ulama umat tentang Sayyid Quthb". Di dalam diktat tersebut, diantara ulama yang menyatakan bahwa dalam Tafsir Fi Dzilalil Qur'an terdapat ajaran *wahdatul wujud* adalah Syaikh Muhammad ibn Sholih Al-Usaimin dan Syaikh Sholih ibn 'Abdul 'Aziz.<sup>4</sup>

Urgensi kajian terhadap tafsir ini menjadi sangat penting mengingat dua

hal, yaitu karena ajaran *wahdatul wujud* dianggap sesuatu yang bertentangan dengan kaidah teologis dasar Islam dan karena Tafsir Fi Dzilalil Qur'an ini telah banyak dicetak dan diterjemahkan sehingga publikasi dari tafsir ini sudah sangat luas ke seluruh penjuru dunia. Oleh karena itu perlu dibuktikan lebih lanjut terkait kebenaran hal yang telah dituduhkan tersebut. Untuk itu penulis bermaksud mengkaji, menelusuri serta mengklarifikasi data-data yang ada dan mengadakan penelitian yang komprehensif terhadap hal ini.

---

<sup>4</sup> Shaikh 'Isām ibn 'Abdillāh al-Sināni, *Fatwa-fatwa ulama' umat tentang Sayyid Quthb ter. Abu Salma al-Atsar* (T.tp.: Maktabah Abu Salma 2007), 14. dalam <http://dear.to/abusalma>, 34-35

## B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan pemaparan latarbelakang diatas, dapat di indentifikasi beberapa masalah, diantaranya adalah sebagai berikut:

1. Berkaitan dengan pemikiran Sayyid Quthb.
2. Berkaitan dengan apakah Sayyid Quthb mengajarkan pemikiran *wahdatul wujud*.
3. Berkaitan dengan pemahaman pemikiran *wahdatul wujud*.
4. Berkaitan dengan karakteristik Tafsir Fi Dzilalil Qur'an.
5. Berkaitan dengan pendapat beberapa ulama terhadap kualitas Tafsir Fi Dzilalil Qur'an?
6. Berkaitan dengan pendapat sebagian ulama yang menganggap bahwa dalam Tafsir Fi Dzilalil Qur'an terdapat pemahaman *wahdatul wujud*?
7. Berkaitan dengan penafsiran Sayyid Quthb terhadap Surat Al-Ikhlash?

## C. Pembatasan Masalah

Dari masalah-masalah yang teridentifikasi tersebut perlu adanya pembatasan masalah agar pembahasan dalam skripsi ini dapat menetapkan batasan-batasan masalah yang tegas. Oleh karena itu penelitian ini dibatasi pada masalah-masalah berikut:

1. Penafsiran Sayyid Quthb terhadap surat Al-Ikhlash ayat 1-4 dalam pemikiran *wahdatul wujud*.

2. Pendapat para ulama yang menyatakan adanya pemikiran *wahdatul wujud* dalam Tafsir Fi Dzilalil Qur'an.

#### D. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah diatas dapat dirumuskan beberapa masalah yang akan menjadi objek kajian dalam skripsi ini, yaitu:

1. Bagaimana penafsiran Sayyid Quthb dalam surat Al-Ikhlâs ayat 1-4 mengenai *wahdatul wujud*?
2. Bagaimana pendapat para ulama tentang pemikiran *wahdatul wujud* dalam Tafsir Fi Dzilalil-Qur'an?

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

#### E. Penegasan Judul

Untuk mempermudah pembahasan skripsi ini, ada beberapa kata kunci yang harus diperjelas agar terhindar dari kesalahpahaman sehubungan dengan judul di atas, kata-kata kunci tersebut antara lain:

**Pemikiran** : Secara etimologis berasal dari kata dasar pikir, yang mempunyai arti; akal budi dan angan-angan, kata dalam hati dan pendapat (pertimbangan). Setelah mendapat tambahan awalan "pe" dan akhiran "an", kata ini menjadi pemikiran yang kemudian diartikan proses, perbuatan dan berpikir.<sup>5</sup> Arti yang

---

<sup>5</sup> Tim Perencanaan: *Kamus besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka: 1995): 767-768

dikehendaki dalam penelitian ini adalah "hasil proses berpikir seseorang".

*Wahdatul wujud*: Yaitu paham yang dianggap berasal dari Ibnu 'Arabi yang mengajarkan bahwa tidak ada sesuatupun yang wujud kecuali Tuhan, hannya ada satu wujud yang hakiki, yaitu Tuhan. Eksistensi mahluk tergantung pada keberadaan Tuhan. Dengan kata lain, yang ada hanya satu wujud, yaitu wujud Tuhan, dan yang lainnya hanya merupakan bayang-bayang Nya.<sup>6</sup>

Surat Al-Ikhlâs: Surat Al-Ikhlâs adalah Surat yang ke III di antara surat-surat dalam Al-Qur'an, surat ini terdiri dari 6 ayat termasuk surat-surat makiyah diturunkan sesudah surat anas. Dinamakan Al-Ikhlâs dan menolak segala macam kemusrikan.<sup>7</sup>

## F. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah bertujuan untuk:

1. Untuk mengetahui penafsiran Sayyid Quthb terhadap surat Al-Ikhlâs ayat 1-4 dalam pemikiran *wahdatul wujud*.
2. Untuk mengetahui pendapat para ulama yang menyatakan adanya pemikiran *wahdatul wujud* dalam Tafsir Fi Dzilalil Qur'an.

---

<sup>6</sup> Timpenyusun, Ensiklopedi Islam, Jil. 7 (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru, 2005), 228

<sup>7</sup> Ahsin W, Al-hafidz, *Kamus Ilmu Al-Qur'an*, Cet I (Wonosobo Amzah, 2005), 112

3. Untuk mengetahui apakah pemikiran *wahdatul wujud* terdapat dalam Tafsir Fi Dzilalil Qur'an beserta argumennya.

## G. Kegunaan Penelitian

Selanjutnya penulis berharap bahwa hasil penelitian ini berguna antara lain sebagai:

Untuk menambah pengetahuan bagi diri penulis tentang bagaimana proses penafsiran Al-Qur'an dengan melalui teori-teori wacana baru.

Bermanfaat bagi masyarakat agar dapat memilih, memilah, serta memberi makna dari pesan Al-Qur'an tersebut menurut berbagai perspektif, sehingga timbul ragam tafsir yang baru.

Dapat dijadikan bahan penyusunan bagi penelitian berikutnya yang ada kaitannya dengan masalah yang dibahas, sekaligus dapat dijadikan bahan telaah karya ilmiah.

## H. Kajian Pustaka

Berikut ini beberapa penelitian yang telah dilakukan sebelumnya, terkait tema yang ada dalam penelitian skripsi ini. Diantara penelitian-penelitian tersebut adalah:

1. Penelitian yang pernah dilakukan oleh mahasiswa yang bernama CH Anwar dengan judul tesis "Studi Perbandingan Antara Mansur Al-Hallaj dan Ibnu

'Arabi Tentang *Ana' Al-Haq* dan *Wahdat Al Wujud*'.di Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2003. Rumusan masalah dalam penelitian tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Bagaimana konsep Mansur Al Hallaj tentang *Ana Al-Haq*?
- b. Bagaimana pemikiran Ibnu'Arabi tentang *wahdat Al-Wujud*?
- c. Bagaimana perbedaan dan persamaan diantara kedua konsep tersebut?

Adapun hasil dari penelitian tersebut diperoleh sebagai berikut:

Dari uraian yang dipaparkan di atas dapatlah kesimpulan bahwa konsep *Hulul* dan *Wahdat al-Wujud* memiliki persamaan dan perbedaan.

Perbedaan dan persamaan yang terdapat dalam ajaran itu adalah:

1. *Ittihad* dan *Hulul* merupakan ajaran tauhid dalam sufisme yang menjelaskan bahwa ruh manusia dapat mencapai persatuan dengan Tuhan, pengalaman demikian dapat terjadi pada sufi lain pada umumnya, dimana ruh manusia berasal dari ruh Tuhan sendiri. Jadi ruh manusia dan Tuhan sangat mungkin untuk menyatu. Proses penyatuan tersebut harus dengan melalui pencucian batin, memperbanyak amal ibadah zikir, salat dan amal ibadah lain yang hanya ditujukan Allah semata.
2. Bila pengalaman persatuan telah tercapai, maka Tuhan akan mendominasi dirinya sehingga ucapan dan perlakuannya merupakan Nur illahi.
3. Reaksi yang ditunjukkan pada kedua tokoh tersebut sangat keras, seperti label kafir, murtad dan sejenisnya.

4. *Hulul* maupun *ittihad* keduanya menyangkut suatu keyakinan bahwa realitas eksoteris Tuhan ada pada makhluknya, sementara esoterisnya-Nya tersembunyi dalam Dzat Allah. Jadi keduanya adalah sama dalam pandangannya terhadap realitas Tuhan pada makhluk-Nya.

Perbedaan konsep tersebut terletak pada awalnya masuknya Tuhan dalam diri manusia. Dalam konsep *hulul* kementerian Tuhan adalah : Tuhan "turun" mengisi dan memasuki serta mengambil tempat pada tubuh-tubuh manusia yang ia pilih. Sedangkan *ihitihad* : Ruh manusia "baik", "lebur" manunggal dalam keTuhanan.

Dalam *Wahdat al-Wujud* Ibnu 'Arabi, maksud yang ada dalam *hulul*

dibuat oleh Ibnu 'Arabi menjadi khalq (الخلق - makhluk) dan lahut menjadi al-haq (الحق - Tuhan).

2. Penelitian yang pernah dilakukan oleh mahasiswa yang bernama Moh. Anang Firdaus dengan judul tesis "Studi Komperatif Antara Ibnu 'Arabi Dan Ahmad Sirhindi Tentang Konsep *Wadah Al-Wujud* Dan *Wahdah Al-Suhud* " di Pasca IAIN Sunan Ampel Surabaya Tahun 2005. Rumusan masalah dalam penelitian tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Bagaimana konsep Ibnu'Arabi mengenai *wadah Al-Wujud*?
- b. Bagaimana konsep Ahmad sirhindi mengenai *Wadah Al Wujud*?
- c. Bagaimana perbedaan dan persamaan antara dua konsep tersebut ?

Adapun hasil dari penelitian tersebut diperoleh sebagai berikut:

Dari paparan bab sebelumnya dapat disimpulkan beberapa perbedaan dan persamaan antara Ibnu 'Arabi dan Sirhindi tentang konsep *Wahdatul wujud* dan *Wahdah Al-Shuhud*, diantaranya;

#### 1) Tentang menyatu dengan Tuhan.

Ibnu 'Arabi dalam doktrin *Wadah al-wujud* menyakini bahwa keadaan menyatu dengan Tuhan merupakan tahapan puncak dan titik tertinggi dari pencapaian seseorang Sufi, tauhid ketika di fahami dalam arti kebersatuan dengan Tuhan adalah tahap tertinggi kehidupan tasawuf.

Sedangkan sirhindi memandang tauhid dalam pengertian yang sama hanya sebagai salah satu tahap suluk seorang sufi. Tahap terakhirnya adalah penghambaan dan kebenaran terakhirnya adalah perbedaan keadaan berbeda sesudah menyatu yang sepenuhnya berbeda dengan keadaan pra-menyatu adalah keadaan tertinggi dalam kehidupan tasawuf.

#### 2) Tentang Wujud

Dalam pandangan 'Arabi tiada yang wujud selain Tuhan, dengan kata lain wujud tak dapat diberikan kepada selain Tuhan sebagai yang nyata. Tetapi Ibnu 'Arabi juga menggunakan kata wujud pada alam namun dalam arti majaz. Hanya wujud hanya terdapat satu realitas yang dapat dipandang dari dua aspek ; Pencipta, Tuhan dan ciptaan, makhluk. Dengan demikian Tuhan dan makhluk adalah dua aspek bagi satu wujud satu wujud atau realitas;



Sirhindi dalam konsepnya menyatakan tauhid shuhudi adalah melihat hanya satu Dzat saja yang menjadi persepsi sufi dia mengkeritik bahwa Tuhan Wujudi Ibn "Arabi itu merupakan kepercayaan bahwa yang ada hanya Dzat tunggal, sedang selain-Nya tidak ada dan hanya menistifikasi-Nya. Dengan demikian, dalam pandangan Sirhindi tauhid Shuhudi menawarkan kerangka persepsi sedang tauhid Wujudi menawarkan kerangka keyakinan.

3. Berdasarkan kajian diatas penulis melihat banyak hal yang belum dibahas tuntas dalam penelitian tersebut, yaitu untuk mengupas secara komprehensif surat Al-Ikhlâs dalam penafsiran Fi Dzilalil Qur'an dengan menggunakan

metode tafsir tahlili. Permasalahan yang diangkat adalah: pertama,

Bagaimana penafsiran Sayyid Quthb dalam surat Al-Ikhlâs ayat 1-4 mengenai *wahdatul wujud*?

Kedua, bagaimana pendapat para ulama yang menyatakan adanya pemikiran *wahdatul wujud* dalam Tafsir Fi Dzilalil Qur'an?

