

**KONSEP TAWHĪD PERSPEKTIF MUḤAMMAD BIN ṢĀLIḤ
AL-‘UTHAYMĪN DALAM KARYA TAFSĪR
AL-QUR’ĀN AL-KARĪM**

DISERTASI

**Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam**



Oleh:

**Muhammad Taufiq
NIM. F23416154**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2021**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

N a m a : Muhammad Taufiq
NIM : F23416154
Program : Doktor (S-3)
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 14 September 2020

Saya yang menyatakan



Muhammad Taufiq

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “**Konsep Tawhīd Perspektif Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn dalam Karya Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm**” yang ditulis oleh Muḥammad Taufiq ini telah disetujui pada tanggal 14 Desember 2020.

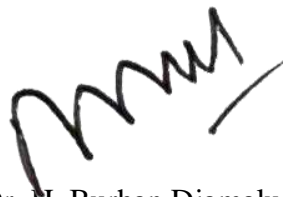
Oleh

PROMOTOR

A handwritten signature in black ink, consisting of a series of vertical, slightly wavy lines that form a dense, textured shape. The signature is centered and appears to be written over a faint horizontal line.

Prof. Dr. H. M. Ridwan Nasir, M.A.

PROMOTOR



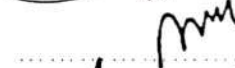

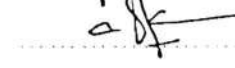


A handwritten signature in black ink, featuring several large, bold, curved strokes that form a stylized, somewhat abstract shape. The signature is centered and appears to be written over a faint horizontal line.

Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, M.A.

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul “**Konsep Tawḥīd Perspektif Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn dalam Karya Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm**” yang ditulis oleh Muḥammad Taufiq ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 13 Januari 2021.


Tim Penguji:

- | | | | |
|---|---------------------------------------|----------------------|---|
| 1 | Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. | (Ketua/Penguji) |  |
| 2 | Dr. H. Abu Bakar, M.Ag. | (Sekretaris/Penguji) |  |
| 3 | Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A. | (Promotor/Penguji) |  |
| 4 | Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, M.A. | (Promotor/Penguji) |  |
| 5 | Prof. Dr. H. Zainal Arifin, M.A. | (Penguji Utama) |  |
| 6 | Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. | (Penguji) |  |
| 7 | Dr. H. Agus Aditoni, M.Ag. | (Penguji) |  |

Surabaya, 15 April 2021

Direktur,




Prof. Dr.H. Aswadi, M.Ag
NIP.196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : **Muhammad Taufiq**
NIM : **F23416154**
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana / Studi Islam
E-mail address : **mtq67@uinmataram.ac.id.**

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)

yang berjudul :

**Konsep Tawhīd Perspektif Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn dalam Karya Tafsīr al-
Qur’ān al-Karīm**

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya,

Penulis

(Muhammad Taufiq)

ABSTRAK

Disertasi ini mengkaji pemikiran al-'Uthaymīn tentang konsep *tawhīd* dalam karya monumentalnya *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Meskipun al-'Uthaymīn mengklaim mengikuti manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, namun pemikiran *tawhīd*-nya ternyata memunculkan banyak kontroversi, khususnya dalam *tawhīd ulūhiyyah* atau 'ibādah dengan banyak mensyirikkan umat Islam yang berbeda pandangan dengannya. *Manhaj* Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang dikembangkan al-'Uthaymīn berintikan pada strukturisasi *tawhīd rubūbiyyah*, *ulūhiyyah* dan *asmā' wa ṣifāt* serta larangan menakwilkan ayat-ayat sifat. Penelitian ini menjawab permasalahan: 1). Bagaimana pengungkapan *tawhīd* dalam al-Qur'an ?; 2). Bagaimana struktur dasar teori *tawhīd* perspektif Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn?; dan 3). Bagaimana interpretasi al-'Uthaymīn terhadap ayat-ayat pada struktur dasar *tawhīd* ?.

Penelitian kepustakaan ini menggunakan metode kualitatif dan analisis isi (*content analysis*). Metode pengumpulan data adalah dokumentasi, dan *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* serta karya-karya al-'Uthaymīn lainnya yang membahas *tawhīd* merupakan data primer, sedangkan karya-karya ulama lainnya dan penelitian-penelitian sebelumnya yang relevan dengan penelitian ini sebagai data sekunder.

Temuan penelitian ini bahwa ada tiga bentuk pengungkapan *tawhīd* dalam al-Qur'an yaitu *wāḥid*, *aḥad* dan *waḥd* dengan struktur kalimat *al-Nafyu wa al-Ithbāt*, *al-ithbāt* dan *al-nafyu*. Struktur *tawhīd* al-'Uthaymīn menempatkan *tawhīd rubūbiyyah* pada tingkatan pertama, lalu *ulūhiyyah* atau 'ibādah, kemudian *asmā' wa ṣifāt*. Struktur *tawhīd* yang demikian dengan konsep ibadah yang terlalu luas memiliki motif terselubung yaitu mengkafirkan orang-orang yang berbeda pandangan dengannya (Salafī Wahhābī). Al-'Uthaymīn memaknai *tawhīd rubūbiyyah* dengan keyakinan bahwa Allah satu-satunya Pencipta, Pemilik, dan Pengatur alam semesta. Ia berupaya men-*tawhīd*-kan Allah swt. semurni-murninya dan tidak menyekutukan-Nya dengan apapun serta berusaha menjalankan syari'at sesuai dengan perintah-Nya sebagaimana dipahami dalam *manhaj* Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Dalam menyikapi ayat-ayat ṣifāt, ternyata ia juga melakukan penakwilan.

Secara teoritis, penelitian ini menyanggah pendapat Abdullah Saeed yang memasukkan al-'Uthaymīn ke dalam kelompok literalis, karena ia banyak menakwilkan ayat-ayat sifat, hal itu bertentangan dengan metode literalis yang memahami ayat-ayat ṣifāt sesuai dengan makna *ḥarfīyyah* semata. Selanjutnya peneliti lebih cenderung memasukkan al-'Uthaymīn dalam kelompok *mushabbihah*. Penelitian ini juga menemukan bahwa *manhaj* Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang dimaksudkan al-'Uthaymīn adalah mengikuti *manhaj* Ibn Taymiyyah dan Abd al-Wahhāb, bukan *manhaj* Imām Aḥmad bin Ḥanbal.

Kata Kunci: *Tawhīd*, Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, al-Salaf al-Ṣāliḥ, al-'Uthaymīn, Syirik, *al-Mushabbihah*.

ABSTRACT

This dissertation examines al-'Uthaymīn's thoughts on the concept of *tawhīd* in his monumental work *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Although al-'Uthaymīn claims to follow the *manhaj* of Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, his thought on *tawhīd* has generated a lot of controversies, especially in *tawhīd ulūhiyyah* or *'ibādah* where he called *shirk* to those other Muslims who differ from him. *Manhaj* Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah which was developed by al-'Uthaymīn is based on the structuring of *tawhīd rubūbiyyah*, *ulūhiyyah* and *asmā 'wa ṣifāt* and the prohibition to interpret the verses related to the characteristic of Allah, the al Mighty. This research answers the following problems: 1). How is *tawhīd* revealed in the Qur'an; 2). What is the basic structure of the theory of *tawhīd* in the perspective of Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn ?; and 3). How does al-'Uthaymīn interpret the verses in the basic *tawhīd* structure?.

This library research uses qualitative methods and content analysis. The data collection method is documentation where *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* and other al-'Uthaymīn works that discuss *tawhīd* are used as primary data, while the works of other scholars and previous studies relevant to this research are used as the secondary data.

The finding of this research is there are three forms of expressing *tawhīd* in the Qur'an, namely *wāḥid*, *aḥad* and *waḥd*, with the sentence structure of al-Nafyu wa al-Ithbāt, al-Ithbāt and al-Nafyu. The structure of al-'Uthaymīn *tawhīd* places *tawhīd rubūbiyyah* at the first level, then *ulūhiyyah* or *'ibādah*, followed by *asmā 'wa ṣifāt*. Such a *tawhīd* structure with a concept of worship that is too broad has a hidden motive, namely to classify other Muslims who have different thought with him (Salafī Wahhābī) as *shirk*. Al-'Uthaymīn interprets *tawhīd rubūbiyyah* with the belief that Allah is the only Creator, Owner and Ruler of the universe. He tries to perceives the oneness of Allah, the al Mighty as pure as it is and does not associate Him with anything and carries out the *syari'at* according to His commands as understood in the *manhaj* of Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. In responding to verses of God's characteristics, he also practices exegesis.

Theoretically, this research refutes the opinion of Abdullah Saeed who put al-'Uthaymīn into the literalist group, because he made many interpretations of God's characteristic verses which is contrary to the literalist method that understands verses of God's characteristic purely according to the literal meaning. Furthermore, the researcher is more likely to include al-'Uthaymīn in the *mushabbihah* group. This research also found that the *manhaj* Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah which is meant by al-'Uthaymīn is following the *manhaj* of Ibn Taymiyyah and Abd al-Wahhāb, not the *manhaj* of Imām Aḥmad bin Ḥanbal.

Keywords: Tawhīd, Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, al-Salaf al-Ṣāliḥ, al-'Uthaymīn, Shirk, al-Mushabbihah.

الملخص

هذه الدراسة تبحث عن آراء العثيمين و أفكاره حول التوحيد من خلال كتابه تفسير القرآن الكريم الذى يعدّ ويعتبر من عمله الضخم. و لقد ادعى العثيمين أنه على منهج أهل السنة والجماعة ولكن آراء و أفكاره فى التوحيد تبرز الخلافات والتناقضات خاصة فى التوحيد الألوهية أو توحيد العبادة، لأنه يحكم من خالف أفكاره و آراءه من المسلمين بالشرك. ووافق العثيمين منهج أهل السنة والجماعة فى تقسيم التوحيد وترتيبه على ثلاثة مراتب وهي التوحيد فى الربوبية و الألوهية و الأسماء و الصفات مع عدم التأويل آيات الصفات. و هذه الدراسة تبحث عن ثلاثة مباحث. المبحث الأول عن تعبير التوحيد فى القرآن الكريم، والمبحث الثانى عن نظرية تقسيم التوحيد و ترتيبه عند محمد بن صالح العثيمين، والمبحث الثالث تبحث عن تفسير العثيمين عند الآيات المتعلقة فى تقسيم و ترتيب التوحيد.

تقوم هذه الدراسة على الدراسة المكتتبية على المنهج الكيفى الوصفى بتحليل محتوى البحث، و طريقة جمع المعلومات تقوم على طريقتين. الطريقة الأولى جمع المعلومات الأساسية من خلال كتابه تفسير القرآن الكريم و سائر مؤلفاته الشيخ العثيمين المتعلقة بالتوحيد. و الطريقة الثانية جمع مؤلفات العلماء الآخرين و البحوث السابقة ذات الصلة بهذا الموضوع.

و من نتائج هذه الدراسة أن القرآن يعبر التوحيد بثلاثة أنواع وهي واحد، أحد، و وحد بتركيب الجمل " النفي والاثبات"، و "النفي"، و "الاثبات". و أن تقسيم التوحيد و ترتيبه عند العثيمين هو التوحيد الربوبية فى المرتبة الأولى ثم التوحيد الألوهية أو توحيد العبادة فى المرتبة الثانية ثم التوحيد فى الأسماء و الصفات فى المرتبة الأخيرة. وهذا الترتيب عند العثيمين فى تقسيم التوحيد بمفهومه الواسع فى توحيد العبادة يسبب إلى تكفير من خالف آراءه (السلفى و الوهابى). و مفهوم التوحيد الربوبية عند العثيمين هو الاعتقاد بأن الله هو المتفرد فى الخالق و المالك و التدبير. و بدل العثيمين من خلال مفهوم التوحيد الألوهية أو العبادة جهده فى تصفية التوحيد و تخليصه مع عدم الشرك لله وحده و العمل بإتباع ما أمر الله و رسوله من الشرائع على المنهج أهل السنة و الجماعة. و فى توحيد الأسماء و الصفات قد سلك العثيمين منهج التأويل فى تفسيرها.

من خلال هذه النظرية تردّ على رأي عبد الله سعيد الذى يُعدّ العثيمين من علماء الحرفيين، وذلك أن العثيمين قد يأول آيات الصفات فى التفسير. وهذه الطريقة فى التفسير متناقضة مع منهج علماء الحرفيين الذين يفسرون آيات الصفات بمعنى المتضمن من الحرف فقط. و يميل الباحث إلى القول بأن العثيمين من ضمن علماء المشبهة. و من نتائج هذه الدراسة أيضا أن المنهج أهل السنة و الجماعة عند العثيمين هو إتباع منهج ابن تيمية و عبد الوهاب، لا اتباع منهج إمام أحمد بن حنبل.

الكلمات الأساسية: التوحيد، أهل السنة والجماعة، السلف الصالح، العثيمين، الشرك، المشبهة.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
SAMPUL DALAM	ii
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PERSETUJUAN PROMOTOR	iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
ABSTRAK BAHASA INDONESIA	xiii
ABSTRAK BAHASA INGGRIS	ix
ABSTRAK BAHASA ARAB	x
UCAPAN TERIMA KASIH	xi
DAFTAR ISI	xiv
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	15
C. Rumusan Masalah	16
D. Tujuan Penelitian	17
E. Kegunaan Penelitian	17
F. Kerangka Teoritik	18
G. Penelitian Terdahulu.....	23
H. Metode Penelitian	34
1. Jenis Penelitian	34
2. Sumber Data	35

3. Teknik Pengumpulan Data	36
4. Teknik Analisis Data	39
I. Sistematika Pembahasan	40
BAB II: DESKRIPSI TENTANG <i>TAWHĪD</i>	42
A. Pandangan Ulama terhadap Klasifikasi <i>Tawhīd</i>	43
B. Pandangan Ulama terhadap <i>Tawhīd</i> Ibadah	53
C. Pandangan Ulama terhadap Sifat-Sifat Allah	58
BAB III: MUḤAMMAD BIN ṢĀLIḤ AL-‘UTHAYMĪN DAN PENGUNGKAPAN <i>TAWHĪD</i> DALAM AL-QUR’ĀN	68
A. Biografi al-‘Uthaymīn dan Kondisi Sosial Politik Keagamaan Saudi Arabia	68
1. Biografi al-‘Uthaymīn	68
2. Kondisi Sosial Politik dan Keagamaan Saudi Arabia	82
B. Kitab Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm	100
1. Sistematika Penulisan	100
2. Metode dan Kecenderungan Tafsīr al-‘Uthaymīn	108
C. Pengungkapan <i>Tawhīd</i> dalam al-Qur’ān	127
1. Bentuk Pengungkapan <i>Tawhīd</i> dalam al-Qur’ān	127
2. Struktur Redaksi Pengungkapan <i>Tawhīd</i> dalam al-Qur’ān ...	139
BAB IV: ANALISIS TENTANG KONSEP <i>TAWHĪD</i> PERSPEKTIF MUḤAMMAD BIN ṢĀLIḤ AL-‘UTHAYMĪN DALAM TAFSĪR AL-QUR’ĀN AL-KARĪM.....	147
A. Struktur Dasar Konsep <i>Tawhīd</i> al-‘Uthaymīn	149
B. Interpretasi al-‘Uthaymīn terhadap Ayat-Ayat Terkait Struktur Dasar <i>Tawhīd</i>	163

1. <i>Tawhīd Rubūbiyyah</i>	163
Pengesaan Allah dalam <i>Rubūbiyyah</i>	164
a. Pengesaan Allah dalam Penciptaan	165
b. Pengesaan Allah dalam Kepemilikan	183
c. Pengesaan Allah dalam Pengaturan	187
2. <i>Tawhīd Ulūhiyyah</i>	197
a. Pengesaan Allah dalam <i>Ulūhiyyah</i>	197
b. Pengesaan Allah dalam <i>'Ibādah</i>	211
1) Syafa'at kepada Nabi saw. dan Wali	217
2) Membungkukkan Badan Kepada Orang Lain	225
3) Perayaan Maulid Nabi saw.	232
3. <i>Tawhīd Asmā' wa Ṣifāt</i>	240
a. Perbedaan <i>Asmā'</i> dan <i>Ṣifāt</i>	241
b. Pengesaan Allah dalam <i>Asmā' dan Ṣifāt</i>	244
1) Wajah Allah	244
2) Tangan Allah	269
3) Allah Bersemayam di atas 'Arsh	289
4) Kedatangan Allah	299
BAB VI: PENUTUP	312
A. Kesimpulan	312
B. Implikasi Teoretik	315
C. Keterbatasan Studi	318

D. Saran-Saran 318

Bibliografi

Lampiran-Lampiran

Daftar Riwayat Hidup



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tawhīd merupakan pembahasan yang paling banyak disoroti al-Qur'ān, terutama pada masa-masa awal kedatangan Islam di Makkah, bahkan *tawhīd* merupakan ajaran yang sangat sentral dan prinsipil dalam sistem ajaran Islam.¹ Akidah *tawhīd* ini terangkum dalam ungkapan *shahādah* “*Lā Ilāha Illa Allah*” (Tiada tuhan selain Allah). Dalam perspektif Karen Amstrong, *shahādah* ini bukan sekedar penegasan terhadap wujud Tuhan, melainkan sebagai bentuk pengakuan bahwa Allah adalah hakikat sejati dan bahkan merupakan satu-satunya wujud sempurna. Dia adalah satu-satunya realitas dengan segala keindahan dan kesempurnaan-Nya yang sejati.² Oleh sebab itu, *tawhīd* merupakan suatu prinsip lengkap yang mencakup semua dimensi dan mengatur seluruh aktivitas makhluk. Dari *tawhīd* ini lahirlah berbagai ajaran kesatuan yang mengitari prinsip tersebut, seperti kesatuan alam raya, kehidupan, agama, ilmu, kebenaran, umat, kepribadian manusia dan lain-lain. Kemudian dari masing-masing itu lahir pula tuntunan, dan semua beredar pada prinsip *tawhīd*.³

Al-Qur'ān menjelaskan bahwa ajaran *tawhīd* bukan hanya merupakan misi utama dan pertama Rasulullah saw., melainkan juga misi utama para

¹ Muhammad Fazlurrahman Ansori, *Fondation of Faith* (Karachi: Adamjee Industries, t.th), 7.

² Karen Amstrong, *A History of God*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), 235.

³M. Quraish Shihab, *Tauhid dan Perdamaian*, dalam *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, Cet. XXVIII (Bandung: Mizan, 2004), 91.

rasul utusan Allah sebelumnya. Allah swt. berfirman:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ.⁴

“Dan sesungguhnya Kami telah mengutus rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): "Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah *tāghūt* itu", maka di antara umat itu ada orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula di antaranya orang-orang yang telah pasti kesesatan baginya. Maka berjalanlah kamu di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan (rasul-rasul)”.⁵

Para rasul tersebut diperintahkan untuk menyeru umat mereka masing-masing untuk menyembah Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan suatu apa pun. Di samping itu, mereka sendiri sebagai pembawa misi *Ilāhi* lebih dahulu beribadah kepada Allah dengan menyembah-Nya berlandaskan keyakinan dan pemahaman tentang *tawhīd*, lebih dari sekedar dalil-dalil yang mereka kemukakan kepada kaumnya.⁶ Nabi Muḥammad saw. dapat dipandang sebagai seorang figur rasul Allah swt. yang secara konsisten melanjutkan misi yang dibawa oleh rasul-rasul yang datang sebelumnya. Allah swt. menjelaskan dalam firman-Nya:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ.⁷

“Dia telah mensyari’atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nūḥ dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrāhīm, Mūsā dan ‘Isā yaitu:

⁴ al-Qur’ān, 16: 36.

⁵ Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur’an Dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 407.

⁶ Abd. Rahman Dahlan, *Kaidah-Kaidah Penafsiran Al-Qur’an*, Cet. I (Bandung: Mizan, 1997), 209.

⁷ al-Qur’ān, 42: 13.

Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya).”⁸

Untuk menyampaikan ajaran *tawhīd*, al-Qur’ān menempuh berbagai cara, antara lain menyeru dan memerintahkan manusia agar mengesakan Allah dan melarang menyekutukan-Nya, menjelaskan nilai-nilai positif sikap ber-*tawhīd*, menjelaskan balasan pahala bagi orang yang ber-*tawhīd* di dunia dan di akhirat, dan menjelaskan perbedaan antara orang-orang yang mengesakan Allah dan orang-orang musyrik.⁹

Pembahasan dan penjelasan al-Qur’ān mengenai *tawhīd* tersebut sangatlah unik, pembahasannya tidak tersusun secara sistematis seperti halnya kitab-kitab atau karya-karya ilmiah yang ditulis manusia. Selain itu, al-Qur’ān juga dalam menyajikan suatu masalah jarang disampaikan secara terinci. Pembahasannya biasanya bersifat umum, global dan parsial, bahkan terkadang hanya menampilkan prinsip pokoknya saja.¹⁰

Untuk menggali lebih jauh isi kandungan al-Qur’ān yang merupakan *way of life* bagi umat Islam, maka sejak masa awal Islam, kaum muslimin telah menaruh perhatian besar terhadapnya. Kegiatan untuk mengungkap makna tersirat yang terkandung dalam *kalām Ilāhi* tersebut dan menyingkap penafsirannya yang benar, berdasarkan pemahaman yang lurus, dipandang

⁸ Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 785.

⁹ Dahlan, *Kaidah-Kaidah Penafsiran*, 209.

¹⁰ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Qur’an, Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 5.

sebagai perbuatan terbaik yang dilakukan manusia dengan kekuatan akal dan kemampuan berfikirnya.¹¹

Mengingat begitu urgennya tafsir dalam memahami kandungan al-Qur'ān sehingga Rasulullah saw. tidak hanya bertugas menyampaikan al-Qur'ān kepada umatnya, tetapi juga sebagai *mubayyin* (pemberi penjelasan) terhadap isi kandungannya. Hal ini ditegaskan dalam al-Qur'ān surat al-Nahl, ayat 44 sebagai berikut:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.¹²

“Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'ān, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan”.¹³

Dengan demikian, Rasulullah saw. adalah orang pertama yang menjelaskan dan menafsirkan al-Qur'ān kepada kaum muslimin. Keadaan seperti ini terus berlangsung sampai beliau meninggal dunia.

Para sahabat yang telah mempelajari dan mendalami al-Qur'ān dari Rasulullah saw. mengambil peran penting setelah Rasulullah saw. wafat, mereka merasa terpanggil untuk menjelaskan apa yang telah mereka mengerti dari penjelasan Rasulullah saw. mengenai al-Qur'ān. Di antara mereka adalah 'Abd Allah bin 'Abbās (w. 68 H). Penafsiran al-Qur'ān dari para sahabat diterima baik dan disebarkan oleh para ulama dari generasi kedua di berbagai daerah Islam, sehingga muncul kelompok-kelompok ahli tafsir Makkah,

¹¹ Ahmad Asy Syirbashi, *Sejarah Tafsir Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), 144.

¹² al-Qur'ān, 16: 44.

¹³ Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 408.

Madinah dan Irak.¹⁴ Selanjutnya generasi ketiga kaum muslimin meneruskan ilmu dari *tābi'īn*. Mereka mengumpulkan segala penafsiran al-Qur'ān dari para pendahulu, lalu mereka tuangkan dalam kitab-kitab tafsir seperti yang telah dilakukan Sufyān bin'Uyaynah (w.198 H), Waqī' bin al-Jarraḥ (w. 197 H) dan lain-lain. Mereka itulah pembuka jalan bagi Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H) yang metode penafsirannya diikuti oleh hampir semua ahli tafsir klasik sesudahnya.¹⁵ Kegiatan penafsiran al-Qur'ān terus dilakukan oleh para ulama secara konsisten dan berkesinambungan hingga sekarang.

Salah seorang ulama Salafī Wahhābī¹⁶ kontemporer yang ikut serta berperan penting dalam memajukan dunia tafsir dan memiliki pengaruh besar di dunia Islam adalah Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn (w.1421 H) atau yang lebih akrab dengan sapaan al-'Uthaymīn. Selain sebagai mufassir, ia juga merupakan salah satu anggota *Hay'at Kibār al-'Ulamā'* (Dewan Ulama Senior) di Saudi Arabia yang ikut andil dalam menyelesaikan berbagai

¹⁴ Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Cet. X (Bayrūt: Dār al-'Ilmi Li al-Malāyīn, 1977), 290. Lihat juga *Muqaddimah Tafsīr* karya al-'Uthaymīn, ia menjelaskan bahwa ulama tafsir di Makkah dari kalangan *tābi'īn* adalah murid-murid Ibn 'Abbās seperti Mujāhid, 'Ikrimah, dan 'Ata' bin Abī Rabbāh. Ulama tafsir di Madinah adalah pengikut Ubay bin Ka'ab, yaitu Zayd bin Aslam, Abī al-'Āliyah, dan Ibn Ka'ab al-Quraẓī. Sedangkan ulama tafsir dari Kūfah/Irak adalah pengikut Ibn Mas'ūd, seperti Qatādah, 'Alqamah, dan al-Sha'bī. (Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Muqaddimat al-Tafsīr* (t.t: t.p., t.th), 22. Berikutnya ditulis al-'Uthaymīn.

¹⁵ Al-Ṣāliḥ, *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm*, 290.

¹⁶ Di era kontemporer, kelompok Salafī muncul sebagai sebuah gerakan yang identik sama dengan gerakan Wahhābī. Khaled Abou El-Fadl mengatakan bahwa gerakan Salafī dan Wahhābī merupakan gerakan yang sama. Lihat Khaled Abou El-Fadl, *Toleransi Islam: Cita dan Fakta* (Bandung: Arsy, 2004), 84. Bandingkan dengan Imām Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uthmān al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Jilid VI (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1995), 21. Baca juga Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, Cet. XIV (Yogyakarta: Pustaka Pesantren 2011), 26. Menurut Hasan 'Ali al-Saqqāf, tidak ada perbedaan antara Salafī dengan Wahhābī, keduanya merupakan dua istilah yang digunakan untuk bentuk yang sama. Di mana keyakinan dan pemikirannya sama. Istilah kaum Wahhābī Ḥanbalī dikenal di kalangan internal Jazirah Arab, namun saat mereka berada di luar Jazirah Arab, mereka disebut dengan istilah Salafī. (Ḥasan 'Ali al-Saqqāf, *Al-Salafīyyah al-Wahhābiyyah Afkārūhā al-Asāsiyyah*, Cet. III. Bayrūt: Dār al-Mīzān, 1430 H/2009 M., 19).

permasalahan yang dihadapi pemerintah, baik itu masalah sosial, ekonomi maupun politik. Ia juga dipercaya sebagai ketua *Jam'iyat Tahfīz al-Qur'ān al-Karīm al-Khayriyyah* di 'Unayzah, bahkan pada tahun 1414 H., ia telah meraih penghargaan internasional “Hadiah Raja Fayṣal” di bidang pelayanan Islam dari kerajaan Saudi Arabia karena kegigihannya dalam mengamalkan sunnah di dalam segala urusannya.¹⁷

Al-'Uthaymīn sebagai ulama karismatik memiliki atensi besar terhadap masalah *tawhīd*. Hal tersebut dapat dilihat dari karya-karya yang telah disusunnya. Pemikirannya tentang *tawhīd* tidak hanya ditulis dalam kitab tafsirnya yang diberi nama *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* yang terdiri dari 10 (sepuluh) jilid,¹⁸ ia juga menjelaskan pemikiran *tawhīd*-nya tersebut dalam kitab-kitab lainnya, baik merupakan karyanya sendiri atau bersifat memberi *sharḥ* atau penjelasan pada kitab karya ulama lainnya.¹⁹ Tidak terbatas sampai di situ, ia juga menyampaikan pemikiran *tawhīd*-nya melalui ceramah-ceramah agama, baik yang disampaikannya di masjid-masjid besar

¹⁷ Adapun alasan yang menjadi pertimbangan bagi panitia seleksi untuk menganugerahkan hadiah penghargaan tersebut kepada al-'Uthaymīn adalah sebagai berikut: *Pertama*; beliau memiliki akhlaq ulama yang mulia, di antara yang paling menonjol adalah sifat *wara'* (ketaqwaan), lapang dada, menyampaikan yang haq, bekerja untuk kepentingan kaum muslimin dan memberi nasehat kepada kalangan tertentu dan juga kepada masyarakat umum. *Kedua*; banyak kalangan mendapat manfaat dari ilmunya melalui pengajaran, fatwa, dan karya tulisnya. *Ketiga*; menyampaikan ceramah-ceramah umum yang bermanfaat di berbagai daerah di wilayah kerajaan Saudi Arabia. *Keempat*; partisipasinya yang aktif dan produktif dalam konferensi-konferensi Islam. *Kelima*; penggunaan gaya khasnya dalam berdakwah dengan hikmah dan nasehat yang baik, selain memberi contoh hidup *manhāj salaf al-ṣālih*; pemikiran maupun tingkah laku. Lihat Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Politik Islam*, terj. Ajmal Arif (Jakarta: Griya Ilmu, 2014), 7.

¹⁸ Nama lain dari kitab tafsir Shaykh al-'Uthaymīn ini adalah *Al-Kanz al-Thamīn fī Tafsīr Ibn 'Uthaymīn* yang dicetak di Bayrūt pada tahun 2010 oleh percetakan Kitāb Nāshirun.

¹⁹ Kitab-kitab yang telah diberi penjelasan atau di-*sharḥ* oleh al-'Uthaymīn antara lain *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah* karya Shaykh Ibn Taymiyyah, *Kashf al-Shubuhāt*, *al-Uṣūl al-Sittah*, dan *al-Tawhīd*, yang mana kitab-kitab tersebut merupakan karya Shaykh Muḥammad Ibn 'Abd. al-Wahhāb, *kitab Lum'at al-I'tiqād al-Hādī Ilā Sabīl al-Rashād* karya Shaykh Ibn Qudāmah, dan masih banyak lagi kitab-kitab lainnya.

yang berada di Arab Saudi seperti *Masjid al-Harām* dan *Masjid al-Nabawī*, maupun juga melalui siaran langsung di radio dan televisi.

Sebagai ulama besar, kitab-kitab karya al-‘Uthaymīn banyak dijadikan referensi dalam memahami konsep *tawhīd*, ditambah lagi ia memiliki murid dan pengikut yang sangat fanatik yang tersebar di seluruh penjuru dunia, tanpa terkecuali di Indonesia, yang siap menyebarkan paham *tawhīd* versi Salafī Wahhābī.

Al-‘Uthaymīn menegaskan bahwa akidahnya mengikuti akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah yang beriman kepada Allah, baik dalam *rubūbiyyah*, *ulūhiyyah*, dan *asmā’ wa ṣifāt*-Nya.²⁰ Karena itu, seorang muslim – katanya – dalam men-*tawhīd*-kan Allah, harus mengesakan-Nya dalam *rubūbiyyah*,²¹ *ulūhiyyah*,²² dan *asmā’ wa ṣifāt*.²³ Dalam memurnikan *tawhīd* tersebut, seorang muslim – tambahnya – harus kembali kepada penjelasan yang bersumber dari al-Qur’ān, *al-Ḥadīth*²⁴ dan pemahaman para *al-Salaf al-Ṣāliḥ*,²⁵ karena mereka inilah yang paling paham mengenai *tawhīd*.