#### I. Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode yang dapat digunakan untuk mengupas segala segi dari kandungan suatu ayat Al-Qur'an. Metode tafsir yang digunakan dalam penelitian ini adalah tahlili (analitis), yaitu metode mengkaji suatu ayat Al-Qur'an dari segala segi dan maknanya.<sup>8</sup> Metode tafsir ini biasanya para mufassir menguraikan makna yang dikandung dalam Al-Qur'an, ayat demi

---

<sup>8</sup> Ali Hasan al-Aridi, *Sejarah Dan Metode Tafsir*, Ter. Ahmad Akrom, cet. 2 (Jakarta: Raja Grafindo, t t), 41

ayat, surat demi surat sesuai dengan urutannya dalam mushhaf, namun dalam skripsi ini hanya menafsirkan ayat-ayat dari surah Al-Ikhlâs, langkah-langkah tersebut adalah sebuah metode penelitian karya ilmiah ini yaitu:

### **1. Jenis Penelitian**

Jenis penelitian ini adalah *library research* (penelitian kepustakaan) dengan objek berupa naskah-naskah baik buku maupun naskah-naskah lain yang berhubungan dengan persoalan yang akan dibahas, yaitu dengan cara meneliti pandangan Al-Qur'an dan kitab-kitab para muafassir atau ulama intelektual tentang penafsiran.

Dalam uraian tafsir metode analisis ini meliputi berbagai aspek ayat kandungan ayat yang ditafsirkan. Yakni kosakata, konotasi kalimat, latar belakang turun ayat, munasabah dan pendapat-pendapat yang telah dikeluarkan berkenaan dengan tafsiran ayat-ayat tersebut baik yang disampaikan oleh Nabi saw, sahabat, maupun tabi'in dan tokoh tafsir lainnya.<sup>9</sup>

### **2. Sumber Data**

Untuk mendapatkan data-data yang dibutuhkan dalam penelitian ini maka digunakan sumber data sebagai berikut:

#### **a. Sumber Data Primer**

Objek dari penelitian ini adalah penafsiran Sayyid Quthb atas surat Al-Ikhlâs dan kritik terhadapnya, Oleh karena itu sumber primernya adalah

---

<sup>9</sup> Nasruddin Daidan. *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002), 68

1. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Edisi 2002
2. Sayyid Quthb, Tafsir fi Zilal Al-Qur'an dibawah Naungan Al-Qur'an, ter. As'ad Yasin dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2000)
3. Shaikh 'Iṣām ibn 'Abdillāh al-Sināni, Fatwa-fatwa ulama' umat tentang Sayyid Quthb ter. Abu Salma al-Atsar (T.tp.: Maktabah Abu Salma, 2007) dalam <http://dear.to/abusalma>

#### **b. Sumber Data Skunder**

Adapun data penunjang penelitian ini adalah berbagai macam buku serta kitab-kitab tafsir yang berkaitan dengan pembahasan serta memberikan penjelasan mengenai data primer dalam menguraikan pembahasan dalam penulisan skripsi ini. Diantara adalah:

1. Fathurrahman, *wahdatul wujud*, Mizan, Jakarta, 1999.
2. Kautsar Azhari Noer, "Ibnu Arabi" *Wahdat Al-Wujud* Dalam perdebatan, Paramadina, Jakarta.1995.
3. Ṣalāh 'Abd al-Fatāh al-Khālidi, Pengantar Memahami Tafsir Fī Zilāl al-Qur'an Sayyid Quthb, ter. Salafuddin Abu Sayyid (Solo: Intermedia, 2001)
4. Ṣalāh 'Abd al-Fattāh al-Khālidi, Sayyid Quthb al-Shahīd al-Hayy; (Amman: Maktabah al-Aqsa, 1980)
5. Yūsuf al-'Aẓām, al-Shahīd Sayyid Quthb (Beirut: Dār al-Qalam, 1980)

### **3. Teknik Pengumpulan Data**

Adapun teknik pengumpulan data dalam penulisan skripsi ini adalah dengan menggunakan metode dokumentasi, yaitu mencari data mengenai hal-hal atau variable atau berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, legger, agenda dan sebagainya.<sup>10</sup> melalui metode dokumentasi ini diperoleh data-data berkaitan dengan penelitian berdasarkan atas konsep-konsep kerangka penulisan yang telah disiapkan sebelumnya.

### **4. Pengelolaan Data**

Adapun teknik pengolahan data dalam penulisan skripsi ini adalah dengan menggunakan metode berikut ini:

Editing, yaitu memeriksa kembali secara cermat data-data yang diperoleh terutama dari segi kelengkapannya, kejelasan, kesesuaian satu sama lain, relevansi, dan keragamannya.

Pengorganisasian data, yaitu menyusun dan mensistematiskan data-data yang diperoleh dalam kerangka paparan yang sudah direncanakan sebelumnya sesuai dengan rumusan masalah.

### **5. Metode Analisa Data**

Berdasarkan pengumpulan dan pengolahan data tersebut, maka studi ini lebih ditekankan pada peneltian kepustakaan. Adapun metode analisis yang digunakan adalah sebagai berikut:

---

<sup>10</sup> Suharsini Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, cet. 10. (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), 234

Analisis deskriptif, yaitu memaparkan atau menceritakan tentang sesuatu pembahasan sampai bagian-bagiannya, dengan maksud semata-mata memberi informasi. Metode ini dipergunakan untuk mengumpulkan informasi mengenai status suatu gejala menurut apa adanya.<sup>11</sup>

Analitis tahlili, yaitu suatu metode tafsir yang digunakan untuk menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai aspeknya, yakni mulai dari uraian kosakata, makna ijmal (global), munasabah, sabab al-Nuzul, hujjah dari Nabi, sahabat, tabi'in dan terkadang ditambahi dengan pendapat para Mufassir sendiri berdasarkan latar belakang pendidikannya.<sup>12</sup>

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

## J. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah pemahaman terhadap skripsi ini, maka penulis meruntutkan persoalan melalui bab-bab yang masing-masing persoalan yang akan dibahas yaitu:

### BAB I: PENDAHULUAN

Dalam bab ini akan diuraikan gambaran global dari sebuah penelitian ini yang akan diuraikan pada bab selanjutnya. Pembahasan bab I ini latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, rumusan masalah,

---

<sup>11</sup> Suharsini Arikunto, *Manajemen Penelitian*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), 309

<sup>12</sup> Abd Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*, ter. Suryan A. Jamrah (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 12

penegasan judul, tujuan penelitian, kegunaan hasil penelitian, telaah pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

## **BAB II : BIOGRAFI SAYYID QUTHB DAN WAHDATUL WUJUD**

Dalam bab ini akan dibahas, biografi Sayyid Quthb yaitu: riwayat hidup, pokok pikiran, karyanya di bidang tafsir dan *wahdatul wujud*.

## **BAB III : METODE TAFSIR TAHLILI DAN TAFSIR SURAT AL-IKHLAS**

Dalam bab ini akan dibahas tentang metode tafsir *tahlili* dan Tafsir surat Al-Ikhlâs dan Kritik Ulama.

## **BAB IV : PENUTUP**

Bab ini merupakan hasil paling akhir dalam penilaian skripsi ini yang berkaitan kesimpulan dari serangkaian pembahasan mulai dari bab I sampai dengan bab III, yang kemudian ditutup dengan saran-saran.

## BAB II

### BIOGRAFI SAYYID QUTHB DAN WAHDATUL WUJUD

#### A. Sayyid Quthb

##### 1. Biografi Sayyid Quthb

Nama lengkapnya adalah Sayyid Quthb Ibn Ibrāhīm Ḥusain Shadhilī. Lahir pada tanggal 9 Oktober 1906 di Musha, Asyut, Mesir.<sup>13</sup> Ia merupakan anak kedua dari lima bersaudara, yaitu Āminah, Sayyid Quthb, Ḥamidah, Zainab dan Muḥammad Qutub<sup>14</sup> Ayahnya adalah seorang anggota Partai Nasional pimpinan Musthofa Kamil, yang memiliki kesadaran politik dan semangat nasional yang tinggi.<sup>15</sup> Ia mula-mula dididik dalam lingkungan desanya dan sudah hafal Al Quran ketika usianya belum genap sepuluh tahun.<sup>16</sup> Menyadari akan bakat anaknya, orang tuanya memindahkan keluarganya ke Halwan, daerah pinggiran Kairo. Ia memperoleh kesempatan masuk ke dār al-ulūm, nama lama Universitas Kairo.

Pada tahun 1933, ia menyelesaikan pendidikan di dār al-ulūm dan mendapatkan penghargaan atas prestasinya dan menjadi pengajar mulai tahun

---

<sup>13</sup> Bosorth, et.al, *The Enciclopedia of Islam*, vol.9 (Leiden: Brill, 1997), 117; *Ṣalāh 'Abd al-Fatāh al-Khālidi, Pengantar Memahami Tafsir Fī Zilāl al-Qur'ān Sayyid Quthb*, ter. Salafuddin Abu Sayyid (Solo: Intermedia, 2001), 23

<sup>14</sup> Yūsuf al-'Azām, *al-Shahid Sayyid Quthb* (Beirut: dar al-Qalam, 1980), 19

<sup>15</sup> John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol.1 (New York: Oxford University Press, 1995), 200

<sup>16</sup> Yūsuf al-'Azām, *al-Shahid Sayyid Quthb ...*, 20; Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zilal Al-Qur'an dibawah Naungan Al-Qur'an*, jil.1, ter. As'ad Yasin dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 318

tersebut hingga tahun 1951. Ia mulai menulis buku-buku sastra dan makalah yang salah satunya dimuat di majalah *al-muqtataf* dengan judul *al-tasfīr al-fanni fī al-Qurʾān* pada tahun 1939.<sup>17</sup>

Tahun 1949, ia mendapat tugas belajar ke Amerika Serikat dalam pendidikan selama dua tahun, yakni di *Wilson's Teacher's College* di *Washington, Greely College* di *Colorado* dan *Stanford University* di *California*. Ia mulai mengalami kepahitan mengenai dukungan pemberitaan pers Amerika untuk Israel yang dianggapnya tendensius. Dari Amerika ia mendapatkan pengalaman yang sangat luas mengenai problema sosial kemasyarakatan yang diakibatkan dari paham materialisme yang gersang dari nilai-nilai keTuhanan. Ia yakin bahwa Islam-lah yang mampu menyelamatkan manusia dari paham ini.<sup>18</sup>

Sayyid Quthb kembali dari AS saat terjadi krisis politik di Mesir yang menyebabkan terjadi kudeta Militer pada Juli 1952. Ia menjadi sangat anti AS dan barat. Dan ia menjadi salah seorang pendukung pemberontakan Nasser, tetapi berbalik menentangnya setelah Nasser mulai menyiksa kelompok Ikhwan.

Sayyid Quthb bergabung dengan gerakan *ikhwān al-muslimīn* pada tahun 1953, dan menjadi juru bicara utama Ikhwan setelah pembubaran jamaah mereka pada tahun 1954; sebagai pembawa oposisi keagamaan terhadap sosialisme. Ia mulai menulis topik-topik tentang Islam.

---

<sup>17</sup> Muhammad Sayyid al-Wakil, *Pergerakan Islam terbesar Abad ke-14 H.*, ter. Fahrudin (Bandung: Asy-Syamil Press, 2001), 221

<sup>18</sup> John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol.3..., 401



Beberapa tokoh yang mempengaruhi pemikiran Sayyid Quthb diantaranya adalah Abbās Maḥmud al-'Aqqād, yaitu tokoh populer liberalis Mesir dan beberapa tokoh lain seperti Ṭāhā Ḥusain, Aḥmad Ḥayyāt.<sup>19</sup> Selain mereka, pemikiran Sayyid Quthb juga dipengaruhi oleh pemikiran muslim kontemporer dari Pakistan yaitu al-Maududi, bahkan Sayyid Quthb dapat dikatakan lebih ekstrim yaitu sampai pada tingkatan pengutukan terhadap masyarakat secara keseluruhan dengan istilah 'jahiliyyah'.<sup>20</sup> Menurut Karen Armstrong, bahwa pendiri sebenarnya dari pergerakan fundamentalis Islam dari kalangan Sunni adalah Sayyid Quthb.<sup>21</sup>

## 2. Pemikiran Sayyid Quthb

Sayyid Quthb mengusulkan Islam sebagai suatu alternatif terhadap ideologi-ideologi Komunisme, Kapitalisme, Liberalisme dan Sekulerisme. banyak tulisannya berisi tentang ideologi yang mendukung pembaruan Islam.

Menurut Hamid Enayat, pokok pemikiran Sayyid Quthb secara tersirat merupakan kritik terhadap sosialisme Mesir. Yakni:

- a. Baik Islam maupun Sosialisme adalah sistem pemikiran dan kehidupan yang sama-sama komprehensif yang tidak bisa dipecah belah, namun keduanya terpisah satu dari yang lain. Karenanya, kedua sistem ini tidak bisa dirujuk atau disintesis.

---

<sup>19</sup> Yūsuf al-'Azām, *al-Shahīd Sayyid Quthb ...*, 123

<sup>20</sup> Ibrāhīm 'Arab, *Al-Islām al-Siyāsī wa al-Ḥadāthah* (Beirut: 'Afrīqiya al-Sharq, 2000), 53

<sup>21</sup> Karen Armstrong, *Islam Sejarah Singkat*, ter.Fungky Kusnaendy Timur (Yogyakarta: Jendela, 2001), 229

- b. Sosialisme seperti halnya komunisme dan kapitalisme adalah pertumbuhan dari pemikiran Jahiliyyah dengan watak aslinya yang rusak. Sosialisme menekankan kesejahteraan sosial dan kemakmuran material dengan mengorbankan keselamatan moral. Islam tidak mengabaikan segi material tapi Islam beranggapan bahwa langkah awal untuk rancangan itu adalah penyucian dan pembebasan jiwa. Tanpa ini upaya untuk meningkatkan kehidupan manusia tidak akan berhasil.<sup>22</sup>

Publikasi rutin Tafsir Fi Zhilalil-Qur'an, baik di Mesir maupun Saudi Arabia melalui siaran radio mendapat tanggapan yang luar biasa dan mempengaruhi cara masyarakat dalam memahami Al-Qur'an. Pada saat yang sama rezim Nasser sudah mendominasi dan menundukkan pendapat umum kepada pemerintah. Dari sinilah orang Mesir mulai tertarik untuk membaca pikiran yang tidak tunduk pada pemerintah.

Pengaruhnya terhadap kelompok tertentu ditandai dengan pengadilan yang bukunya sebagai bukti bahwa ia menganjurkan dan berencana menumbangkan pemerintahan Mesir dengan cara kekerasan dengan vonis hukuman mati. Kematiannya di tiang gantungan membuat pengaruh itu semakin kuat.

---

<sup>22</sup> Ibrāhīm 'Arab, *Al-Islām al-Siyāsī wa al-Īlādā'ihah* (Beirut: 'Afrīqiya al-Sharq, 2000), 72

Hampir pada tiap pergerakan di Mesir bahkan sampai ke Iran menggunakan bahasa dan tulisan Sayyid Quthb untuk memperkuat aktivitas mereka.

### 3. Karya Tulis Sayyid Quthb

Sayyid Quthb merupakan tokoh yang gemar menulis, hal tersebut dapat dibuktikan dengan begitu banyak karyanya yang telah dihasilkan. Adapun karyanya yang utama di bidang tafsir adalah kitab *Fī Dz̤hilālil Qur'ān*, sedangkan yang lainnya antara lain:

- *Al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur'ān*;
- *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān*;
- *Al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām*;
- *Hādha al-Dīn*;
- *Al-Mustaqbal li Hādza al-Dīn*;
- *Khaṣā'is al-Taṣawwur al-Islāmi*;
- *Ma'ālim fī al-Tharīq*;
- *Al-Islām wa Mushkilah al-Ḥaḍārah*;
- *Khaṣā'is al-Taṣawwur al-Islāmi wa Muqawwimatuh*;
- *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*;
- *Ma'rakatuna Ma'a al-Yahūd*;
- *Dirāsāt al-Islāmiyyah*;
- *Naḥwa Mujtama' Islāmi*;

- Al-Naqd al-Adabi;
- Ma'rakah al-Islâm wa Ra'sumâliyah;
- Fî al-Târîkh: Fikrah wa Manâhij;
- Muhimmat Al-Syâ'ir fî al-Ḥayâh;
- Naqd Kitâb Mustaqbal al-Thaqâfah fî Miṣr;
- Ṭifl min al-Qaryah;
- Al-Ashwāk.

## B. WAHDATUL WUJUD

### 1. Pengertian Wahdatul wujud

*Wahdatul wujud* adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata, yaitu *wahdat* dan *al-wujud*. *Wahdat* artinya sendiri, tunggal atau kesatuan, sedangkan *al-wujud* artinya ada.<sup>23</sup> Dengan demikian *wahdat al-wujud* berarti kesatuan wujud kata *wahdah* selanjutnya digunakan untuk arti yang bermacam-macam. Dikalangan ulama klasik ada yang mengartikan *wahdah* sebagai sesuatu yang zatnya tidak dapat dibagi-bagi pada bagian yang lebih kecil. Selain itu kata *al-wahdah* digunakan pula oleh para ahli filsafat dan sufistik sebagai suatu kesatuan antara materi dan roh, substansi (hakikat) dan forma (bentuk), antara yang

---

<sup>23</sup> Mahmud Yunus, Kamus Arab Indonesia, ( Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), 492

tampak (lahir ) dan yang batin, antara alam dan Allah, karena alam dari segi hakikatnya qadim dan berasal dari Tuhan.<sup>24</sup>

Pengertian *wahdatul wujud* yang terahir itulah yang selanjutnya digunakan para Sufi, yaitu paham bahwa antara manusia dan Tuhan pada hakikatnya adalah satu kesatuan wujud. Harun Nasution lebih lanjut menjelaskan paham ini dengan mengatakan, bahwa dalam paham *wahdatul wujud*, *nasut* yang ada dalam hulul diubah menjadi *khalaq* (makhluk) dan lahut menjadi *haqq* (Tuhan). Khalak dan *haqq* adalah dua aspek bagian sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut *khalaq* dan aspek yang sebelah dalam disebut *haqq*. Kata-kata *khalaq* dan *haqq* ini merupakan pandangan kata *al-'arad* (accident) dan *al-jauhar* (substance) dan *al-zahir* (lahir-luar-tampak), dan *al-bathin* (dalam, tidaktampak).<sup>25</sup>

Menurut paham ini tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek, yaitu aspek luar yang disebut *al-khalaq* (makhluk) *al'arad* (accident-kenyataan luar), *zahir* (luar-tampak), dan aspek dalam yang disebut *al-haqq* (Tuhan), *al-jauhar* (substance-hakikat), dan *al-batin* (dalam).

Selanjutnya paham ini juga mengambil pendirian bahwa dari kedua aspek tersebut yang sebenarnya ada dan yang terpenting adalah aspek batin atau *al-haqq* yang merupakan hakikat, essensi atau substansi. Sedangkan aspek *al-khalaq*,

---

<sup>24</sup> Jamil Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafi*, Juz II, (Beirut: Dar al-Kitab, 1979), 549

<sup>25</sup> Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, cet. III (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 92

luar dan yang tampak merupakan bayangan yang ada karena adanya aspek yang pertama (*al-haqq*).

Paham ini selanjutnya membawa kepada timbulnya paham bahwa antara makhluk (manusia) dan *al-haqq* (Tuhan) sebenarnya satu kesatuan dari wujud Tuhan, dan yang sebenarnya adalah wujud Tuhan itu, sedangkan wujud makhluk hanya bayang atau foto copy dari wujud Tuhan. Paham ini dibangun dari suatu dasar pemikiran bahwa Allah sebagai diterangkan dalam *al-hulul*, ingin melihat dari-Nya di luar diri-Nya, dan oleh karena itu dijadikan-Nya alam ini. Dengan demikian alam ini merupakan ceremin bagi Allah. Pada saat ia ingin melihat diri-

Nya, ia cukup dengan melihat alam ini. Pada benda-benda yang ada di alam ini Tuhan dapat melihat diri-Nya, karena pada benda-benda alam ini terdapat sifat-sifat Tuhan, dan dari sinilah timbul paham kesatuan. Paham ini juga mengatakan bahwa yang ada di alam ini kelihatannya banyak tetapi sebenarnya satu. Hal ini tak ubahnya seperti orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan disekelilingnya. Di dalam tiap cermin ia lihat dirinya kelihatan banyak, tetapi sebenarnya dirinya hanya satu. Dalam Fushusal-Hikan sebagai dijelaskan oleh al-Qashimi san dikutip Harun Nasution, fama *wahdatul wujud* ini antara lain dalam ungkapan:

وَمَا الْوَجْهَ إِلَّا وَاحِدٌ غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا أَنْتَ أَعْدَدْتَ الْمَرَابَا تَعَدُّدًا

*Wajah sebenarnya satu, tetapi jika engkau perbanyak cermin ia menjadi banyak.*<sup>26</sup>

Paham *wahdatul wujud* tersebut mengisaratkan bahwa pada manusia ada unsur lahir dan batin, dan pada Tuhanpun ada unsur lahir dan batin, pada Tuhanpun ada unsur lahir dan batin. Unsur lahir manusia adalah wujud fisiknya yang tampak, sedangkan unsur batinya adalah roh atau jiwanya yang tidak tampak yang hal ini merupakan pancaran, banyangan atau foto copi Tuhan. Selanjutnya unsur lahir pada Tuhan adalah sifat-sifat ketuhanannya yang tampak dalam alam ini, dan unsur batinya adalah zat Tuhan. Dalam *wahdatul wujud* ini yang terjadi adalah bersatunya wujud batin manusia dengan wujud lahir Tuhan, atau bersatunya unsur *lahut* yang ada pada manusia dengan unsur *nasut* yang ada pada Tuhan sebagaimana dikemukakan dalam paham *hulul*. Dengan cara demikian maka paham *wahdatul wujud* ini tidak mengganggu zat Tuhan, dan dengan demikian tidak akan membawa keluar dari Islam.<sup>27</sup>

Selanjutnya jika kita buka Al-Qur'an, di dalamnya akan dijumpai ayat-ayat yang memberikan petunjuk bahwa Tuhan memiliki unsur zahir dan batin sebagaimana dikemukakan paham *wahdatul wujud* itu. Misalnya kita baca ayat yang berbunyi:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

<sup>26</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam. Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: PT. Magenta Bhakti Guna. 1994). 93

<sup>27</sup> Abudin Nata, *Akhak Tasawuf*, Cet. 5. ( Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003), 251

*Dialah yang Awal dan yang akhir yang Zahir dan yang Bathin; dan dia Maha mengetahui segala sesuatu. (QS. Al-Hadid, 57: 3)*<sup>28</sup>

اَوَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرًا وَبَاطِنًا

*Dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. (QS. Luqman, 31: 20).*<sup>29</sup>

Selanjutnya uraian tentang wujud manusia sebagai bergantung kepada wujud Tuhan sebagai mana dikemukakan di atas, dapat di pahami bahwa manusia adalah sebagai makhluk yang butuh dan fakir, sedangkan Tuhan adalah sebagai Yang Maha Kaya. Paham yang demikian sesuai pula dengan isyarat ayat yang berbunyi:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾

*Hai manusia, kamulah yang berkehendak kepada Allah; dan Allah dialah yang Maha Kaya (Tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji. (QZ. Fahir, 35: 15)*<sup>30</sup>

Dalam Al-Qur'an dan Terjemahnya terbitan Departemen Agama Tahun 1984, halaman 90, kata *al-awwal* pada surat Al-Hadid ayat 3 di atas diartikan yang telah ada sebelum segala sesuatu ada, dan *al-akhir* ialah yang tetap ada setelah segala sesuatu musnah. "Yang Zahir" juga artinya yang nyata adanya karena banyak bukti-buktinya dan "Yang Batin" ialah yang dapat digambarkan hakikat Zat-Nya oleh akal.

<sup>28</sup> Depag RI, *Al-Qur'an Dan Terjemah*, 537

<sup>29</sup> Ibid, 413

<sup>30</sup> Ibid, 436



Namun dalam pandangan sufi bahwa yang dimaksud dengan yang zahir adalah sifat-sifat Allah yang tampak, sedangkan yang batin adalah zat-Nya. Manusia dianggap mempunyai kedua unsur tersebut karena manusia berasal dari pancaran Tuhan, sehingga antara manusia dengan Tuhan pada hakikatnya satu wujud.

Selanjutnya pada ayat 31 surat Luqman diatas dinyatakan bahwa yang lahir dan batin itu merupakan nikmat yang dianugcrahkan Tuhan kepada manusia. Ayat yang demlikian itu jelas bahwa pada manusia juga ada unsur lahir dan batin itu.<sup>31</sup>

## 2. Sejarah Singkat Istilah Wahdatul Wujud

Doktrin *wahdatul wujud* biasanya dihungkan dengan Ibn' al-Arabi karena ini dianggap sebagai pendirinya. Oleh sebab itu tidaklah menghercrankan jika selama ini anggapan yang lebih umum berlaku ialah bahwa istilah *wahdatul wujud* berasal dari atau diciptakan oleh Ibn 'Arabi. Kajian ilmiah tentang sufiesme, baik yang dilakukan oleh sarjana-sarjana muslim. Selama beberapa dasa warsa tidak mempersoalkan anggapan yang telah berlaku.

Penyelidikan tentang sejarah istilah *wahdatul wujud* di lakukan hanya baru-baru ini. Teryata hasilnya membatalkan anggapan lama tadi. Istilah *wahdatul wujud* tidak diciptakan oleh sufi terkenal dari Murcia ini. Ia sendiri tidak pernah menggunakan istilah ini tidak pernah di temukan dalam karya-

---

<sup>31</sup> Abudin Nata, *Akhak Tasawuf*, Cet. 5. ( Jakarta: PT RajaGrafito Persada, 2003), 252

karyanya. Jika demikian, siapa sebenarnya yang pertama kali menggunakan istilah *wahdatul wujud*? Apa yang dimaksud dengan istilah ini ketika ia pertama kali digunakan? Apakah terjadi perkembangan arti istilah ini? bagaimana ia kemudian menjadi istilah kunci dalam aliran Ibn 'Arabi? Bagaimana pendirian para pendukung aliran Ibn 'Arabi? Bagaimana pendirian para pendukung dan para pengecam *wahdatul wujud* tentang penggunaan dan arti istilah ini? Bagaimana kemudian istilah ini di Barat di beri label-label: "pateisme, "monoisme," monoisme pateistik," dan yang semacam? Ini pertanyaan-pertanyaan yang di ajukan.