²⁰ Lihat Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *‘Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*, Cet. IV (Riyād: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah Athnā’a al-Nashr, 1422 H), 7.

²¹ *Tawhīd rubūbiyyah* adalah mengesakan Allah dalam hal penciptaan, kepemilikan, dan pengurusan atau pengaturan. Lihat Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt wa Yalīhi Sharḥ al-Uṣūl al-Sittah*, Cet. I. (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1416 H/1996 M), 15. Lihat juga Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd ‘Alā Kitāb al-Tawhīd*, Jilid I., Cet. I (Riyād: Dār al-‘Āsimah, 1415 H), 5. Lihat juga Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Thalāth al-Uṣūl*, Cet. III (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1424 H/2003 M), 39-40.

²² *Tawhīd ulūhiyyah* adalah mengesakan Allah dalam beribadah atau beribadah kepada Allah semata. Lihat al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt*, 16. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Thalāth al-Uṣūl*, 40.

²³ *Tawhīd Asmā’ wa Ṣifāt* adalah mengesakan Allah dalam nama-nama dan sifat-sifat-Nya yang terdapat dalam Kitab dan Sunnah rasul-Nya. Lihat al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt*, 16.

²⁴ Dalam pandangan salaf, sumber akidah dan hukum, baik global maupun terperinci, hanyalah al-Qur’ān dan al-Sunnah. Apa yang ditetapkan dan dijelaskan oleh al-Qur’ān dan al-Sunnah harus diterima, tidak boleh diragukan apalagi ditolak. Akal tidak mempunyai otoritas untuk menakwil dan menafsirkan al-Qur’ān kecuali sebatas yang diperlukan oleh teks ayat. Fungsi akal tidak lebih dari sekedar untuk membenarkan dan mematuhi serta menjelaskan kedekatan antara naṣ dan akal.

Struktur *tawhīd* menjadi tiga yang disandarkan kepada pendapat Salaf menurut peneliti perlu untuk ditelaah. Benarkan struktur tersebut muncul pada masa generasi *al-Salaf al-Ṣāliḥ* ataukah ada pengertian lain dari *al-Salaf al-Ṣāliḥ* yang dipahami oleh al-‘Uthaymīn dan ulama Salafī Wahhābī lainnya ?.

Struktur *tawhīd* di atas mendapat sorotan tajam dari ulama Sunnī Makkah bermadhab Mālikī, yaitu Sayyid Muḥammad ‘Alawī al-Mālikī. Menurutnya, struktur ini merupakan faktor terpenting dan dominan yang menjadi sebab munculnya radikalisme dan ekstremisme serta perpecahan di kalangan umat Islam sendiri.²⁶ Tesis Sayyid Muḥammad ‘Alawī al-Mālikī di

Akal hanya berstatus sebagai penguat bukan sebagai hakim, menyetujui bukan menolak, dan hanya sebagai penjelas terhadap apa yang dikandung oleh dalil-dalil al-Qur’ān. Akal harus tunduk kepada naṣ dan berjalan di belakang *naql* (al-Qur’ān dan *al-Hadīth*). Akal sama sekali tidak mempunyai kebebasan berargumen. Baca Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-‘Aqāid wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th), 179.

²⁵ Mengikuti jalan para *al-Salaf al-Ṣāliḥ* merupakan cara yang telah ditetapkan baik dalam al-Qur’ān maupun al-Sunnah. Al-Qur’ān misalnya menjelaskan firman Allah dalam surat al-Tawbah [9], ayat 100, “Dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik”, demikian pula dalam surat al-Baqarah [2], ayat 137, “Maka jika mereka beriman kepada apa yang kamu telah beriman kepadanya, sungguh mereka telah mendapat petunjuk.” Kedua ayat ini menjelaskan agar umat Islam mengikuti cara atau *manhaj* Salaf. (lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 297 dan 35. Adapun dalil dari al-Sunnah adalah sabda Nabi saw., فَإِنَّهُ نَعَمُ السَّلَفُ أَنَا لَكَ “Sungguh, aku adalah sebaik-baik salaf bagimu”. Diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī, hadīth nomor 2652. (Lihat Abu Mujahid dan Haneef Oliver, *Virus Wahabi: Minotos Negatif Bagi Salafī* (t.t :Toobagus Publishing, 2012), 167-168). Sayangnya, al-‘Uthaymīn tidak menjelaskan siapa yang ia maksudkan dengan *al-salaf al-ṣāliḥ*, mengingat para *al-salaf al-ṣāliḥ* sendiri dalam banyak hal berselisih pendapat dalam masalah agama, seperti dalam menyikapi naṣ tentang *asmā’ wa ṣifāt*. Di antara mereka ada yang menakwilkannya seperti Ibn ‘Abbās dan Mujāhid dan ada pula yang menyerahkan maksud maknanya (*tafwīd*) kepada Allah dengan tetap meyakini bahwa Allah adalah *Dhāt* Yang Maha Suci. Contoh lainnya adalah perselisihan antara ‘Āishah dan Ibn ‘Abbās mengenai apakah Nabi saw. melihat Allah pada malam *Isrā’* dan *Mi’rāj*. Lihat al-Saqqāf, *Al-Salafīyyah al-Wahhābiyyah*, 91-93.

²⁶ Yang dimaksud dengan terjadinya perpecahan di kalangan internal umat Islam adalah perpecahan yang disebabkan karena terjadinya pertentangan pendapat, khususnya dalam masalah *tawhīd ulūhiyyah* atau *tawhīd ‘ibādah* antara kelompok Salafī Wahhābī dengan kelompok lainnya dari umat Islam, yang kemudian melahirkan sikap ekstrem dan radikal, baik itu dengan cara kekerasan fisik maupun verbal. Sebab, kelompok Salafī Wahhābī sering mengklaim pihak lain yang berbeda pandangan dengan mereka sebagai musyrik. Pemikiran Sayyid Muḥammad ‘Alawī al-Mālikī di atas disampaikannya pada kegiatan Pertemuan Nasional dan Dialog Pemikiran yang

atas perlu ditelaah lebih dalam lagi, sebab tidak menutup kemungkinan dibalik struktur *tawhīd* tersebut ada maksud dan tujuan tertentu sehingga berimplikasi kepada lahirnya sikap keras dan radikal.

Dalam hal *tawhīd rubūbiyyah*, kaum kafir Quraysh oleh al-‘Uthaymīn dimasukkan ke dalam kelompok *muwahhidūn* karena mereka beriman kepada *tawhīd* ini. Pandangannya tersebut banyak menuai kritik dari para ulama, termasuk di dalamnya Nurchalis Madjid, cendekiawan muslim Indonesia.²⁷

Dalam *tawhīd ulūhiyyah* atau *tawhīd ‘ibādah*, didapati pemikiran al-‘Uthaymīn bernada keras. Karena itu, pandangannya seringkali berlawanan dengan pemikiran mayoritas ulama. Sebagai contoh, ia melarang umat Islam memohon syafa’at kepada Nabi saw. atau para wali Allah di saat ia menafsirkan surat Yūnus, ayat 3. Allah berfirman:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ.²⁸

“Kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsh (singgasana) untuk mengatur segala urusan. Tiada seorangpun yang akan memberi syafa’at kecuali sesudah ada keizinan-Nya”.²⁹

Menurut al-‘Uthaymīn, tidak seorang pun dari makhluk ciptaan Allah yang dapat memberikan syafa’at, meskipun makhluk itu merupakan sebaik-baik ciptaan-Nya (Nabi Muhammad saw. pen) kecuali atas izin-Nya.³⁰

dilaksanakan di Makkah pada tanggal 5 - 9 Dhulhijjah 1424 H. lihat <https://www.kompasiana.com/akasasayidina.wordpress.com/tauhid-dibagi-3-adalah-bidah-buruk>. Diakses 3 Januari 2018.

²⁷ Lihat penjelasannya saat uraian tentang Pengesaan Allah dalam Pengaturan pada BAB IV., halaman 192-197.

²⁸ QS. Yūnus, 10: 3.

²⁹ Departemen Agama RI., *Al-Qur’ān*, 305.

³⁰ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid V., Cet. I (Yaman: Dār al-Hidāyah, 2009), 164.

Al-'Uthaymīn menyamakan umat Islam yang memohon syafa'at kepada Nabi saw. dan para wali dengan orang-orang musyrik pada zaman Rasulullah saw., di mana orang-orang musyrik itu – katanya – ada yang berdo'a kepada patung dan ada juga yang berdo'a kepada para wali untuk minta syafa'at.³¹ Jadi menurutnya, tidak ada bedanya antara mereka yang meminta syafa'at kepada Nabi saw. atau wali dengan orang-orang kafir itu.³²

Demikian pula pandangan al-'Uthaymīn tentang menundukkan badan kepada orang lain sebagai bentuk penghormatan kepadanya dianggap juga sebagai perbuatan syirik.³³ Ia berargumen dengan hadis Rasulullah saw. sebagai berikut:

منع رسول الله من الإحناء عند الملاقاة لما سُئِلَ عن الرجل يلقي أخاه ان ينحني له ؟
قال: "لا".³⁴

"Nabi saw. melarang seseorang membungkukkan badan kepada orang lain saat berpapasan, ketika beliau ditanya tentang orang yang berpapasan dengan saudaranya, namun saudaranya itu membungkuk untuknya. Maka jawab beliau, "Tidak boleh."

Begitu pula dengan perayaan maulid Nabi saw. Menurut al-'Uthaymīn, ia bukan termasuk syari'at Islam, karenanya ia melarang umat Islam merayakannya. Sebab, jika itu dilakukan, berarti ia telah beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah dengan cara perayaan tersebut.³⁵

³¹ Lihat al-'Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt*, 62.

³² Ibid.

³³ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Majmū' Fatāwā wa Rasā'il Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn*, Jilid IX., Cet. I (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1419 H/ 1998 M), 110. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd*, Jilid I., 117. Bandingkan dengan al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān al-Islām*, Cet. I (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1422 H), 149.

³⁴ Dari hadis Anas, diriwayatkan oleh al-Tirmidhī, Kitab *al-Isti'dhān*, Bab "Mā Jā'a fī al-Muṣāfaḥah" (7/356) dan ia berkata hadis ini *ḥasan*. Ibn Mājah, Kitab *al-Adab*, Bab "Fī al-Muṣāfaḥah" (2/122). Ahmad dalam al-Musnad (3/198).

³⁵ Lihat al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 172-174.

Pemikiran-pemikiran al-'Uthaymīn yang bernada keras di atas tentu ditolak dan mendapat perlawanan dari ulama kontemporer lainnya seperti Ja'far al-Subḥānī, 'Abd Allah bin 'Abd Al-Raḥmān al-Hadhayl, Wahbah al-Zuhaylī, Quraish Shihab, dan Al-Ḥabīb Zaynal 'Ābidīn, yang menurut mereka, semua praktik-praktik yang disebutkan di atas boleh dilakukan dan bahkan pelakunya mendapatkan pahala.

Pemikiran al-'Uthaymīn yang bernada keras tersebut, tentu tidak lahir begitu saja dari pemikirannya, pasti ada latar belakang yang membuat ia berpikiran dan berpendapat seperti itu. Dan hal itu juga yang menarik sehingga mengapa pemikiran *tawḥīd* al-'Uthaymīn ini perlu ditelaah lebih dalam lagi.

Di dalam *tawḥīd asmā' wa ṣifāt*, al-'Uthaymīn mengatakan sebagai berikut:

عقيدة أهل السنة والجماعة في أسماء الله و صفاته هي إثبات ما أثبتته الله لنفسه من الأسماء و الصفات من غير تحريف و لا تعطيل و لا تكييف و لا تمثيل.³⁶

“Akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam *asmā'* dan *ṣifāt* Allah adalah menetapkan apa yang ditetapkan Allah untuk diri-Nya dari nama-nama dan sifat-sifat tanpa *tahrīf*, *ta'īl*, *takyīf* dan *tamthīl*.”

Lebih lanjut al-'Uthaymīn mengatakan:

فمن نفى شيئاً من صفات الله تعالى بتكذيب أو تأويل فليس من أهل السنة و الجماعة.³⁷

“Barang siapa menafikan atau meniadakan satu saja dari sifat Allah, baik dengan cara mendustakannya atau menakwilkannya, maka ia tidak termasuk (dalam golongan) Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.”

³⁶ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Majmū' Fatāwā Wa Rasāil Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn*. Jilid I., Cet. II (Riyāḍ: Dār al-Waṭan Li al-Nashr, 1413 H.), 121.

³⁷ Ibid., 231.

Pernyataan di atas menegaskan pandangan al-'Uthaymīn tentang sifat-sifat Allah. Menurutnya, tidak ada jalan yang paling benar untuk memahami ayat-ayat sifat kecuali seperti yang ditempuh oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, yaitu menetapkan apa yang ditetapkan Allah untuk diri-Nya dari nama-nama dan sifat-sifat-Nya sebagaimana arti hakiki tanpa *tahrīf*, *ta'ṭīl*, *takyīf* dan *tamthīl*.³⁸ Dengan kata lain, mengimani ayat-ayat sifat tersebut sebagaimana arti *ḥarfīyyah* atau *zāhir* ayat tanpa melakukan penakwilan³⁹ sebagaimana yang dilakukan dan dicontohkan oleh para *al-Salaf al-Ṣāliḥ* adalah merupakan *manhaj* Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Al-'Uthaymīn menambahkan, bahwa penakwilan ayat sama dengan menyimpangkan maknanya kepada makna yang tidak dimaksudkan Allah, dan ini merupakan kesesatan dan pelakunya telah keluar dari *manhāj* Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

Pandangan al-'Uthaymīn tentang sikap Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah terhadap ayat-ayat sifat di atas bertentangan dengan pernyataan Sayf bin 'Alī al-'Aṣrī yang mengatakan bahwa sikap ulama Ahl al-Sunnah dalam hal *asmā'* dan *ṣifāt* adalah *tafwīd*, seperti pernyataan Imām Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H), di mana ia berkata berkaitan dengan ayat-ayat sifat:

قال الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل في قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ الله ينزل إلى سماء الدنيا أو إِنَّ الله يُرى في القيامة"، نؤمن بها و نُصدِّقُ بها، ولا كيف ولا معنى،

³⁸ Ibid., 22.

³⁹ Menurut al-'Uthaymīn, hakikat takwil adalah mengalihkan *lafaz* dari *zāhir*-nya. Lihat al-'Uthaymīn, *Al-Qaul al-Mufīd*, Jilid I., 13.

ولا نرُدُّ منها شيئاً، ونعلم أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه و سلم حقٌّ إذا كانت
بأسانيد صحاح ولا نرُدُّ على رسول الله صلى الله عليه و سلم قوله...⁴⁰

“Imam Abū ‘Abd Allah Aḥmad bin Ḥanbal berkata tentang sabda Nabi saw :
“Sesungguhnya Allah turun ke langit dunia”, atau “Sesungguhnya Allah akan
dilihat di hari kiamat,” Kami mengimaninya (yaitu ayat-ayat dan hadis-hadis
tentang sifat) dan membenarkannya, tanpa bertanya bagaimana dan apa
maknanya. Kami tidak menolak sedikitpun darinya, dan kami mengetahui
bahwa apa yang datang dari Rasulullah saw. adalah haq, jika sanad-sanadnya
ṣāḥih dan kami tidak menolak apa yang disabdakan Rasulullah saw.”

Pernyataan Imām Aḥmad di atas menegaskan sikapnya terhadap ayat-
ayat sifat, yaitu mengimani dan membenarkannya sebagaimana tertera dalam
naṣ tanpa bertanya bagaimananya (seperti bentuk dan modelnya) dan tidak
pula menanyakan maknanya, kemudian menyerahkan makna ayat kepada
Allah (*tafwīd*) tanpa masuk membahas lebih dalam makna-maknanya.

Selain melakukan *tafwīd*, sebagian ulama salaf juga melakukan takwil
terhadap ayat-ayat sifat, seperti dijelaskan dalam tafsir Ibn Kathīr dan tafsīr
al-Ṭabarī, bahwa Ibn ‘Abbās (w. 68 H) menakwilkan kata “Wajah Allah”
dalam surat al-Baqarah, ayat 115 dengan “Kiblat Allah”, demikian pula
Mujāhid bin Jabr (w.104 H)⁴¹ dan Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310)⁴² juga
menakwilkan kata “Wajah Allah” dengan “Kiblat Allah.”

Di sini, ada dua tesis yang kontradiktif dalam melihat sikap Ahl al-
Sunnah terkait ayat-ayat sifat. Menurut al-‘Uthaymīn, sikap mereka adalah

⁴⁰ Sayf bin ‘Alī al-‘Aṣrī, *Al-Qawlu al-Tamām bi Ithbāti al-Tafwīd Madhhaban Li al-Salaf* (t.t: Dār al-Faṭḥ Li al-Dirāsāt wa al-Nashr, t.th), 78.

⁴¹ ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā’īl bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*. Jilid II. Cet. I (Gīzah: Muassasah Qurṭubah, 1421 H/2000 M), 29.

⁴² Abū Ja’far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīli Āyi al-Qur’ān*, Taḥqīq: ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Jilid II. Cet. I (Kairo: Dār al-Hijr, 1422 H/2001 M), 459.

mengimani ayat-ayat sifat sebagaimana makna *zāhir*-nya, sementara Sayf bin ‘Alī al-‘Aṣrī mengatakan bahwa sikap Ahl al-Sunnah seperti Imām Aḥmad bin Ḥanbal dan lainnya men-*tafwīd*-kan makna ayat-ayat sifat kepada Allah, dan sebagian mereka ada yang menakwilkannya seperti yang dilakukan oleh Ibn ‘Abbās, Mujāhid bin Jabr, dan Ibn Jarīr al-Ṭabarī.

Menurut peneliti, adanya dua tesis yang kontradiktif terkait sikap Ahl al-Sunnah terhadap ayat-ayat- sifat perlu diteliti lebih dalam. Bagaimana sesungguhnya sikap mereka terhadap ayat-ayat sifat ?. Apakah mereka menetapkan makna ayat-ayat sifat sebagaimana makna *zāhir* ayat seperti yang diyakini al-‘Uthaymīn, ataukah mereka men-*tafwīd*-kan maknanya kepada Allah atau menakwilkannya ?. Jika benar sikap Ahl al-Sunnah adalah *tafwīd* dan takwil terhadap ayat-ayat sifat, lalu siapa yang dimaksud Ahl al-Sunnah oleh al-‘Uthaymīn ?.

Abdullah Saeed menggolongkan al-‘Uthaymīn ke dalam kelompok ulama literalis dan puritan.⁴³ Apa yang menjadi tesis Abdullah Saeed ini – menurut peneliti – perlu juga ditelaah lebih dalam untuk mengetahui kebenarannya yang telah memasukkan al-‘Uthaymīn ke dalam kelompok ulama yang beraliran literalis.

Dari seluruh permasalahan di atas, maka peneliti menganggap penting melakukan penelitian lebih dalam terhadap konsep *tawḥīd* perspektif

⁴³ Di saat menjelaskan enam kelompok tren pemikiran muslim pada era sekarang, Abdullah Saeed memasukkan al-‘Uthaymīn ke dalam kelompok theological puritan yang memiliki ciri utama yaitu literalis dan puritan. Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Thought: an Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), 147.

Muhammad bin Šālih al-‘Uthaymīn dalam karyanya yang monumental *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa dalam men-*tawhīd*-kan Allah, seorang muslim menurut al-‘Uthaymīn harus mengesakan-Nya dalam *rubūbiyyah*, *ulūhiyyah*, dan *asmā’ wa šifāt*. Untuk menghindari kesalahan dalam memahami *tawhīd*, ia harus kembali kepada penjelasan yang bersumber dari al-Qur’ān, al-Sunnah, dan pemahaman para *al-Salaf al-Šālih*.

Pada permasalahan *tawhīd ulūhiyyah* atau *tawhīd ‘ibādah*, pandangan al-‘Uthaymīn bernada keras dan mudah mensyirikan orang yang tidak sejalan dengan pemikirannya.

Umat Islam dalam menyikapi ayat-ayat *šifāt*, – kata al-‘Uthaymīn – harus menetapkan maknanya sebagaimana makna *ḥarfiyyah* ayat tanpa menakwilkannya, karena hal itu yang dilakukan oleh para *al-Salaf al-Šālih* dan merupakan *manhāj* Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah. Barangsiapa yang menafikan satu saja dari sifat Allah baik dengan cara penakwilan, maka ia telah keluar dari kelompok Ahl al-Sunnah. Pemikir muslim kontemporer, Abdullah Saeed telah memasukkan al-‘Uthaymīn ke dalam kelompok ulama literalis.

Dari persoalan ini, maka dapat diidentifikasi beberapa permasalahan yang dijelaskan dalam bentuk butir-butir berikut:

1. Terdapat perbedaan yang signifikan antara al-‘Uthaymīn dan ulama lainnya mengenai struktur dasar teori *tawhīd*.

2. Dalam menyikapi penafsiran ayat-ayat *ṣifāt*, terdapat perbedaan yang mencolok antara al-‘Uthaymīn dan mayoritas ulama tafsir lainnya.
3. Terdapat pengaruh pemikiran ulama sebelumnya dalam membentuk pemikiran al-‘Uthaymīn.
4. Terdapat kondisi psikologis al-‘Uthaymīn yang dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural masyarakat saat itu.
5. Terdapat formulasi kaidah-kaidah tafsir yang disusun al-‘Uthaymīn dalam menafsirkan ayat-ayat *ṣifāt*.
6. Terdapat perbedaan persepsi mengenai *manhaj* salaf dalam masalah sifat-sifat Allah antara al-‘Uthaymīn dan ulama lainnya.
7. Terdapat perbedaan persepsi tentang Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah antara al-‘Uthaymīn dan ulama lainnya.

Dari identifikasi masalah di atas, dapat dibatasi masalah-masalah yang diteliti, yaitu:

1. Pengungkapan *tawhīd* dalam al-Qur’ān.
2. Struktur dasar teori *tawhīd* perspektif Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn.
3. Interpretasi Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn terhadap ayat-ayat pada struktur dasar *tawhīd*.

C. Rumusan Masalah

Berpijak pada pemikiran di atas dan identifikasi masalah dalam penelitian, maka rumusan masalah penelitian adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pengungkapan *tawhīd* dalam al-Qur’ān ?.

2. Bagaimana struktur dasar teori *tawhīd* perspektif Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn?
3. Bagaimana interpretasi Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn terhadap ayat-ayat pada struktur dasar *tawhīd* ?

D. Tujuan Penelitian.

Penelitian disertasi ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui lebih detail pengungkapan *tawhīd* dalam al-Qur’ān.
2. Untuk menemukan makna dari struktur dasar teori *tawhīd* perspektif Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn.
3. Untuk menemukan interpretasi Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn terhadap ayat-ayat pada struktur dasar *tawhīd*.

E. Kegunaan Penelitian.

Dalam penelitian ini terdapat dua nilai signifikansi yang diharapkan dapat tercapai, yaitu aspek teoritis dan praktis.

1. Aspek Teoritis

Kajian tentang konsep *tawhīd* perspektif Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn dalam karya *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* akan menambah dan memperkaya khazanah intelektual muslim khususnya dalam disiplin ilmu tafsir.

2. Aspek Praktis

Dari aspek praktis, hasil penelitian ini diharapkan :

- a. Dapat memberikan kontribusi positif dalam membangun kesadaran umat akan perlunya kajian ilmu tafsir terutama dalam masalah teologi atau *tawhīd*.
- b. Ajaran al-Qur’ān tentang *tawhīd* merupakan ajaran yang paling prinsipil dalam ajaran Islam. Ayat-ayat *tawhīd* dalam al-Qur’ān memuat petunjuk-petunjuk mengenai bagaimana seharusnya seorang hamba beribadah kepada Allah. Dalam kaitannya dengan *hablun min Allah*, kajian tentang *tawhīd* ini menjadi sangat penting, karena dengan memahami *tawhīd* dengan benar, manusia akan terhindar dari perbuatan syirik.
- c. Hasil penelitian ini diharapkan dapat berguna dan bermanfaat bagi para peneliti berikutnya untuk dapat dijadikan sebagai bahan kajian dalam rangka lebih mendalami pemikiran *tawhīd* al-‘Uthaymīn khususnya, dan ulama-ulama Salafī Wahhābī lainnya.

F. Kerangka Teoritik

Dalam upaya menafsirkan al-Qur’ān, hermeneutika adalah salah satu pendekatan yang menempatkan al-Qur’ān sebagai teks yang di dalamnya terdapat seperangkat simbol-simbol bahasa yang menyimpan makna. Makna-makna tersebut tidak didapatkan langsung dari simbol tekstualnya akan tetapi diperoleh dengan mengaitkan teks dengan konteksnya.

Istilah hermeneutika memiliki akar semantik dari bahasa Yunani yaitu “*hermeneuein*”⁴⁴ yang berarti “menafsirkan” dan kata bendanya adalah

⁴⁴ Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (London: Macmillan, 1967), 337.

hermeneia (tafsir), sedangkan orang yang menafsirkan disebut *hermeneus*.⁴⁵ Secara teknis operasional, hermeneutika adalah proses mengubah sesuatu atau situasi tertentu dari kondisi yang tidak dimengerti menjadi dapat dimengerti.⁴⁶ Menurut Zygmunt Bauman, hermeneutika merupakan usaha untuk menerangkan dan menelusuri suatu pesan atau pemahaman dari suatu simbol bahasa baik lisan atau tulisan yang belum jelas, kabur dan ambigu sehingga mengakibatkan kebingungan dan ketidaktahuan (mengerti/memahami) para pendengar dan atau pembaca.⁴⁷

Hermeneutika pada dasarnya berhubungan dengan teks tertulis, yang menyisakan ruang atau jarak antara pengarang dengan pembaca yang mengaksesnya. Pembaca teks tidak bisa langsung berdialog dengan pengarang untuk memperoleh kejelasan maksud, karena pengarang sudah tidak hadir bersama teks. Pembaca hanya berhadapan dengan simbol-simbol tektual dan berspekulasi tentang makna-makna yang terdapat di dalamnya. Sebagaimana juga pengarang tidak bisa memberikan konfirmasi kepada pembaca mengenai apa yang ia maksudkan. Sederhananya, hermeneutika adalah metode atau cara menafsirkan pesan atau makna sehingga sebuah teks baik dengan melihat indikator-indikator kebahasaannya atau dengan mengaitkannya dengan latar kontekstual yang bisa memperjelas makna.

⁴⁵ Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 312. Baca juga Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2002), 283.

⁴⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 3.

⁴⁷ Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Sciences* (New York: Columbia University Press, 1978), 7.

Dalam bahasa lisan atau komunikasi langsung, hermeneutika dianggap tidak berperan, karena hubungan langsung antara pembicara sebagai pihak pertama dan pendengar sebagai pihak kedua yang meminimalisir kemungkinan kesalahan dalam memahami maksud pembicara. Pendekatan kebahasaan yang digunakan dalam bahasa lisan atau bahasa komunikasi adalah bidang lain yang disebut sebagai pragmatik.

Untuk menjelaskan konsep *tawhīd* al-‘Uthaymīn, penelitian ini menggunakan teori hermeneutika klasik yang dikembangkan oleh Friedrich Schleiermacher (1768 M-1834 M). Hermeneutika klasik menjadikan teks dan penafsiran sebagai basis teoretik dan praktisnya. Penelitian ini menjadikan teks sebagai obyeknya, yaitu teks-teks dari al-‘Uthaymīn terkait dengan fokus analisis tentang konsep *tawhīd*. Karena dalam operasionalisasinya, penelitian ini akan bergulat dengan teks secara kritis, untuk menemukan bukan hanya makna sebagaimana yang dieksplisitkan oleh pengarang, akan tetapi juga kemungkinan makna-makna lain yang mempertimbangkan berbagai variabel konteks dan juga latar ideologis. Dengan demikian, operasionalisasi penelitian ini adalah tafsir atas tafsir sehingga akan sangat kental dengan upaya menginterpretasikan tafsir al-‘Uthaymīn tentang ayat-ayat *tawhīd* dalam al-Qur’ān.

Dalam hermeneutika, pada level pertama, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, dengan asumsi

bahwa teks merupakan ungkapan jiwa, gagasan, pikiran pengarangnya.⁴⁸ Untuk mencapai tingkat seperti itu, ada dua cara yang dapat dilakukan; menemukannya melalui bahasanya yang mengungkapkan hal-hal baru, atau dengan mengobservasi karakteristik bahasa yang digunakan. Ini sejalan dengan konsep tentang teks sebagaimana yang diperkenalkan oleh Schleiermacher bahwa setiap teks mempunyai dua domain, *pertama*; domain linguistik yang menunjuk pada bahasa simbolik yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin. *Kedua*; domain psikologis yang menunjuk pada isi pikiran pengarang yang termanifestasikan pada style bahasa yang digunakan. Dua domain ini mencerminkan pengalaman pengarang yang oleh pembaca kemudian dikonstruksi dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya.⁴⁹

Selanjutnya, agar dapat memahami keinginan dan maksud pengarang sebagaimana yang tertulis dalam karya-karyanya, maka penafsir atau pembaca harus ke luar dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk ke dalam tradisi di mana penulis teks tersebut hidup. Ini dalam pengertian imajiner yaitu dengan mengimajinasikan diri sedang hadir dan berada pada zaman atau situasi di mana pengarang hidup dan menulis. Sebab, tulisan atau teks apapun pasti merupakan respon, refleksi atau bahkan reaksi terhadap fenomena atau situasi dimana seseorang hidup. Ini adalah hukum sosial yang universal, dimana tidak dimungkinkan seseorang berpikir lalu menulis di

⁴⁸ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 29. Bandingkan dengan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Ishkāliyyāt al-Ta'wīl wa Aliyāt al-Qirā'ah*, (Kairo: Al-Markaz al-Thaqafī, t.th), 11., dan Sumaryono, *Hermeneutik*, (Yogya: Kanisius, 1996), 77.

⁴⁹ Josef Bleicher, *Contemporary*, 14.

ruang hampa. Penting bagi seorang pembaca atau penafsir teks untuk masuk pada tradisi pengarang, menghayati dan memahami budaya yang melingkupinya, sehingga penafsir akan mendapatkan makna yang lebih dekat dengan apa yang dimaksudkan oleh pengarang.⁵⁰

Dalam penerapannya pada teks keagamaan seperti penafsiran atas teks-teks al-Qur'ān, peneliti dituntut memiliki keahlian dan penguasaan terhadap gramatika bahasa Arab yang memadai dan juga pemahaman dan pengetahuan memadai terhadap tradisi yang berkembang dan terjadi di tempat dan masa turunnya al-Qur'ān. Dengan demikian, peneliti benar-benar dapat memahami apa yang diinginkan dan dimaksudkan oleh teks-teks tersebut.

Begitu pula dalam kasus teks-teks skunder keagamaan, seperti karya al-'Uthaymīn yang menjadi sumber primer dalam penelitian ini. Selain memahami karakter bahasa dan istilah-istilah yang biasa digunakannya, peneliti juga berusaha memahami tempat dan tradisi di mana karya-karya tersebut ditulis. Problem politik, budaya, keagamaan, bahkan psikologisnya akan mempengaruhi karya-karya yang ia tulis. Karena tanpa pendekatan-pendekatan tersebut, pemahaman yang salah – menurut Scleiermacher – tidak mungkin terelakan. Oleh sebab itu, dalam penelitian ini, peneliti menggunakan pendekatan historis⁵¹ dan psikologis. Pendekatan-pendekatan ini peneliti gunakan untuk mengkaji latar belakang kehidupan al-'Uthaymīn, baik pendidikan maupun guru tempat ia menimba ilmu pengetahuan, kondisi keagamaan, sosial dan politik pemerintahan Saudi Arabia di masanya. Dari

⁵⁰ Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, Cet. I (Jakarta: Gramedia, 1981), 230.