Adapun Ibn 'Arabi sendiri, sekalipun tidak pernah menggunakan istilah *wahdatul wujud* karena ajaran-ajarannya mengandung ide *wahdatul wujud* Ibn al-Arabi. Tetapi sekedar untuk membuktikan bahwa ia mengerjakan ide *wahdatul wujud*. Beberapa pertanyaan yang secara langsung dapat dipahami sebagai doktrin ini akan dikutip disini: " semua wujud adalah satu dalam realitas, tiada sesuatupun bersama dengan-Nya. Wujud bukan lain dari *al haqq* karena tidak ada sesuatupun dalam wujud kecuali *al-haqq*, karena wujud adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka. Dia (al-Haqq. Tuhan) adalah Esa dalam wujud karena semuanya yang mungkin dapat dilihat disifati dalam kadaan ini dengan ketiadaan. Semua yang mungkin itu tidak mempunyai wujud meskipun tampak bagi yang melihat. Tidak ada keserupaan dalam wujud dan tidak ada pertentangan dalam wujud, karena sesungguhnya wujud dan tidak adalah satu realitas dan sesuat u tidak bertentangan denagan dirinya sendiri.



Doktrin *wahdatul wujud* dalam kajian tentang sufisme selama ini dianggap sebagai konsep yang diciptakan oleh Ibn 'Arabi. Namun penyelidikan yang dilakukan oleh beberapa tokoh belakangan ini menyatakan bahwa doktrin itu tidak diciptakan oleh Ibn 'Arabi. Ibn 'Arabi tidak pernah menggunakan istilah *Wahdatul wujud*,<sup>32</sup> namun doktrin tersebut seringkali dihubungkan dengan aliran Ibn 'Arabi, doktrin yang hampir sama atau senada dengannya telah diajarkan oleh para Sufi pendahulu Ibn Arabi. Diantaranya adalah Makruf Al-Kardhi.<sup>33</sup> (W. 200/815). yang dianggap pertama kali mengungkapkan shahadah dengan kalimat, "*Tiada sesuatu pun wujud kecuali Allah*", Khawaja Abd Allah Anshori<sup>34</sup> (W. 481/1089) menyatakan bahwa "*Tauhid orang-orang terpilih doktrin tiada sesuatupun selain dia (Laysa Ghairah Ahad)*".<sup>35</sup>

Ibnu Arabi sendiri meski tidak pernah menggunakan istilah *wahdatul wujud*, ia dianggap sebagai pendirinya, karena ajarannya mengandung ide *Wahdatul wujud* yang tertulis dalam beberapa pertanyaannya. Seperti: "*Wujud*

<sup>32</sup> Ibrahim Dayyuni Madhkur dianggap sebagai sarjana pertama yang mengatakan bahwa Ibn 'Arabi tidak pernah memakai istilah *Wahdatul wujud* dalam tulisannya yang berjudul: *Wahdah Al Wujud bayna Ibn-'Arabi Wa Spiona*, lihat Ibrahim Bayyuni Madhkur, "*Wahdatul wujud Bayne Ibn 'Arabi Wa Spioneta*" dalam *Al-Kitab Al-Tadhkari: Muhy Al-Din Ibn 'Arabi* (ed) Ibrahim B. Madhkur (Kairo: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1969), 369

<sup>33</sup> Abu Al-Qasim Abd Al-Karim Bin Hawazin Al-Qushairy, *Al-Risalah Al-Qushairiyah Fi Ila Al-Tasawuf*, (Kairo: Dar Al-Khair, 1996), 427

<sup>34</sup> Dikutip dari Endnoto oleh Anssari dalam bukunya. Lihat Muhammad Abd Al-Haq Ansari: *Sufisum and Shari'ah; A Srudy of Shaykh Ahmad Serhindi's Effort to Reform Sufism*, (Leicistor: The Islamic Foundation, 1986), 147

<sup>35</sup> Baca Kaustar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi Wahdatul wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Para Madina, 1995), 35

*bukan lain dari Al-Haqq, karena tidak ada sesuatu pun tetapi wujud selain dia*".<sup>36</sup>

Ettitas Wujud adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka,<sup>37</sup> tiada yang tampak dalam wujud melalui wujud kecuali *Al-Haqq*, karena wujud adalah *al-Haqq* dan dia adalah satu.<sup>38</sup>

Azhari Noer mengutip pendapat chittick menyatakan bahwa orang yang pertama kali menggunakan istilah *Wahdatul wujud* adalah Sadr Al-Din Al-Qunawi, meski ia tidak menggunakannya sebagai suatu istilah teknis yang independen. Istilah ini muncul secara wajar dalam pembicaraannya tentang hubungan antara wujud Tuhan dan keesaan-Nya. Penggunaan istilah ini diteruskan oleh para pengikut al-Qunawi seperti Mu'ayy Al-Din Jandi (W. 690/1291) dan Sa'id Al-Din Farghani (W. 700/1301)<sup>39</sup> dimana keduanya menjelaskan istilah itu sambil lalu dan bukan merupakan suatu istilah yang independen sebagaimana dilakukan oleh al-Qunawi.<sup>40</sup>

Mungkin tokoh yang paling besar perannya adalah mempopulerkan istilah *wahdatul wujud* adalah Taqiy Al-Din Ibn Taymiyyah<sup>41</sup> (W. 728/1328). Dalam persepsi Ibn Taimiyah, pada banyak bagian karyanya, istilah *Wahdatul wujud* sama dengan Ittihad bahkan ia sering menambahkan istilah *hulul* sebagai

<sup>36</sup> Ibn 'Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyah Fi Ma'rifah al-Asrar al-Malikiyah*, 4 vol (Beirut, Dar al-Fikri, tt), 2: 516

<sup>37</sup> Ibn 'Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyah*, 2: 519

<sup>38</sup> Ibid, 2: 517

<sup>39</sup> Lihat Noer, Ibn 'Arabi *Wahdatul wujud*..., 37

<sup>40</sup> Ibid..., 36

<sup>41</sup> Muhammad Al-Bahi, *Alam Pikiran Islam Dan Perkembangannya*, Terj, Al-Yasa Abu Baker (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 27-28

sinonim dari dua istilah tersebut. Bagi Ibn Taimiyah, istilah *Wahdatul wujud* mengandung pengertian yang negatif, menurutnya *Wahdatul wujud* adalah penyamaan Tuhan dengan alam yang dalam istilah modern disebut panteisme. Sejak zaman Ibn Taimiyah, istilah *Wahdatul wujud* semakin sering digunakan secara umum tidak menunjukkan keseluruhan doktrin yang diajarkan Ibn 'Arabi dan para pengikutnya.<sup>42</sup>

Meskipun doktrin *wahdatul wujud* sangat erat kaitannya dengan Ibn 'Arabi namun jauh sebelumnya telah diajarkan aliran yang senada oleh, Ma'ruf Al-Karhi (W.200/815) seorang sufi terkenal di Baghdad yang hidup empat abad

sebelum Ibn 'Arabi dianggap orang pertama kali mengungkapkan syahadat

dengan kata-kata tiada sesuatu pun dalam wujud kecuali Allah. Abu al-Abbas Qassab (hidup pada abad ke 4-10) mengungkapkan kata-kata senada, "tiada sesuatu pun dalam dua dunia kecuali Tuhanku" Abdullah al-Asari (W.481/1089) mengatakan bahwa "tauhid orang-orang terpilih" adalah doktrin "tiada sesuatu pun selain Dia".<sup>43</sup>

### 3. Tokoh Pemikiran Wahdatul Wujud

Al-Qunawi menggunakan istilah Al-wujud Untuk menunjukkan bahwa keesaan Tuhan, sesuai dengan ide Ibn 'Arabi, tidak mencegah keanekaan penampakan-Nya meskipun Esa dalam Dzat-Nya atau dalam hubungan-Nya

---

<sup>42</sup> Lihat noer, ibn 'arabi wahdatul wujud...37

<sup>43</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi wahdanul wujud dalam perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 34-35

dengan tanzih-Nya, wujud adalah banyak dalam penampakan-Nya atau hubungannya dengan tasbih-Nya.<sup>44</sup> Al-Qunawi berkata:

“Meskipun tiada sesuatu kecuali satu wujud, ia menampakkan diri-Nya sebagai yang berbeda-beda, banyak, dan beraneka karena perbedaan realitas-realitas dari wadah-wadah. Meskipun demikian, dalam diri-Nya sendiri dan dari segi keterlepasan-Nya dari tempat penampakan, wujud tidak beraneka dan tidak banyak”

Keesaan dan keanekaan adalah sifat *Al-Haqq* meskipun dari sudut pandang yang berbeda. Karghani mengatakan: “keesaan wujud dan banyaknya ilmu, kedua-duanya adalah sifat Dzat Tuhan ”.<sup>45</sup>

Dalam pandangan farghani adalah taraf terendah diantara tiga taraf perkembangan spiritual yang dilalui salik. Kontemplasi tentang katsrat *Al-'Ilm* adalah taraf tertinggi. Visi *Wahdatul wujud* bagi Farghani adalah taraf terendah dalam kemajuan spiritual, dan istilah ini bukan istilah teknis yang spesifik.<sup>46</sup>

Ibn Sab'in (W.669/1270), tokoh lain yang sezaman dengan al-Qunawi dan sangat dipengaruhi oleh pandangan Ibn al-'Arabi, menggunakan istilah *Wahdatul wujud* sebagai istilah teknis khusus untuk menjelaskan sifat fundamental segala sesuatu atau berbeda dengan al-Qunawi dan para pengikutnya Ibn Sab'in memberikan contoh yang berisi istilah *Wahdatul wujud* sebagai istilah teknis yang menunjukkan pandangan orang-orang bijaksana dan wali-wali Allah.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> William Chittck, *Imajinal Ibn 'Arabi, Risalah Gusti*, Surabaya, 2001, 22

<sup>45</sup> W.C Chittck, 25

<sup>46</sup> Ibid, 28

<sup>47</sup> Ibid, 31

Misalnya:

Orang-orang awam dan orang-orang bodoh dikuasai oleh kebetulan, yang merupakan keanekaan dan pluralitas, sedangkan orang-orang terpilih, orang-orang berilmu, dikuasai oleh akal, yang merupakan *Wahdatul wujud*. Orang yang tetap dengan akal dan tidak mengalami perpindahan atau perubahan; Ia tetap tokoh dalam ilmunya dan kesadarannya. Tetapi orang yang tinggal dengan cabang mengalami perubahan dan perpindahan; segala sesuatu menjadi banyak dimatanya, maka ia lupa dan menjadi orang yang lalai dan bodoh.<sup>48</sup>

Salah seorang tokoh yang sejenis dengan Ibn Sab'in ialah Awhad al-din Balyani (W.686/1288) Ia adalah penulis risalah al-tauhid, yang sering ditutup untuk menjelaskan uraian Ibn al-'Arabi sendiri tentang *Wahdatul wujud*.

Biasanya karya ini dianggap berasal dari Ibn al-'Arabi. Tetapi menurut Michel

Chodkiewiwz, karya ini ditulis oleh Balyani. W.C Chittick melihatnya

menyetujui pendapat Chodkiewicz ini.<sup>49</sup> Kutipan berikut dari karyanya

menyatakan doktrin *wahdatul wujud*:

“Dengan diri-Nya Dia melihat diri-Nya dan dengan diri-Nya dia mengetahui diri-Nya. Tidak ada yang melihat dirinya selain Dia, dan tidak ada yang menangkap-Nya selain Dia hijab-Nya tanpa sifat apapun Nabi-Nya adalah Dia, pengutusan-Nya adalah Dia, dan kalam-Nya adalah Dia, Dia mengutus diri-Nya kepada diri-Nya”.<sup>50</sup>

Masafi menggunakan sedikit sekali istilah *Wahdatul wujud* sebagai istilah teknis untuk menunjukkan suatu keseluruhan doktrin ia seringmemakai

<sup>48</sup> Roasa 'il Ibn Sab'in diedit oleh A. Dadawi, (Kairo: 1965), h.194; dikutip dari W.C Chittck, "Rumi", h. 31-32; "*Wahdatul wujud*",16

<sup>49</sup> W.C Chittck"Rumi", "h, 32;" *wahdatul wujud*, 17

<sup>50</sup> W.C Chittck"Rumi", 30

ungkapan ahl-iwahdah untuk menyebut orang-orang yang mendukung *Wahdatul wujud*. Sebagaimana Ibn Taymiyyah setelahnya.<sup>51</sup>

Mungkin tokoh yang paling besar peranannya dalam mempopulerkan istilah *Wahdatul wujud* ialah Taqi al-din Ibn Taymiyyah (W.728/1328) mengecam keras Ibn al 'Arabi dan para pengikutnya. Pada masa para pengikut langsung Ibn al 'Arabi istilah ini jarang dipakai karena itu belum populer. Bahkan, menurut W.C Chittick, komentator-komentator fisis al-hikam generasi ketiga dan keempat, seperti 'Abd al-Razzaq al-Qasyani (W.730/1330), murid jadi dan syarat al-din Qaysani (W.751/1350), murid al-Qaysani, yang kedua-duanya

adalah tokoh yang sezaman dengan Ibn Taymiyyah jarang menyebut *wahdatul wujud* karena itu, ketika Ibn Taymiyyah kedudukan kaum penganut ittihad yang mungkin mengambil istilah *Wahdatul wujud* penganut ittihad, ia mungkin mengambil istilah *wahdatul wujud* dari karya-karya Ibn Sab'in.<sup>52</sup>

Bagi Ibn Taymiyyah, istilah *wahdatul wujud* adalah istilah yang mempunyai pengertian yang negatif. Ia menggunakannya sebagai kutukan dan ejekan. Baginya, istilah ini adalah sinonim dengan ajaran bid'ah: *ittihad* dan *hulul*. Ajaran *wahdatul wujud* adalah ajaran kafir dan bid'ah.