⁵¹ Sartono Kartodirjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: Gramedia, 1993), 20.

sini diharapkan dapat membantu dalam memahami arti dari suatu peristiwa atau pun pemahaman yang dihubungkan dengan kondisi dan situasi tertentu dalam kurun waktu kehidupan al-'Uthaymīn.

G. Penelitian Terdahulu.

Sejauh yang peneliti ketahui, kajian mengenai *tawḥīd* telah banyak ditulis oleh sejumlah kalangan, baik dalam bentuk disertasi, buku, jurnal, maupun lainnya. Akan tetapi, kajian mengenai konsep *tawḥīd* al-'Uthaymīn dalam karyanya *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* belum pernah ditemukan. Ada kajian atas pemikiran al-'Uthaymīn, namun dalam bidang hukum, bukan dalam bidang *tawḥīd*. Di antara penelitian yang membahas tentang pemikiran al-'Uthaymīn atau konsep *tawḥīd* ulama lainnya antara lain adalah:

1. Khairul Hamim, menulis “Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam Tafsir *Al-Kanz al-Thamīn fī Tafsīr Ibn 'Uthaymīn* Karya Muhammad Ibn Ṣāliḥ al-'Uthaymīn.” Hasil penelitiannya menjelaskan bahwa al-Qur'ān dalam mengungkapkan kata non-muslim menggunakan berbagai macam istilah seperti Ahl al-Kitāb, al-Yahūd, al-Naṣārā, musyrik, al-Ṣābi'īn, dan al-Majūsī.

Sebagai seorang mufti besar Saudi Arabia, Shaykh al-'Uthaymīn beraliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dan dimasukkan dalam kategori mujtahid mazhab. Dalam menyampaikan gagasan dan pikiran, ia banyak dipengaruhi oleh pemikiran guru-gurunya saat menafsirkan suatu ayat. Hal ini dapat dilihat dengan seringnya ia mengutip pendapat gurunya selain atas pengetahuannya. Dalam berfatwa, ia selalu melandasi fatwanya

dengan dalil al-Qur'ān, al-ḥadīth, ijmā' dan qiyās (*al-Qiyās al-Ṣālih*). Selain itu, ia juga menggunakan pertimbangan *qawl al-ṣahābī*, *'urf*, *sadd al-dharī'ah* dan *maṣlahah mursalah* sebagai dasarnya dalam berijtihad. Meskipun ia berpegang pada madhhab Imām Aḥmad bin Ḥanbal, ia tetap kritis terhadap produk hukum yang lahir dari gurunya, maupun dari imam madhhab yang ia anut, dengan demikian ia tidak terjebak pada fanatisme madhhab.

Sebagai seorang mufassir sekaligus mufti kerajaan Saudi Arabia, al-'Uthaymīn banyak mengeluarkan fatwa-fatwa, tanpa terkecuali fatwa yang terkait dengan relasi muslim dengan non muslim. Fatwa-fatwanya terkait dengan relasi muslim dan non muslim dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu yang bernada keras dan intoleran. Fatwa ini biasanya berkaitan dengan masalah akidah atau hal-hal-hal yang dapat menjerumuskan manusia kepada kesyirikan atau kekafiran, seperti mendahulukan mengucapkan salam kepada non muslim, mengucapkan selamat natal, dan menyampaikan ucapan penghormatan kepada non muslim. Konsep *al-walā'* (sikap loyal) dan *al-barrā'* (sikap tidak loyal) merupakan landasan teori yang dijadikan pijakan oleh al-'Uthaymīn dalam menyikapi permasalahan-permasalahan seperti ini.

Sikap kedua al-'Uthaymīn adalah bernada moderat dan permisif. Sikap ini ditemukan pada bidang *mu'āmalah*. Biasanya yang menjadi

dasar moderatnya sikap beliau pada bidang ini disandarkan pada saat adanya darurat atau saat ada hajat dan adanya masalah.⁵²

Persamaan antara penelitian yang ditulis Khairul Hamim dengan penelitian ini adalah sama-sama menjadikan Shaykh al-‘Uthaymīn dan kitab tafsirnya sebagai obyek penelitian. Adapun perbedaannya terletak pada fokus penelitian, di mana fokus penelitian Khairul Hamim pada “Relasi Muslim dan Non Muslim”, sementara penelitian ini memfokuskan pada konsep *tawhīd*. Pada penelitian Khairul Hamim, Shaykh al-‘Uthaymīn dalam bidang fiqh dimasukkan dalam kelompok ulama beraliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah, sementara dalam penelitian ini al-‘Uthaymīn dalam masalah aqidah mengikuti *manhaj* Ibn Taymiyyah dan ‘Abd al-Wahhāb.

2. Abd. Kholid, menulis tentang “Penafsiran Al-Shawkānī terhadap Ayat-Ayat Teologi dalam Kitab *Fatḥ al-Qadīr*.” Dalam penelitiannya, ia memaparkan tentang metode dan corak yang digunakan al-Shawkānī dalam penulisan kitab tafsirnya “*Fatḥ al-Qadīr*”. Al-Shawkānī dalam menafsirkan ayat-ayat sifat jasmani Allah tidak cenderung kepada madhhab teologi Islam tertentu. Namun, terkait dengan masalah kekuasaan dan kehendak mutlak Allah, keadilan Allah, perbuatan Allah, kekuatan akal dan fungsi wahyu serta konsep iman, penafsirannya lebih cenderung kepada kelompok Ash’ariyyah. Dalam masalah perbuatan manusia, pemikirannya lebih dekat kepada pemikiran kelompok Māturīdiyyah

⁵² Khairul Hamim, “Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam *Tafsīr Al-Kanz al-Thamīn Fī Tafsīr Ibn ‘Uthaymīn* Karya Muhammad Ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn” (Disertasi -- UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2017).

Bukhārā, dan dalam menafsirkan ayat-ayat *tawhīd*, ia lebih cenderung kepada madhhab tradisional dari pada madhhab rasional.⁵³

3. Syamsul Rijal, menulis tentang “Konsep Epistemologi Tauhid Ismail Raji al-Faruqi”. Dalam tulisan ini, Syamsul Rijal mencoba mendeskripsikan faktor yang melatar belakangi gagasan implimentasi *tawhīd* al-Faruqī, dan berusaha menganalisis keterkaitan problematika epistemologi berkenaan dengan *tawhīd* dalam konsepsi-konsepsi ataupun rumusan sebagai konsekuensi sebuah pemikiran. Di akhir ia mencoba mengkritisi implimentasi paradigma *tawhīd* bagi kehidupan manusia yang digagas al-Faruqī.⁵⁴
4. Salim Badjri, ia meneliti tentang “Konsep Tauhid Menurut Pemikiran Syeikh Muhammad Abduh”. Hasil penelitiannya mengungkapkan bahwa Muhammad Abduh mendasarkan pemikirannya tentang *tawhīd* melalui pemahaman naṣ al-Qur’ān dan al-Sunnah, serta akal pikiran. Perbuatan Tuhan menurutnya, pada prinsipnya bebas melakukan apa saja yang Dia kehendaki dari perbuatan-Nya. Tuhan telah menempatkan sunnah-Nya untuk mengatur alam semesta sesuai dengan kesempurnaan *irādah* dan ilmu-Nya, dan setiap perbuatan Tuhan sudah pasti mengandung kebaikan bagi umat manusia. Dan manusia itu sendiri oleh Abduh dituntut untuk tidak menggantungkan nasibnya kepada Tuhan. Melainkan ia harus

⁵³ Abd. Kholid, “Penafsiran Al-Shawkānī terhadap Ayat-Ayat Teologi dalam Kitab Fath al-Qadīr.” (Disertasi -- UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012).

⁵⁴ Syamsul Rijal, “Konsep Epistemologi Tauhid Ismail Raji Al-Faruqi” (Disertasi --UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007).

berupaya agar memperoleh nasibnya itu dengan cara memahami sunnatullah.

Hasil penelitian Salim Badjri juga menemukan bahwa Muhammad Abduh memiliki pandangan yang sama dengan Mu'tazilah tentang konsep keadilan Tuhan, meskipun ia tidak menyatakan secara tegas mengikuti paham Qadariyyah dan menolak pandangan kaum Jabariyyah. Abduh juga berpendapat bahwa manusia sebagai makhluk Tuhan tidak bisa disamakan dengan benda mati. Akan tetapi, manusia harus memiliki dinamika dalam hidupnya karena Tuhan telah memberikan daya dan aktivitas kepada mereka. Di akhir hasil penelitiannya, Salim mengatakan bahwa Abduh berkeyakinan bahwa Allah adalah Tuhan Yang Maha Esa dan Maha Sempurna.⁵⁵

5. Jauhar Hatta, juga memberikan kontribusi bagi perkembangan kajian *tawhīd*. Ia menulis tentang “Penafsiran Ibn ‘Arabi atas Ayat-Ayat Tawhīd.” Hasil penelitiannya menemukan bahwa untuk mencari dan mengenal Tuhan -menurut Ibn ‘Arabi- tidak perlu jauh-jauh, cukup melalui pengenalan pada diri manusia itu sendiri. Puncak pengenalan Tuhan itulah sebagai manifestasi *tawhīd* yang sebenarnya. Ia sejak usia muda sudah memasuki kehidupan tasawuf, ia mampu mencapai tingkat makrifat kepada Allah hingga secara intuitif mengalami *al-kashf*, sampai kepada maqam *al-fanā*, dimana pada hakikatnya segala realitas yang ada lebur dan tiada, dan yang ada hanya satu yaitu Allah. Bagi ulama yang

⁵⁵ Salim Badjri, “Konsep Tauhid Menurut Pemikiran Syeikh Muhammad Abduh” (Disertasi -- IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2000).

tidak sejalan dengan pemikirannya, lebih disebabkan karena mengukur pemahaman keyakinannya menggunakan standar pemahaman dan keyakinan masyarakat awam, tidak menempatkan sesuai dengan proporsinya. Meskipun diakui ajaran dan paham yang dibawahnya ini sangat kontroversi.⁵⁶

6. Ja'far al-Subhānī, menulis tentang “Buḥūth Qur’āniyyah fī al-Tawḥīd wa al-Shirk.” Dalam kitabnya ini, ia membahas tentang batasan iman dan kafir, klasifikasi *tawḥīd* dan urutannya, serta penjelasan hakikat ibadah, dan beberapa contoh praktik ibadah berdasarkan al-Qur’ān dan al-Sunnah.⁵⁷

Persamaan antara tulisan Ja'far al-Subhānī dengan penelitian ini terletak pada sama-sama membahas klasifikasi *tawḥīd* dan hakikat ibadah. Perbedaannya adalah klasifikasi *tawḥīd* Ja'far al-Subhānī terbagi menjadi tujuh, yaitu *tawḥīd fī al-Dhāt*, *tawḥīd fī al-Khāliqiyah*, *tawḥīd fī al-Rubūbiyyah*, *tawḥīd fī al-Tashrī' wa al-Taqnīn*, *tawḥīd fī al-Ṭā'ah*, *tawḥīd fī al-Hākimiyyah*, dan *tawḥīd fī al-‘Ībādah*, sementara al-‘Uthaymīn mengklasifikasikan *tawḥīd* menjadi tiga, yaitu *tawḥīd rubūbiyyah*, *tawḥīd ulūhiyyah*, dan *tawḥīd asmā wa ṣifāt*. Sedangkan hakikat ‘ibādah menurut Ja'far al-Subhānī adalah sikap tunduk patuh dan merendah kepada sesuatu yang dipercayai memiliki sifat-sifat ketuhanan, yaitu sifat *ulūhiyyah* dan sifat *rubūbiyyah* serta kemandirian penuh dalam segala perbuatannya,

⁵⁶ Jauhar Hatta, “Penafsiran Ibn ‘Arabi atas Ayat-Ayat Tauhid” (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007).

⁵⁷ Ja'far al-Subhānī, *Buḥūth Qur’āniyyah fī al-Tawḥīd wa al-Shirk*, Cet. III (Qum: Muassasah al-Imām al-Ṣādiq, 1426 H).

sedangkan hakikat ibadah menurut al-‘Uthaymīn adalah merendahkan diri kepada Allah dengan penuh kecintaan dan pengagungan, dengan menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya sesuai syari’at. Di sini, definisi ibadah yang dikemukakan al-‘Uthaymīn sifatnya terlalu umum dan luas.

7. Maszlee Malik, menulis “Salafism in Malaysia: Historical Account on Its Emergence and Motivation”. Dalam artikelnya, ia mengkaji sejarah datang dan berkembangnya Salafisme yang lebih dikenal sebagai Wahhabisme ke Malaysia pada waktu yang berbeda dan dengan motivasi yang berbeda pula. Salafisme pertama yang datang di Tanah Melayu pra-Malaysia, atau Malaya – menurut Maszlee Malik – adalah gerakan Salafī reformis awal abad ke-20, yang dikenal sebagai Kaum Muda, yang diilhami oleh Islamisme ‘Abdūh dan Al-Afghānī. Terlepas dari perbedaan antara Salafī reformis dan Salafisme global yang ada saat ini, namun yang pasti – kata Maszlee Malik – mereka memiliki akar yang sama.

Maszlee Malik juga menjelaskan bahwa istilah Salafism mengacu kepada upaya mengembalikan keimanan dan amalan Islam sebagaimana pada masa Nabi saw., sahabat dan *tābi’īn*. Kelompok Salafī ini menganggap metode mereka sebagai satu-satunya metode yang paling benar untuk memahami dan mempraktikkan Islam yang sesuai dengan tuntunan al-Qur’an dan al-Sunnah sebagaimana yang diklaim oleh al-‘Uthaymīn, tokoh Salafī terkemuka Saudi Arabia.

Dalam kajiannya ini, Maszlee Malik menggunakan pendekatan historis dalam menjelaskan kemunculan Salafisme di Malaysia dan melakukan penelitian kritis terhadap peristiwa sejarah tertentu yang menyebabkan adanya perbedaan tren dan pengelompokan Salafisme. Salafisme sebagai tren dan gerakan teologis menjadi perhatian publik, khususnya mengenai isu-isu terorisme global dan radikalisme.⁵⁸

Persamaan artikel Maszlee Malik dengan penelitian ini adalah sama-sama mengkaji tentang Salafī Wahhābī. Sedangkan perbedaannya terletak pada objek kajiannya. Objek penelitian Maszlee Malik adalah Salafisme di Malaysia dengan memfokuskan pada kajian sejarah munculnya Salafī di Malaysia, sementara penelitian ini yang dijadikan objeknya adalah tokoh Salafī kontemporer yaitu al-‘Uthaymīn dengan fokus pada kajian *tawhīd*.

8. Joas Magemaker, menulis “The Enduring Legacy of The Second Saudi State: Quietist and Radical Wahhabi Contestation of al-Walā’ wa al-Barrā’”. Dalam artikelnya, ia menulis tentang perkembangan pemahaman ulama Wahhābī terhadap konsep *al-Walā’ wa al-Barrā’* sejak abad ke 19 dan perubahan cara penafsiran konsep tersebut. Menurut Joas Magemaker, kontestasi Wahhābī atas konsep *al-Walā’ wa al-Barrā’* dibagi menjadi dua tren berbeda, yaitu dalam bidang sosial dan politik. Ini menunjukkan bahwa ulama Wahhābī tidak seragam dalam memahami konsep *al-Walā’ wa al-Barrā’* dan juga tidak fleksibel dalam menerapkannya. Seperti al-

⁵⁸ Maszlee Malik, “Salafism in Malaysia: Historical Account on Its Emergence and Motivation”, *Sociology of Islam*, Vol. 5 (05 December 2017).

‘Uthaymīn, terkait interpretasi konsep *al-Walā’ wa al-Barrā’* di bidang sosial, ia menolak keras menyapa orang kafir terlebih dahulu, karena dianggap bertentangan dengan ajaran Rasulullah saw.⁵⁹

Persamaan kajian Joas Magemaker dengan penelitian ini adalah sama-sama mengkaji tentang upaya yang dilakukan para ulama Wahhābī termasuk al-‘Uthaymīn dalam menjaga syari’at Islam, agar umat Islam tidak tersesat dan keluar dari ajaran al-Qur’ān dan al-Sunnah serta pemahaman al-Salaf al-Sāliḥ. Sedangkan perbedaannya terletak pada objek kajiannya. Yang menjadi objek kajian Joas Magemaker adalah penerapan konsep *al-Walā’ wa al-Barrā’*, sedangkan yang menjadi objek penelitian ini adalah konsep *tawḥīd*.

9. Muhammad Zainal Abidin dan Yulia Hafizah menulis tentang “Conflict And Integration in The Salafi-Wahabi Purification Movement in South Kalimantan”. Dalam artikelnya, penulis membahas tentang perkembangan gerakan Salafi-Wahhābī dalam pemurnian akidah di Kalimantan Selatan dalam kaitannya dengan konflik dan integrasi. Gerakan Salafi-Wahhābī telah meluas dan menyebar ke seluruh kawasan provinsi ini, meskipun usianya belum sampai dua dasawarsa. Gerakan pemurnian yang dilakukan kelompok ini mengundang pro dan kontra di kalangan masyarakat. Pemikiran mereka tentang konsep *tawḥīd* dan bid’ah telah menimbulkan konflik, karena telah mengarah kepada ulama-ulama yang menjadi figur dan sangat dihormati di kalangan tradisional. Agar tidak menimbulkan

⁵⁹ Joas Magemaker, “The Enduring Legacy of The Second Saudi State: Quietist and Radical Wahhabi Contestation of *al-Walā’ wa al-Barrā’* ”, *International Journal Middle East Study*. Vol. 44 (2012).

gejolak di tengah masyarakat, kelompok Salafi-Wahhābī berusaha membangun relasi dengan masyarakat sekitarnya dengan memberikan bantuan sosial dan tidak terlalu menunjukkan keberbedaannya dalam pelaksanaan ajaran Salafinya, namun tetap mengajak untuk kembali kepada ajaran yang bersumber dari al-Qur’ān dan al-Sunnah.⁶⁰

Persamaan antara tulisan Muhammad Zainal Abidin dan Yulia Hafizah dengan penelitian ini adalah sama-sama membahas konsep pemurnian *tawhīd*. Adapun perbedaannya terletak pada objek kajiannya. Penelitian ini menjadikan al-‘Uthaymīn dan konsep *tawhīd* menjadi objek penelitian dengan memfokuskan kajian pada kitab Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm dan karya-karya al-‘Uthaymīn lainnya yang berkaitan dengan *tawhīd*. Sementara Muhammad Zainal Abidin dan Yulia Hafizah memfokuskan kajiannya pada pemurnian konsep *tawhīd* yang berlokasi di provinsi Kalimantan Selatan.

10. Irsyadunnas, menulis “The Hermeneutic Thoughts of Ashgar Ali Engineer in The Interpretation of Feminism”. Dalam artikelnya, ia mengkaji bagaimana pengaruh hermeneutika feminisme dalam pemikiran tafsir Ashgar Ali Engineer. Menurutnya, konsep metodologi yang dikemukakan Ashgar Ali dalam kajian tafsirnya adalah mengacu kepada tiga hal, yaitu konsep pembebasan al-Qur’ān, anti patriarkhi, dan klasifikasi ayat menjadi normatif dan sosiologis. Lebih lanjut ia tegaskan bahwa yang dijadikan sumber dalam penafsiran al-Qur’ān oleh Ali Ashgar adalah teks, konteks,

⁶⁰ Muhammad Zainal Abidin dan Yulia Hafizah menulis tentang “Conflict And Integration in The Salafi-Wahabi Purification Movement in South Kalimantan”, *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 4, No. 2 (December 2019).

dan perspektif. Konsep dan sumber tafsir tersebut dijadikan acuan oleh Ali Ashgar dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, terutama ayat-ayat yang berbicara tentang gender, yaitu mengenai ayat penciptaan manusia dan poligami.⁶¹

Persamaan artikel Irsyadunnas dengan penelitian ini adalah sama-sama mengkaji tentang tafsir dengan pendekatan hermeneutik. Sedangkan perbedaannya terletak pada objek kajiannya. Objek penelitiannya adalah Ali Ashgar Engineer dengan memfokuskan pada kajian gender, sementara penelitian ini yang dijadikan objeknya adalah al-'Uthaymīn dengan fokus pada kajian *tawhīd*.

11. Wely Dozen, menulis “Konsep Hermeneutika Sebagai Metodologi Interpretasi Teks al-Qur'ān.” Dalam tulisannya ia menjelaskan bahwa pada era kontemporer, para ulama dalam mengkaji al-Qur'ān tidak lagi hanya berkuat pada riwayat, baik itu riwayat dari para sahabat maupun *tābi'īn*. Mereka sekarang juga menggunakan pendekatan hermeneutika dalam melakukan kajian baru terhadap al-Qur'ān. Hermeneutika dijadikan sebagai dialektika interpretasi teks dan juga sebagai metodologi dalam memahami teks. Konsep hermneutika dalam wacana interpretasi teks adalah untuk menemukan nilai-nilai al-Qur'ān secara kontekstual dibalik makna teks ayat tersebut.⁶²

⁶¹ Irsyadunnas, “The Hermeneutic Thoughts of Ashgar Ali Engineer in The Interpretation of Feminism”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 25. No. 01 (Januari-Juni 2017).

⁶² Wely Dozen, “Konsep Hermeneutika Sebagai Metodologi Interpretasi Teks al-Qur'ān” *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 04, No. 01 (Januari-Juni, 2019).

Persamaan antara tulisan Wely Dozen dengan penelitian ini adalah sama-sama menjadikan hermeneutika sebagai sebuah pendekatan dalam penelitian. Adapun perbedaannya terletak pada objek kajiannya. Penelitian ini menjadikan al-‘Uthaymīn dan kitab tafsirnya menjadi objek penelitian dengan memfokuskan kajian pada pembahasan konsep *tawhīd*. Sementara Wely Dozen dalam tulisannya memfokuskan kajiannya pada hermeneutika sebagai sebuah metodologi interpretasi teks.

Merujuk kepada kajian dan penelitian yang telah dilakukan oleh para peneliti di atas dan kemudian dikaitkan dengan rumusan masalah dalam penelitian ini, maka hampir semua penelitian tersebut di atas, belum ada yang menyentuh secara substantif pada subjek dan objek yang menjadi fokus studi ini. Oleh karena itu, penelitian ini menjadi urgen untuk dilakukan dan bukan duplikasi.

Untuk mengetahui lebih jelas mengenai uraian tentang penelitian terdahulu, dapat dilihat pada lampiran nomor 1 dalam bentuk tabel.

H. Metode Penelitian

Dalam rangka menemukan jawaban atas permasalahan yang dijadikan pokok permasalahan dalam penulisan disertasi ini, maka peneliti menggunakan metode penelitian dengan langkah sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Mengingat masalah yang dikaji dalam penelitian ini adalah tentang kitab *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* karya al-‘Uthaymīn dan fokus masalahnya adalah tentang *tawhīd*, maka penelitian ini memusatkan perhatiannya pada

penelitian kepustakaan (*library research*) murni, karena datanya berasal dari sumber-sumber tertulis yang berkaitan langsung dengan materi yang dikaji. Jenis penelitian ini dimaksudkan untuk memperoleh informasi sebanyak mungkin tentang berbagai hal di sekitar masalah yang diteliti, sehingga seluk beluk masalah tersebut dapat diketahui secara mendalam.⁶³ Di sini, peneliti mencari data yang ada keterkaitan langsung dengan penafsiran dan pemikiran al-'Uthaymīn, khususnya tentang *tawhīd*. Data-data yang terkumpul diharapkan dapat memberikan jawaban terhadap masalah yang dihadapi sehingga dapat diambil benang merah dari masalah tersebut.

2. Sumber Data

Adapun sumber-sumber tersebut terbagi menjadi dua, yaitu primer dan sekunder. Sumber primer adalah kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dan kitab-kitab lainnya yang merupakan karya al-'Uthaymīn yang membahas tentang *tawhīd*.

Sedangkan yang berkaitan dengan data sekunder adalah karya-karya ulama lain yang mendukung masalah dalam penelitian ini seperti kitab *Al-Salafiyah al-Wahhābiyyah Afkārūhā al-Asāsiyyah*, *Buḥūth Qur'āniyyah fī al-Tawhīd wa al-Shirk*, *Haqīqat al-Tawhīd*, *Al-Mutashaddidūn: Manhajuhum wa Munāqashah Ahammi Qadāyāhum*, *Qadīyyat al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah wa Atharuhā fī Tasha'ub al-Madhāhib wa Ikhtilāf al-Firaq*, atau yang merupakan hasil ekspolarasi yang ada kaitannya dengan objek kajian ini yang

⁶³ Salman Ali, *Proses Penelitian* (Palembang: Fakultas Syari'ah IAIN Raden Patah, 1985), 12.

sekiranya dapat digunakan untuk menganalisa terhadap penafsiran al-‘Uthaymīn dalam bidang ini.

3. Teknik Pengumpulan Data.

Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan cara dokumentasi.⁶⁴ Dokumentasi adalah sebuah teknik pengumpulan data yang dihasilkan dari dokumen-dokumen dan karya monumental yang menjadi bahan kajian. Dalam hal ini peneliti harus kritis terhadap bahan-bahan, data-data yang terdapat dalam karya-karya tersebut, sehingga dapat ditemukan jaringan yang kuat terhadap persoalan yang diteliti. Dalam hal ini, peneliti menghimpun karya-karya monumental dari al-‘Uthaymīn yang berkaitan dengan masalah *tawhīd*. Dimana data-data yang berkaitan dengan pemikiran al-‘Uthaymīn tentang *tawhīd* tersebut, baik dalam kitab tafsirnya maupun karya-karya lainnya dipadukan kemudian dianalisa sehingga terbentuk satu hasil kajian yang padu, utuh dan sistematis.⁶⁵

Secara lebih spesifik, sesuai dengan tuntutan hermeneutis, ada dua level data yang akan dikumpulkan dan didialogkan secara dinamis yaitu:

Pertama, data-data tektual yang terambil dari tulisan-tulisan langsung al-‘Uthaymīn dalam karya-karyanya. Termasuk dalam hal ini adalah data-data

⁶⁴ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2005), 5.

⁶⁵ Moh. Kasiram, *Metodologi Penelitian Kualitatif-Kuantitatif* (Malang: UIN MALIKI PRESS, 2010), 287. Teknik pengumpulan data pada penelitian kualitatif sebenarnya ada beberapa hal, yaitu wawancara, observasi, dan dokumentasi. Dalam penelitian ini digunakan dokumentasi dengan alasan bahwa untuk wawancara dan observasi lapangan tidak memungkinkan. Hal itu disebabkan adanya kajian yang cukup berbeda. Pada penelitian ini adalah pelacakan terhadap sejarah pemikiran. Maka data dapat diperoleh dengan melihat dokumen dan karya monumental untuk memberikan informasi tentang masa silam. Maka dalam hal ini, peneliti diharapkan memiliki kepekaan teoritik untuk memberikan makna semua dokumen sehingga bukan menjadi bahan yang tidak bermakna.

dari teks al-Qur'an yang menjadi acuan al-'Uthaymīn yang coba dikompilasi secara tematik,⁶⁶ yaitu dengan menetapkan topik yang diteliti terlebih dahulu, lalu mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan masalah *tawhīd*, baik itu ayat-ayat mengenai *rubūbiyyah*, yaitu ayat-ayat tentang penciptaan, kepemilikan, dan pengaturan alam semesta, maupun tentang pengesaan Allah dalam *ulūhiyyah* dan ibadah (*tawhīd ulūhiyyah* dan ibadah). Ayat-ayat tentang *ulūhiyyah* yang dihimpun di sini adalah ayat-ayat yang terdapat kata *ilāh* yang mengandung makna pengesaan terhadap Allah dalam ibadah. Selain ayat-ayat tentang *rubūbiyyah* dan *ulūhiyyah* atau ibadah, juga dikumpulkan ayat-ayat mengenai sifat-sifat Allah (*tawhīd asmā' wa ṣifāt*) dengan memperhatikan urutan ayat sesuai dengan waktu turunnya serta ditopang dengan pengetahuan tentang sebab-sebab turunnya ayat tersebut dan hubungan ayat dalam suratnya masing-masing, kemudian peneliti menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna.

⁶⁶ Ada dua teori atau metode dalam *tafsīr mawḍū'ī* atau tematis, *pertama*; tafsir yang membahas satu surat dengan kajian universal, memperkenalkan dan menjelaskan maksud-maksud umum dan khususnya secara garis besar, dengan cara menghubungkan ayat yang satu dengan ayat yang lain, atau antara satu pokok masalah dengan pokok masalah yang lain. Dengan menggunakan teori atau metode ini, surat tersebut tampak dalam bentuknya yang utuh, teratur, cermat, teliti, dan sempurna. Sebab sesungguhnya satu surat al-Qur'ān, meskipun mengandung banyak masalah, masalah-masalah itu sesungguhnya adalah satu, karena pada satu maksud. *Kedua*; tafsir yang menghimpun dan menyusun ayat-ayat al-Qur'ān yang memiliki kesamaan arah dan tema, kemudian memberikan penjelasan dan mengambil kesimpulan di bawah satu tema bahasan tertentu. Melalui kajian seperti itu, mufassir berusaha untuk menetapkan pandangan al-Qur'ān tentang suatu masalah. Dengan mengaitkan antara satu ayat dengan ayat yang lain yang memiliki kesamaan tema, pada akhirnya mufassir akan sampai kepada kesimpulan yang menyeluruh tentang masalah tertentu menurut pandangan al-Qur'ān. Ulama kontemporer cenderung menamakan istilah kedua ini dengan sebutan *Tafsīr Mauḍū'ī*. Adapun kaitannya dengan penelitian yang sedang peneliti tulis, peneliti dalam hal ini menggunakan teori kedua. Mengenai macam-macam *tafsīr mawḍū'ī*, lihat 'Abd al-Hay al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī: Dirāsāt Manhajīyyah Mauḍū'īyyah* (Mesir: Maktabah Jumhūriyyah, 1977), 52. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Cet. XX (Bandung: Mizan, 1999), 114., dan Mahfudz Masduki, *Tafsīr al-Mishbah M. Quraish Shihab: Kajian atas Amsal al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 34-35.

Kedua, data-data historis yang mencakup semua informasi yang terkait dengan latar belakang peristiwa, kejadian dan isu-isu politik, sosiologis, pada masa al-‘Uthaymīn.