Pengertian *wahdatul wujud* Ibn Taymiyyah berbeda dengan pengertian *wahdatul wujud* Ibn al 'Arabi dan para pengikutnya. Menurut Ibn Taymiyyah *wahdatul wujud* adalah penyamaan Tuhan dengan alam, yang dalam istilah

---

<sup>51</sup> W.C Chittick "Rumi, 36, 18

<sup>52</sup> Ibid, 41-42



modern adalah sinonim dengan “pateisme” ia mengatakan: “orang-orang yang berpegang pada *wahdatul wujud* mengatakan bahwa wujud adalah satu dan wajib al-wujud yang dimiliki oleh sang Pencipta adalah sama dengan wujud mungkin yang dimiliki oleh makhluk.<sup>53</sup> Pada bagian lain ia mengatakan: “hakikat kata-kata orang-orang yang mempertuhankan *wahdatul wujud* adalah bahwa wujud al-kainah (alam) sama dengan wujud Tuhan; tidak lain dan tidak berbeda.<sup>54</sup> Perbedaannya dengan ajaran Ibn al-‘arabi ialah bahwa Ibn Taymiyyah melihat hanya aspek tasybih dalam ajaran Ibn Al-‘Arabi. Ia tidak melihat aspek tanzih dalam ajaran yang sama. Padahal kedua aspek ini berpadu menjadi satu ajaran

Ibn Al-‘Arabi digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

---

<sup>53</sup> majmu’at, 1: 66

<sup>54</sup> W.C Chittck“Rumi, 4:4

### BAB III

#### METODE TAFSIR TAHLILI DAN TAFSIR SURAT AL-IKHLAS

##### A. Metode Tafsir Tahlili

Kata metode berarti cara atau jalan, kata ini berasal dari bahasa Yunani yaitu *methodos*. Adapun pemakaian dalam bahasa Indonesia kata tersebut mengandung arti cara yang teratur dan berpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya), cara kerja yang sistematis untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang telah ditentukan.<sup>55</sup>

Dengan pengertian tersebut di atas, kata metode dapat digunakan untuk berbagai objek kajian. Adapun jika metode dikaitkan dengan studi penafsiran Al-Qur'an maka pengertian yang tepat adalah suatu cara yang teratur dan terduga baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah SWT dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkannya kepada Nabi Muhammad SAW.<sup>56</sup>

Perkembangan metode penafsiran Al-Qur'an bila ditelusuri sejak dahulu hingga sekarang akan ditemukan bahwa sebenarnya secara garis besar metode penafsiran al-Qu'an itu dilakukan melalui empat cara (metode), yaitu: *ijmali* (global), *tahlili* (analitis), *muqarar* (perbandingan), dan *maudhu'i* (tematik).<sup>57</sup>

<sup>55</sup> WJS. Poerwadarminta, *Kamus Umum*..., 649

<sup>56</sup> Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an, Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaks' Mirip, cet. 1.* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 55

<sup>57</sup> Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 3

Terkait dengan penelitian skripsi ini, penulis mempergunakan metode penafsiran *tahlili* (analitis) untuk mengkaji lebih dalam permasalahan yang ada, oleh karena itu dalam sub BAB ini akan dijelaskan seluk beluk metodologi penafsiran analitis tersebut yang nantinya akan menjadi pijakan dalam penelitian ini.

### 1. Pengertian Metode Tahlili

Yang dimaksud dengan metode *tahlili* (analitis) adalah menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung didalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu serta menerangkan makna-makna yang tercakup didalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan Mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut.<sup>58</sup>

Biasanya pada metode ini langkah-langkah yang ditempuh seorang Mufassir adalah dengan menguraikan makna yang dikandung oleh Al-Qur'an, ayat demi ayat, surat demi surat sesuai dengan urutannya dalam nushaf. Uraian tersebut menyangkut berbagai aspek yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkan tersebut meliputi pengertian kosakata, konotasi kalimatnya. Sabab al-nuzul ayat bila ada, munasabah ayat baik dengan ayat sebelum maupun sesudahnya. Serta pendapat-pendapat yang telah diberikan berkenaan dengan tafsiran ayat-ayat tersebut, baik yang disampaikan oleh Nabi, shahabat, tabi'in, maupun ahli tafsir lainnya.

---

<sup>58</sup> Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 31

## 2. Ciri-Ciri Metode Tahlili

Penafsiran yang mempergunakan metode *tahlili* (analitis) ini dapat mengambil bentuk pendekatan tafsir bi al-ma'tsur maupun bi al-ra'y adapaun yang dimaksud tafsir bi al-ma'tsur adalah tafsir yang berdasarkan pada kutipan-kutipan yang shahih berdasarkan urutan berikut, yang menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, menafsirkan Al-Qur'an dengan as-sunnah karena ia berfungsi menjelaskan kitabullah, menafsirkan Al-Qur'an dengan perkataan shahabat karena merekalah yang paling mengetahui kitabullah, atau menafsirkan Al-Qur'an dengan apa yang dikatakan oleh tokoh-tokoh besar para tabi'in karena pada umumnya mereka menerimanya dari shahabat.<sup>59</sup> sedangkan pengertian dari tafsir bi al-ra'y yang dimaksud adalah tafsir yang mana seorang Mufassir dalam menjelaskan maknanya hanya berpegang kepada pemahaman sendiri dan mengistimbath-kan berdasarkan pada ra'yu semata.<sup>60</sup>

Bila diperhatikan pada kitab-kitab tafsir yang dipergunakan metode penafsiran analitis seperti jami' al-bayan 'an takwil ayi Al-Qur'an karangan Ibn Jarir al-Thabari (W. 310 H). Tafsir Al-Qur'an al-'Adhim karangan Ibn Kasir (W. 774 H), Al-Kasyaf karangan Al-Zamarkasyi (W. 538 H), dan lain-lain, maka akan diperoleh pengetahuan bahwa metode ini memiliki ciri-ciri diantaranya sebagai berikut:

---

<sup>59</sup> Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, ter. Mudzakir (Jakarta: Litera Antarnusa, 2001), 483-484

<sup>60</sup> Ibid..., 488

1. Mufassir berusaha menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an secara komprehensif dan menyeluruh, baik tafsir tersebut memakai bentuk ma'tsur maupun ra'y.
2. Al-Qur'an dirafsirkan ayat demi ayat, surat demi surat secara berurutan.
3. Memaparkan sabab al-nuzul ayat terkait bila ada.
4. Mengungkapkan penafsiran-penafsiran yang pernah diberikan oleh Nabi saw, shahabat, tabi'in, dan para ahli tafsir yang lain dari berbagai disiplin ilmu, seperti teologi, fiqh, bahasa sastra dan sebagainya.
5. Menjelaskan *munasabah* (kaitan) antara satu ayat dengan ayat yang lain, juga antara surat dengan surat yang lain.<sup>61</sup>

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan ciri-ciri tersebut, dapat diketahui bahwa metode *tahlili* (analitis) ini memiliki perbedaan-perbedaan yang signifikan dengan tiga metode yang lain *ijmali* (global), *muqaran* (perbandingan), dan metode *maudhu'i* (tematik). Beberapa perbedaan yang dimaksudkan adalah dari sudut keluasaan wawasan yang dikemukakan dan kedalaman serta ketajaman analisisnya. Karena dalam metode *tahlili*, seorang Mufassir relative punya banyak peluang untuk mengemukakan ide-ide serta gagasan-gagasan berdasarkan keahliannya sesuai dengan pemahaman ayat. Kondisi tersebut tidak terjadi pada penafsiran dengan metode *ijmali* (global), karena pada penafsiran metode *ijmali* seorang Mufassir

---

<sup>61</sup> Baidan, *Metodologi Penafsiran...*, 32.

hanya menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an secara padat dan ringkas tetapi mencakup secara umum.

Adapun perbedaan dengan metode *muqaran* adalah bahwa dalam metode *tahlili* ini tidak memerlukan perbandingan, baik itu perbandingan antara ayat dengan ayat lain, perbandingan ayat dengan hadits, maupun antar berbagai pendapat ulama dalam menafsirkan suatu ayat. Padahal adanya suatu perbandingan dalam suatu penafsiran merupakan ciri pokok bagi metode *muqaran*.

Begitu pula metode *tahlili* amat berbeda dengan metode *maudhu'I*, hal ini terjadi khususnya pada sudut penetapan tema atau topik-topik yang akan dibahas. Metode analitis menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara berurutan mulai dari ayat pertama hingga ayat terakhir dalam mushaf tanpa memerlukan adanya tema atau topik tertentu, berlawanan dengan hal tersebut, dalam penafsiran metode *maudhu'I* mengemukakan tema atau topik merupakan hal utama dan pertama yang harus dilakukan sebelum memulai untuk menafsirkan ayat-ayat suci Al-Qur'an, dengan kata lain tanpa tema penafsiran metode *maudhu'I* tidak akan bisa dilakukan.

Suatu yang perlu dicatat dan dicermati dari ciri-ciri metode *tahlili* adalah bahwa penafsiran metode ini bukan menafsirkan Al-Qur'an dari awal mushaf hingga akhirnya, melainkan terletak pada pola pembahasan dan analisisnya. Artinya, sepanjang pembahasan tidak mengikuti pola perbandingan seperti dalam

metode *muqaran*, atau pola topical dalam metode *maudhu'i*, dan tidak pula global seperti dalam metode *ijmali*, penafsiran tersebut dapat digolongkan kedalam penafsiran metode *tahlili* uraiannya tidak mencakup keseluruhan mushaf mulai dari surat Al-Fatihah hingga surat Al-Nas.<sup>62</sup>

### 3. Kelebihan Dan Kekurangan Metode Tahlili

Adapun metode *tahlili* memiliki beberapa kelebihan dan kekurangan. Kelebihan-kelebihan metode ini diantaranya adalah:

#### a. Ruang lingkup bahasan yang luas

Metode ini memiliki ruang lingkup bahasan yang amat luas. Metode ini dapat diterapkan oleh Mufassir dalam dua bentuk, yakni *bi al-ma'tsur* atau *bi al-ra'y*. bentuk *al-ra'y* kemudian dapat lagi dikembangkan dalam berbagai corak penafsiran sesuai dengan keahlian masing-masing Mufassir. Seperti tafsir *al-nasafi* karya Abu Su'ud yang bercorak kebahasaan dan tafsir *al-Fakhr al-Razi* yang bercorak filsafat.

Hal ini merupakan salah satu kelebihan yang dimiliki metode *tahlili* yang tidak dijumpai pada metode penafsiran yang lain. Dengan demikian metode ini dapat menampung berbagai ide atau gagasan dalam upaya menafsirkan Al-Qur'an.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 52

<sup>63</sup> *Ibid*, 54

## b. Memuat berbagai ide

Sebagaimana telah dijelaskan diatas yaitu bahwa metode ini memiliki kelebihan ruang lingkup bahasan yang luas maka sudah pasti bahwa metode ini relative memberi kesempatan yang luas kepada para Mufassir untuk mengemukakan ide dan gagasan serta pendapatnya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Hal ini menunjukkan pola metode penafsiran ini dapat menampung berbagai ide yang ada dalam diri Mufassir bahkan yang terkesan ekstrim.

Oleh karena itu pada metode penafsiran ini Mufassir relative mempunyai kebebasan dalam mengemukakan gagasan-gagasan baru dalam penafsiran Al-Qur'an bila dibandingkan dengan metode penafsiran *ijmali*. Barangkali faktor inilah yang membuat metode ini lebih pesat berkembang daripada metode *ijmali*.<sup>64</sup>

Sedangkan diantara kekurangan-kekurangan metode penafsiran *tablili* ini adalah:

1) Penafsirannya tidak tuntas dalam membahas suatu tema.

Salah satu kekurangan dari metode ini adalah penafsirannya tidak membahas secara tuntas suatu tema seperti halnya yang terjadi pada metode *maudu'i* atau *tematik*. Hal ini merupakan sebuah konsekuensi logis dari penafsiran yang menggunakan metode *tablili*, karena dalam metode ini tidak ada keharusan bagi Mufassir untuk membandingkan penafsiran suatu ayat dengan

---

<sup>64</sup>Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 55



ayat yang lain sebagaimana yang diutamakan didalam tafsir dengan metode *muqaran* ataupun mengambil suatu tema tertentu sebagaimana terjadi dalam metode penafsiran *maudhu'*.<sup>65</sup>

## 2) Melahirkan penafsiran bersifar subyektif.

Sebagaimana telah disebutkan bahwa metode penafsiran ini memberikan peluang yang luas kepada Mufassir untuk mengemukakan ide, pendapat ataupun gagasannya sehingga kadangkala Mufassir tidak menyadari bahwa ia telah menafsirkan Al-Qur'an secara subjektif dan tidak mustahil pula antara mereka ada yang menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kemauan hawa nafsunya tanpa memperhatikan kaidah atau norma-norma yang berlaku.

Akibat dari sikap subyektif tersebut penafsiran menjadi kurang tepat sehingga maksud ayat berupa, hal tersebut terjadi karena dalam metode ini tidak ada ketentuan yang mengikat secara paten untuk mengatur kearah mana dan bagaimana seorang Mufassir berbuat agar dia tidak terjerumus ke dalam penafsiran-penafsiran yang keliru, apalagi bila penafsiran tersebut dilakukan dalam bentuk *bi al-ra'y*. dalam penafsiran *bi-al ra'y* sikap subyektif tersebut akan semakin tampak dan dominant sekali.<sup>66</sup>

Sikap subyektif dari Mufassir dalam metode *tahlili* ini memang mendapat tempat yang cukup luas bila dibandingkan dengan tiga metode penafsiran yang lain yaitu *ijmali*, *maudhu'I* dan *muqaran*. Artinya, meskipun hal ini tidak

<sup>65</sup> Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 56

<sup>66</sup> Ibid, 59

menutup kemungkinan juga terjadi pada metode yang lain namun peluang terjadinya tidak sebesar pada metode *tahlili* ini.