Langkah selanjutnya, peneliti menyempurnakan pembahasan atau kajian dengan mengutip hadis-hadis Nabi saw. yang sesuai dengan pokok bahasan, lalu menelaah secara keseluruhan ayat-ayat tersebut dengan cara mengumpulkan ayat-ayatnya yang memiliki pengertian yang sama, atau mengkompromikan yang umum dan yang khusus, yang mutlak dan yang terikat, atau yang pada lahirnya nampak kontradiktif,⁶⁷ sehingga semuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan.⁶⁸

⁶⁷ Lihat al-Farmawī, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr*, 62., Shihab, *Membumikan*, 114-115., Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: TERAJU, 2003), 128-129., lihat Muhammad Chirzin, *Pemikiran Tauhid Ibn Taimiyyah dalam Tafsir Surah al-Ikhlās* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1999), 29-30. Bandingkan dengan Zayd ‘Umar Abd Allah al-‘Aīṣ, *Al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī: Al-Ta’sīl wa al-Tamthīl* (Riyāḍ: Al-Maktabah al-Rushd Nāshirūn, 2005), 171-215.

⁶⁸ Al-Farmawī, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr*, 51-52. Pemikiran tentang metode tematik telah dibahas oleh Abu Ishāq al-Shaṭībī (w. 790/1388) dalam karyanya *al-Muwāfaqāt* (lihat Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Shaṭībī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, Jilid III, Bayrūt: Dār al-Ma’rifah, t.th, 414-415) yang diimplementasikan oleh Maḥmūd Shaltūt (1893-1962) dalam karyanya *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* yang diterbitkan pada tahun 1960 (lihat Maḥmūd Shaltūt, *Min Hudā al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, t.th., 322-324). Akan tetapi, apa yang ditulis Shaltūt dalam karya tafsirnya itu belum menunjukkan kajian petunjuk al-Qur’ān dalam bentuk yang menyeluruh. Kemudian, pada akhir tahun 60-an, Aḥmad Sayyid al-Kūmī mencoba menampilkan penafsiran pesan al-Qur’ān secara menyeluruh. Rintisan al-Kūmī ini mendapat sambutan hangat dari koleganya, terutama yang ditandai oleh kehadiran beberapa karya ilmiah yang mengimplementasikan metode tematik tersebut. Di antaranya adalah *al-Futūḥāt al-Rabbāniyyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī Li al-Ayāt al-Qur’āniyyah*, karya al-Ḥusaini Abu Farḥaḥ (2 jilid) dan *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*, karya Abd al-Ḥay al-Farmawī (Lihat Shihab, *Membumikan*, 74 dan 114. Sesungguhnya penafsiran ayat al-Qur’ān secara *mauḍū‘ī* atau tematis, meski berbeda dalam sistematika penyajian, telah dirintis jauh sebelumnya oleh ulama-ulama terdahulu seperti yang telah dilakukan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H) yang menulis tentang sumpah dalam al-Qur’ān dalam karyanya *Al-Tibyān fī Aqsām al-Qur’ān*, *Majāz al-Qur’ān* oleh Abu ‘Ubaydah (w. 210 H/824 M), *Mufradāt al-Qur’an* oleh al-Rāghib al-Aṣḥāhānī, dan sebagainya (lihat Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Cet. III. Riyāḍ: Manshūrāt al-‘Aṣr al-Hadīth, 1973, 342).

4. Teknik Analisis Data.

Setelah semua data yang diperlukan terkumpul, baik primer maupun skunder, lalu dibaca, dipelajari dan selanjutnya dianalisis. Analisis yang digunakan adalah analisis isi (*content analysis*), yaitu suatu cara yang sistematis untuk mengupas dan menguraikan isi pesan dan mengolahnya,⁶⁹ yaitu memahami pesan yang tersirat dari satu atau beberapa pernyataan.⁷⁰ Selain itu, analisis isi dapat juga berarti mengkaji bahan dengan tujuan spesifik yang ada dalam benak (peneliti).⁷¹ Dalam hal ini, analisis isi digunakan untuk menganalisis makna yang terselubung dalam pemikiran al-‘Uthaymīn.

Gagasan tentang *tawhīd* al-‘Uthaymīn yang berhasil direkonstruksi kemudian didialogkan dengan konteks yang menjadi latar belakangnya. Sebab bagaimanapun sebagai pengarang, ia menelurkan konsep dan idenya tidak bisa lepas dari problem zamannya ketika ia menulis. Gagasan-gagasan *tawhīd*-nya adalah dalam rangka merespon realitas yang ia hadapi. Dengan menempatkan gagasannya dalam konteks maka akan bisa dipahami secara lebih utuh pengandaian-pengandaian dasar yang mendasari setiap gagasannya.

⁶⁹ Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial- Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), 71.

⁷⁰ Menurut Vredenburg sebagaimana dikutip Nyoman Kutha Ratna, analisis isi berkaitan dengan (isi) komunikasi. Komunikasi itu sendiri dalam hubungan ini paling sedikit – menurut Vredenburg – melibatkan tiga komponen dengan fungsinya masing-masing, yaitu : a) siapa yang berbicara, b) apa yang dibicarakan, dan c) efek apa yang diakibatkannya. Di antara ketiga komponen yang terpenting – tambahannya – adalah komponen kedua, yaitu “apa” isi komunikasi tersebut. Lihat Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian*, 357-358.

⁷¹ A Reza Arasteh, *Teaching Through Research: A Guide for Teaching in Developing Countries* (Leiden: E. J. Brill, 1966), 101.

I. Sistematika Pembahasan

Pembahasan dalam disertasi ini dibagi dalam lima bab, yang secara garis besar tertuang dalam bab-bab dan sub bab. Untuk lebih jelasnya bab-bab dan sub bab tersebut sebagai berikut:

Pada bab pertama, pendahuluan yang meliputi pembahasan tentang latar belakang masalah dan alasan akademik pemilihan judul, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, serta kerangka teoritik. Penelitian terdahulu dan metode penelitian dikemukakan sedemikian rupa untuk menunjukkan signifikansi kajian penelitian ini. Juga dimaksudkan untuk membedakan sejumlah kajian yang terdahulu dengan penelitian yang dilakukan. Sistematika pembahasan juga dipaparkan sebagai gambaran penelitian ini. Untuk mendapatkan gambaran yang berkaitan dengan kajian ini, maka akan dibahas pada bab berikutnya.

Pada bab kedua, dibahas deskripsi tentang *tawhīd*. Dalam bab ini terdiri dari tiga sub bahasan, yaitu: A. Pandangan Ulama terhadap Klasifikasi *Tawhīd*, B., Pandangan Ulama tentang *Tawhīd* Ibadah, dan C. Pandangan Ulama terhadap Sifat-Sifat Allah.

Pada bab ketiga, berisi tentang seputar biografi Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn dan kitab *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, serta pengungkapan *tawhīd* dalam al-Qur’ān. Pembahasan bab ini meliputi tiga hal, yaitu: A. Biografi al-‘Uthaymīn dan Kondisi Sosial Politik Keagamaan Saudi Arabia; B. Sistematika Penulisan *Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm* dan Metode serta Kecenderungan Tafsir al-‘Uthaymīn; dan C. Pengungkapan *Tawhīd* dalam al-

Qur'ān. Kajian ini diharapkan dapat memberikan tiga hal. *Pertama*; dapat memberikan pemahaman tentang sosok al-'Uthaymīn dan bagaimana setting historisnya sehingga terungkap apa dan bagaimana akar pemikirannya serta posisi pemikirannya di kalangan ulama tafsir lainnya. *Kedua*; dapat mengetahui sistematika penulisan yang digunakan al-'Uthaymīn dalam kitab tafsirnya, serta mengetahui metode dan kecenderungan tafsirnya. *Ketiga*; dapat mengetahui bentuk dan struktur redaksi pengungkapan *tawhīd* dalam al-Qur'ān.

Bab keempat, membahas tentang analisis konsep *tawhīd* perspektif Muhammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Dalam bab ini terdiri dari dua sub bahasan, yaitu: A. Struktur Dasar Konsep *Tawhīd* al-'Uthaymīn, dan B. Interpretasi al-'Uthaymīn terhadap Ayat-Ayat Terkait Struktur Dasar *Tawhīd* yang meliputi penafsiran tentang ayat-ayat *tawhīd rubūbiyyah*, *tawhīd ulūhiyyah*, dan *tawhīd asmā' wa ṣifāt*. Analisis peneliti terhadap permasalahan-permasalahan tersebut secara langsung disuguhkan dalam bab ini.

Pada bab kelima, berisi penutup yang meliputi kesimpulan, implikasi teoretik, keterbatasan studi dan saran-saran. Bab ini penting dikemukakan untuk menunjukkan hasil-hasil penelitian studi ini.

BAB II

DESKRIPSI TENTANG TAWHĪD

*Tawhīd*¹ merupakan ajaran inti dalam Islam. Para ulama, baik dari kalangan teolog, mufassir dan lainnya berusaha memurnikan akidah *tawhīd*

¹ Menurut para pakar bahasa, kata *tawhīd* merupakan bentuk *maṣḍar* (transitif) berasal dari akar kata *wahḥada-yuwahhidu-tawhīdan*, yang berarti menjadikannya satu. (Lihat Ibrāhīm Madkūr, *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Cet. IV. Mesir: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 1425 H/2004 M, 1.016. Lihat juga Luwis Ma'lūf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm*, Cet. XVIII. Bayrūt: Al-Maktabah al-Kāthūlikiyyah, 1956, 890. Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid IX. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003, 236. Bandingkan dengan Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Qāmūs 'Arabī-Indūnīsī*. Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984, 1.646).

Secara terminologi, para ulama telah mengemukakan ragam definisi tentang *tawhīd*, namun seluruh definisi tersebut memiliki arah dan substansi yang sama. 'Umar al-'Arbāwī misalnya mendefinisikan *tawhīd* dengan: *إِفْرَادُ الْخَالِقِ بِالْعِبَادَةِ دَاتًا وَ صِفَةً وَعَمَلًا*, yaitu mengesakan Pencipta (Allah) dengan ibadah (kepada-Nya), baik dalam *dhāt*, sifat, maupun perbuatan. (Lihat 'Umar al-'Arbāwī, *Kitāb al-Tawhīd al-Musammā al-Takhallī 'An al-Taqlīd wa al-Taḥallī bi al-Aṣl al-Mufīd*. Al-Jazāir: Maṭba' Waraqāt 'Aṣriyyah, 1984, 15).

Dengan redaksi yang berbeda, 'Abd al-Ḥamīd bin Bādīs (1889 M-1940 M), seorang ulama terkemuka Al-Jazāir mendefinisikan *tawhīd* dengan: *إِعْتِقَادُ وَحْدَانِيَّةِ اللَّهِ وَ إِفْرَادُهُ بِالْعِبَادَةِ. وَ الْأَوَّلُ هُوَ التَّوْحِيدُ*, yaitu keyakinan pada keesaan Allah dan pengesaan-Nya dengan ibadah. Yang pertama adalah *al-tawhīd al-'ilmī* dan yang kedua adalah *al-tawhīd al-'amalī*. (Lihat 'Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Al-'Aqā'id al-Islāmiyyah: Min al-Āyāt al-Qur'āniyyah wa al-Aḥādīth al-Nabawiyyah*, Cet. I. Al-Jazāir: Dār al-Faṭḥ, 1995, 65). Menurutnya, keyakinan akan keesaan Allah meliputi keesaan *dhāt*, sifat, dan perbuatan-Nya. Keyakinan ini – tegasnya – haruslah dilandasi dengan pengetahuan tentang argumen-argumen yang mendukungnya, baik yang rasional maupun yang tekstual. Sebab tanpa itu semua, niscaya pengakuan *tawhīd*-nya akan menjadi tidak sempurna. Sebagai akibatnya, ia mengatakan, tanpa pengetahuan tersebut seseorang akan terjerumus dalam taklid buta. *Tawhīd* semacam ini, menurutnya masuk dalam kategori *al-tawhīd al-'ilmī*. Lebih lanjut ia katakan bahwa meyakini *al-tawhīd al-'ilmī* saja belumlah lengkap, seorang *muwahhid* masih harus menyempurnakannya dengan *al-tawhīd al-'amalī* atau *tawhīd* praktis, yaitu dengan melaksanakan ibadah hanya kepada Allah semata. (Ibid., 55).

Sementara Muḥammad 'Abduh (1849 M-1905 M) mendefinisikan *tawhīd* dengan: *إِعْتِقَادُ أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ وَسَمِيحٌ هَذَا الْعِلْمُ بِهِ تَسْمِيَةً لَهُ بِأَهَمِّ أَجْزَائِهِ وَهُوَ إِثْبَاتُ الْوَحْدَةِ لِلَّهِ فِي الدَّاتِ وَالْفِعْلِ فِي خَلْقِ الْأَكْوَانِ وَأَنَّهُ وَحْدَهُ مَرْجِعُ كُلِّ كَوْنٍ وَمُنْتَهَى كُلِّ قَصْدٍ*, yaitu percaya bahwa Allah adalah Esa, tiada sekutu bagi-Nya. Dinamakan dengan ilmu *tawhīd* karena bagiannya yang terpenting menetapkan sifat Esa bagi Allah dalam *dhāt*-Nya dan dalam perbuatan-Nya pada penciptaan alam semesta dan bahwa kepada-Nyalah kembali segala alam ini dan akhir segala tujuan. (Lihat Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-Tawhīd*, Cet. I. Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1414 H/1994 M., 17). Jadi, menurut Muḥammad 'Abduh, *tawhīd* itu adalah keyakinan akan keesaan Allah, baik dalam *dhāt* maupun perbuatan-Nya dengan tidak menyekutukan-Nya dalam ibadah dengan sesuatu apapun.

Penulis kitab *Tafṣīl Āyāt al-Qur'ān al-Hakīm*, Muḥammad Fuad 'Abd al-Bāqī juga mendefinisikan *tawhīd* dengan keyakinan akan keesaan Allah dalam penciptaan, pemberian rizki kepada seluruh makhluk, pengaturan alam semesta dan keikhlasan beribadah kepada-Nya, serta

semurni-murninya. Mengingat begitu pentingnya konsep pemurnian akidah *tawhīd* tersebut, sehingga dapat dipastikan bahwa setiap karya dalam bidang *uṣūl al-dīn* membahas konsep pemurnian *tawhīd*, meskipun porsi dan bobot bahasannya berbeda.

Sebagai gambaran umum, berikut akan dijelaskan beberapa pandangan ulama tentang *tawhīd* yang meliputi pandangan tentang klasifikasi *tawhīd*, pandangan tentang *tawhīd* ibadah, dan juga pandangan tentang sifat-sifat Allah.

A. Pandangan Ulama terhadap Klasifikasi *Tawhīd*

Dalam mengklasifikasi *tawhīd*, para ulama berbeda pendapat di dalamnya. Menurut Shaykh Yūsuf al-Qardāwī, *tawhīd* dalam Islam ada dua, yaitu *tawhīd i'tiqādī 'ilmī* (keyakinan teoritis) dan *tawhīd 'amalī sulukī* (amal perbuatan praktis). *Tawhīd* ini sebagai *i'tiqād* (keyakinan), *qaṣd* (tujuan), dan *irādah* (kehendak). Para penulis ilmu *tawhīd* pada masa lalu dan sekarang – tambahannya – menamakan jenis *tawhīd* pertama dengan *tawhīd rubūbiyyah*

penetapkan nama-nama yang mulia dan sifat-sifat yang baik bagi-Nya. (Lihat Muḥammad Fuād Abd al-Bāqī, *Tafsir Tematis Ayat-Ayat Al-Qur'an al-Hakim*, terj. KH. Ahmad Sunarto. Surabaya: Halim Jaya, 2012, 866. Lihat juga Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb, *Kashf al-Shubuhāt*, Cet. I. Mesir: Dar 'Umar bin al-Khattāb, 2009, 25. Bandingkan dengan 'Umar bin Su'ud al-'Ied, *Al-Tawhīd Ahammiyyatuhu wa Thimāruhu*, terj. Abdullah Haidir. t.t.: Al-Maktab al-Ta'āwun li al-Da'wah wa al-Irshād wa Taw'iyah al-Jaliat bi al-Sulay, 2005, 8. Bandingkan juga dengan definisi al-Fawzān, dimana menurutnya *tawhīd* adalah mengesakan Allah dalam ciptaan, pemeliharaan, dan ikhlas beribadah kepada-Nya dengan meninggalkan ibadah kepada selain-Nya, serta menetapkan bagi-Nya nama-nama yang indah dan sifat-sifat yang mulia, dan mencucikan-Nya dari sifat kekurangan dan aib. (Lihat Ṣālih bin Fawzān al-Fawzān, *'Aqīdat al-Tawhīd wa Bayān Mā Yuḍādduhā au Yangquṣuhā min al-Shirk al-Akbar wa al-Aṣghar wa al-Ta'īl wa al-Bida' wa Ghayr Dhālika*, Cet. I. Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhāj, 1434 H, 19).

Dari beberapa pengertian *tawhīd* yang disampaikan para ulama di atas dapat dipahami bahwa pengakuan *tawhīd* itu meliputi beberapa aspek yang harus diformulasikan dalam satu keyakinan. Aspek-aspek itu adalah adanya pengakuan pada keesaan Allah, baik dalam *dhāt*, sifat, dan perbuatan-Nya, yang kemudian diikuti dengan ibadah yang ditujukan hanya kepada-Nya semata.

dan kedua disebut *tawhīd ulūhiyyah* atau *tawhīd ‘ibādah*.² Ia juga menjelaskan bahwa keyakinan akan keesaan Allah dalam *dhāt* dan *ṣifāt* serta perbuatan termasuk dalam *tawhīd i’tiqādī ‘ilmī*.³

Al-Qarḍāwī mendefinisikan *tawhīd rubūbiyyah* dengan keyakinan bahwa Allah adalah Tuhan langit dan bumi, Pencipta semua makhluk dan Penguasa seluruh alam. Tidak ada sekutu dalam kekuasaan-Nya dan tidak ada hakim dalam hukum-hukum-Nya selain Dia. Hanya Dia satu-satunya Tuhan bagi segala sesuatu, satu-satunya pemberi rizki kepada semua makhluk hidup, dan pengendali segala urusan. Hanya Dia yang mengangkat dan menjatuhkan martabat manusia, Pemberi manfaat dan Penurun bencana, Penganugerah kemuliaan dan kehinaan. Tidak akan ada yang mampu memberi manfaat dan mudarat kepada diri sendiri maupun orang lain, kecuali atas izin dan kehendak-Nya. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa kaum musyrikin pada zaman *jāhiliyyah* percaya kepada *tawhīd rubūbiyyah* dan tidak mengingkarinya, namun menolak untuk beribadah kepada Allah semata, karenanya mereka tidak disebut sebagai seorang mukmin.⁴ Pandangan yang sama dengannya juga dikemukakan oleh ‘Umar Sulaymān al-Ashqar.⁵

² Yūsuf al-Qarḍāwī menjelaskan bahwa keimanan seseorang tidak akan diterima, selama tidak men-*tawhīd*-kan Allah secara teoritis dan keyakinan. Yaitu beriman bahwa Tuhan itu hanya Allah yang Maha Esa baik dalam *Dhāt*, sifat dan perbuatan-Nya. Tidak ada sekutu dan tidak ada yang menyerupai-Nya, serta tidak beranak dan tidak diperanakkan. Begitu pula seorang muslim harus men-*tawhīd*-kan-Nya secara obyektif dan praktis, yaitu mengesakan Allah melalui merendahkan diri, bertawakkal, takut dan berpengharapan kepada-Nya. Lihat Yūsuf al-Qarḍāwī, *Haqīqat al-Tawhīd*, Cet. IX (Kairo: Maktabah Wahbah, 1431 H/2010 M), 19-20. Lihat juga Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fuṣūl fī al-‘Aqīdah Bayna al-Salaf wa al-Khalaf* (t.t.: t.p., t.th), 15.

³ Lihat al-Qarḍāwī, *Haqīqat al-Tawhīd*, 19.

⁴ Ibid., 21-22. Lihat juga al-Qarḍāwī, *Fuṣūl fī al-‘Aqīdah*, 16.

⁵ Lihat juga ‘Umar Sulaymān al-Ashqar, *Al-‘Aqīdah fī Allah*, Cet. XII (Urdun: Dār al-Nafāis, 1419 H/1999 M), 255.

Sedangkan pengertian *tawhīd ulūhiyyah* atau *tawhīd 'ibādah* menurut al-Qardāwī ialah mengesakan Allah dalam beribadah, patuh dan taat secara mutlak kepada-Nya. Tidak menghambakan diri kepada selain Allah dan tidak pula menyekutukan-Nya.⁶ *Ibādah* itu sendiri menurutnya adalah puncak kepatuhan yang dibarengi dengan puncak kecintaan.⁷ Kemudian ia menekankan bahwa ke-*tawhīd*-an tidak akan tercapai apabila tidak menggabungkan *tawhīd rubūbiyyah* dengan *tawhīd ulūhiyyah*, sebab menurutnya, dengan *tawhīd rubūbiyyah* saja *tawhīd* tidak akan cukup.⁸

Berbeda dengan al-Qardāwī, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah mengklasifikasi *tawhīd* menjadi tiga macam, yaitu *tawhīd rubūbiyyah*, *tawhīd ulūhiyyah* dan *tawhīd asmā' wa ṣifāt*.⁹ Menurutnya, *tawhīd rubūbiyyah* adalah keyakinan bahwa Allah adalah Pencipta segala sesuatu, Pemilik dan Pengaturnya. Dia adalah Tuhan yang menjadikan fitrah mengakui dan tunduk kepada-Nya.¹⁰ Kemudian ia menjelaskan bahwa umumnya kaum musyrikin meyakini dan mengimani *tawhīd rubūbiyyah*. Mereka juga meyakini bahwa malaikat, nabi, planet dan patung yang mereka jadikan sekutu bagi Allah adalah ciptaan-Nya.¹¹

Lebih lanjut Ibn Taymiyyah berkata, meyakini *tawhīd rubūbiyyah* saja tidak akan menyelamatkan seseorang dari azab Allah, kecuali jika ia juga

⁶ Al-Qardāwī, *Haqīqat al-Tawhīd*, 22.

⁷ Ibid., 24.

⁸ Ibid., 22. Lihat juga al-Ashqar, *Al-'Aqīdah*, 255.

⁹ Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, Jilid II., (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1964 M), 62. Selanjutnya disebut Ibn Taymiyyah. Lihat juga Amal Fath Allah Zarkashī, *Al-Ittijāh al-Salafī fī Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth bi Indūnīsiyā*, Cet. I (Malaysia: IIUM Press, 1431 H/2010 M), 63-64.

¹⁰ Ibn Taymiyyah, *Al-Tadmuriyyah: Taḥqīq al-Ithbāt Li al-Asmā' wa al-Ṣifāt wa Haqīqat al-Jam'u Bayna al-Qadr wa Shar'*, Cet. VI (Riyād: Maktabah al-'Ubaykān, 1421 H/2000 M), 165.

¹¹ Ibid., 176-177.

meyakini *tawḥīd ulūhiyyah*, yaitu meyakini hanya Allah saja yang berhak disembah dan Muḥammad saw. adalah utusan-Nya.¹²

Sedangkan *tawḥīd ulūhiyyah* yang juga disebut *tawḥīd ‘ibādah* dimaknai oleh Ibn Taymiyyah dengan mengesakan Allah dalam ibadah dan tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apapun dari ciptaan-Nya.¹³ Tidak ada yang disembah, diseru, ditakuti dan ditaati kecuali hanya kepada Allah, Tuhan yang disembah dengan penuh cinta, pengagungan, takut dan harap serta penuh kemuliaan.¹⁴

Ibadah itu sendiri menurut Ibn Taymiyyah adalah nama yang mencakup seluruh apa yang dicintai dan diridai Allah, baik berupa perkataan maupun perbuatan, yang lahir maupun yang batin seperti shalat, zakat, puasa, haji, doa, zikir, takut akan azab Allah dan yang lainnya, semua itu termasuk ibadah, dan ibadah itu sendiri merupakan puncak kecintaan kepada Allah.¹⁵ Dalam ibadah – ditambahnya – mengandung sikap merendahkan diri dan cinta kepada Allah dengan ketaatan yang sempurna.¹⁶ Ia juga menegaskan bahwa syarat untuk diterimanya suatu ibadah, apabila perbuatan tersebut dilakukan karena Allah dan juga sesuai dengan syari’at yang dibawa oleh rasul-Nya.¹⁷ Dari pengertian *tawḥīd ulūhiyyah* atau *tawḥīd ‘ibādah* yang dikemukakan Ibn Taymiyyah tersebut dipahami bahwa pengertian ibadah yang

¹² Ibid., 195.

¹³ Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah*, Jilid II., 62. Lihat juga Amal Fath Allah Zarkashī, *Al-Ittijāh al-Salafī*, 63.

¹⁴ Ibn Taymiyyah, *Al-Tawassul wa al-Wasīlah*, Taḥqīq Al-Shaykh Ibrāhīm Ramaḍān, Cet. I (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992 M), 157.

¹⁵ Ibn Taymiyyah, *Al-‘Ubūdiyyah*, Cet. I (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1401 H/1981 M), 4.

¹⁶ Ibn Taymiyyah, *Al-Tadmuriyyah*, 166.

¹⁷ Ibid., 232. Lihat juga Ibn Taymiyyah, *Al-‘Ubūdiyyah*, 41.

dikemukakannya cakupannya sangatlah luas sekali, yaitu setiap bentuk perbuatan dan perkataan apa saja yang dicintai dan diridai Allah serta sikap merendahkan diri yang disertai rasa cinta, maka semua itu dikategorikan ibadah.

Ibn Taymiyyah mengkritisi pandangan orang yang mengartikan kata *Ilāh* dengan *al-qādir ‘alā al-ikhtirā’* yaitu yang kuasa menciptakan. Menurutnya, arti *al-Ilāh* bukanlah *al-qādir ‘alā al-ikhtirā’*. Sebab, jika kata *al-Ilāh* dimaknai seperti itu, maka makna kalimat *tawḥīd* “*Lā Ilāha Illa Allah*” adalah “Tidak ada yang mampu menciptakan kecuali Allah”, dan orang-orang musyrik – tambahnya – telah mengakui hal itu, namun mereka tetap dicap sebagai musyrik, bukan mukmin. Jadi, arti yang benar dari kata *al-Ilāh* – menurutnya – adalah *al-ma’lūh*, yaitu yang disembah, sehingga makna dari kalimat “*Lā Ilāha Illa Allah*” adalah tidak ada yang berhak disembah kecuali Allah.¹⁸

Adapun *tawḥīd asmā’ wa ṣifāt* menurut Ibn Taymiyyah adalah meyakini hanya Allah yang memiliki nama-nama dan sifat-sifat yang sempurna, dan hendaknya Dia disifati dengan apa yang Dia dan rasul-Nya sifatkan untuk diri-Nya, baik itu dalam hal menafikan atau menetapkan.¹⁹

Dalam hal menetapkan nama-nama dan sifat-sifat Allah tersebut, seorang muslim harus menafikan adanya persamaan antara sifat Allah dengan sifat makhluk-Nya.²⁰

¹⁸ Ibn Taymiyyah, *Al-Tadmuriyyah*, 185.

¹⁹ *Ibid.*, 7.

²⁰ *Ibid.*, 8.

Menurut ulama terkemuka dan tersohor al-Jazāir yaitu ‘Abd al-Ḥamīd bin Bādīs (w. 1940 M) bahwa *tawḥīd* terbagi menjadi tiga macam, yaitu *tawḥīd rubūbiyyah*, *tawḥīd ulūhiyyah*, dan *tawḥīd asmā’ wa ṣifāt*.²¹ Dalam menyikapi ayat-ayat yang berbicara tentang sifat-sifat jasmani Allah seperti *istiwā’* dan *nuzūl*, menurut Ibn Bādīs adalah dengan menetapkan sifat-sifat tersebut bagi Allah sebagaimana Dia menetapkan untuk diri-Nya dan mengimaninya sebagaimana tertera dalam naṣ sesuai dengan keagungan-Nya tanpa *takyīf* serta meyakini bahwa (makna) *zāhir* ayat bukanlah maksud Allah.²² Kemudian, ia mengutip firman Allah: *وَيُحَدِّثُكَ اللَّهُ نَفْسَهُ*²³ (Dan Allah memperingatkanmu terhadap diri-Nya)²⁴ juga firmannya : *تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ* : *مَا فِي نَفْسِكَ*²⁵ (Engkau mengetahui apa yang ada pada diriku dan aku tidak mengetahui apa yang ada pada diri Engkau)²⁶

Sedangkan yang dimaksud dengan *tawḥīd rubūbiyyah* oleh Ibn Bādīs adalah meyakini tidak ada pencipta dan pengatur alam semesta kecuali Allah.²⁷ Dia yang memberi rizki dan menahannya, Dia pula yang mencegah bahaya dan memberi manfaat kepada hamba-hamba-Nya.²⁸ Adapun pengertian *tawḥīd ulūhiyyah* menurut Ibn Bādīs adalah meyakini bahwa hanya Allah-lah yang berhak diibadahi, bukan selain-Nya. Dan seluruh

²¹ Ibn Bādīs, *Al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*, 55-66.

²² *Ibid.*, 59.

²³ QS. Āli ‘Imrān, 3: 28.

²⁴ Departemen Agama RI., *Al-Qur’an Dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 80.

²⁵ QS. Al-Māidah, 5: 116.

²⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 183.

²⁷ Lihat Ibn Bādīs, *Al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*, 65.

²⁸ Untuk menguatkan pandangannya, Ibn Bādīs mengutip firman Allah dan hadis Rasulullah saw: *{هل من خالق غير الله}. {الاله الخلق والأمر}. الأعراف:54. ولقوله صلى الله عليه و آله وسلم: لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد. (رواه البخاري)*

Ibid., 67.

ibadah ditujukan kepada-Nya semata. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa meyakini keesaan Allah dalam *rubūbiyyah* mewajibkan meyakini keesaan-Nya juga dalam *ulūhiyyah*.²⁹

Demikian pula dengan ‘Umar al-‘Arbāwī (w. 1984 M), ia juga mengklasifikasikan *tawḥīd* menjadi tiga macam, yaitu *tawḥīd rubūbiyyah*, *tawḥīd ulūhiyyah*, dan *tawḥīd asmā’ wa ṣifāt*. *Tawḥīd rubūbiyyah* adalah keyakinan bahwa *Rabb* adalah Tuhan yang menciptakan segala sesuatu. Dia yang telah menciptakan, memberi rizki, menghidupkan dan mematikan, mengatur segala urusan, menurunkan hujan dan lain sebagainya. Jenis *tawḥīd* ini – kata al-‘Arbāwī – diyakini pula oleh kaum kafir pada masa Rasulullah saw., namun keyakinan mereka ini tidak menjadikan mereka sebagai seorang muslim.³⁰

Adapun pengertian *tawḥīd ulūhiyyah* menurut al-‘Arbāwī adalah mengesakan Allah dengan perbuatan hamba-hamban-Nya dengan cara beribadah kepada-Nya, dan meyakini bahwa Dia telah menurunkan syari’at untuk mereka seperti berdoa, menyembelih hewan, *nadhār*, *istighāthas*, dan lainnya. Semua itu – kata al-‘Arbāwī – termasuk jenis *tawḥīd ulūhiyyah*. Jenis *tawḥīd* ini yang diingkari oleh kaum kafir dan menjadi perselisihan antara mereka dengan rasul-rasul utusan Allah, dari nabi Nuh a.s. hingga Rasulullah saw.³¹

Sedangkan *tawḥīd asmā’ wa ṣifāt* menurut al-‘Arbāwī adalah percaya terhadap apa yang disampaikan al-Qur’ān dan *al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah* tentang

²⁹ Ibid., 66-67.

³⁰ Al-‘Arbāwī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 59.

³¹ Ibid., 60.

sifat-sifat Allah yang Dia sifati diri-Nya secara hakiki, tanpa melakukan *takyīf, tamthīl, tashbīh, ta'wīl, taḥrīf* dan *ta'īl*.³² Menurutnya, madhhab Salaf dalam *tawḥīd asmā wa ṣifāt* adalah tidak mempertanyakan makna dari ayat-ayat sifat tersebut. Kalau ada di antara mereka yang ada mempertanyakan makna ayat-ayat sifat tersebut, sudah barang pasti akan ada riwayat yang menjelaskan hal itu sebagaimana riwayat tentang hukum halal dan haram, riwayat tentang keadaan hari kiamat, dan lain-lain. Mereka mensucikan Allah dari sifat-sifat makhluk.³³

Menurut Muhammad Abu Zahrah, *tawḥīd* terbagi menjadi tiga macam. Pertama, *fī al-takwīn wa al-inshā'*, yaitu meyakini bahwa Allah swt adalah Pencipta bagi semua makhluk yang ada di alam semesta ini dan Pengaturnya.³⁴ Sebagai konsekuensinya dari kemahaesaan Allah sebagai Pencipta dan Pengatur, maka hubungan antara keduanya hanyalah terbatas sebagai makhluk dan *Khāliq*-nya, baik dalam keberadaannya maupun dalam kehidupannya.³⁵ Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa kaum musyrikin beriman bahwa Allah adalah Pencipta langit dan bumi, akan tetapi mereka menyembah berhala karena menduga bahwa berhala-berhala itu dapat mendekatkan mereka kepada Allah.³⁶ Kedua; *Fī al-Dhāt wa al-Ṣifāt*,

³² Ibid., 62.

³³ Ibid., 65.

³⁴ Hal ini berdasarkan firman Allah dalam surat al-An'ām [6]: 101.

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَيْسَ بِكَوْنُ لَهُ وَلَدٌ وَوَلَدٌ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

“Dia Pencipta langit dan bumi. Bagaimana Dia mempunyai anak padahal Dia tidak mempunyai isteri. Dia menciptakan segala sesuatu, dan Dia mengetahui segala sesuatu.” Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 204. Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Al-'Aqīdah al-Islāmiyyah Kamā Jā'a Bihā al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Qawmiyyah, 1969), 20.

³⁵ Ibid., 53.

³⁶ Ibid., 64.

maksudnya meyakini bahwa Allah memiliki sifat yang tidak menyerupai sifat makhluk ciptaan-Nya.³⁷ Ketiga; *fī al-‘ibādah*, artinya suatu keyakinan bahwa Allah merupakan satu-satunya yang boleh disembah.³⁸ Hal ini – menurutnya – berdasarkan firman Allah:

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا.³⁹

“Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun.”⁴⁰

Abū Zahrah menambahkan bahwa meyakini keesaan Allah dalam ibadah menghendaki dua hal, yaitu tidak mengakui ketuhanan selain bagi Allah dan tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apapun, serta beribadah kepada Allah dengan aturan-aturan yang telah dijelaskan-Nya.⁴¹

Memohon syafa’at pada hari kiamat telah dijelaskan dalam al-Qur’ān. Orang yang mengingkarinya – kata Abū Zahrah – berarti telah mengingkari perkara yang telah ditetapkan oleh al-Qur’ān. Syafa’at ini tidak terjadi kecuali dengan izin Allah, dan syafa’at diberikan kepada siapa yang telah dipercayai-Nya untuk menyampaikan syafa’at dan itu merupakan kehormatan bagi penyampai syafa’at, di samping mengangkat kedudukannya. Dan telah dijelaskan oleh al-Sunnah bahwa Nabi Muḥammad saw. memberika syafa’at bagi sebagian orang yang berdosa setelah mereka diperiksa amalnya dengan

³⁷ Abu Zahrah mengutip firman Allah dalam surat al-Shūrā [42]: 11, sebagai berikut:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha Mendengar dan Melihat.”
Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 784.

³⁸ Abū Zahrah, *Al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*, 20.

³⁹ al-Qur’ān, 4: 36.

⁴⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 123.

⁴¹ Abū Zahrah, *Al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*, 65-66.

perintah-Nya. Dengan demikian, syafa'at itu mengangkat kedudukan Nabi saw dan menepatkan beliau pada tempat terpuji.⁴²

Nāṣir Makārim Shirazī, ulama terkemuka Syi'ah. Menurutnya, *tawḥīd* terdiri dari empat hal, yaitu pertama; *Tawḥīd Dhāt*, yaitu bahwa *dhāt* Allah itu Esa. Tidak ada yang serupa dengan-Nya. Tidak ada tandingan, dan tidak ada yang menyamai-Nya. Kedua; *Tawḥīd Ṣifāt*, yaitu bahwa sifat-sifat seperti ilmu, kuasa, keabadian, dan sebagainya menyatu dalam *dhāt*-Nya, bahkan adalah *dhāt*-Nya sendiri. Sifat-sifat itu tidak sama dengan sifat-sifat makhluk, yang masing-masing berdiri sendiri dan terpisah dari yang lainnya. ketiga; *Tawḥīd Af'āl* atau Perbuatan, yaitu bahwa segala perbuatan, gerak dan wujud apapun pada alam semesta ini bersumber dari keinginan dan kehendak-Nya. Keempat; *Tawḥīd 'Ibādah*, yaitu bahwa ibadah hanya ditujukan kepada Allah semata dan tidak ada yang patut disembah kecuali Allah.⁴³

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa perbedaan klasifikasi *tawḥīd* yang terjadi di kalangan ulama disebabkan karena di antara mereka ada yang menjadikan *tawḥīd dhāt* berdiri sendiri dan tidak disatukan dengan *tawḥīd ṣifāt* seperti yang dilakukan Nāṣir Makārim, sementara Abū Zahrah dan al-Qarḍāwī dalam klasifikasi *tawḥīd*-nya menyatukan *tawḥīd dhāt* dengan *tawḥīd ṣifāt* dan dianggap satu, demikian pula dengan Ibn Taymiyyah dan al-'Arbāwī, mereka juga menyatukan *tawḥīd asmā'* dengan *ṣifāt*. Sedangkan al-Qarḍāwī memasukkan *tawḥīd dhāt* dan *ṣifāt* dalam *tawḥīd i'tiqādī 'ilmī*.

⁴² Ibid., 99-100.

⁴³ Nasir Makarim Syirazi, *Inilah Aqidah Syi'ah*, terj. Umar Shahab (Jakarta: Al-Huda, 1423 H), 13-15. Lihat Muḥammad Jawab al-Khars, *Tauhid dalam Pandangan Syi'ah Imamiyah*, terj. Mukti Ali el-Qum, Cet. I (Jakarta: Yayasan Aalulbayt As, 2014), 1.

Demikian pula, meskipun terdapat persamaan dalam klasifikasi *tawhīd* antara Ibn Taymiyyah dengan Ibn Bādīs, al-‘Arbāwī, dan Abū Zahrah, yaitu *tawhīd rubūbiyyah*, *tawhīd ulūhiyyah* dan *tawhīd asmā’ wa ṣifāt*, namun mereka berbeda pandangan dengan Ibn Taymiyyah dalam menyikapi sifat-sifat Allah yang tertera dalam naṣ.

Walaupun terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai pengklasifikasian *tawhīd* dan sikap terhadap sifat-sifat Allah sebagaimana dijelaskan di atas, namun mereka sepakat bahwa semua macam klasifikasi tersebut harus diimani oleh setiap individu mukmin, karena tidaklah seseorang dikatakan *muwahhid* atau dikatakan mukmin jika tidak mengimani semua macam *tawhīd* tersebut. Jadi, mengimani *tawhīd rubūbiyyah* saja dengan menolak mengimani jenis *tawhīd* yang lainnya, maka ia tidak dikatakan sebagai *muwahhid* atau mukmin.

B. Pandangan Ulama terhadap *Tawhīd* Ibadah

Para ulama sepakat mengesakan Allah dalam ibadah dan melarang mensekutukan-Nya dengan sesuatu apapun, hanya saja mereka berbeda pandangan dalam memahami makna ibadah.

Menurut ‘Abd al-Raḥmān al-Sa’dī, ibadah adalah tunduk terhadap perintah Allah dan larangan-Nya dengan penuh rasa cinta dan sikap merendahkan diri serta ikhlas beribadah kepada-Nya semata baik ibadah yang *zāhir* maupun yang batin.⁴⁴

⁴⁴ ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir al-Sa’dī, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Cek. II (Riyād: Dār al-Salām, 1422 H/2002 M), 191.

Berbeda dengan pandangan al-Sa'dī di atas, menurut Quraish Shihab ibadah adalah suatu bentuk ketundukan dan ketaatan yang mencapai puncaknya sebagai dampak dari rasa pengagungan yang bersemai dalam lubuk hati seseorang terhadap siapa yang kepadanya ia tunduk. Rasa itu lahir akibat adanya keyakinan dalam diri yang beribadah bahwa obyek yang kepadanya ditujukan ibadah itu memiliki kekuasaan yang tidak dapat terjangkau hakikatnya.⁴⁵

Pendapat yang sama juga disampaikan oleh Ja'far al-Subhānī, menurutnya ibadah adalah sikap tunduk patuh dan merendah kepada sesuatu yang dipercayai memiliki sifat-sifat ketuhanan, yaitu sifat *ulūhiyyah* dan sifat *rubūbiyyah* serta kemandirian penuh dalam segala perbuatannya.⁴⁶

Dengan redaksi yang berbeda, A. Hasanuddin memaknai ibadah dengan ketundukkan kata-kata dan perbuatan, yang bersumber dari keyakinan adanya sifat *ulūhiyyah* atau sifat *rubūbiyyah* pada diri sesuatu yang diibadahi.⁴⁷

Adapun pandangan ulama mengenai praktik memohon syafaat kepada Nabi saw dan wali, merayakan maulid Nabi saw., dan menundukkan badan kepada orang yang lebih tua karena penghormatan adalah sebagai berikut:

1. Memohon Syafa'at kepada Nabi saw dan Wali.

Dalam kitab *Fatāwā al-Lajnah al-Dāimah Li al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā'* dijelaskan bahwa seorang pemberi syafa'at tidak memberikan

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah Mahdah*, Cet. I (Bandung: Mizan, 1999), xxi.

⁴⁶ Ja'far al-Subhānī, *Al-Tawḥīd wa al-Shirk fī Al-Qur'ān al-Karīm* (Īrān: Muassasah al-Imām al-Ṣādiq, 1416 H), 71. Lihat juga Ja'far al-Subhānī, *Buḥūth Qur'āniyyah fī al-Tawḥīd wa al-Shirk*, Cet. III. (Qum: Muassasah al-Imām al-Ṣādiq, 1384 H). 47.

⁴⁷ A. Shihabuddin, *Inilah Ahli Sunnah waj Jama'ah* (Yogyakarta: Assalafiyah Press, 2010), 31.

syafaat kecuali atas izin Allah, dan ridha Allah bagi yang akan diberikan syafaat merupakan syarat. Dua hal ini merupakan syarat bersyafa'at. Para sahabat tidak pernah bertawassul dan memohon syafaat dengan *dhāt*-nya Rasulullah saw. Jika mereka memohon kepada Nabi untuk mendoakan mereka, maka itu dilakukannya saat Nabi saw masih hidup, dan permohonannya itu merupakan sesuatu yang dapat dilakukan oleh Nabi saw, hal seperti ini boleh dilakukan, dan mereka tidak meminta dari Nabi sesuatu yang merupakan hak Allah. Adapun memohon syafaat dan bertawassul kepada mayyit, maka ini tidak boleh karena merupakan wasilah menuju kepada kesyirikan.⁴⁸

2. Perayaan Maulid Nabi saw.

Di dalam kitab *Fatāwā al-Lajnah al-Dāimah Li al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’* nomor 4335 dijelaskan bahwa menurut Bin Bāz, perayaan peringatan maulid Nabi saw tidak boleh karena hal itu termasuk perbuatan bid’ah yang tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah saw, para sahabat dan tabi’in yang hidup pada abad-abad yang diutamakan.⁴⁹

Berbeda dengan pendapat Bin Bāz, menurut Imām Aḥmad bin Ḥajar al-Asqalānī sebagaimana dikutip Habib Zainal Abidin menetapkan dalil bolehnya peringatan maulid Nabi saw.⁵⁰ berdasarkan hadis Rasulullah saw. berikut:

⁴⁸ Aḥmad bin ‘Abd al-Razzāq al-Dawīsh, *Fatāwā al-Lajnah al-Dāimah Li al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’*, Jilid I (Riyād: Dār al-Muayyid, t.th), 331.

⁴⁹ Ibid, 269.

⁵⁰ Zainal Abidin bin Ibrahim bin Smith al-Alawi al-Husaini. *Al-Ajwibah al-Ghāliyah fi ‘Aqīdat al-Firqah al-Nājiyah: Tanya jawab Akidah Ahlussunnah wal Jama’ah*. Cet. I. (Surabaya: Khalista,

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَوَجَدَ الْيَهُودَ يَصُومُونَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَسَأَلَهُمْ فَقَالُوا هُوَ يَوْمٌ أَعْرَقَ اللَّهُ فِرْعَوْنَ وَنَجَّى مُوسَى نَحْنُ نَصُومُهُ شُكْرًا لِلَّهِ تَعَالَى، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْنُ أَوْلَى بِمُوسَى مِنْكُمْ فَأَمَرَ بِصَوْمِهِ.⁵¹

“Sesungguhnya Nabi saw. ketika tiba di Madinah, beliau menjumpai orang-orang Yahudi sedang berpuasa hari ‘Āshūrā’ (10 Muharram) dan beliau bertanya kepada mereka tentang hal itu. Merekapun menjawab: “Hari ini (hari ‘Āshūrā’) adalah hari yang Allah swt. menenggelamkan Fir’aun dan menyelamatkan Musa a.s. Oleh sebab itu, kami berpuasa karena syukur kepada Allah.” Maka Rasulullah saw. bersabda: Kami lebih berhak (memuliakan) Nabi Musa a.s. dari pada kamu semua.” Lalu beliau menganjurkan berpuasa hari itu (hari ‘Āshūrā’).”

Berdasarkan hadis di atas, Ibn Hajar al-Asqalānī menyimpulkan bolehnya melakukan perayaan maulid Nabi saw.⁵² Demikian pula dengan pendapat al-Imām al-Suyūṭī (849 H- 911 H), dia berkata:

...ذلك هو من البدع الحسنة التي يثاب عليها صاحبها لما فيه من تعظيم قدر النبي صلى الله عليه وسلم وإظهار الفرح والإستبشار بمولده الشريف.⁵³

“ Yang demikian itu merupakan bid’ah hasanah, dimana orang yang merayakannya mendapatkan pahala karena di dalam perayaan tersebut terdapat pengagungan terhadap Rasulullah saw dan menampakkan kegembiraan serta menyebarkan berita gembira atas kelahiran Nabi saw yang mulia.”

Dalam konteks yang lain, Imām al-Suyūṭī mengatakan, “ Dan jelas bagiku periwayatan hadis ini melalui jalur yang lain, yaitu yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqī dari Anas, bahwa Nabi saw. melakukan aqiqah terhadap dirinya sendiri setelah kenabian, padahal telah diriwayatkan bahwa kakeknya, ‘Abd al-Muṭṭalib, telah melakukan akikah

2009), 158. Lihat juga Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Husn al-Maqṣad fī ‘Amal al-Mawlid*, Cet. I (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405 H/1985 M), 16.

⁵¹ Ṣāḥīḥ Muslim, 113 dan Ṣāḥīḥ al-Bukhārī, 7/215.

⁵² Al-Husaini, *Al-Ajwibah al-Ghāliyah*, 158.

⁵³ Al-Suyūṭī, *Al-Hāwī Li al-Fatāwā*. Jilid I. Cet. I. (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421 H/2000 M), 182.

terhadap beliau pada hari ke tujuh kelahirannya, dan akikah itu tidak diulang sampai dua kali, maka kemungkinannya beliau melakukan hal itu (akikah) sebagai wujud syukur atas diciptakannya beliau oleh Allah sebagai rahmat bagi alam semesta, dan disyariatkannya hal itu bagi umatnya sebagaimana beliau bershalawat untuk dirinya sendiri. Oleh karena itu, dianjurkan juga bagi kita untuk melaksanakan syukur atas kelahiran beliau ini dengan berkumpul, memberikan makanan (kepada kaum fakir miskin), dan yang serupa itu dalam rangka pendekatan diri kepada Allah dan menampakkan kebahagiaan (atas kelahiran Nabi saw itu).”⁵⁴

Demikian juga dengan Ibn Taymiyyah, meskipun ia menghukumi bid'ah perayaan maulid Nabi saw., namun di salah satu pernyataannya ia berpendapat bahwa orang yang merayakan peristiwa lahirnya Nabi saw akan diberi pahala oleh Allah atas ekspresi kecintaan dan kesungguhan mereka dalam mencintai Rasulullah saw. Bunyi teks aslinya sebagai berikut:

ما يحدثه بعض الناس، إما مضاهاة للنصارى في ميلاد عيسى عليه السلام، وإما محبة للنبي صلى الله عليه وسلم، و تعظيما. و الله قد يثيبهم على هذه المحبة و الإجتهد، لا على البدع – من اتخاذ مولد النبي صلى الله عليه وسلم عيداً. مع اختلاف الناس في مولده. فإن هذا لم يفعله السلف، مع قيام المقتضى له وعدم المانع منه لو كان خيراً.⁵⁵

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah, *Iqtiḍā’ al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm Li Mukhālafati Aṣḥāb al-Jahīm*, Jilid I (Riyāḍ: Maktabah al-Ruṣhd, t.th), 619. Lihat juga Ja’far al-Subḥānī, *Bid’ah*, (Qum: t.p., t.th), 249-250.

“Apa yang terjadi pada sebagian orang, baik itu orang Kristen dalam merayakan kelahiran nabi Isa a.s. atau karena cinta kepada Nabi saw dan mengagungkannya. Dan Allah akan memberikan balasan berupa pahala kepada mereka atas cinta dan kesungguhan (mereka dalam merayakan hari kelahiran Nabi saw tersebut), bukan (pahala diberikan) untuk perbuatan bid’ah - dengan menjadikan hari kelahiran Nabi saw sebagai hari raya, sementara orang masih berselisih tentang hari kelahirannya. Perayaan hari kelahiran Nabi saw belum pernah dilakukan para salaf. Jika perayaan hari kelahiran Nabi saw itu terdapat kebaikan di dalamnya, maka ia tidak boleh dicegah dan dilarang.”

3. Menundukkan Badan kepada orang yang dihormati

Dalam kitab *Fatāwā al-Lajnah al-Dāimah Li al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’* dijelaskan bahwa tidak boleh seseorang membungkukkan badan meskipun itu kepada kedua orang tua, karena hal itu termasuk syirik, sebab membungkukkan badan atau ruku’ merupakan ibadah kepada Allah seperti sujud, maka tidak boleh seseorang melakukannya kecuali kepada Allah.⁵⁶

C. Pandangan Ulama terhadap Sifat-Sifat Allah

Dalam upaya mengesakan Allah, para ulama berbeda pandangan tentang apakah Allah memiliki sifat *dhātiyyah*⁵⁷ atau tidak. Untuk mengetahui pandangan mereka akan diuraikan sebagai berikut:

Kelompok Mu’tazilah menolak adanya sifat-sifat *dhātiyyah* Allah.⁵⁸

Menurut mereka, jika Allah memiliki sifat-sifat *dhātiyyah*, maka sifat itu

⁵⁶ al-Dawīsh, *Fatāwā al-Lajnah al-Dāimah Li al-Buḥūth*, 221-222.

⁵⁷ Perdebatan yang terjadi di kalangan para teolog seputar sifat *dhātiyyah* Allah atau disebut juga dengan sifat *ma’ānī*, yaitu sifat ‘ilm, ḥayāh, qudrah, sama’, baṣar, kalām, dan irādah. Perdebatan mereka tentang apakah *al-ṣifāt al-dhātiyyah* itu adalah *dhāt* itu sendiri atau ia merupakan sifat tambahan di luar *dhāt*. Lihat Aḥmad Maḥmūd al-Ṣubḥī, *Fī ‘Ilm al-Kalām: Al-Ashā’irah*, Jilid II., Cet. V (Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1405 H/1985 M), 62. Bandingkan dengan Sayyid Sābiq, *Al-‘Aqāid al-Islāmiyyah* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.), 71. Lihat juga Abū Ḥasan al-Ash’arī, *Al-Ibānah ‘An Uṣūl al-Diyānah*, Taḥqīq: Muḥammad Ḥāmid Muḥammad (t.t. : t.p., t.th.), 123.

mesti kekal seperti *Dhāt-Nya*. Jika demikian, maka yang bersifat kekal bukanlah satu, melainkan banyak, dan hal itu akan menyebabkan paham *ta'addud al-Qudamā'* yaitu banyaknya yang kekal. Jadi, menurut Mu'tazilah, apa yang dipandang sebagai sifat tidak lain adalah *Dhāt* Allah itu sendiri.⁵⁹

Pandangan Mu'tazilah ini tidak berarti bahwa Tuhan bagi mereka tidak mengetahui, tidak berkuasa, tidak hidup dan sebagainya, tetapi mengetahui, berkuasa, dan sebagainya itu, bukanlah sifat dalam arti kata sebenarnya.

Menurut Abū al-Ḥuzayl al-'Allāf (135 H - 226 H), pengertian Allah mengetahui adalah Allah mengetahui dengan ilmu-Nya dan ilmu Allah itu adalah *dhāt-Nya* (yaitu Allah itu sendiri). Demikian pula pandangannya terhadap sifat-sifat *dhātiyyah* Allah lainnya.⁶⁰ Dengan demikian, pengetahuan Allah menurut Abū Ḥuzayl adalah *dhāt* Allah itu sendiri.⁶¹

⁵⁸ Lihat Muḥammad bin 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, Jilid I., Cet. II (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H/1992), 40.

⁵⁹ Wāṣil bin 'Aṭā' (80 H - 131 H) menjelaskan bahwa mengakui adanya sifat *qadīm* pada *dhāt* Allah, itu berarti telah mengakui adanya dua Tuhan dan hal itu mustahil adanya dua Tuhan yang *qadīm* dan *azālī*. Karena itu, menurutnya sifat-sifat Allah yang dipahami sebagai sesuatu yang lain dari pada-Nya, mesti dihilangkan, karena menyandarkan sifat-sifat itu kepada-Nya berarti menyandarkan hal-hal lain yang *qadīm* dan sempurna kepada-Nya. Dengan penyandaran ini akan ada lebih dari satu hal yang *qadīm*. Sebaliknya, kalau dikatakan bahwa sifat-sifat itu tidak *qadīm*, maka itu berarti bahwa disandarkan kepada Allah sesuatu yang tidak semestinya disandarkan kepada-Nya. Lebih lanjut Wāṣil mengatakan bahwa sifat Allah Yang Maha Mengetahui sebenarnya adalah *dhāt* Allah itu sendiri, demikian juga dengan sifat Kuasa, sesungguhnya itu merupakan *dhāt* Allah, dan keduanya adalah istilah bagi *dhāt* yang *qadīm*. Ibid. Lihat juga Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Taḥqīq: Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Jilid I. (Bayrūt: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1411 H/1990 M), 235-236 dan 244-245. Lihat juga Afrizal M, *Ibn Rusyd: Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*, (Jakarta: Erlangga, 2006), 103. Bandingkan juga dengan Machasin, *Islam Teologi Aplikatif* (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), 23-24.

⁶⁰ Abū al-Ḥuzayl al-'Allāf berkata : *إن الباري تعالى عالم بعلمه وعلمه ذاته، قادر بقدرته وقدرته ذاته، حي بحياة .* Lihat Al-Shahrastānī, *Al-Milal*, Jilid I., 44. Bandingkan dengan al-Ash'arī, *Maqālāt*, Jilid II., 177-178.

⁶¹ Al-Ash'arī, *Maqālāt*, Jilid II., 177. Bandingkan dengan 'Abd al-Laṭīf bin 'Abd al-Qādir al-Ḥifzī, *Ta'thīr al-Mu'tazilah fī al-Khawārij wa al-Shī'ah: Asbābuh wa Mazāhiruh*, Cet. I (Jiddah: Dār al-Andalus al-Khadrā', 1421 H/2000 M), 352-353.

Sementara Abū ‘Alī Muḥammad bin ‘Abd alWahhāb al-Jubbāī (235 H - 303 H) berpendapat bahwa untuk mengetahui, Allah tidak membutuhkan suatu sifat dalam bentuk pengetahuan atau keadaan mengetahui, dalam pengertian bahwa Allah mengetahui dengan *dhāt*-Nya, berkuasa dan hidup dengan *dhāt*-Nya.⁶² Berbeda dengan Abū al-Jubbāī, menurut Abū Hāshim ‘Abd Allah al-Jubbāī (275 H – 321 H), pengertian Allah mengetahui melalui *dhāt*-Nya adalah Allah mempunyai keadaan mengetahui.⁶³ Meskipun terdapat perbedaan pemahaman di kalangan tokoh-tokoh Mu’tazilah tersebut, namun mereka tetap sepakat bahwa Allah tidak memiliki sifat-sifat *dhātiyyah*.

Adapun mengenai ayat-ayat sifat yang menjelaskan jasmani Allah seperti tangan, mata dan yang lainnya, maka kelompok Mu’tazilah berpendapat bahwa Allah tidak memiliki sifat-sifat jasmani, karena Dia itu bersifat immateri. ‘Abd al-Jabbār (359 H – 415 H) menegaskan bahwa Allah tidak memiliki badan materi, oleh karena itu menurutnya, Allah tidak memiliki sifat-sifat jasmani.⁶⁴ Ayat-ayat sifat tersebut – tegasnya – harus ditakwilkan, seperti kata *‘arsh* ditakwil dengan kekuasaan, *al-‘Ayn* (mata)

⁶² Abū al-Jubbāī berkata: *عالم لذاته قادر حي لذاته، أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالماً* (Allah mengetahui dengan *dhāt*-Nya. Yang dimaksud dengan *dhāt* adalah pengetahuan-Nya, kekuasaan dan kehidupan-Nya, bukan sifat yang berdiri sendiri, baik sebagai sifat Maha Mengetahui atau dalam keadaan mengetahui). Lihat Al-Shahrastānī, *Al-Milal*, Jilid I., 69.

⁶³ Abū Hāshim mengatakan: *هو الله عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاته موجوداً، وإنما يعلم الصفة على الذات لا بانفرادها فأثبت أحوالاً هي صفات، لا معلومة ولا مجهولة.* (Maksud Allah mengetahui dengan *dhāt*-Nya adalah bahwa Allah memiliki sifat keadaan, yaitu sifat yang dimaklumi di samping keadaan *dhāt*-Nya yang ada. Hanya perlu diketahui bahwa antara sifat dan *dhāt* tidak terpisah. Karena itu (Abū Hāshim) mengakui adanya yang dinamakan “*Hāl*” yaitu sifat yang di antara ada dan tiada). Ibid.

⁶⁴ ‘Abd al-Jabbār bin Aḥmad, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, Taḥqīq: ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān, Cet. III (Kairo: Maktabah Wahbah, 1416 H/1996 M), 232. Bandingkan dengan Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisis Perbandingan*, Cet. V (Jakarta: UII Press, 1986), 137.

ditakwil dengan pengetahuan, *al-wajh* (muka) ditakwil dengan *dhāt*, dan kata *al-yad* ditakwil dengan kekuasaan.⁶⁵

Selain kelompok Mu'tazilah, terdapat juga kelompok Salaf, yaitu mereka yang mengikuti Imām Aḥmad bin Ḥanbal dan mengidentifikasi pemikiran mereka kepada pemikiran Imām Aḥmad.⁶⁶ Kelompok ini menjadikan pemahaman dan amalan *al-Salaf al-Ṣāliḥ* sebagai *manhaj*-nya dalam menjalankan agama.⁶⁷

Menurut kelompok Salaf, Allah memiliki sifat-sifat *dhātiyyah* dan menetapkan sifat-sifat tersebut bagi Allah. Argumentasi mereka adalah karena sifat-sifat *dhātiyyah* tersebut telah disebutkan dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah.⁶⁸ Kelompok ini mengakui sifat-sifat *azaliyyah* dan tidak membedakan antara sifat *dhātiyyah* dan sifat *fi'liyyah* (perbuatan Allah).⁶⁹ Pemikiran mereka tentang sifat-sifat *dhātiyyah* Allah ini bertolak belakang dengan kelompok Mu'tazilah yang meniadakan sifat-sifat tersebut.⁷⁰

Dalam menyikapi sifat-sifat jasmani Allah seperti tangan, muka, dan sejenisnya, sikap kelompok salaf terbagi menjadi dua, yaitu:

⁶⁵ 'Abd al-Jabbār bin Aḥmad, *Sharḥ al-Uṣūl*, 226-228.

⁶⁶ Lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqāid wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 177. Dengan demikian, *Madhhab Ḥanābilah*-lah yang pertama kali menamakan diri mereka dengan gerakan *salafiyyah*. (Muṣṭafā Muḥammad al-Shak'ah, *Islām Bilā Madhāhib*, Cet. XI (Kairo: Dār al-Maṣriyyah al-Lubnāniyyah, 1416 H/1996 M, 492-494). Dan Madhhab Salaf ini muncul pada abad ke empat hijriyyah. (Lihat Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib*, 177).

⁶⁷ *Manhaj al-Salaf al-Ṣāliḥ* adalah berpegang kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah. Lihat al-Shak'ah, *Islām Bilā*, 491.

⁶⁸ Al-Shahrastānī, *Al-Milal*, Jilid I., 41.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

Pertama, melakukan *tafwīd* terhadap makna sifat-sifat jasmani Allah, sebagaimana pernyataan Imām Aḥmad bin Ḥanbal (164 H-241 H) sebagai berikut:

قال الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل في قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ الله ينزل إلى سماء الدنيا أو إِنَّ الله يُرى في القيامة"، نؤمن بها و نُصدِّقُ بها، ولا كيف ولا معنى، ولا نَرُدُّ منها شيئاً، ونعلم أَنَّ ما جاء به الرَّسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقٌّ إذا كانت بأسانيده صحاح ولا نَرُدُّ على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قوله...⁷¹

“Imam Abū ‘Abd Allah Aḥmad bin Ḥanbal berkata tentang sabda Nabi saw : “Sesungguhnya Allah turun ke langit dunia”, atau “Sesungguhnya Allah akan dilihat di hari kiamat” dan hadis-hadis lainnya yang serupa. Kami mengimaninya dan membenarkannya, tanpa bertanya bagaimana dan apa maknanya. Kami tidak menolak sedikitpun darinya, dan kami mengetahui bahwa apa yang datang dari Rasulullah saw. adalah haq, jika sanad-sanadnya *ṣaḥīḥ* dan kami tidak menolak apa yang disabdakan Rasulullah saw..”