Terjadinya keleluasaan yang demikian luas tidak terlepas dari kondisi metode *tahlili* sendiri yang memberikan peluang selebar-lebarnya bagi Mufassir untuk mengemukakan ide, pendapat maupun gagasan-gagasannya.

### 3. Masuknya Israiliyat

Oleh karena metode *tahlili* tidak membatasi Mufassir dalam mengemukakan pikiran-pikiran tafsirnya, maka berbagai pemikiran dapat masuk ke dalamnya tidak terkecuali israiliyat. Kisah-kisah tersebut bisa masuk kedalam tafsir *tahlili* karena metodenya memang membuka untuk itu.<sup>67</sup>

Demikianlah beberapa atau kelemahan yang dapat diamati dari metode *tahlili*. Namun tidak berarti kekurangan itu merupakan suatu hal yang negative sehingga untuk digunakan sama sekali.

### 4. Urgensi Metode Tahlili

Dalam penafsiran Al-Qur'an, bila ingin menjelaskan kandungan firman Allah secara komprehensif serta dari berbagai segi disiplin ilmu seperti ilmu bahasa hukum-hukum fiqh, teologi, filsafat, sains, dan sebagainya, maka mempergunakan metode penafsiran *tahlili* inilah yang sangat tepat untuk memperoleh tujuan tersebut. Oleh karena itu, disinilah letak urgensi metode *tahlili* lebih tampak berperan dan lebih dapat diandalkan dari pada metode-

---

<sup>67</sup>Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 60

metode panafsiran yang lainnya. Dalam tata lain, metode *tahlili* mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai aspeknya selama kajiannya masih dalam kapasitas ayat tersebut.<sup>68</sup>

## B. Penafsiran Sayyid Quthb pada Surat Al-Ikhlâs

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا  
أَحَدٌ ۝

1. Katakanlah: "Dia-lah Allah, yang Maha Esa.
2. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu.
3. Dia tiada beranak dan tidak pula diperanakkan,
4. Dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia."<sup>69</sup>

Dalam karyanya ini (Tafsir fi zhilalil-Qur'an) bagi Sayyid Quthb Surat Al-Ikhlâs mempunyai suatu yang istimewa. Ia menganggap surat yang kecil ini nilainya sebanding dengan sepertiga Al-Qur'an, ini berdasarkan hadis Imam Bukhari meriwayatkan bahwa telah diceritakan kepadanya oleh Ismail, dari Malik, dari Abdurrahman bin Abdullah bin Abdurrahman bin Abu Sha'sha'ah, dari ayahnya, dari Abu Sa'd bahwa Rasulullah menyatakan surat ini sebanding dengan sepertiga Al-Qur'an.<sup>70</sup>

Ada seorang laki-laki mendengar seorang laki-laki lain membaca

<sup>68</sup> Baidan, *Metodologi Penafsiran* . 62

<sup>69</sup> Depag RI, *Al-Qur'an Dan Terjemah*, 604

<sup>70</sup> Lihat *Tafsir Fi Zhilalil-Qur'an*, 375

“قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” berulang-ulang. Pada keesokan harinya ia datang kepada Nabi SAW. Melaporkan hal itu, seakan-akan ia mempersoalkannya, kemudian Nabi bersabda:

“Demi Allah yang jiwaku berada dalam gengaman-Nya, sesungguhnya surah ini sebanding dengan sepertiga Al-Qur’an.”<sup>71</sup>

Ini bukanlah suatu hal yang aneh. Karena keesaan yang Rasullullah perintahkan untuk memproklamirkannya, *Kul HuAllahu Ahad*, Dialah Allah yang Maha Esa, adalah akidah bagi hati, penafsiran bagi wujud semesta, dan *manhaj* bagi kehidupan. Karena itu surah ini mengandung garis-garis pokok yang sangat luas mengenai hakikat Islam yang besar. Karena dia melihat kalimat *Kul huAllahu ahad* adalah lafal yang lebih halus dan lebih lembut dari pada kata *Ahad*, karena ia menyandarkan kepada makna “*wahid*” bahwa tidak ada sesuatu pun selain Dia bersama Dia dan bahwa tidak ada sesuatupun yang sama denganya.

Kata *Ahad* ini menjelaskan *ahadiyyatul-wujud* karena itu, tidak ada hakekat kecuali hakekat-Nya dan tidak ada wujud yang hakiki kecuali wujud-Nya. Segala maujud yang lain hanyalah berkembang atau muncul dari wujud yang hakiki itu dan berkembang dari *Wujud Dzatiyah* itu.

Oleh karena itu, ia adalah keesaan pelaku. Tidak ada selain Dia sebagai pelaku yang hakiki terhadap sesuatu, di alam wujud ini.

---

<sup>71</sup>Lihat *Tafsir Fi Zhilalil-Qur'an*, 375

Apabila penafsiran ini telah mantap dan *tashawur* yang kuat yang dimana hal ini meniadakan efektifitas yang jelas, bersihlah hati dari semua penutup dan kotoran. Yakni, bersih dari kebergantungan kepada selain Dzat yang esa dan tunggal dengan hakekat wujud dan hakekat pelaku. Bersih dari kebergantungan kepada sesuatu selain wujud Tuhan jika ia tidaklepas sama sekali dari perasaan tentang adanya sesuatu. Karena tidak ada hakikat bagi suatu wujud selain wujud Ilahi itu; dan tidak ada hakekat bagi suatu tindakan kecuali tindakan kehendak Ilahi.

Apabila sudah mantap *tashawur* yang tidak melihat di alam wujud selain hakekat Allah, *tashawur* ini akan disertai dengan melihat hakekat itu pada semua wujud lain yang bersumber dari hakekat ini. Ini adalah tindakan dimana hati melihat kekuasaan Allah berada pada segala sesuatu yang melihatnya. Dibalik itu terdapat tindakan dimana ia tidak melihat sesuatu di alam ini kecuali Allah karena ia tidak melihat suatu hakekat disana kecuali hakekat Allah.

Disini Sayyid Quthb menganggap ketika seseorang mengalami *tashawur* yang kuat, yang dimana hal ini akan di iringi dengan meniadakan efektifitas sebab-sebab. Kemudian mengembalikan segala sesuatu. Segala kejadian, dan semua gerak kepada sebab pertama yang menjadi sumber semuanya dan memberi bekas kepada semuanya. Kemudian mengembalikan pandangan ini ditafsirkan pada surat al-Anfal Ayat: 17. "Dan (yang sebenarnya) bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allahlah yang melempar." Dan

diterangkan juga pada surat Ali Imran: Ayat 126, "Tiada pertolongan kecuali dari sisi Allah."

Dengan menjauhkan semua sebab lahiriah dan mengembalikan segala urusan kepada kehendak Allah. Maka akan tercurahlah ketentruman dalam hati.

Menurut Sayyid Quthb adalah tanjakan-tanjakan jalan yang hendak dicoba oleh para ahli tasawuf, tetapi justru menyeret mereka ketempat yang jauh. Hal itu disebabkan Islam menghendaki agar manusia menempuh jalan menuju hakikat ini, dengan tetap menempuh kehidupan nyata dengan segala kekhususannya, menempuh kehidupan layaknya manusia, dan mengelola bumi dengan segenap unsumnya. Tetapi, tetap dengan menyadari dan merasakan di samping semua itu bahwa tidak ada hakikat kecuali Allah, tidak ada wujud kecuali wujud Allah, tidak ada efektivitas Allah. Islam tidak menghendaki suatu jalan hidup kecuali jalan ini.

Dari penjelasan diatas lebih lanjut Sayyid Quthb menjabarkan akan lahiriah *manhaj* kehidupan yang sempurna adapun *manhaj* kehidupan itu sebagai berikut.

1. *Manhaj* untuk beribadah kepada Allah saja, yang tidak ada hakikat bagi suatu wujud kecuali wujud-Nya, tidak ada hakikat bagi keefektifan sesuatu kecuali keefektifan-Nya, dan tidak ada pengaruh bagi suatu kehendak kecuali kehendak-Nya.

2. *Manhaj* untuk mengarah dan menuju kepada Allah saja di dalam berharap dan takut, kesenangan dan kesulitan, kebahagiaan dan penderitaan. Kalau tidak begitu, apa gunanya menghadapi kepada suatu maujud yang tidak hakiki dan kepada selain yang bertindak efektif di alam wujud ini?

3. *Manhaj* untuk menerima sesuatu dari Allah saja. Yaitu, menerima akidah *tashawwur* 'pandangan hidup', tata nilai, norma-norma, syariat, undang-undang, peraturan, adab, dan tradisi. Maka penerimaan semua ini tidak bisa menjadi melainkan dari wujud yang satu dan hakekat yang satu dalam kenyataan dan dalam hati.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. *Manhaj* untuk bergerak dan beramal karena Allah semata-mata. Yaitu, untuk mendekat kepada hakikat yang sebenarnya, dan untuk melepaskan diri dari tabir-tabir yang menghalangi dan noda-noda yang menyesatkan, baik didalam lubuk jiwa sendiri maupun pada segala sesuatu disekitarnya. Diantara tabir-tabir penghalang itu ialah diri-diri sendiri dan keterikatannya pada keinginan dan rasa takutnya terhadap sesuatu di alam wujud ini.

5. Di samping itu adalah sebagai *manhaj* yang menghubungkan antara hati manusia dengan segala yang maujud dengan hubungan cinta, kasih sayang, lembut-lembut, dan saling merespons. Maka, keterbebasan dari keterikatannya itu bukan berarti saling membenci, saling menjauhi, dan saling menghindar. Karena semuanya keluar dari tangan Allah, semua wujudnya berasal dari wujud

Allah, dan semuanya mendapatkan pancaran dari sinar hakekat ini. Karena itu, semuanya dicintai karena semuanya adalah hadiah dari yang maha tercinta.

Sayyid Quthb menjelaskan dalam diri kehidupan dunia dengan jalan bertapa itu mudah, tetapi Islam tidak menghendaki demikian. Karena khilafah dibumi dan kepemimpinan terhadap manusia merupakan bagian dari *manhaj* Islam untuk pembebasan. Ini merupakan jalan yang sulit, tetapi inilah yang dapat mengaktualisasikan kemanusiaan manusia. Artinya, mewujudkan keberhasilan peniupan ruh yang didalam eksistensinya. Inilah kebebasan yang sebenarnya, yakni kebebasan ruh untuk berhubungan dengan sumber Ilahinya dan mengaktualisasikan hakekatnya yang tinggi, untuk bekerja dilapangannya yang telah dipikirkan oleh Penciptanya Yang Maha Bijaksana.

Dalam hal ini, para Ahli Kitab sebelumnya dan yang merusak akidah, pola pikir, dan kehidupan mereka, sebab utamanya adalah karena telah buramnya gambar tauhid yang murni. Keburaman ini kemudian diikuti dengan penyimpangan-penyimpangan tersebut.

Nah, keistimewaan bentuk tauhid dalam akidah Islam ialah kedalamannya untuk menjadi fondasi kehidupan secara total. Juga ditegakkan kehidupan di atasnya sebagai fondasinya dan sebagai kaidah (landasan) bagi *manhaj amali* 'aturan kerja/aktifitas yang nyata didalam kehidupan, yang tampak bekas-bekasnya baik didalam syariat maupun dalam kepercayaannya. Adapun bekas pertama yang tampak ialah bahwa syariat Allah saja yang mengatur



kehidupan. Apabila dampaknya tidak demikian. Akidah tauhidnya berarti tidak tegak. Karena, apabila akidah tauhidnya tegak, tentu akan diiringi dengan bekas-bekasnya seperti itu didalam setiap sendi kehidupan.

Pada ayat selanjutnya dijelaskan bahwa Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tidak beranak dan tidak diperanakkan, dan tidak ada seorang pun setara dengan Dia. Akan tetapi, Al-Qur'an menyebutkan perincian-perincian ini adalah untuk menambah kemantapan dan kejelasan.

اللَّهُ الصَّمَدُ Menurut Sayyid Quthb *ash shamad* menurut bahasa berarti tuan yang dituju yang suatu perkara tidak akan terlaksana kecuali dengan izinnya. Allah SWT adalah Tuan (Majikan) yang tidak ada tuan (majikan yang sebenarnya selain Dia. Allah adalah Maha Esa di dalam uluhiyah-Nya dan segala sesuatu adalah hamba bagi-Nya. Hanya Dialah satu-satunya yang dituju untuk memenuhi segala hajat makhluk. Hanya Dia satu-satunya yang dapat mengabdikan kebuTuhan orang-orang yang berkebuTuhan. Dialah yang memutuskan segala sesuatu dengan izin-Nya, dan tidak ada seorangpun yang dapat memutuskan bersama Dia. Sifat ini aktualisasi dari keberadaan-Nya Yang Mahat unggal dan Maha Esa.