Pernyataan Imam Aḥmad di atas menegaskan bahwa ia mengimani dan membenarkan ayat-ayat sifat tersebut sebagaimana terdapat dalam naṣ, yaitu *ولا كيف* tanpa menanyakan bagaimana bentuknya, dan juga *ولا معنى* yaitu tidak pula menanyakan maknanya, lalu menyerahkan maknanya kepada Allah tanpa masuk membahas lebih dalam makna-maknanya.⁷²

Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī (132 H-189 H) salah seorang ulama salaf juga berkata:

اتَّفَقَ الفقهاء كلَّهم، من المشرق إلى المغرب، على الإيمان بالقرآن و الأحاديث التي جاء بها النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في صفة الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ من غير تفسير، و لا

⁷¹ Sayf bin ‘Alī al-‘Aṣrī, *Al-Qawl al-Tamām bi Ithbātī al-Tafwīd Madhhaban Li al-Salaf* (t.t: Dār al-Faṭḥ Li al-Dirāsāt wa al-Naṣr, t.th.), 78. Lihat juga al-Qarḍāwī, *Fuṣūl fī al-‘Aqīdah*, 33.

⁷² Lihat juga Ahmad Sa’d al-Dīn ‘Alī al-Basāṭī, *Muqāranah Bayna al-‘Aqīdatayn al-Yahūdīyyah wa al-Islāmiyyah*, Cet. I (Mesir: Dār al-Ṭibā’ah al-Muḥammadiyyah, 1409 H/1988 M), 45.

وصف، ولا تشبيه، فمن فسّر اليوم شيئاً من ذلك فقد خرج عمّا كان عليه النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفارق الجماعة، فإنّهم لم يصفوا ولم يفسّروا، بل أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا.⁷³

“Para ahli fiqh sepakat, baik dari timur sampai ke barat, beriman kepada al-Qur’ān dan hadis-hadis *thiqqah* yang datang dari Rasulullah saw. yang berbicara tentang sifat Allah tanpa menafsirkannya, tanpa mensifatinya, tanpa menyerupakannya, barang siapa pada hari ini menafsirkannya, maka ia telah keluar dari apa yang disampaikan Nabi saw. dan memisahkan diri dari jama’ah, karena mereka tidak mensifati dan tidak pula menafsirkan, mereka cukup mengatakan apa yang tertera dalam al-Qur’ān dan sunnah lalu diam.”

Penjelasan al-Shaybānī (132 H-189 H) di atas menunjukkan bahwa sikap ulama fiqh terhadap sifat-sifat Allah adalah mengimani sifat-sifat tersebut tanpa menafsirkannya, atau mensifatinya, atau menyamakannya. Mereka cukup mengatakan apa yang tertera dalam al-Qur’ān dan sunnah, lalu diam dengan menyerahkan makna ayat kepada Allah.

Kedua, melakukan penakwilan terhadap sebagian ayat-ayat sifat.⁷⁴ Sebagian salaf lainnya melakukan penakwilan terhadap sebagian sifat-sifat jasmani Allah.⁷⁵ Ibn Hajar sebagaimana dikutip oleh Hasan Muḥarrām al-Sayyid al-Ḥawaynī mengatakan:

ولقد علمت أنّ مالكا و الأوزاعي وهما من كبار السلف أؤلا الحديث - حديث النزول -
تأويلاً تفصيلياً⁷⁶ وكذلك سفيان الثوري أول الإستواء على العرش بقصد أمره.⁷⁷

“Aku mengetahui bahwa (Imām) Mālik dan (Imām) al-Awzā’ī yang merupakan pemuka salaf, mereka menakwilkan *ḥadīth nuzūl* dengan penakwilan yang rinci, demikian pula dengan Sufyān al-Thawrī, ia juga menawilkan *istiwā’* (bersemayam) di atas ‘arsh dengan maksud perintah Allah.”

⁷³ Al-‘Aṣrī, *Al-Qawl al-Tamām*, 77-78. Lihat juga al-Qarḍāwī, *Fuṣūl fī al-‘Aqīdah*, 33.

⁷⁴ Al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, Jilid I., 79.

⁷⁵ Hasan Muḥarrām al-Sayyid al-Ḥawaynī, *Qaḍīyyat al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah wa Atharuhā fī Tahha’ub al-Madhāhib wa Ikhtilāf al-Firaq* (Kairo: Dār al-Hudā, 1406 H/1986 M), 252.

⁷⁶ Diriwayatkan dari Imām Mālik, ia ditanya tentang *ḥadīth nuzūl*, maka ia menjawab bahwa maksudnya adalah turunnya rahmat (Allah), bukan maksudnya turun dalam arti berpindah tempat. Lihat catatan kaki nomor 3 pada al-Sayyid al-Ḥawaynī, *Qaḍīyyat al-Ṣifāt*, 253.

⁷⁷ Ibid.

Pernyataan Ibn Hajar di atas menjelaskan bahwa sebagian dari para pemuka salaf melakukan penakwilan terhadap ayat-ayat sifat. Kelompok Salaf tidak mengkafirkan orang yang menentang sifat-sifat Allah, tetapi memasukkan mereka ke dalam kelompok orang yang sesat.⁷⁸

Sementara itu, Ibn Taymiyyah menolak pendapat yang mengatakan bahwa madhhab Salaf adalah *tafwīd*. Menurutnya, para al-Salaf al-Ṣāliḥ tidak men-*tafwīd*-kan makna ayat sifat kepada Allah, karena mereka memahami makna ayat-ayat tersebut yang terdapat dalam al-Qur'ān maupun al-Sunnah dan menetapkan makna ayat sebagaimana arti *zāhir*-nya, lalu menyerahkan (men-*tafwīd*-kan) bagaimananya (*kayfiyyah*-nya) kepada Allah.⁷⁹ Lebih lanjut ia tegaskan bahwa makna *zāhir* ayat sifat adalah maksud Allah, hanya saja makna *zāhir* ayat tersebut tidak sama dengan makhluk, seperti bersemayamnya Allah tidak sama dengan bersemayamnya makhluk.⁸⁰

Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa sikap Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah terhadap ayat-ayat sifat adalah menetapkan apa yang Allah telah tetapkan untuk diri-Nya dari sifat-sifat tanpa *takyīf*, *tamthīl*, *tahrīf* dan *ta'īl*. Demikian pula menafikan semua sifat yang Allah nafikan untuk diri-Nya dengan menetapkan apa yang telah Dia tetapkan untuk diri-Nya tanpa *ilḥad* atau pengingkaran.⁸¹

Dalam masalah sifat-sifat Allah, Ibn Taymiyyah telah membuat tiga kaidah dasar. *Pertama*, semua yang telah ditetapkan Allah terhadap diri-Nya

⁷⁸ Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib*, 181.

⁷⁹ Muḥammad Khalīl Harrās, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wasīṭiyyah, wa Yalīhi Mulḥaq al-Wāsiṭiyyah*, Cet.III (tt.: Dār al-Hijrah Li al-Nashr wa al-Tawzī', t.th), 67-68.

⁸⁰ Ibn Taymiyyah, *Al-Tadmuriyyah*, 76-77.

⁸¹ *Ibid.*, 7.

atau ditetapkan Rasulullah saw. dari sifat-sifat-Nya adalah wajib ditetapkan sebagaimana tertera dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah. Dan semua yang dinafikan Allah dan Rasul-Nya, maka wajib juga dinafikan.

Kedua, menafikan untuk tidak menyamakan *dhāt* Allah, sifat-sifat-Nya dan perbuatan-Nya dengan makhluk. Semua sifat yang ditetapkan Allah untuk diri-Nya merupakan sifat kesempurnaan yang hanya dimiliki oleh Allah semata, tidak yang lainnya. Dan jika ada kesamaan nama-nama sifat Allah dengan sifat-sifat makhluk, maka itu adalah kesamaan dalam nama saja. *Ketiga*, kesempurnaan hanyalah milik Allah, bahkan yang tetap bagi-Nya adalah kesempurnaan yang paling tinggi, dimana tidak ada wujud yang sempurna tanpa kekurangan kecuali Allah.⁸²

Adapun kelompok Ash'ariyyah, mereka sejalan dengan Salaf (Imām Aḥmad bin Ḥanbal) dalam menetapkan sifat-sifat *dhātiyyah* Allah dan menolak pandangan Mu'tazilah.⁸³ Bahkan Imām al-Asy'arī telah mempublikasikan dirinya sebagai pengikut jejak Imām Aḥmad bin Ḥanbal.⁸⁴ Ash'ariyyah mengatakan bahwa Allah mesti bersifat karena keberadaan sifat itu tidak terpisah dari *dhāt* dan tidak menimbulkan berbilangnya yang *qadīm*.⁸⁵ Seperti Allah berkuasa, Allah berkehendak, Allah berilmu dan lainnya, itu semua merupakan sifat-sifat bagi Allah. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Abū Ḥāmid Al-Ghazālī (450 H-505 H), menurutnya sifat-

⁸² Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir, *Ensiklopedi Aliran dan Madzhab di Dunia Islam*, terj. Masturi Irham, dkk (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), 169-171.

⁸³ Al-Ash'arī, *Al-Ibānah*, 123. Lihat juga al-Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*, Jilid II., 61.

⁸⁴ Ja'far al-Subḥānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, Jilid I (Īrān: Muaassasah al-Imām al-Ṣādiq, 1427 H), 316.

⁸⁵ Afrizal M, *Ibn Rusyd*, 103.

sifat *dhātiyyah* itu berbeda dan lain dari *dhāt* Allah, tetapi berada dalam *dhāt* itu sendiri.⁸⁶ Dengan kata lain, meskipun sifat-sifat *dhātiyyah* itu banyak dan berada dalam *dhāt* Allah, namun keberadaan sifat-sifat tersebut tidak menyebabkan adanya bilangan yang banyak pada *dhāt* Allah, karena sifat-sifat *dhātiyyah* Allah itu bukanlah *dhāt* Allah.

Mengenai sifat-sifat jasmani Allah, Ash'ariyyah menetapkannya sebagaimana tertera dalam dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah, hanya saja sifat-sifat itu – tegas mereka – tidak sama dengan yang ada pada manusia. Karena itu, mereka menolak menginterpretasi ayat-ayat sifat tersebut.⁸⁷ Sebab manusia itu lemah dan akalnyanya tidak mampu untuk menginterpretasikannya, namun meskipun akal manusia itu lemah, mereka tetap menolak jika dikatakan Allah memiliki anggota badan sebagaimana manusia.⁸⁸ Lebih lanjut Ash'arī menegaskan bahwa Allah memiliki dua tangan, tetapi tangan yang tidak sama dengan tangan manusia, karena sifat-sifat Allah tersebut tidak dapat diberi gambaran atau definisi.⁸⁹

Berbeda dengan al-Asy'arī, menurut 'Abd al-Mālik al-Juwaynī yang merupakan pengikut al-Ash'arī, bahwa ayat-ayat jasmani Allah harus ditakwilkan.⁹⁰

Dari uraian panjang di atas dapat dipahami bahwa masing-masing kelompok dalam aliran Islam ini berusaha untuk mensucikan Allah dari

⁸⁶ Muḥammad Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, Cet. I (Bayrūt: Dār al-Qutaybah, 1423 H/2003), 71-74.

⁸⁷ Al-Ash'arī, *Al-Ibānah*, 117 dan 131.

⁸⁸ *Ibid.*, 49-51.

⁸⁹ Nasution, *Teologi Islam*, 138.

⁹⁰ Al-Ash'arī, *Al-Ibānah*, 131.

banyaknya yang kekal pada *dhāt*-Nya, sehingga di antara mereka ada yang menempuh cara dengan menghilangkan atau menafikan adanya sifat-sifat bagi Allah sebagaimana yang dilakukan kelompok Mu'tazilah. Sementara yang lainnya menetapkan sifat-sifat tersebut bagi Allah dengan keyakinan bahwa sifat-sifat itu tidak terpisah dari *dhāt*-Nya dan berada dalam *dhāt* itu sendiri dan yang demikian itu tidak menimbulkan berbilangnya yang *qadīm* sebagaimana ditempuh kelompok Ash'ariyyah. Sedangkan kelompok salaf menetapkan sifat-sifat itu bagi Allah karena sifat-sifat tersebut telah tertera dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah dan tetap meyakini bahwa Allah itu Esa dalam *dhāt*-Nya.

Adapun mengenai sifat-sifat jasmani Allah, menurut kelompok Mu'tazilah sifat-sifat itu harus ditakwil, sebab menurut mereka Allah tidak memiliki sifat jasmani karena Allah itu bersifat immateri. Sementara sikap Salaf terbagi menjadi dua, yaitu men-*tafwīd*-kan makna ayat-ayat sifat kepada Allah, dan yang lainnya menakwilkannya, meskipun Ibn Taymiyyah menolak pandangan tersebut. Sedangkan Ash'ariyyah, mereka menolak menakwilkan ayat-ayat sifat, namun ulama yang datang sesudah mereka seperti 'Abd al-Mālik al-Juwaynī, menurutnya, ayat-ayat sifat tersebut harus ditakwil.

BAB III

MUHAMMAD BIN ŠĀLIH AL-‘UTHAYMĪN DAN PENGUNGKAPAN TAWHĪD DALAM AL-QUR’ĀN

A. Biografi al-‘Uthaymīn dan Kondisi Sosial Politik Keagamaan Saudi Arabia

1. Biografi al-‘Uthaymīn

a. Nasab, Keluarga, Kepribadian, Penghargaan dan Wafat

Nama lengkap al-‘Uthaymīn adalah Abū ‘Abd Allah¹ Muḥammad bin al-Šāliḥ bin Muḥammad bin Sulaymān bin ‘Abd al-Raḥmān al-‘Uthaymīn al-Wuhaybī al-Tamīmī. Ia lahir di kota ‘Unayzah salah satu kawasan Qaṣīm Saudi Arabia pada malam tanggal 27 Ramaḍān 1347 H,² bertepatan dengan tanggal 10 Maret 1929 M. Ia tumbuh dan besar dalam lingkungan keluarga yang religius. Orang tuanya bekerja sebagai pengusaha di ‘Unayzah.

Pernikahan al-‘Uthaymīn dengan Ummu ‘Abd Allah³ dikaruniai lima orang putra, yaitu ‘Abd Allah, ‘Abd al-Raḥmān, Ibrāhīm, ‘Abd al-

¹ Abū ‘Abd Allah adalah *kunyah* atau julukan al-‘Uthaymīn. Kata ‘Abd Allah diambil dari nama putra pertamanya. Sudah menjadi tradisi masyarakat Arab, orang tua dipanggil dengan nama anak pertama laki-lakinya.

² Muḥammad bin Šāliḥ al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt wa Yalīhi Sharḥ al-Uṣūl al-Sittah*, Cet. I (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1416 H/1996 M), 7. Lihat Arif Fathul Ulum bin Ahmad Saifullah, *Barisan Ulama Pembela Sunnah al-Nabawiyah* (Bogor: Media Tarbiyah, 2012), 175. Lihat juga Muḥammad bin Šāliḥ al-‘Uthaymīn, *Syarah Lum’atul I’tiqād: Penjelasan Tuntas Pokok-Pokok Akidah Ahlussunnah wal Jama’ah yang Banyak Umat Islam yang Tergelincir di Dalamnya*, terj. Izzudin Karimi (Jakarta: Pustaka Sahifa, 2011), 29.

³ Dari sekian referensi yang penulis baca, tidak ada satu pun yang menuliskan nama istri al-‘Uthaymīn secara eksplisit, yang ada hanyalah penulisan *kunyah* atau julukannya saja, seperti Ummu ‘Abd Allah yang diambil dari nama anak pertama laki-lakinya. Ummu ‘Abd Allah adalah istri ke tiga al-‘Uthaymīn, dimana istri pertamanya meninggal di saat melahirkan, dan istri kedua diceraikan karena tidak dapat memberikan keturunan. Lihat <http://www.saaid.net>., *Tarjamah Shaykh Muḥammad bin Šāliḥ al-‘Uthaymīn*. Diakses tanggal 2 Januari 2016.

‘Azīz, dan ‘Abd al-Raḥīm,⁴ serta tiga orang putri yaitu Fāṭimah, Sumaiyyah, dan Zaynab.⁵

Al-‘Uthaymīn dikenal sebagai sosok yang lemah lembut, penyabar, dan bersungguh-sungguh dalam menuntut ilmu. Ia juga dikenal dengan kezuhudannya. Pernah ia ditunjuk oleh Mufti Saudi Arabia untuk diangkat menjadi Kepala Mahkamah Tinggi di Aḥṣa’, namun ia menolak tawaran tersebut.

Al-‘Uthaymīn juga sangat dekat dengan para pemuda dan mau mendengarkan keluhan mereka, berdiskusi dan memberikan arahan kepada mereka dengan lembut.

Ulama karismatik al-‘Uthaymīn wafat di kota Jeddah menjelang maghrib pada hari Rabu 15 Shawwāl 1421 H, bertepatan dengan tanggal 10 Januari 2001 M.⁶ Jenazahnya dishalatkan ribuan orang di Masjid al-Ḥarām pada hari Kamis keesokan harinya. Ia dimakamkan di Makkah, dan setelah shalat jum’at di hari berikutnya, masyarakat di seluruh kota kerajaan Saudi Arabia melakukan shalat ghaib untuknya.⁷

⁴ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Politik Islam*, ter. Ajmal Arif (Jakarta: Griya Ilmu, 2014), 8.

⁵Lihat https://www.google.co.id/?gws_rd=ssl#q=muhammad+bin+shalih+al-utsaimin+zayneb+bint+muhammad+al+uthaymeen. Diakses pada tanggal 9 Oktober 2014.

⁶ Al-‘Uthaymīn terserang penyakit kanker usus dan sempat dilakukan perawatan medis di Amerika Serikat. Setelah itu beliau dirawat di rumah sakit Al-Mālik Faiṣāl al-Takhaṣṣuṣī Jeddah, hingga menghembuskan napas terakhirnya di sana.

⁷ Muhammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Buku Induk Akidah Islam*, terj. Izzuddin Karimi (Jakarta: Pustaka Sahifa, 2011), 41. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Politik Islam..*, 8.

b. Pergumulan Intelektual

Pada masa kecilnya al-‘Uthaymīn membaca dan menghafal al-Qur’ān secara *talaqqī*⁸ di bawah asuhan kakeknya dari pihak ibu, yaitu shaykh ‘Abd al-Raḥmān bin Sulaimān Ālu Dāmigh. Setelah itu barulah ia mempelajari baca tulis, berhitung dan ilmu-ilmu sastra.⁹ Sebelumnya, ia juga pernah belajar di sekolah ‘Ali bin ‘Abd Allah al-Shahyitan, dimana ia menghafal al-Qur’ān di luar kepala di tempat ini pada usianya yang belum menginjak lebih dari sebelas tahun.¹⁰

Al-‘Uthaymīn banyak belajar dari para ulama terkemuka Saudi Arabia. Di antara ulama tempat ia menimba ilmu pengetahuan adalah Shaykh Muḥammad bin ‘Abd al-‘Azīz al-Muṭawwi’.¹¹ Dari shaykh ini, ia belajar kitāb *Mukhtaṣar al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah* dan *Minhāj al-Sālikīn*, yang mana keduanya merupakan karya Shaykh ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir al-Sa’dī. Di samping kedua kitab tersebut, ia juga belajar *kitab al-Ajrūmiyyah* serta *Alfiyyah*.

Tidak cukup sampai di situ, al-‘Uthaymīn juga belajar dan menimba ilmu tafsīr, ilmu *hadīth*, ilmu *tawḥīd*, fiqh, uṣūl fiqh, ilmu *farā’id*, *Muṣṭalah al-Hadīth*, *naḥwu* dan ilmu *ṣarf* kepada Shaykh ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir al-Sa’dī (w. 1376 H). Ia menganggap Shaykh al-Sa’dī

⁸ *Talaqqī* adalah belajar secara berhadapan dengan guru atau dengan kata lain berguru langsung, dimana murid dapat memperhatikan gerak bibir guru untuk mendapatkan pengucapan *makhraj* yang benar.

⁹ Al-‘Uthaymīn, *Sharh Kashf Shubuhāt*, 7.

¹⁰ Al-‘Uthaymīn, *Politik Islam*, 1. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Buku Induk*, 36.

¹¹ Ia adalah salah satu murid senior Shaykh ‘Abd. al-Raḥmān bin Nāṣir al-Sa’dī. Ia ditugaskan oleh gurunya (al-Sa’dī) untuk mengajar murid-murid yunior atau pemula, di antaranya adalah al-‘Uthaymīn.

sebagai gurunya yang pertama yang banyak memberi pengaruh pada dirinya. Ia berkata mengenai gurunya Shaykh al-Sa'dī:

“Aku banyak dipengaruhi oleh Shaykh al-Sa'dī dalam metode mengajar, pemaparan ilmu pengetahuan, dan pendekatannya pada anak didik melalui berbagai macam contoh dan pengertian. Begitu juga aku banyak dipengaruhi olehnya dari sisi akhlaq, karena dia memiliki ruang yang besar sekali dalam hal akhlaq dan budi pekerti. Dia memiliki kemampuan di bidang ilmu pengetahuan dan ibadah. Dia suka bercanda dengan anak-anak dan tersenyum pada orang dewasa. Dalam pandanganku, dia seorang yang berbudi pekerti yang luhur”¹²

Karena kecerdasan dan kesungguhan al-'Uthaymīn dalam menuntut ilmu, ia mendapatkan perhatian khusus dari gurunya, Shaykh al-Sa'dī. Ketika ia telah menginjak usia remaja, ayahnya bermaksud pindah ke Riyāḍ dan ingin mengajak putranya al-'Uthaymīn ikut bersamanya, mendengar berita tersebut, Shaykh al-Sa'dī segera menulis surat kepada ayahnya, yang isinya “Sungguh ini tidak mungkin, Kami ingin Muḥammad (al-'Uthaymīn) tetap tinggal dan belajar di sini sampai ilmunya cukup.”¹³

Pada saat Shaykh 'Abd al-Raḥmān bin 'Ali bin Audan menjadi *qāḍi* (hakim) di kota 'Unayzah, al-'Uthaymīn belajar ilmu *farā'id* kepadanya. Ia juga belajar ilmu *naḥwu* dan *balāghah* kepada Shaykh 'Abd al-Razzāq 'Afifi.

Pada tahun 1371 H., al-'Uthaymīn mengajar di masjid Jāmi', dan pada tahun 1372 H., ketika di Riyāḍ telah dibuka *al-Ma'had al-'Ilmī*, maka ia pun melanjutkan studi di sana selama dua tahun dan belajar kepada para

¹² Muḥammad bin Ṣālih al-'Uthaymīn, *Halal Haram Dalam Islam*, terj. Abu Halbas Muhammad Ayyub (Jakarta: Pustaka al-Sunnah, 2011), 13. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Buku Induk...*, 37.

¹³ Al-'Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubuhāt...*, 7-8.

mashāyikh seperti al-‘Allāmah ahli tafsīr Shaykh Muḥammad al-Amīn al-Shangqīṭī (w. 1393 H), Shaykh ‘Abd al-‘Azīz bin Nāṣir bin Rashīd, dan Shaykh Abd al-Raḥmān al-Afriqī.

Pada saat itu lah, al-‘Uthaymīn bertemu dengan Shaykh ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd Allah bin Bāz (w.1420 H), maka kepadanya ia belajar kitab *hadīth Ṣaḥīh al-Bukhārī*, beberapa risalah Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah, dan ilmu perbandingan madhhab. Ia menganggap Shaykh bin Bāz sebagai gurunya yang kedua setelah Shaykh al-Sa’dī. Ia mengatakan, “ Saya banyak terkesan dengan perhatian Shaykh Abd al-‘Azīz bin Bāz dalam bidang hadis. Saya juga sangat terkesan dengan akhlak dan sikap lapang dada beliau kepada orang lain”.¹⁴

Setelah menyelesaikan studinya di al-Ma’had al-‘Ilmī, al-‘Uthaymīn melanjutkan studi ke Universitas Imām Muḥammad bin Su’ūd di Riyāḍ hingga mendapatkan ijazah perguruan tinggi.¹⁵

Ketika Shaykh ‘Abd al-Raḥmān al-Sa’dī wafat, al-‘Uthaymīn dipercaya menggantikan posisinya sebagai imam Masjid Jāmi’ al-Kabīr di kota ‘Unayzah dan mentransfer ilmunya di Perpustakaan Nasional di samping ia juga memberikan pelajaran dan pendidikan di *al-Ma’had al-‘Ilmī* di ‘Unayzah. Ia juga aktif mengajar di Fakultas *Sharī’ah* dan Fakultas *Uṣūl al-dīn* Universitas Islam Imām Muḥammad Ibn Su’ūd cabang Qaṣīm.¹⁶

¹⁴ Ibid., 8.

¹⁵ Saifullah, *Barisan*, 175-176

¹⁶ Al-‘Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubuhāt...*, 9.

Disela-sela aktivitasnya yang begitu padat, al-'Uthaymīn masih menyempatkan diri meluangkan waktunya mengajar di Masjid al-Ḥarām dan Masjid al-Nabawī pada musim-musim haji, bulan Ramaḍān, dan pada liburan musim panas. Kegiatan ini ia jalani sejak tahun 1402 H sampai ia wafat.¹⁷

Sebagai ulama besar, banyak orang yang datang untuk menimba ilmu kepada al-'Uthaymīn. Ia sangat memperhatikan keadaan murid-muridnya. Murid-murid yang datang kepadanya berasal dari berbagai negara karena kepercayaan mereka kepada keluasan ilmunya, dan ia memperlakukan mereka seakan-akan mereka adalah anak-anaknya sendiri.¹⁸

Di antara murid-murid yang belajar kepada al-'Uthaymīn adalah 'Abd al-Raḥmān bin Ṣāliḥ al-Dahsy, Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān al-Ismā'ilī, Muḥammad bin Sulaimān al-Salmān, Muḥammad bin Ṣāliḥ al-Barrak, Sami bin Muḥammad al-Ṣuqair, Khalīd bin 'Abd Allah al-Muṣliḥ, dan masih banyak lagi selain mereka yang telah dicantumkan namanya di atas.¹⁹

¹⁷ Al-'Uthaymīn, *Buku Induk...*, 39.

¹⁸ Di antara bentuk perhatian al-'Uthaymīn terhadap murid-muridnya, ia menyediakan bagi mereka tempat tinggal yang dilengkapi dengan ruang makan, perpustakaan yang kaya dengan buku-buku dan beberapa manuskrip perpustakaan nasional. Ia juga memantau perkembangan nilai pendidikan mereka dan menasehatkan kepada para muridnya untuk taat kepada *wali amr* (penguasa) dalam ketaatan kepada Allah, mencintai dan mendoakannya. Lihat Muhammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah*, terj. Faisal Saleh dan Yusuf Hamdani (Jakarta: Akbar Media, t.th), xiv.

¹⁹ Saifullah, *Barisan*, 177.

c. Karya-Karya Intelektualitas

Sebagai intelektual muslim, al-'Uthaymīn sangat produktif dan kreatif menuangkan pemikirannya baik dalam bentuk tulisan, maupun verbal melalui ceramah-ceramah agama. Banyak kitab yang telah disusunnya, di antaranya ada yang berbentuk *sharḥ* atau penjelasan dari karya-karya ulama sebelumnya, seperti *Kitāb al-Tawḥīd*, *Kashf al-Shubuhāt*, dan *Al-Uṣūl al-Thalāthah* yang merupakan karya Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb. Ketiga kitab tersebut telah *disharḥ* olehnya. Ia juga telah men-*sharḥ* *Kitāb al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah* karya Shaykh Ibn Taymiyyah, dan masih banyak lagi kitab-kitab lainnya yang sudah diberi penjelasan olehnya.

Keluasan ilmu al-'Uthaymīn dapat dilihat dari ragam keilmuan yang ia tulis. Karya-karyanya meliputi bidang *'aqīdah*, *tafsīr*, *uṣul al-fiqh*, *fiqh*, nasihat, arahan dan dakwah. Karya-karyanya banyak digunakan sebagai referensi tidak hanya di Kerajaan Saudi Arabia tetapi juga di negara-negara lainnya, termasuk Indonesia.

Di antara karya-karya al-'Uthaymīn adalah sebagai berikut:

1) Bidang *'Aqīdah*.

- a) *Al-Durat al-'Uthaymīniyyah bi Sharḥ Faṭḥ Rabb al-Bariyyah bi Talkhīṣ al-Ḥamawīyyah*. Kitab ini menjelaskan kewajiban seorang hamba untuk taat terhadap perintah Allah dan rasul-Nya serta mengikuti jejak para sahabat dan *tābi'īn*. Dalam masalah *asmā'* dan *ṣifāt* Allah, *manḥāj* Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah adalah menetapkan

apa yang ditetapkan Allah untuk diri-Nya atau yang ditetapkan rasul-Nya, tanpa *tahrīf*, *ta'īl*, *takyīf*, dan *tamthīl*. Orang yang mengikuti *manhāj al-Salaf al-Ṣāliḥ*, maka ia telah berjalan sesuai dengan al-Qur'ān dan al-Sunnah, baik itu secara global maupun terperinci. Kitab ini terdiri dari 557 halaman.²⁰

b) *Nubdhah fi al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*. Kitab yang terdiri dari 80 halaman ini menjelaskan tentang rukun Islam dan iman beserta penjelasan mengenai *qadā'* dan *qadar* Allah swt.²¹

c) *Al-Qawā'id al-Muthlā fi Ṣifāt Allah wa Asmā'ihī al-Ḥusnā*. Buku ini membahas tiga kaidah, yaitu kaidah dalam memahami *asmā'* (nama-nama) Allah; kaidah dalam memahami sifat-sifat Allah, dan kaidah mengenai dalil *asmā'* dan *ṣifāt*. Selain itu, kitab ini juga menyuguhkan beberapa *shubuhāt* sekitar nama-nama Allah dan bantahannya.²²

d) *Sharḥ Lum'at al-'Itiqād al-Hādī Ilā Sabīli al-Rashād*. Buku dengan ketebalan 128 halaman ini secara umum membahas tentang *asmā'* dan *ṣifāt* Allah, dimulai dari pembahasan kaidah-kaidah dalam *asmā'* dan *ṣifāt* Allah, pembahasan tentang ayat-ayat dan hadis-hadis sifat, serta pembahasan tentang perkataan imam salaf mengenai sifat. Selain

²⁰ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Al-Durat al-'Uthaymīniyyah bi Sharḥ Faṭḥ Rabb al-Bariyyah bi Talkhīṣ al-Ḥamawīyyah*, Cet. II (Kuwait: Maktabah al-Imām al-Dhahabī, 1433 H/2012 M).

²¹ Al-'Uthaymīn, *Nubdhah fi al-'Aqīdah al-Islāmiyyah* (Qaṣīm: Muassasah al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn al-Khayriyyah, 1430 H).