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ 'Dia tiada beranak dan tiada pula diperanakkan. "Maka,

hakekat Allah itu tetap abadi, dan Azali. Ia tidak berubah-ubah menyesuaikan

dengan situasi dan kondisi, sifatnya adalah sempurna dan mutlak dalam semua keadaan. Kelahiran adalah suatu kemunculan dan pengembangan wujud tambahan setelah kekurangan atau tiada. Hanya yang demikian ini mustahil bagi Allah. Kelahiran juga sebelumnya memerlukan perkawinan dengan yang sejenis dengannya. Hal ini juga mustahil Allah. Oleh karena itu, sifat “*ahad*” mengandung penafsiran terhadap orang tua dan anak, yakni Allah itu tidak berorang tua dan tidak beranak.

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ dan tidak ada seorang pun yang setara dengan Dia.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yakini, tidak ada yang sebanding dan setara dengan Dia, baik dalam hakekat wujudnya maupun dalam dalam hakekat aktivitasnya, dan tidak juga dalam sifat *Dzatiyah* manapun. Ini juga merupakan aktualisasi bahwa Dia adalah “*Ahad, Maha Esa*”. Akan tetapi, ini merupakan penegasan dan penjabaran. Sifat ini meniadakan akidah *tsunaiyah* ‘dualisme’ yang mengatakan bahwa Allah adalah Tuhan kebaikan, sedang bagi kejahatan terdapat Tuhan yang lain lagi sebagai lawan Allah, dengan tindakan-tindakannya menentang perbuatan-perbuatan yang baik dan menyebarkan kerusakan dimuka bumi. Adapun akidah *tsunaiyah* yang paling populer ialah akidah kaum Persia mengenai Tuhan cahaya dan Tuhan kegelapan. Akidah ini juga populer di kawasan selatan Jazirah Arab karena dikuasai oleh Persia.

Surah ini untuk menetapkan dan memantapkan akidah tauhid Islam, sebagaimana surah “al-Kafiruun” meniadakan bentuk keserupaan dan pertemuan mana pun antara akidah tauhid dan akidah syirik. Masing-masing surah ini memecahkan persoalan hakikat tauhid dari satu segi.

Rasulullah SAW. biasa membuka hari barunya dengan melakukan shalat fajar (qabliyah subuh) dengan membaca kedua surah ini (al-Kafiruun dan Al-Ikhlas). Pembukaan hari ini dengan bacaan tersebut memiliki makna dan tujuan tersebut.<sup>72</sup>

### C. Kritik Ulama Tentang Ayat Yang Mengandung Penafsiran Wahdatul wujud

Tafsir Fi Dzilalil Qur'an merupakan karya manusia yang tentunya tidak lepas dari kritik dan pendapat-pendapat, berikut ini kritik beberapa ulama terkait pada pembahasan dalam penelitian ini, yaitu tentang *wahdatul wujud*.

Dalam pandangan Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin ia berpendapat ketika ditanya pendapatnya tentang tafsir tersebut, berikut ini kutipannya:

“Dalam tafsirnya tentang surat Al-Ikhlash, dan ia telah berkata dengan perkataan yang dahsyat yang di dalamnya menyelisihi (aqidah) ahlu sunnah wal jama'ah, dimana tafsirannya terhadap ayat itu menunjukkan bahwa dirinya berkata dengan *wahdatul wujud*. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin berkata, Sayyid Quthb tentang tafsir surat Al-Ikhlash di dalam Dzhalilil Qur'an: “Sesungguhnya ia adalah wujud yang tunggal, tidak ada hakikat kecuali hakikat-Nya, dan tidak ada suatu wujud yang hakiki melainkan wujud-Nya. Dan setiap suatu yang maujud (eksis) lainnya, maka sesungguhnya wujudnya bersandar pada wujud hakiki itu dan hakikatnya bersandar pada hakikat *Dzatiyah* itu, dan karena itulah ia adalah *fa'iliyah* (perbuatan) yang tunggal, tidak ada selain-Nya

<sup>72</sup> Quthb Sayyid, *Tafsir fi zhalilil-Quran dibawah naungan Al-Qur'an terjemahan*, Cet.1 ( Jakarta:: Gemainsani Press, 2001 ), 378

melakukan sesuatu atau berbuat suatu hal di dalam wujud (eksistensi) ini secara asal/pokok, dan ini merupakan aqidah di dalam *dhamir* (bentuk) dan tafsir terhadap wujud.”

Adapun tafsir Sayyid Quthb rahimahullahu, maka di dalamnya ada kekeliruan, akan tetapi kami memohon kepada Allah agar mengampuninya. Di dalam tafsirnya ada kekeliruan seperti tafsirnya tentang istiwa, tafsirnya tentang surat *qul huwAllahu ahad*, dan demikian pula dengan pensifatannya kepada sebagian rasul dengan sifat yang tidak layak.”<sup>73</sup>

Kemudian kritik berikutnya dilontarkan oleh Shalih bin ‘Abdil ‘Aziz Alu Syaikh ketika ditanya dengan pertanyaan berikut: “Apakah diantara buku-buku tafsir yang dilarang untuk dibaca adalah buku Tafsir karya Sayid Quthb rahimahullahu yaitu fi Dzhalil Qur’an? ia menjawab:

“Dapat dirasakan bahwa di dalam (menafsirkan) surat Al-Ikhlās, beliau memiliki kecenderungan kepada sebagian madzhab sufi yang berpendapat dengan *wahdatul wujud* atau semisalnya yang dapat difahami (dari ungkapannya), kami tidak mengatakan hal ini adalah zhahir dan terang namun (kami katakan) dapat difahami dari ungkapannya.”<sup>74</sup>

Pada pembahasan sebelumnya penafsiran Sayyid Quthb terhadap surat Al-Ikhlās yang terdapat dalam kitab tafsirnya yang fenomenal, yaitu Tafsir Fi Zhilalil-Qur’an, dalam penafsirannya tersebut diketahui langkah-langkah yang ditempuh Sayyid Quthb dalam menafsirkan ayat-ayat suci Al-Qur’an, khususnya surat Al-Ikhlās. Adapun langkah-langkah yang dimaksud adalah sebagai berikut:

<sup>73</sup> Shaikh ‘Isām ibn ‘Abdillāh al-Sināni, *Fatwa-fatwa ulama’ umat tentang Sayyid Quthb ter. Abu Salma al-Atsar* (T.tp.: Maktabah Abu Salma 2007), 14. dalam <http://dear.to/abusalma>, 13-17

<sup>74</sup> Shaikh ‘Isām ibn ‘Abdillāh al-Sināni, *Fatwa-fatwa ulama’ umat tentang Sayyid Quthb ter. Abu Salma al-Atsar* (T.tp.: Maktabah Abu Salma 2007), 14. dalam <http://dear.to/abusalma>, 34-35

Pertama, Sayyid Quthb menyebutkan keseluruhan ayat dari surat Al-Ikhlâs, yaitu ayat 1-4. kedua; Ia menyebutkan keutamaan surat Al-Ikhlâs dengan menampilkan hadis-hadis sahih seperti hadis yang menyatakan bahwa surat Al-Ikhlâs setara dengan sepertiga Al-Qur'an ketiga, setelah menyebutkan beberapa pendahuluan surat tersebut, Sayyid Quthb mulai mengambil ayat pertama untuk ditafsirkan. Penafsiran ayat pertama tersebut banyak membicarakan tema tentang keesaan Allah SWT, juga membicarakan tentang keterikatan serta keterkaitan seorang hamba dengan Tuhan-Nya.

Dalam hal menafsirkan ayat pertama ini, Sayyid Quthb dapat mengambil *manhaj-manhaj* kehidupan sehingga diharapkan dapat menjadikn kehidupan yang sempurna. *Manhaj-manhaj* kehidupan tersebut menurut Sayyid Quthb meliputi beberapa hal berikut ini:

1. *Manhaj* untuk beribadah hanya kepada Allah saja, yang tidak ada hakekad bagi sesuatu yang wujud kecuali wujud-Nya
2. *Manhaj* untuk menuju ke pada Allah saja dalam berharap, takut, senang, susah, bahagia, dan menderita.
3. *Manhaj* untuk menerima sesatu hanya dari Allah, yang meliputi pandangan hidup, norma-norma, perturan maupun teradisi.
4. *Manhaj* untuk beramal dan berbaut hanya karena Allah
5. *Manhaj* yang menghubungkan antara hati manusia dengan segala hal yang maujud dengan hubungan cinta dan kasih sayang

Kelima *manhaj* kehidupan tersebut menurut Sayyid Quthb adalah *manhaj* yang tinggi. *Manhaj* tersebut di peroleh dari penafsiran surat Al-Ikhlâs yang dengan kepandaannya dalam menafsirkan ayat suci Al-Qur'an sehingga mudah dipahami serta diaplikasikan dalam kehidupan bermasyarakat, kelebihan inilah yang di miliki sayyid quthab sehingga tafsirnya memiliki corak adab *al-ijtimaiyah* (sastera dan sosial kemasyarakatan).

Langkah keempat, menjelaskan ayat yang kedua, yang berisi penafsiran tentang Dzat yang mengabulkan permintaan serta memutuskan perkara dengan sifat Esa-Nya. Langkah kelima menafsirkan ayat yang ketiga yaitu berisi menjelaskan bahwa dengan sifat-Nya Esa sehingga menjadi mustahil bagi Allah untuk beranak maupun di peranakan. Langkah yang keenam menafsirkan ayat yang ke empat yang menjelaskan bahwa tidak ada Dzat manapun yang menyerupai atau menyamai-Nya.

Dari penafsiran tersebut dapat diketahui bahwa menurut Sayyid Quthb inti dari surat Al-Ikhlâs ini adalah terdapat pada ayat yang pertama, hal tersebut terindikasi dari porsi penafsiran yang ia berikan, dimana dalam ayat yang pertama disebutkan penjelasan secara panjang lebar tentang kandungan makna. Sedangkan ayat yang kedua hingga keempat merupakan penjelasan dari ayat pertama yang menjelaskan tentang sifat ke Esan Allah SWT. Pada ayat pertama ini pula yang mendapat kritik tentang adanya pemikiran *wahdatul wujud* yang notabene merupakan kajian utama dalam penelitian ini.

Dalam pandangan Ibn'Arabi, satu-satunya wujud adalah wujud Tuhan, tiada wujud selain wujud Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan tidak mempunyai wujud, artinya kata wujud tidak dapat diberikan kepada sesuatu selain Tuhan sebab wujud-Nya adalah wujud yang sebenarnya. Tetapi Ibn 'Arabi juga menggunakan kata wujud kepada selain Tuhan atau makhluk, tetapi dengan pengertian *majaz* (metaforis), karena pada hakekatnya wujud yang ada pada alam adalah wujud Tuhan yang dipinjamkan kepadanya atau mereka merupakan manifestasi Tuhan. Ibn 'Arabi menganggap realitas itu satu, tetapi mempunyai dua sifat yang berbeda yakni sifat ketuhanan dan kemahlukan. Dalam wujud hanya terdapat satu realitas yang dapat dipandang dari dua segi yang berbeda disatu segi lain disebut ciptaan, penerima atau makhluk. Dengan demikian khaliq dan makhluk adalah dua aspek bagi realitas atau wujud yang satu.

Sedangkan memandang dalam *tauhid shuhudi* bahwa tauhid dari manusia utama yang ia temui selama perjalanan suluk ada dua jenis; yaitu *tauhid shuhudi* dan *tauhid*. *Tauhid shuhudi* adalah melihat adanya hanya satu Dzat saja, yang menjadi objek persepsi sufi adalah tiada sesuatu kecuali Dzat tunggal. Sebaliknya, dalam pandangan Sirhindi ketika mengkritik pandang Ibn 'Arabi, *tauhid wujud* adalah kepercayaan bahwa yang ada hanyalah Dzat tunggal, sedangkan yang lainnya bukan sesuatu yang ada dan hanya merupakan penampakan atau manifestasi Dzat tunggal. Oleh karena itu *tauhid wujud* menawarkan suatu kerangka keyakinan ('ilm al-yakin). *Tauhid shuhudi* merupakan bagian esensial

dari jalan sufi yang tanpa melewatinya tidak akan dapat dirasakan fana dan tidak akan tercapai tujuan ('ain al-yaqin) karena persepsi tentang Yang Esa bila menguasai penglihatan seorang sufi, akan membuatnya lupa segalanya. Sebaliknya, *tauhid wujud* bukan merupakan bagian dari jalan sufi, karena seorang akan mampu memperoleh keyakinan ('ilm al-yakin) tanpa harus mengikuti paham tersebut. 'ilm al-yakin tidak berarti penyangkalan atas Dzat lain: yang dimaksud bahwa sufi itu ketika dalam keadaan dipenuhi dan dikuasai oleh kesadaran Dzat tunggal tidak menyadari adanya Dzat lain.<sup>75</sup>

Beberapa konsep diatas termasuk pilar-pilar utama penyangga bangunan doktrin *wahdatul wujud*. Paham *wahdatul wujud* lanjutan dari paham *hulul*.<sup>76</sup>

Dalam paham ini dinyatakan bahwa tiap-tiap yang ada mempunyai dua aspek. Aspek luar yang merupakan '*ard*' dan *khlaq* yang mempunyai sifat kemahlukan dan aspek dalam yang merupakan *jawhar* dan *haqq* yang mempunyai sifat ketuhanan. Dengan kata lain, dalam setiap yang memwujudkan itu terdapat sifat ketuhanan (*haqq*) dan sifat kemahlukan (*khlaq*). Dengan demikian dapat dilihat bahwa aspek yang terpenting adalah aspek *haqq* yang merupakan batin *jawhar* (substance) dan hakekat (essence) dari setiap yang berwujud.<sup>77</sup>

Konsep *wahdatul wujud* ini menyatakan, bahwa Tuhan ingin melihat, mengenal dan memperkenalkan diri-Nya dan oleh karenanya Dia menjadikan

<sup>75</sup> Sirhindi, *Maktubat...*, Vol.I. 43, Sirhindi, *Maktubat...*, Vol.I. 43, 147-148

<sup>76</sup> Noer, Ibn 'Arabi, *Wahdatul wujud*. hal, 89

<sup>77</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan mistisme dalam islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), 92-93



alam. Cinta untuk melihat dirinya adalah sebab Tuhan menciptakan alam. Tuhan ingin melihat entitas nama-nama sifat-sifat-Nya, maka dia menciptakan alam. Maka alam itu Cerminan bagi Tuhan. Dapat pula dikatakan bahwa alam adalah alamat atau tanda untuk mengetahui Tuhan. Saat Dia ingin melihat diri-Nya, Dia melihat kepada alam. Pada benda-beda yang ada dialam dimana dalam setiap benda itu terdapat sifat keTuhanan, Tuhan melihat diri-Nya. Dari sinilah timbul paham kesatuan. Yang ada dalam alam mini kelihatan banyak, tetapi sebenarnya itu satu.<sup>78</sup>

Tuhan adalah imanen dan juga transeden. Tuhan itu imnen sejauh dia menyatu dengan alam, Dia adalah satu dengan alam dalam wujud dimana Dia merupakan subjek Nyata. Dan Dia adalah transenden sejauh Dia berada dengan alam, Dia berbeda dengan alam sejauh sifat-sifat yang tidak dapat menyatu dengan alam, misalnya Dia adalah tidak terbatas dan abadi, Maha pencipta, Mengatur dan lain sebagainya.<sup>79</sup>

Kritik ulama sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya, banyak dijumpai dan ditemukan dalam diktat yang teklah beredar luas di internet dan dunia maya. Diktat tersebut menyebutkan beberapa hal meliputi sikap beberapa orang terhadap Sayyid Quthb beserta karya-karya serta pemikirannya. Diantara komentar yang terdapat dalam diktat tersebut adalah menyinggung permasalahan

---

<sup>78</sup> Iiarun Nasution, *Falsafat dan mistissime dalam islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), 92

<sup>79</sup> Lihat Noer, *Ibn 'Arabi wahdatul wujud...*, 59 juga Nasuton, *Falsafat dan Mistisme...*, 93

pemikiran *wahdatul wujud* yang terdapat dalam karya Sayyid Quthb yang paling fenomenal, yaitu kitab Tafsir Fi Zhilalil-Qur'an.

Setelah penulis telusuri dalam diktat yang berjumlah 40 halaman tersebut, keritik yang menyangkut pemikiran *wahdatul wujud* disampaikan dua tokoh yang bernama Shaleh Ibn al-Aziz dan Muhammad Ibn Shalih al-Usaimin. Namun keritik keduanya setelah dicermati hanya menempati satu tempat dalam kitab Fi Zhilalil Qur'an yaitu dalam surat Al-Ikhlash yang pertama.

Kedua tokoh tersebut menyebutkan bahwa penafsiran Sayyid Quthb dalam surat Al-Ikhlash ayat pertama menyiratkan tentang pemikiran *wahdatul wujud*. Namun menurut hemat penulis pendapat kedua tokoh tersebut kurang tepat, dengan beberapa argumen yang dapat dikemukakan. Argumen-argumen tersebut menurut penulis diantaranya adalah:

Ungkapan yang dipakai Sayyid Quthb dalam menafsirkan ayat pertama dari surat Al-Ikhlash menunjukan kedalaman pengetahuan Sayyid Quthb dalam menyingkap makna ayat, oleh karena itu pilihan kata yang dipakai sangat mendalam sehingga terkesan terdapat pemikiran *wahdatul wujud*.

Dalam sejarah pemikiran Sayyid Quthb tidak ditemukan fakta yang menyebutkan bahwa ia mengajarkan pemikiran *wahdatul wujud* kepada masyarakat maupun pengikutnya.

Kesan pemikiran *wahdatul wujud* sejauh ini hanya di temukan dalam surat Al-Ikhlâs ayat pertama, oleh karena itu tidak benar dikatakan Tafsir Fi Zhilalil-Qur'an mengajarkan paham *wahdatul wujud*.

Para ulama dari berbagai kalangan kecuali kedua tokoh kritikus tersebut tidak pernah mengungkapkan hal itu, bahkan mereka lebih sering memuji kelebihan-kelebihan gaya bahasa yang dipakai dalam tafsir tersebut karena indah dan mudah dipahami.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Setelah dianalisa secara keseluruhan dan sekaligus sebagai jawaban atas masalah, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Secara keseluruhan, Sayyid Quthb menafsirkan surat Al-Ikhlas kata *Ahad* ini menjelaskan *ahadiyyatul-wujud* karena itu, tidak ada hakekat kecuali hakekat-Nya dan tidak ada wujud yang hakiki kecuali wujud-Nya. Segala wujud yang lain hanyalah berkembang atau muncul dari wujud yang hakiki itu dan berkembang dari *Wujud Dzatiyah* itu.
2. Ada dua tokoh yang menyatakan bahwa dalam Tafsir Fi Zhilalil-Qur'an terdapat pemikiran *wahdatul wujud*, yaitu Muhammad Ibn Shalih al Usaimin dan Shalih Ibn Abd al-Aziz. Muhammad Ibn al Usaimin menyatakan dengan jelas bahwa terdapat pemikiran *wahdatul wujud* dalam surat al-Ikhlas pada ayat pertama. Sedangkan Shalih Ibn Abd al Aziz menyatakan bahwa hal itu hanya tersirat.

#### B. Saran-Saran

Dengan terselesaikannya kajian ini penulis menyadari bahwa skripsi ini masih berada dalam kesempurnaan yang minim, namun keilmuan penulis telah

dicurahkan sepenuhnya. Penulis meyakini bahwa tafsir-tafsir lain dalam Tafsir Fi Zhilalil-Qur'an masih banyak yang belum dibahas. Peluang itulah yang harus dimasuki oleh pembaca dalam rangka mendapatkan nilai plus pada Tafsir Fi Zhilalil-Qur'an, akhirnya suatu kebahagiaan tersendiri bagi penulis apabila pembaca berkenan memandangi skripsi ini dari nilai manfaatnya.

Berdasarkan kajian dalam penelitian ini, beberapa yang dapat disarankan adalah:

Sebagai masyarakat akademis sudah sepatutnya kita berhati-hati serta dapat memilah dan memilih informasi yang berkembang di internet atau dunia maya, sehingga tidak terjebak kepada pendapat yang tidak beralasan atau tanpa dasar yang kuat.

Ajaran tasawuf perlu mendapatkan perhatian lebih dari masyarakat sehingga diharapkan ketika mengetahui pemikiran *wahdatul wujud* tidak asing.

## DAFTAR PUSTAKA

Abu Al-Qasim Abd Al-Karim Bin Hawazin Al-Qushairy, *Al-Risalah Al-Qushairiyah*

*Fi Ila Al-Tasawuf*, Kairo, Dar Al-Khair, 1996.

Ali Hasan al-Aridl, *Sejarah Dan Metode Tafsir*, Ter. Ahmad Akrom, Jakarta: Raja

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka

Cipta, 1996. Cet. 10

Arikunto, Suharsimi. *Manajemen Penelitian*, Jakarta: Rineka Cipta, 1990

Al-Bahi, Muhammad. *Alam Pikiran Islam Dan Perkembangannya*, Terj, Al-Yasa

Abu Baker, Jakarta: Bulan Bintang, 1987

Al-hafidz Ahsin W, *Kamus Ilmu Al-Qur'an*, Wonosobo Amzah, 2005, Cet. I

Amstrong, Karen. *Islam Sejarah Singkat*, ter.Fungky Kusnaendy Timur, Yogyakarta:

Jendela, 2001

Azhari Noer, Ibn 'Arabi Wahdah Al-Wujud dalam Perdebatan, Jakarta: Para

Madina, 1995 Grafindo, t t), Cet. 2

Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar,

2002

Bosorth, et.al, *The Ensiclopaedia of Islam*, vol.9 (Leiden: Brill, 1997), 117; *Ṣalāh*

*'Abd al-Fatāh al-Khālidi, Pengantar Memahami Tafsir Fī Zilāl al-Qur'ān*

*Sayyid Qutub*, ter. Salafuddin Abu Sayyid, Solo: Intermedia, 2001

Chittck, William, *Imajinal Ibn 'Arabi*, Risalah Gusti, Surabaya, 2001

Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Edisi 2002

Dikutip dari Endnoto oleh Anssari dalam bukunya. Lihat Muhammad Abd Al-Haq

Ansari: *Sufisum and Shari'ah; A Study of Shaykh Ahmad Serhindi's Effort to Reform Sufism*, Leicistor: The Islamic Foundation, 1986

Esposito, John L. *The Oxford Enciclopedia of the Modern Islamic World*, vol.1, New York: Oxford University Press, 1995

Hayy al-Farmawi, Abd. *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*, ter. Suryan A. Jamrah, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994

*Ibrāhīm 'Arab, Al-Islām al-Siyāsī wa al-Ḥadāthah*, Beirut: 'Alfiqiya al-Sharq, 2000

Ibrahim Bayyuni Madhkur dianggap sebagai sarjana pertama yang mengatakan bahwa

Ibn 'Arabi tidak pernah memakai istilah Wahdah Al-Wujud dalam tulisannya yang berjudul: *Wahdah Al Wujud bayna Ibn-'Arabi Wa Spiona*, lihat Ibrahim Bayyuni Madhkur, "Wahdah Al-Wujud Bayne Ibn 'Arabi Wa Spioneta" dalam *Al-Kitab Al-Tadhkari: Muhy Al-Din Ibn 'Arabi* (ed) Ibrahim B. Madhkur, Kairo: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1969

Ibn 'Arabi, *Al-Fuituhal Al Makkiyah Fi Ma'rifah Al-Asrar Al-Malikiyah*, 4 vol, Beirut, Dar Al-Fikri, tt.,

John L. Esposito, *The Oxford Enciclopedia of the Modern Islamic World*, vol.1, New York: Oxford University Press, 1995

Khalil al-Qattan, Manna, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, ter. Mudzakir, Jakarta: Litera Antarnusa, 2001

Muhammad ibn Luṭfi al-Ṣibāgh, *Lamḥāt fī 'Ulūm al-Qur'ān, wa Ittijahāt al-Tafsīr*,

Beirut: Al-Maktab al-Islāmi, 1990. Cet.3

Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an, Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat*

*Yang Beredaksi Mirip*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 2002, Cet. I

Nasution Harun, *Pembaharuan dalam Islam. Sejarah Pemikiran dan Gerakan*

Jakarta: PT. Magenta Bhakti Guna. 1994

Nasution, Harun. *Falsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998

Nata Abudin, *Akhak Tasawuf*, ( Jakarta: PT RajaGrafito Persada, 2003, Cet. 5

Roasa 'il Ibn Sab'in diedit oleh A. Badawi, (Kairo: 1965), dikutip dari W.C Chittck,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id  
"Rumi", "Wahdah al-wujud,"

Shaikh 'Iṣām ibn 'Abdillah al-Sināni, *Fatwa-fatwa ulama' umat tentang Sayyid Qutub*

*ter.Abu Salma al-Atsar*, T.tp.: Maktabah Abu Salma 2007, 14. dalam

<http://dear.to/abusalma>.

Sayyid al-Wakil, Muhammad, *Pergerakan Islam terbesar Abad ke-14 H.*,

ter.Fahrudin, Bandung: Asy-Syamil Press, 2001

Sayyid al-Wakil, *Pergerakan Islam terbesar Abad ke-14 H.*, ter.Fahrudin, Bandung:

Asy-Syamil Press, 2001

Shaikh 'Iṣām ibn 'Abdillah al-Sināni, *Fatwa-fatwa ulama' umat tentang Sayyid Qutub*

*ter.Abu Salma al-Atsar*, T.tp.: Maktabah Abu Salma 2007), dalam

<http://dear.to/abusalma>

Shaliba Jamil, *al-Mu'jam al-Falsafi*, Juz II, Beirut: Dar al-Kitab, 1979



Sayyid, Quthb, Tafsir fi zhalalil-Quran dibawah naungan Al-Qur'an jil 12/ penulis,  
asy-Sayyid Quthb; terjemahan , As'ad Yasin, Abdul Aziz Salim Basyarahil,  
penyuting, Tim Simpul, Tim GIP, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, Cet.I

Şalāh 'Abd al-Fatāh al-Khālidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fī Zḥilāl al-Qur'ān*  
*Sayyid Qutub.*

Tim Penyusun, *Kamus besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995

Timpenyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jil. 7, Jakarta: PT. Ikhtiar Baru, 2005

WJS. Poerwadarminta, *Kamus Umum....*

Yunus Mahmud, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990

*Yūsuf al-'Azām, al-Shahīd Sayyid Qutub*, Beirut: dar al-Qalam, 1980

*Yūsuf al-'Azām, al-Shahīd Sayyid Qutub Tafsir fi Zilal al-Qur'an dibawah Naungan*  
*al-Qur'an*, jil.1, ter. As'ad Yasin dkk, Jakarta: Gema Insani Press, 2000