²² Al-'Uthaymīn, *Al-Qawā'id al-Muthlā fi Ṣifāt Allah wa Asmā'ihī al-Ḥusnā*, Cet. II (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1414 H/1994 M).

itu, kitab ini juga membahas tentang *kalām* (firman) Allah, *qaḍā'* dan qadar, iman, dan hak-hak Nabi saw serta para sahabat.²³

e) *Sharh al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*. Buku yang terdiri dari 2 jilid ini membahas beberapa permasalahan akidah seperti akidah *al-firqah al-nājiyyah* (kelompok yang selamat); kedudukan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah; iman kepada Allah, malaikat, kitab-kitab, para rasul dan hari kiamat; dan penjelasan tentang sifat-sifat Allah dengan dalil *sam'ī*. Pembahasan mengenai al-Qur'ān sebagai *kalām* Allah swt. yang sesungguhnya, dan penjelasan mengenai iman kepada qadar, karamah para wali dan *manhāj* Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam *amar ma'rūf* dan *nahi mungkar* juga mengisi uraian buku ini.²⁴

f) *Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Kitab ini berisi uraian tentang 'aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang meliputi iman kepada *rubūbiyyah*, *ulūhiyyah*, *asmā'* dan *ṣifāt* Allah. Selain itu, buku ini juga membahas tentang pembagian *irādah* dan menetapkan sifat-sifat Allah tanpa *tamthīl* atau *takyīf*. Di akhir, penulis menjelaskan bahwa *manhāj*-nya dalam menetapkan atau menafikan sifat Allah adalah berdasarkan al-Qur'ān dan al-Sunnah, karena menurutnya, apa yang datang dari kedua sumber tersebut adalah yang haq.²⁵

g) *Al-Qawl al-Mufīd 'Alā Kitāb al-Tawhīd*. Kitab ini terdiri dari 3 jilid yang berisikan penjelasan tentang 'aqīdah, yaitu mengenai *tawhīd*

²³ Al-'Uthaymīn, *Sharḥ Lum'at al-'Itiqād al-Hādī Ilā Sabīli al-Rashād*, Cet. II (Bayrūt: Muassasah al-Risalah, 1414 H/1984 M).

²⁴ Al-'Uthaymīn, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, Cet. VI (Riyād: Dār Ibn al-Jawzī, 1421 H).

²⁵ Al-'Uthaymīn, *Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, Cet. IV (Riyād: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athnā'a al-Nashr, 1422 H).

dan *faḍīlah*-nya, takut kepada syirik, seruan kepada *shahādah Lā Ilāha Illa Allah*, masalah *ruqyah* dan jimat, *tabarruk* kepada batu dan lainnya. Juga berisi penjelasan tentang sebagian umat Islam telah menyembah berhala, penjelasan mengenai sihir dan macam-macamnya, serta penjelasan tentang *nushrah*, *taṭayyur*, perbintangan, riya, dan lain sebagainya.²⁶

h) *Sharḥ Kashf al al-Shubuhāt*. Buku yang terdiri dari 157 halaman ini menjelaskan beberapa permasalahan *‘aqīdah* seperti *tawḥīd* dan klasifikasinya, sikap *ghuluw* terhadap orang *ṣāliḥ*, serta berlebihan dalam mu’amalah dan adat kebiasaan.²⁷

2) Bidang Tafsir dan Ilmu Tafsir

a) *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Buku tafsir ini terdiri dari 10 (sepuluh) jilid, dimulai dari penafsiran surat *al-Fātiḥah* dan diakhiri dengan penafsiran surat *al-Nās*.²⁸

b) *Tafsīr Juz ‘Ammā*. Buku ini bagian dari *tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* karya Shaykh al-‘Uthaymīn yang pembahasannya dimulai dari surat *al-Naba’* dan diakhiri dengan penjelasan surat *al-Nās*.²⁹

c) *Sharḥ Uṣūl fī al-Tafsīr*. Secara garis besar, kajian kitab ini meliputi uraian tentang *al-Qur’ān al-Karīm*, seperti kapan *al-Qur’ān* diturunkan kepada Nabi Muḥammad saw., ayat apa yang pertama

²⁶ Al-‘Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd ‘Alā Kitāb al-Tawḥīd*, Cet. I (Riyād: Dār al-‘Āsimah, 1415 H).

²⁷ Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt wa Yalīhi Sharḥ al-Uṣūl al-Sittah*, Cet. I (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1416 H-1996 M).

²⁸ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Cet. I (Yamān: Dār al-Hidāyah, 2009).

²⁹ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr Juz ‘Ammā*, Cet. II (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 2002).

kali diturunkan, al-Qur'ān ada yang Makkiyyah dan Madaniyyah, juga dibahas tentang tafsīr yang meliputi pembahasan mengenai pengertian *tafsīr*, perbedaan yang terjadi dalam *al-tafsīr al-ma'thūr*, dan tentang terjemahan al-Qur'ān. Dalam kitab ini juga dibahas mengenai al-Qur'ān yang *muḥkam* dan *mutashābih*, sumpah, *isrā'iliyyāt*, dan lain-lain.³⁰

d) *Al-Ilmām bi Ba'd Āyāt al-Aḥkām Tafsīrān wa Istinbāṭan*. Kitab yang terdiri dari 823 halaman ini merupakan penafsiran terhadap ayat-ayat hukum seperti hukum bersuci, hukum berkisar pelaksanaan shalat, hukum tentang zakat, puasa, *i'tikāf*, haji, qurban, jihad, jual beli, hukum *jināyāt* dan lain-lain.³¹

3) Bidang Fiqh

a) *Al-Sharḥ al-Mumti' 'ala Zādi al-Mustaqni'*. Kitab ini membahas beberapa masalah fiqh seperti *al-ṭahārah* (bersuci), *furūd al-wuḍū'* *wa ṣifātuh*, *massu al-khuffayn*, *nawāqid al-wuḍū'*, dan *izālat al-najāsah*.³²

b) *Risālah fī al-Dimā' al-Ṭabī'iyyah Li al-Nisā'*. Buku ini membahas tentang fiqh wanita yang dimulai dari pembahasan haid, waktu dan batasnya, haid orang yang lagi hamil atau mengandung, hal-hal *emergency* dalam haid, hukum shalat saat haid, hukum puasa saat

³⁰ Al-'Uthaymīn, *Sharḥ Uṣūl fī al-Tafsīr*, Cet. I (Riyād: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athnā'a al-Nashr, 1434 H).

³¹ Al-'Uthaymīn, *Al-Ilmām bi Ba'd Āyāt al-Aḥkām Tafsīrān wa Istinbāṭan*, Cet. I (Riyād: Muassasah al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn al-Khayriyyah, 1436 H).

³² Al-'Uthaymīn, *Al-Sharḥ al-Mumti' 'ala Zādi al-Mustaqni'*, Cet. I (Riyād: Dār Ibn al-Jawzī, 1422 H).

haid, hukum tawaf di Ka'bah saat haid, hukum *ṭawāf al-wadā'* saat haid, hukum berdiam diri di masjid saat haid, hukum *jimā'* (hubungan intim) saat haid. Buku ini juga menjelaskan tentang cerai, *istihādah*, dan fatwa-fatwa penting berkisar hukum haid.³³

c) *Talkhīṣ Fiqh al-Farā'id*. Buku ini membahas tentang *farā'id*, faidah dan hikmahnya, hak-hak yang berhubungan dengan *tirkah* beserta contoh-contohnya, *asbāb al-irṭh*, *aqsām al-qarābah*, dan *mawānī' al-irṭh*.³⁴

d) *Risālah fī Sujūd al-Sahwi*. Risalah ini menjelaskan tentang kapan dilaksanakan sujud sahwi dalam shalat. Penulis menjelaskan ada tiga sebab dilaksanakannya sujud sahwi, yaitu saat adanya penambahan atau pengurangan dalam shalat, dan adanya sikap ragu. Tiga hal ini dijelaskan dengan gamblang oleh penulis beserta contoh-contohnya.³⁵

e) *Mudhakkirah Fiqh*. Buku ini membahas tentang *ṭahārah* (bersuci) yang berisi kajian tentang pembagian air, *istinjā'*, *siwāk*, *khitān*, *wuḍū'*, *massu al-khuffayn*, dan *al-ghasl* (mandi). Pada pembahasan shalat, buku ini menjelaskan tentang hukum orang yang meninggalkan shalat, hukum *adhān* dan *iqāmah*, serta sifat-sifat

³³ Al-'Uthaymīn, *Risālah fī al-Dimā' al-Ṭabī'iyah Li al-Nisā'* (t.t: t.p., t.th.)

³⁴ Al-'Uthaymīn, *Talkhīṣ Fiqh al-Farā'id* (Riyād: Madār al-Waṭan li al-Nashr, 1423 H).

³⁵ Al-'Uthaymīn, *Risālah fī Sujūd al-Sahwi* (t.t: t.p., t.th.)

shalat. Di sini juga dijelaskan tentang *janāzah* dan uraian tentang zakat dan jenis-jenisnya.³⁶

4) Bidang Uṣūl al-Fiqh

a) *Al-Uṣūl Min 'Ilm al-Uṣūl*. Buku ini membahas masalah-masalah *uṣūl al-fiqh* seperti *al-aḥkām*, *af'āl al-mukallaḥīn*, *al-aḥkām al-waḍ'iyah*, *al-māni' fī al-lughah wa al-iṣṭilāḥ*, *al-kalām wa taqṣīmuḥu ilā haqīqah wa al-majāz*, *al-amr*, *al-'ām wa al-khāṣ*, *al-zāhir wa al-muawwal*, *ijmā' wa anwā'uhu*, *qiyās*, dan tema-tema lainnya.³⁷

b) *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Buku ini membahas kaidah-kaidah fiqh dan *uṣūl fiqh* dengan uraian yang sangat jelas dan contoh yang sangat mudah dipahami setiap pembacanya.³⁸

5) Bidang Hadis, yaitu *Taqrīb al-Baiqūniyyah bi Sharḥ al-'Uthaymīn*.

Buku ini merupakan buku *muṣṭalaḥ al-ḥadīth* yang ditulis dalam bentuk soal jawab yang terdiri dari 287 permasalahan.³⁹

6) Bidang bahasa, yaitu *Mukhtaṣar Muḥnī al-Labīb 'An Kutub al-A'ārīb*.

Dalam buku ini dibahas tentang kaidah-kaidah bahasa seperti *khurūj al-hamzah 'an al-istifhām*, *ḥawla madhhab al-Baṣariyyīn fī niyābati aḥruf al-jarr ba'duhā 'an ba'd*, *aḥkām al-zurf*, *al-jār wa al-majrūr*, dan tema-tema lainnya yang berkaitan dengan kaidah bahasa Arab.⁴⁰

³⁶ Al-'Uthaymīn, *Mudhakkirah Fiqh*, Cet. I (Kairo: Dār al-Ghad al-Jadīd, 1428 H/2007 M).

³⁷ Al-'Uthaymīn, *Al-Uṣūl Min 'Ilm al-Uṣūl*, (t.t: t.p., 1426 H).

³⁸ Al-'Uthaymīn, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Mesir: Dār al-Baṣīrah, t.th.).

³⁹ Al-'Uthaymīn, *Taqrīb al-Baiqūniyyah bi Sharḥ al-'Uthaymīn* (t.t: t.p., t.th.).

⁴⁰ Al-'Uthaymīn, *Mukhtaṣar Muḥnī al-Labīb 'An Kutub al-A'ārīb*, Cet. I (Riyād: Muassasah al-Shaykh Muḥammad bin Šāliḥ al-'Uthaymīn al-Khayriyyah, 1437 H/2006 M).

d. Sosial Keagamaan

Selain sebagai seorang pendidik, penulis, dan penceramah, al-'Uthaymīn juga aktif dalam kegiatan sosial kemasyarakatan, di antaranya yaitu:

- 1) Anggota *Hay'at Kibār al-'Ulamā'* di Saudi Arabia dari tahun 1407 H. sampai ia wafat.
- 2) Anggota Majelis Ilmiah di Universitas Islam Imām Muḥammad bin Sa'ūd selama dua tahun akademik, yaitu dari tahun 1398 H-1400 H.
- 3) Anggota Majelis Fakultas *Sharī'ah* dan *Uṣūl al-Dīn*, Cabang Universitas Islam Imām Muḥammad bin Sa'ūd di Qaṣīm dan menjabat sebagai Dekan Fakultas 'Aqīdah.
- 4) Di akhir masa mengajarnya di *al-Ma'had al-'Ilmī*, ia ikut bergabung dalam keanggotaan Komite Program Perencanaan Kurikulum untuk lembaga-lembaga pendidikan dan menulis beberapa buku yang dijadikan sebagai panduannya.
- 5) Anggota dalam Komite Bimbingan (*lajnah al-Taw'iyah*) pada musim haji dari tahun 1392 H hingga wafatnya, dimana ia selalu menyampaikan pelajaran dan ceramah di Makkah dan *mashā'ir* (tempat-tempat manasik haji). Ia juga menyampaikan fatwa dalam berbagai masalah dan hukum *sharī'ah*.
- 6) Mengetuai Organisasi Sosial untuk *Tahfīz al-Qur'ān (Jam'iyyah Tahfīz al-Qur'ān al-Karīm al-Khayriyyah)* di 'Unayzah yang ia dirikan tahun 1405 H hingga wafatnya.

- 7) Menyampaikan berbagai ceramah di Saudi Arabia kepada komunitas yang berbeda, selain itu ia juga menyampaikan ceramah jarak jauh melalui telepon kepada organisasi dan Islamic Center dari berbagai penjuru dunia.
- 8) Ikut serta mengikuti berbagai konferensi yang diadakan oleh kerajaan Saudi Arabia.
- 9) Termasuk ulama besar Saudi Arabia yang menjawab berbagai pertanyaan seputar tata aturan hukum dan dasar-dasar agama, baik akidah maupun *sharī'ah*, yaitu melalui program siaran radio kerajaan Saudi Arabia yang paling populer "*Nūr 'Alā al-Darb*".⁴¹

2. Kondisi Sosial Politik dan Keagamaan Saudi Arabia

Pemikiran seorang tokoh umumnya tidak terlepas dari pengaruh – betapapun kecilnya – kondisi lingkungan sosial politik dan keagamaan yang mengitarinya, tanpa kecuali al-'Uthaymīn. Oleh karena itu, untuk mendapatkan secara utuh pemikiran seorang tokoh, menurut peneliti ada baiknya dideskripsikan terlebih dahulu penelusuran sejarah secara singkat tentang muncul dan berkembangnya suatu negara atau daerah di mana ia dilahirkan.

a. Kondisi Sosial Politik Saudi Arabia

Al-'Uthaymīn lahir di kota 'Unayzah salah satu kawasan Qaṣīm Saudi Arabia. Saudi Arabia sendiri merupakan negara yang paling luas

⁴¹ Al-'Uthaymīn, *Buku Induk*, 39-40. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Politik Islam..*, 5-6.

dibandingkan dengan negara-negara disekitarnya di *jazirah 'Arab*.⁴² Wilayah Saudi Arabia terbagi atas 13 provinsi, yaitu Bāḥah, Makkah, Madīnah, Tabūk (region Najd Barat), Ḥā'il, Qaṣīm, Riyāḍ (region Najd Tengah), Al-Ḥudūd al-Shamāliyyah, Jawf (region Najd Utara), Jizān, 'Asīr, Najran (region Najd Selatan), dan Sharqiyyah.⁴³

Saudi Arabia tumbuh dan berkembang dari gerakan kesukuan yang dibenarkan secara keagamaan. Islam merupakan faktor utama dalam menyatukan beberapa kelompok klan dan kesukuan yang berbeda-beda menjadi sejumlah konfederasi dan kerajaan regional.⁴⁴

Kerajaan Saudi Arabia muncul dari gerakan ekspansi yang dilancarkan oleh sebuah pemerintahan kesukuan kecil di Semenanjung Arab yang dipimpin oleh Muḥammad bin Sa'ūd (1735 M - 1765 M) yang selanjutnya ditulis Ibn Sa'ūd.⁴⁵

⁴²Jazirah 'Arab adalah negeri padang pasir yang luas membentang di Semenanjung 'Arab; berbatasan dengan laut Merah di Barat, Yordania di Barat laut, Iraq dan Kuwait di Utara dan berbatasan dengan teluk Persi, Qatar, dan Uni Emirat 'Arab di Timur, Oman di Utara dan Yaman di Selatan. Luasnya membentang antara 1.000.000 mil x 1.300.000 mil. Kondisi geografis jazirah Arab yang hanya dikelilingi oleh gurun pasir menyebabkan negeri ini tetap aman dari penjajahan bangsa asing. Negeri ini memiliki kekayaan hasil bumi yang tidak dimiliki oleh negara-negara lainnya. Lihat Abu Fatiah al-Adnani, *Misteri Negeri-Negeri Akhir Zaman* (Solo: Granada Mediatama, 2010), 30. Lihat Ajid Thohir, *Studi Kawasan Dunia Islam Perspektif Etno-Linguistik dan Geo-Politik* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), 119. Bandingkan dengan Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001), 92.

⁴³ Wikipedia Ensiklopedia Bebas, *Daftar Provinsi di Arab Saudi*, dalam https://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_provinsi_di_Arab_Saudi. 1 Maret 2016.

⁴⁴ Ira. M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, ter. Ghuftron A. Mas'adi, Bagian ke 3 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 183.

⁴⁵ Muḥammad bin Sa'ūd adalah tokoh pendiri Dinasti Sa'ūd, cikal bakal kerajaan Saudi Arabia. Ia berjuang untuk mengembalikan Saudi Arabia sebagai pusat dakwah *amar ma'rūf nahi munkar* seperti dilakukan Nabi Muhammad saw. Ketika masih kecil, Ibn Sa'ūd belajar pada ayahnya, Sa'ud bin Muhammad bin Markhan dan ulama lainnya. Karena itu tidak mengherankan bahwa ia mengetahui ajaran Islam secara memadai. Setelah ayahnya wafat, ia sebagai anak tertua tampil menggantikan ayahnya sebagai *amīr* daerah Dar'iyyah. Ia memerintah daerah tersebut dengan bijaksana dan berani. Ia didukung saudara-saudaranya, Saniyan, Mashari, dan Farhān. Sebagai seorang alim di bidang ilmu keislaman, ia bercita-cita untuk menjadikan Semenanjung Arabia

Bersamaan dengan masa pemerintahan Ibn Sa'ūd dan penaklukan daerah yang dilakukannya, Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb (1703 M-1787 M)⁴⁶ yang selanjutnya ditulis dengan Ibn 'Abd al-Wahhāb merupakan pendiri gerakan Wahhābī juga sedang melancarkan dakwah *amar ma'rūf nahi munkar* dari wilayah Ainiyah (dekat Riyāḍ) ke daerah di sekitarnya. Ia mengajak Ibn Sa'ūd untuk bekerja sama.⁴⁷ Ia berjanji akan menyatukan daerah yang mereka taklukkan bersama di bawah kepemimpinan Ibn Sa'ūd.⁴⁸ Maka pada tahun 1745 M, Ibn Sa'ūd menjalin hubungan dengan Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703 M-1787 M) seorang ulama penyebar madhhab Ḥanbalī.⁴⁹ Pada saat itulah seluruh program strategi

kembali bersatu dan aman, sebagaimana tampak di awal Islam pada masa Nabi Muhammad saw. Lihat Azyumardi Azra (et. al), *Ensiklopedi Islam*, Vol. 3 (Jakarta: PT.Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), 102.

⁴⁶ Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb lahir di 'Uyainah, Najd, wilayah yang berada di tengah padang pasir daratan Arabia Tengah. Ayahnya, 'Abd al-Wahhāb adalah seorang hakim di kota kelahirannya di masa pemerintahan Abdullah Ibn Muhammad Ibn Mu'ammār, dan mengajar fiqh serta hadis di masjid kota tersebut. Ia mulai belajar agama dari ayahnya sendiri dengan membaca dan menghafal al-Qur'ān, di samping belajar kitab-kitab agama aliran Ḥanbalī. Ia berkelana mencari ilmu ke Makkah, Madinah, dan Baṣrah. Muhammad Amin menyebut bahwa ia pernah belajar ke Baghdad, Kurdistan, Hamadan, Isfahan, dan Qum. Lihat Aḥmad Amīn, *Zu'amā' al-Iṣlāh fī al-'Ashr al-Ḥāḍir* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1979), 10. Lihat pula A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah* (Jakarta: Djambatan, 1995), 5-8., 43-44.

⁴⁷ Hal ini dilakukan Ibn 'Abd al-Wahhāb karena ia melihat bahwa tujuan Ibn Sa'ūd untuk memperluas daerahnya sama dengan tujuannya sendiri, yaitu menegakkan kalimat Allah di Semenanjung Arabia.

⁴⁸ Azra, *Ensiklopedi*. Vol. 3., 102.

⁴⁹ Lapidus, *Sejarah Sosial*, 189. Pernyataan Ibn Abd al-Wahhāb bahwa dia seorang yang bermadhhab Ḥanbalī adalah sebagai berikut:

قال محمد بن عبد الوهاب في رسالته لأهل مكة: "فنحن - والله الحمد - متبعون لا ممتدعون، على مذهب الإمام أحمد بن حنبل.

"Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb berkata dalam risalahnya kepada penduduk Makkah, "Sesungguhnya kami, -segala puji bagi Allah-, adalah orang yang mengikuti madhhab Aḥmad bin Ḥanbal, bukan menciptakan hal baru." (Lihat Muṣṭafā Hamdu 'Ullayān al-Ḥanbalī, *Al-Ḥanābilah wa Ikhtilāfuhum Ma'a al-Salafiyah al-Mu'āṣirah Fī al-'Aqīdah wa al-Fiqh wa al-Taṣawwuf*, Cet. I. ('Ammān Yordania: Dār al-Nūr al-Mubīn, 2014 M.), 160. Dan pada kesempatan lain, Ia berkata:

و قال محمد بن عبد الوهاب: و أما مذهبنا: فمذهب الإمام أحمد بن حنبل، إمام أهل السنة، ولا ننكر على أهل المذاهب الأربعة.

"Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb juga mengatakan, adapun madhhab kami adalah madhhab Aḥmad bin Ḥanbal, Imam Ahlu al-Sunnah, dan kami tidak mengingkari orang-orang yang mengikuti salah satu dari empat madhhab." Ibid. Madhhab Ḥanbalī adalah salah satu dari keempat madhhab besar fiqh Islam yang didasarkan pada ajaran Aḥmad bin Ḥanbal (780 M-855

politik Ibn Sa'ūd mendapatkan dukungan relegius melalui fatwa-fatwa Ibn 'Abd al-Wahhāb. Penaklukan-penaklukan dilakukan terhadap wilayah-wilayah sekitar Najd seperti Ḥaṣa' di Arabia Timur yang sangat subur dan daerah itu ditaklukkan pada tahun 1757 M.

Kolaborasi keduanya merupakan kolaborasi yang sama-sama menguntungkan karena masing-masing mempunyai kepentingan. Ibn 'Abd al-Wahhāb ingin mendapat bantuan dalam menyebar ide-ide pembaruan pemikiran dalam bidang keagamaan, dan Ibn Sa'ūd ingin menguasai Jazirah Arab dengan bantuan Ibn 'Abd al-Wahhāb.⁵⁰

Ibn 'Abd al-Wahhāb adalah tokoh pembaharuan yang cukup terkenal di dunia Islam modern sejak abad ke-18 M. Meskipun ia hidup pada abad ke-18 M, tetapi ide-ide dan pikirannya menginspirasi berbagai gerakan keagamaan sesudahnya, termasuk pada masa hidupnya al-

M) dan muncul paling akhir. Madhhab itu berpegang pada hadis Nabi saw. dan tradisi sahabat. Madhhab Hanbali muncul sebagai reaksi terhadap sikap berlebihan beberapa aliran Islam lainnya, seperti Shi'ah, Khawārij, Mu'tazilah, Qadariyyah, dan Murji'ah. Lihat Azyumardi Azra, *Ensiklopedi*. Vol. 2., 302.

⁵⁰ Ibn 'Abd al-Wahhāb sebenarnya bukanlah seorang yang dapat dikatakan kuat dan bukan pula orang yang fanatik, sehingga mendorongnya untuk terlibat dalam berbagai peperangan. Namun ia adalah seorang ulama yang selalu dimusuhi hingga mengharuskannya untuk mencari pelindung. Dan perlindungan itu ia peroleh dari Ibn Sa'ūd. Dengan bantuannya Ibn 'Abd al-Wahhāb memulai ajakannya untuk mengikuti madhhabnya. Sedangkan mereka yang menolak ajakannya dan melancarkan perlawanan, maka ayunan pedanglah cara yang diambil untuk memperkuat barisannya. Pada mulanya, Ibn Sa'ūd menolak ajakan kolaborasi dengan Ibn 'Abd al-Wahhāb, akan tetapi akibat dari desakan istri-istrinya akhirnya ajakan kerjasama tersebut diterima dengan mengajukan beberapa syarat, *pertama*; Ibn 'Abd al-Wahhāb tidak boleh menuntut kekuasaan jika usaha penaklukan dan perluasan daerah berhasil. *Kedua*; Ibn 'Abd al-Wahhāb tidak boleh melarangnya untuk memungut pajak tanaman dan perdagangan dari warga, serta meminta bagian dari pajak tersebut. Ibn 'Abd al-Wahhāb menerima tawaran tersebut. Penaklukanpun mulai dilancarkan yang bersifat politik dan agama dengan menaklukkan wilayah-wilayah sekitarnya. Para sejarawan Saudi 'Arabia menganggap bahwa saat itulah periode pertama berdirinya kerajaan Saudi Arabia. Lihat Muṣṭafā Muhammad, *Al-Shak'ah, Islam Tidak Bermadhhab*, terj. A.M. Basalamah (Jakarta: Gema Insani Press, 1994), 392. Lihat juga Azyumardi Azra, *Ensiklopedi*, Vol. 3., 102.

‘Uthaymīn,⁵¹ bahkan hingga kini. Pemikiran keagamaan yang dibawanya difokuskan pada pemurnian *tawhīd*, oleh karenanya kelompok ini menamakan dirinya dengan *muwahhidūn*, yang berarti pendukung ajaran yang memurnikan *tawhīd*.⁵² Sebutan *wahhābiyyah* sendiri adalah nama yang diberikan kepada kaum itu oleh lawan-lawannya, karena pimpinannya bernama Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb. Gerakan mereka pertama kali memang tidak bergerak di ranah politik, tetapi di bidang keagamaan. Setelah adanya kesepakatan antara Ibn ‘Abd al-Wahhāb dengan Ibn Sa’ūd tahun 1745 M, maka gerakannya berubah menjadi gerakan politik, tanpa meninggalkan misi awalnya, yakni dakwah pemurnian Islam.⁵³

Dengan pemelukan Ibn Sa’ūd terhadap seruan Wahhābī, *wahhābisme*⁵⁴ menjadi ideologi agama yang menyatukan kesukuan.

⁵¹ Beliau adalah salah seorang ulama kontemporer yang sangat kuat memegang pemikiran dan ajaran Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Pemikiran-pemikirannya terutama mengenai aqidah akan dibahas lebih lanjut pada BAB IV. saat pembahasan *tawhīd ulūhiyyah dan tawhīd asmā’ wa ṣifāt*.

⁵² John O. Voll, “Wahabiyah” dalam Mircea Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Volume XV (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), 313. Lihat juga Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab* (Surabaya: Anika Bahagia, 2010), 155. Pada prinsipnya *muwahhidūn* bukanlah gerakan bangsa Arab, inspirasinya berasal dari aliran Ḥambalī yang melahirkan tokoh Ibn Taymiyyah. Walaupun sudah sangat berkurang jumlahnya namun aliran ini masih ada di Hijaz, Iraq dan Palestina. Dari sini juga inspirasi lahirnya paham keagamaan wahhābī. Lihat H.A.R.Gibb, *Aliran-Aliran Modern dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1990), 44.

⁵³ Mufrodi, *Islam di Kawasan*, 155.

⁵⁴ Aliran Wahhābī sebenarnya adalah kelanjutan dari aliran salaf yang berpangkal kepada pemikiran Ahmad Ibn Ḥanbal, yang kemudian dikonstruksikan oleh Ibn Taymiyyah. Hanya saja aliran Wahhābī telah menerapkannya dengan lebih luas dengan memperdalam arti bid’ah. Pada prinsipnya, aqidah pokok dari aliran Wahhābī ini tidak berbeda dengan apa yang telah dikemukakan oleh Ibn Taymiyyah seperti penyembahan kepada selain Allah adalah salah dan pelakunya dibunuh; orang yang mencari ampunan Tuhan dengan mengunjungi kuburan orang-orang ṣālih termasuk golongan *mushrikīn*; memberikan suatu ilmu yang tidak didasarkan pada al-Qur’an dan al-Ḥadīth atau ilmu yang bersumber kepada akal pikiran semata adalah termasuk kufur; dan sumber syari’at Islam dalam soal halal dan haram hanya al-Qur’an dan sunnah Rasulullah saw. Perkataan para mutakallimin dan fuqaha tentang halal dan haram tidak dapat dijadikan pegangan selama tidak didasarkan pada kedua sumber tersebut. Lihat A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, Cet. Ke V (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992), 150.

Dengan semangat meneladani kehidupan Nabi Muḥammad saw., Ibn Sa'ūd dan para penerusnya melancarkan perang melawan suku-suku di sekitarnya, dan memasukkan mereka pada versi Islam reformatif. Sebagaimana imam pergerakan wahhābī, mereka di samping menjadi pimpinan duniawi, juga menjadi pemimpin spiritual di Arabia Tengah. Pada tahun 1773 M. mereka merebut Riyāḍ dan menjadikannya sebagai ibu kota, dan pada tahun 1803 M. mereka menundukkan Makkah, tetapi Muḥammad Ali di Mesir mengalahkan kekuatan Saudi dan menguasai Makkah dan Madinah pada tahun 1812 M. dan menghancurkan negara Saudi pada tahun 1818 M. Selama abad 19, keluarga Sa'ūd bertahan sebagai sebuah kesultanan kesukuan kecil di wilayah pinggiran Arabia, tetapi pada tahun 1902 M., Abd al-'Aziz Ibn Sa'ūd kembali merebut kekuasaan atas Riyāḍ dan memproklamkan dirinya sebagai imam kaum Wahhābī⁵⁵ dan menegakkan kembali kerajaan Saudi Arabia.⁵⁶

'Abd al-'Azīz berhasil menyatukan suku-suku di Arabia Tengah dan Timur, memproklamkan diri sebagai Sultan Najd (1921 M) dan mengembangkan negara Saudi Arabia modern ke beberapa wilayah sekitarnya melalui sejumlah perjanjian dengan pihak Iraq (1922 M), Yordan (1925 M) dan Yaman (1934 M). Pada tahun 1925 M, ia merebut

⁵⁵ Mengakarnya ideologi Wahhābī di kerajaan Saudi Arabia tidak luput dari dukungan penguasa. Raja 'Abd al-'Azīz yang berkuasa saat itu dengan tegas menyatakan ideologinya bahwa dirinya seorang Salafi (Wahhābī) dan berideologi salafi (wahhābī) sebagaimana pernyataannya:

إني رجلٌ سلفيٌّ وعقيدتي هي السلفية التي أمشي بمقتضاها على الكتاب و السنة

“Aku adalah seorang Salafi dan berakidah Salafi dan dengan akidah tersebut aku berjalan (mengatur kerajaan) yang sesuai al-Qur'ān dan Sunnah”. Lihat Muḥammad Abdurahman bin Muḥammad bin Abdillah bin Abdurrahman bin Muḥammad bin Muḥammad bin Qasim al-Ḥambalī, *Āli Rasūlullah wa Auliya'uh*, Jilid I (t.t: t.p,t. th), 28.

⁵⁶ Lapidus, *Sejarah Sosial*, Vol. 3., 190.

kekuasaan atas Hijaz dan kota-kota suci Islam.⁵⁷ Pada tahun 1926 M. ia dinobatkan menjadi raja Hijaz dan setelah sebagian besar jazirah Arab dikuasai, yaitu pada tahun 1932 M., baru ia menamakan gabungan tanah Najd dan Hijaz sebagai Saudi Arabia.

Di tengah perubahan sosial, ekonomi dan pendidikan yang sangat pesat, kerajaan Saudi Arabia masih tetap eksis dalam mempertahankan otoritas keagamaan dan politik tradisionalnya. Hubungan pertalian kekeluargaan tetap menjadi faktor utama dalam tata pemerintahan Saudi Arabia. Raja-raja Saudi Arabia menjaga hubungan kekeluargaan dengan kepala-kepala suku dan kepala regional dan mereka mengangkat anggota keluarga dan kepala suku yang setia untuk jabatan kementerian dan administratif.

Masyarakat Saudi Arabia nyaris tidak terpengaruh oleh nasionalisme dan sekularisme, dan para penguasa Saudi mengembangkan keabsahan domestik mereka dengan banyak memberikan perhatian kepada urusan agama dan memberlakukan moral Islam. Organisasi *amar ma'ruf nahi munkar* memberlakukan konsep-konsep moralitas Wahhābī.⁵⁸

Setelah raja 'Abd al-'Azīz wafat (1953 M), ia digantikan oleh putranya Sa'ūd dan dinobatkan menjadi raja pada tahun 1953 M. Semasa kekuasaan dan kepemimpinannya, raja Sa'ūd banyak membangun dan mendirikan kantor-kantor pemerintahan dan juga mendirikan Universitas Raja Sa'ūd di Riyād.

⁵⁷ Ibid., 190-191.

⁵⁸ Ibid., 192.

Sepanjang pemerintahan raja Sa'ūd, anggota keluarga kerajaan Saudi Arabia banyak menyuarkan rasa ketidakpuasan mereka terhadap kepemimpinannya.⁵⁹ Maka pada tahun 1964 M., terjadilah perebutan kekuasaan oleh pihak keluarga raja sendiri yang didukung oleh para ulama.

Pada akhir Oktober 1964 M., ulama dan pembesar keluarga kerajaan mengeluarkan ketetapan yaitu memberhentikan raja Sa'ūd dari jabatannya sebagai raja dan kedudukannya digantikan oleh Fayṣal. Sejak tanggal 2 November 1964 M., Fayṣal menduduki tahta sebagai raja Saudi Arabia (1964 M – 1975 M).⁶⁰

Setelah pemerintahan raja Fayṣal, Kerajaan Saudi Arabia dipimpin berturut-turut oleh raja Khālid (1975 M – 1982 M), raja Fahd (1982 M - 2005 M), raja 'Abd Allah (2005 M – 2015 M), dan raja Salmān (2015 M hingga sekarang).

Pada masa pemerintahan raja Salmān, ia mulai mengadakan perubahan dalam bidang sosial dan ekonomi. Dengan Visi Saudi 2030

⁵⁹ Hal ini terjadi karena raja Sa'ūd memberi kekuasaan yang tinggi kepada anak-anaknya di samping melantik mereka di posisi penting dalam kerajaan, sementara mereka tidak cukup pengalaman. Ditambah lagi kebiasaan raja Sa'ūd yang suka menghambur-hamburkan harta untuk kepentingan pribadi dan keluarganya dan kebiasaan minum minuman arak yang jelas merupakan larangan agama.

⁶⁰ Kebijakan politik dalam negeri yang dijalankan raja Fayṣal antara lain meliputi penghapusan perbudakan, penyusunan undang-undang perburuhan, serta pembaruan dalam bidang pendidikan, kesehatan dan keadilan sosial. Ia juga melakukan pembagian wilayah kekuasaan menjadi beberapa provinsi dan membentuk majlis permusyawaratan tingkat provinsi. Pada masa pemerintahannya, ia memelopori lahirnya konstitusi yang memberi kebebasan kepada warga negara untuk menyatakan pendapat dan bermusyawarah. Dalam bidang ekonomi, ia mencanangkan pembangunan industri dan pertanian agar tidak bergantung pada hasil pertambangan minyak. Dalam hubungan luar negeri, ia menjalin hubungan diplomatik dengan negara-negara Islam, memerangi sisa kolonialisme di negara-negara Islam dan bekerja sama dengan negara-negara Arab lain dalam memerangi Israel dan mengukuhkan negara Palestina. Lihat Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 2., 131-132.

yang diusungnya, ia ingin mengurangi ketergantungan Arab Saudi pada sektor minyak dan mulai mengembangkan sektor publik seperti kesehatan, pendidikan, infrastruktur, rekreasi dan pariwisata. Reformasi pendidikan dilakukan untuk menciptakan SDM yang dapat menjalani reformasi ini.⁶¹

Visi Saudi 2030 merupakan kunci dari reformasi yang dilakukan kerajaan Saudi Arabia yang dimotori oleh pangeran Muḥammad bin Salmān. Ia mulai menyuarakan bahwa Saudi adalah negara yang moderat. Label Islam yang ketat mulai dilonggarkan, perempuan diizinkan untuk mengemudi dan mencabut batasan hiburan. Ia juga mulai membungkam ulama Wahhābī konservatif yang dulu begitu banyak mengendalikan kehidupan Saudi.⁶²

b. Kondisi Keagamaan Saudi Arabia

Pasca runtuhnya Turki pada tahun 1924 M., Kerajaan Saudi Arabia dianggap salah satu negara yang memiliki identitas keislaman yang sangat kuat yang masih menerapkan Islam sebagai dasar negara.⁶³

Dalam sistem kerajaan Saudi Arabia, agama dan negara dikaitkan pola yang sangat kuat. Raja dipandang sebagai pemimpin agama dan

⁶¹ <https://www.matamatapolitik.com/reformasi-radikal-arab-saudi-visi-2030-dan-covid-19-in-depth/> Diakses tanggal 13 Oktober 2020. Lihat juga <https://www.medcom.id/internasional/opini/ybJ68v6b-visi-2030-dan-keterbukaan-arab-saudi>. Diakses tanggal 13 Oktober 2020. Bandingkan dengan Koran Sindo, Tak Peduli Krisis, Visi 2030 Tetap Berlanjut. Selasa, 07 Juli 2020. Diakses tanggal 13 Oktober 2020.

⁶² Ibid.

⁶³ Hal ini sebagaimana tertera di dalam Sistem Dasar Pemerintahan Kerajaan Arab Saudi, pada Prinsip-prinsip Umum Pasal 1, di mana dijelaskan bahwa Kerajaan Arab Saudi adalah negara Islam Arab yang berdaulat. Agamanya Islam, Konstitusinya al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw, Bahasanya Arab dan Ibu Kotanya Riyāḍ. Lihat *Sistem Dasar Pemerintahan Kerajaan Arab Saudi-Wahhābī* (Sumber Departemen Urusan Luar Negeri Arab Saudi) dalam <http://documents.tips/documents/sistem-dasar-pemerintahan-kerajaan-arab-saudi.html>.1 Maret 2016.

bertanggung jawab menerapkan nilai-nilai agama Islam. Sementara para ulamanya berperan sebagai penasehat bagi para penguasa, sebagai pimpinan peradilan, sebagai pimpinan lembaga pendidikan Islam, dan sebagai sumber nasehat moral serta otoritas politik.⁶⁴

Pada tahun 1926 M. (tiga tahun sebelum kelahiran al-'Uthaymīn), kerajaan Saudi Arabia yang saat itu dipimpin oleh raja 'Abd al-'Azīz bin Sa'ūd telah melakukan perubahan-perubahan yang sangat mendasar, yaitu peralihan dari sistem kepatuhan kepada penguasa atau raja berubah kepada sistem kepatuhan kepada syari'at Allah dan penghormatan kepada raja yang menjaga kemaslahatan masyarakat banyak dan mengusahakan kehidupan rakyatnya kepada yang lebih baik. Perubahan ini dapat dirasakan oleh umat Islam, khususnya para ulama.

Perubahan-perubahan dimaksud adalah⁶⁵ *Pertama*; Terbentuknya undang-undang yang sepenuhnya bersandarkan pada syari'at Islam yang dasar-dasarnya bersumber dari al-Qur'ān dan Sunnah Rasulullah saw. Dengan demikian, tidak ada undang-undang lain yang berlaku pada pemerintahan Saudi Arabia melainkan undang-undang yang bersumber dari al-Qur'ān dan Sunnah. Suatu prinsip yang harus dipegang dalam pembuatan undang-undang dan pelaksanaannya adalah bahwa suatu undang-undang tidak boleh bertentangan dengan syariat Islam yang merupakan undang-undang tertinggi dalam kerajaan. Dengan demikian,

⁶⁴ Lapidus, *Sejarah Sosial*, 189-190.

⁶⁵ Muhammad Bunyamin, "Pemikiran Hukum Islam Abdul Aziz Ibn Abdullah Ibn Baz (Studi atas Fatwa-fatwanya)" (Tesis -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2005), 28-29.

pembuatan dan penerapannya tidak dapat keluar dari nilai-nilai syari'at Islam.

Kedua; Terbentuknya tiga lembaga pemerintahan yang terpisah tetapi memiliki hubungan yang erat dan saling terkait. Tiga lembaga itu adalah lembaga eksekutif,⁶⁶ lembaga legislatif,⁶⁷ dan lembaga yudikatif.⁶⁸

Ketiga; Pemerintah memberi kewenangan yang tinggi kepada lembaga peradilan untuk menyelesaikan semua persoalan-persoalan baik yang menyangkut pidana maupun perdata yang terjadi di kerajaan tanpa adanya intervensi dari luar, baik dari lembaga eksekutif maupun legislatif sendiri.

Ulama ikut andil mengambil peran penting dalam merumuskan sistem-sistem yang dibangun oleh negara. Ulama menjadi rujukan utama dalam mengeluarkan kebijakan secara umum dan fatwa ulama adalah kata pemutus terhadap semua problematika yang dihadapi masyarakat, baik dalam masalah sosial, ekonomi, budaya dan lainnya.

Dalam tradisi Islam, ulama memiliki otoritas dalam membuat ijtihad dan menafsirkan. Karenanya Ibn Taymiyyah berkata bahwa ulama dan penguasa memiliki otoritas dalam memimpin masyarakat menuju kabaikan. Ulama berperan dalam memutuskan masalah-masalah hukum

⁶⁶ Lembaga eksekutif adalah lembaga yang memegang kekuasaan pemerintahan. Lembaga ini merupakan lembaga yang paling luas wewenang dan tugasnya dibanding lembaga negara legislatif dan yudikatif. Lembaga inilah yang mengendalikan dan melaksanakan pembangunan sesuai undang-undang.

⁶⁷Lembaga legislatif adalah lembaga negara yang memegang kekuasaan membentuk undang-undang.

⁶⁸ Lembaga yudikatif adalah lembaga yang memegang kekuasaan di bidang kehakiman.

dan penguasa berperan dalam menerapkan dan menegakkan hukum. Sedangkan masyarakat harus patuh terhadap penguasa.⁶⁹

Pada masa pemerintahan raja Fayṣal tahun 1950-an, ia telah melakukan modernisasi struktur pemerintahan dan birokratisasi ulama. Modernisasi secara masif terjadi utamanya setelah raja Fayṣal mengeluarkan 10 program reformasi dalam kekuasaan dinasti Saudi, termasuk merumuskan konstitusi baru, membentuk badan konsultasi dan pemerintahan lokal. Setelah itu dibentuk beberapa kementerian, biro-biro dan agensi-agensi yang berwenang dan bertanggung jawab atas urusan perminyakan, urusan wilayah, sektor pekerjaan dan perencanaan publik. Di samping itu, dilakukan birokratisasi terhadap lembaga keulamaan melalui pembentukan agensi-agensi pemerintah yang berkaitan dengan pendidikan perempuan, penelitian agama, urusan masjid dan yayasan keagamaan. Menurut Yassini, reformasi, modernisasi dan birokratisasi ini berpengaruh terhadap terjadinya degradasi peran ulama atau agama dalam ruang publik serta birokratisasi lembaga keulamaan menjadikan ulama berada di dalam kontrol kuasa kerajaan Saudi.⁷⁰ Sejak reformasi tersebut peran ulama yang berada di bawah kontrol kekuasaan pemerintah, membenarkan tesis dari Gibreel Gibreel mengenai peran ulama di kerajaan

⁶⁹ James Wynbrandt, *A Brief History of Saudi Arabia* (New York: Facts On File, Inc, 2004), 120. Pemikiran Ibn Taymiyyah ini diimplimentasikan oleh pemerintah Arab Saudi dengan cara memasukkannya ke dalam Sistem Dasar Pemerintahan pasal 6, dimana warga Negara berjanji setia pada raja berdasarkan al-Qurʾān dan Sunnah Nabi saw., termasuk wajib mendengar dan mentaatinya, baik dalam keadaan miskin maupun sejahtera, suka maupun duka. Lihat Nukhittab26, “Sistem Dasar Pemerintahan Kerajaan Arab Saudi-Wahhābī” (Sumber: Departemen Urusan Luar Negeri Arab Saudi), dalam <http://documents.tips/documents/sistem-dasar-pemerintahan-kerajaan-arab-saudi.html>. 1 Maret 2016.

⁷⁰ David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2006), 106.

Saudi Arabia yang berfungsi hanya sebagai pemberi legitimasi atas kebijakan-kebijakan pemerintah.⁷¹

Kemudian, pada tahun 1971 M. lembaga *Hay'at Kibār al-'Ulamā'* atau dewan ulama senior didirikan oleh kerajaan Saudi Arabia sebagai sarana koordinasi antara pemerintah dengan para ulama. Pimpinan lembaga ini adalah seorang mufti besar yang dipilih langsung oleh pemerintah Saudi Arabia. Pada tahun 1407 H/1986 M, al-'Uthaymīn masuk sebagai salah satu anggota di dalam Dewan Ulama Senior ini dan ikut berkiprah di dalamnya. Dia dan para ulama lainnya yang berkecimpung di dalam wadah ini memiliki peran dan andil yang besar dalam menghadapi dan menyelesaikan berbagai permasalahan pemerintah, baik itu masalah sosial, ekonomi, maupun politik.

Pemerintah dan lembaga *Hay'at Kibār al-'Ulamā'* atau dewan ulama senior senantiasa melakukan pertemuan rutin minimal satu kali dalam seminggu. Dalam beberapa hal, pemerintah meminta pandangan dan persetujuan atau sanksi publik dari para ulama tersebut.⁷² Lembaga ini dalam perjalanannya menjadi wadah konsolidasi publik kerajaan untuk

⁷¹ Gibreel Gibreel menuliskan hubungan antara ulama dan pemerintah di Timur Tengah sebagai dua hubungan yang interdependen (saling tergantung). Menurut Gibreel, meskipun para ulama tidak menempati posisi legislatif dalam negara-negara Arab, namun kekuasaan mereka ada pada dua jalan utama, yaitu mempengaruhi opini publik dan memberi legitimasi atau membongkar dari pemerintah. Poin yang pertama, opini publik, bisa dijadikan oleh ulama untuk memobilisasi umat Islam untuk mendukung atau menentang kebijakan pemerintah. Sementara poin kedua, posisi penting ulama membuka akses langsung berinteraksi dengan pemerintah. Lihat Gibreel Gibreel, "The Ulama: Middle Eastern Power Brokers", *Middle East Quarterly*. Volume VIII. No. 4., (2001) dalam <http://www.meforum.org/105/the-ulema-middle-eastern-power-brokers>. diakses tanggal 2 Desember 2017.

⁷² Global Security, *Council of Senior Ulama*. Dalam <http://www.globalsecurity.org/military/world/gulf/sa-ulama.htm>. diakses tanggal 2 Desember 2017.

mensukseskan aktivitas dan program pemerintah.⁷³ Menurut Madawi Rasheed, para ulama senior di kerajaan Saudi Arabia memiliki tiga cara dalam mendukung dan mensukseskan konsolidasi politik pemerintah, yaitu *hijrah*, *takfīr*, dan *jihād*.

Pertama; konsep hijrah. Konsep ini digunakan untuk membuat garis pemisah antara negara Islam Saudi Arabia dengan negara lain. Pada masa kekuasaan ‘Uthmānī pada abad ke 18 M., wilayah Saudi dianggap sebagai satu-satunya tempat yang paling tepat untuk berhijrah dibandingkan provinsi-provinsi lain di bawah kekuasaan ‘Uthmānī yang sudah sesat.⁷⁴

Metode kedua adalah *takfīr*. Konsep ini adalah untuk mengokohkan kedudukan stabilitas politik di Kerajaan Saudi Arabia. Penerapannya dengan cara melakukan propaganda penyesatan kepada orang-orang muslim yang berbeda dengan pendapat resmi yang dikeluarkan oleh para ulama Saudi Arabia baik dalam perkara aqidah dan ibadah atau pun sosial dan politik. Orang-orang atau kelompok yang telah disematkan label kafir atasnya, maka pemerintah wajib untuk mengajak orang tersebut bertaubat.

⁷³ Seperti dukungan Dewan Ulama Senior terhadap kebijakan raja Faḥd yang meminta bantuan kepada Amerika Serikat di saat terjadinya invasi Irak terhadap Kuwait dan mengizinkan mereka membuat pangkalan militer di wilayah kerajaan Saudi Arabia. Saat itu raja Faḥd khawatir bahwa ekspansi Irak akan berlanjut ke Saudi Arabia setelah Kuwait ditaklukkan. Bunyi fatwa ulama senior, “Dengan segala kemungkinan, Dewan Ulama Senior mendukung tindakan yang diambil oleh pemerintah, semoga Allah menganugerahinya kesuksesan, mempersiapkan kekuatan yang dilengkapi dengan perlengkapan yang bisa menggentarkan dan menimbulkan rasa takut bagi siapa saja yang ingin menyerang negeri ini. Kewajiban ini dituntut oleh kondisi tertentu dan menjadi tak terelakkan karena situasi yang sangat menyakitkan tersebut. Dasar hukum dan fakta menuntut bahwa yang memegang urusan kaum muslimin harus mencari bantuan kepada yang lain yang mampu untuk memenuhi kebutuhan mereka. Hal ini telah diperintahkan dalam al-Qur’ān dan Sunnah agar bersiap siaga sebelum terlambat.” Lihat Charles Kurzman, “*Pro-U.S.Fatwas*”, *Global Middle East Policy*, Vol. X., No. 3 (Fall 2003), 157.

⁷⁴ Madawi Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation* (New York: Cambridge University Press, 2007), 34-37.

Jika tidak, maka wajib atasnya untuk dibunuh atau diperangi. Sikap ini telah diperlihatkan oleh Ibn ‘Abd al-Wahhāb ketika mengkafirkan masyarakat muslim di bawah kekuasaan ‘Uthmānī yang kemudian menjadi justifikasi bagi kelompok ‘Abd al-Wahhāb dan Ibnu Sa’ūd untuk memerangi mereka.

Cara ketiga adalah jihad. Implementasi konsep ini dilakukan dengan cara koalisi antara Saudi-Wahhābī untuk mengokohkan posisi politik mereka melalui *jihād* dengan memerangi orang-orang yang mereka anggap kafir.⁷⁵ Praktik ini sering didengung-dengungkan oleh ulama Saudi Arabia utamanya pada masa-masa pembentukan dan ekspansi kekuasaan Saudi.⁷⁶

Menurut Madawi Rasheed, hal tersebut di atas, meski mengatasnamakan terminologi Islam, namun kosong dari makna Islam karena telah berubah menjadi senjata politik (*political weapon*) untuk mengkonsolidasikan kerajaan dan ulama sebagai penjaga moralnya.⁷⁷

Semangat penyebaran ideologi Wahhābī oleh pemerintah Saudi Arabia dan para ulama senior tidak berhenti sampai di situ. Saudi Arabia bahkan menjadikannya salah satu kebijakan luar negerinya. Melalui lembaga-lembaga donator miliknya, ia telah mengukurkan dana milyaran

⁷⁵ Seperti yang terjadi di Ṭāif pada tahun 1803 M. atau tepatnya pada bulan Dhu al-Qa’dah, tahun 1217 H., di mana Salafi Wahhābī menyerang dan membunuh ribuan penduduk sipil, termasuk wanita dan anak-anak, menyembelih bayi yang masih dipangkuan ibunya dan wanita-wanita hamil serta memberangus kota Ṭāif dengan alasan ingin membebaskan mereka dari kemusyrikan. (Lihat Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, Cet. XIV. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011, 77. Untuk pembunuhan yang dilakukan Salafi Wahhābī terhadap umat Islam di Makkah dan Madinah, juga di kota ‘Uyaynah, Aḥsa dan sekitarnya. Lihat *ibid.*, 83-93).

⁷⁶ Madawi Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 37-42.

⁷⁷ *Ibid.*, 45.

dolar untuk mensukseskan misinya tersebut. Wilayah Asia Selatan dan Asia Tenggara menjadi prioritas penyebaran paham Wahhābī, mengingat wilayah-wilayah tersebut merupakan wilayah yang terbanyak muslimnya.⁷⁸

Kondisi sosial politik kerajaan Saudi Arabia ini sedikit tidak telah memberikan pengaruh pada pola pikir dan keperibadian al-‘Uthaymīn. Di mana ia sebagai salah satu ulama terkemuka Saudi Arabia tetap loyal memberikan dukungan kepada pemerintah seperti yang dilakukan Shaykh Ibn ‘Abd al-Wahhāb kepada raja Ibn Sa’ūd. Dia juga mudah mensyirikan, membid’ahkan dan menuduh sesat kelompok lain yang berbeda paham dengannya, sikap yang sama yang pernah dilakukan oleh Ibn ‘Abd al-Wahhāb, pendiri sekte Wahhābī. Dia sendiri sesungguhnya merupakan generasi penerus Shaykh ‘Abd Allah bin Bāz, Shaykh ‘Abd al-Rahmān al-

⁷⁸ Lihat Hasbi Anwar, *Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafī-Wahabi di Indonesia*”, *Jisiera: The Journal of Islamic Studies and International Relations*, Vol. 1 (Agustus 2016), 16. Penyebaran ideologi Wahhābī oleh sebagian kalangan dianggap ancaman terhadap keberagaman dalam menjalankan ajaran Islam. Bendle misalnya menyebutkan bahwa apa yang dilakukan Saudi Arabia merupakan sebuah usaha imperialisme agama atau *Saudi Religious Imperialism* (Lihat Mervyn F. Bendle, “Secret Saudi Funding of Radical Islamic Groups In Australia”. *National Observer* (Council for the National Interest, Melbourne), No. 72, 2007, 7). Sementara itu, Dennis Ignatius, seorang diplomat senior Malaysia – sebagaimana dikutip Hasbi Anwar – memperhatikan dampak dari pengaruh gerakan Wahhābī di Asia Tenggara. Menurutnya, pengaruh Wahhābisme cenderung meningkatkan sikap ekstrimisme di kalangan umat Islam di Asia Tenggara, bahkan menjadi potensi ancaman terhadap perdamaian dan stabilitas dunia karena memiliki cita-cita dominasi bukan hanya di Timur Tengah tapi juga di seluruh dunia. Usaha penyebaran ideologi Salafī Wahhābī di Asia Tenggara – oleh Ignatius – dianggap sebagai *Saudization of Southeast Asia* (Lihat Anwar, *Politik Luar Negeri*, 16). Dan di antara strategi yang dilakukan pemerintah Saudi Arabia untuk menyebarkan ideologi wahhābī adalah dengan melalui bantuan pendidikan dan amal. Di mana misi pendidikan ini dianggap sebagai bentuk program indoktrinasi untuk menggantikan ajaran-ajaran Islam yang ada dengan doktrin Wahhābī (Ibid., 20). Ajaran Salafī Wahhābī yang awalnya berada di negara Saudi Arabia, akhirnya menyebar ke seluruh dunia termasuk Indonesia. Berdasarkan fakta sejarah tersebut bahwa penyebaran paham Wahhābī dilakukan dengan cara kekerasan dan menjadikan politik dan kekuasaan sebagai alatnya, sehingga Abū Zahrah mengatakan bahwa kaum Wahhābī hampir sama dengan Khawārij yang mengkafirkan orang-orang yang berbeda pandangan dengannya dan memerangi mereka dengan kekuasaan (Lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-‘Aqāid wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.), 238).

Sa'dī, Shaykh Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb, Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, dan Ibn Taymiyyah, yang mana mereka telah memberikan warna kepadanya. Meskipun demikian, jika ada sedikit paham yang berbeda dengan paham yang menjadi kesepakatan ulama Salafī Wahhābī Saudi,⁷⁹ niscaya dia akan segera mengkritiknya, meskipun itu gurunya. Sebagai contoh, ada di antara pernyataan Ibn Taymiyyah yang dianggap berseberangan dengan paham yang dipegang ulama Salafī Wahhābī, yaitu ungkapannya yang berkaitan dengan balasan Allah berupa pahala kepada mereka yang mengekspresikan perasaan cintanya kepada Nabi saw saat perayaan Maulid Nabi saw. di dalam kitabnya *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm li Mukhālafati Aṣḥāb al-Jahīm* sebagai berikut:

ما يحدثه بعض الناس، إما مضاهاة للنصارى في ميلاد عيسى عليه السلام، وإما محبة للنبي صَلَّى الله عليه و سلم، و تعظيما. و الله قد يثيبهم على هذه المحبة و الاجتهاد، لا على البدع - من اتخاذ مولد النبي صَلَّى الله عليه و سلم عيدا. مع اختلاف الناس في مولده. فإن هذا لم يفعله السلف، مع قيام المقتضى له وعدم المانع منه لو كان خيرا.⁸⁰

“Apa yang terjadi pada sebagian orang, baik itu orang Kristen dalam merayakan kalahiran nabi Isa a.s. atau karena cinta kepada Nabi saw dan mengagungkannya. Dan Allah akan memberikan balasan berupa pahala kepada mereka atas cinta dan kesungguhan (mereka dalam mencintai Rasul saw), bukan (pahala diberikan) untuk perbuatan bid'ah-

⁷⁹ Dalam kumpulan fatwa resmi ulama Saudi, dijelaskan bahwa peringatan maulid Nabi saw., adalah perbuatan bid'ah, karenanya perayaan maulid Nabi saw tersebut dilarang secara resmi. Lihat Aḥmad bin 'Abd. al-Razzāq al-Dawīsh, *Fatāwā al-Lajnah al-Dāimah Li al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā'*, Jilid III (Riyād: Dār al-Muayyad, 2003), 2, 9-10, 14, dan 19. Fatwa no. 7136, 2747, 2323, dan 5005. Lihat juga fatwa Al-'Uthaymīn yang menganggap perayaan maulid Nabi saw sebagai perbuatan kriminal terhadap Allah, karena telah beribadah kepada-Nya dengan sesuatu yang bukan dari syari'at Islam. Muḥammad bin Ṣālih al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān al-Islām*, Cet. I (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1422 H), 172-173.

⁸⁰ Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah, *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm Li Mukhālafati Aṣḥāb al-Jahīm*, Jilid I (Riyād: Maktabah al-Rushd, t.th), 619.

dengan menjadikan hari kelahiran Nabi saw sebagai hari raya, sementara orang masih berselisih tentang hari kelahirannya. Maka perayaan hari kelahiran Nabi saw belum pernah dilakukan para salaf. Jika perayaan hari kelahiran Nabi saw itu terdapat kebaikan di dalamnya, maka ia tidak boleh dicegah dan dilarang.”

ini و الله قد يثيبهم على هذه المحبة و الإجتهد Pernyataan Ibn Taymiyyah akan berdampak besar dalam mempengaruhi pemahaman orang terkait perayaan maulid Nabi saw. Terlebih Ibn Taymiyyah merupakan tokoh pigur Salafī Wahhābī. Akhirnya, al-‘Uthaymīn membuang pernyataan Ibn Taymiyyah tersebut di saat ia mengutip pandangannya terkait masalah perayaan Maulid Nabi saw. di dalam buku fatwanya, jilid VI., halaman 199. Di dalam buku fatwanya, ia menulis pendapat Ibn Taymiyyah dengan redaksi berbeda sebagai berikut:

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله في كتابه (إقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم): " ما يحدثه بعض الناس؛ إما مضاهاة للنصارى في ميلاد عيسى عليه السلام، وإما محبة للنبي صلى الله عليه وسلم وتعظيمًا له.... من اتخذ مولد النبي صلى الله عليه وسلم عيدًا مع اختلاف الناس في مولده؛ فإن هذا لم يفعله السلف مع القيام المقتضى له وعدم المانع ولو كان هذا خيرًا محضًا أو راجحًا؛ لكان السلف - رضي الله عنهم - أحق به منا.⁸¹

“Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah berkata dalam kitabnya (*Iqtiḍā’ al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm Mukhālafat Aṣḥāb al-Jahīm*), “Apa yang terjadi pada sebagian orang, baik itu orang Kristen dalam merayakan kelahiran nabi Isa a.s. atau karena cinta kepada Nabi saw dan mengagungkannya. Barang siapa menjadikan hari kelahiran Nabi saw sebagai hari raya, sementara orang masih berselisih pendapat mengenai hari kelahirannya. Sesungguhnya perayaan ini tidak dilakukan para salaf. Jika perayaan hari kelahiran Nabi saw itu terdapat kebaikan di dalamnya atau ia merupakan

⁸¹ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Majmū’ Fatāwā Wa Rasāil Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn*, Jilid VI., Cet. II (Riyād: Dār al-Ṭhurayyā Li al-Nashr, 1414 H/1994 M), 199.

pendapat yang benar, maka niscaya para al-salaf al-sāliḥ lebih berhak merayakannya dibandingkan kita.”

Demikianlah sikap al-‘Uthaymīn dalam mempertahankan dan membela pendapat yang menjadi kesepakatan pemerintah yang dikeluarkan melalui fatwa ulama Salafī-Wahhābī.

B. Kitab Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm

1. Sistematika Penulisan

Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn adalah salah seorang ulama kontemporer Saudi Arabia dari ‘Unayzah – salah satu kota di Qaṣīm - yang sangat peduli dengan ilmu pengetahuan. Berbagai bidang ilmu telah dituliskannya termasuk tafsīr al-Qur’ān. Kitab tafsir yang dituliskannya diberi nama *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* yang terdiri dari 10 jilid. Kitāb tafsir ini mencakup keseluruhan isi al-Qur’ān sebanyak 30 juz. Untuk pertama kalinya kitab tafsir al-‘Uthaymīn dicetak di Riyāḍ pada tahun 1423 H / 2001 M. oleh penerbit Dār Ibn al-Jawzī dengan nomor ISBN 9960767310.

Kitab tafsīr ini juga telah dicetak di Yaman pada tahun 2009 oleh penerbit *Dār al-Hidāyah* dengan nomor ISBN 8972.

Tiap jilid kitab tafsir al-‘Uthaymīn memiliki ketebalan halaman yang berbeda, dan jumlah surat yang dikandungnya pun berbeda pula. Berikut ini tabel yang berisi nama-nama surat pada masing-masing jilid kitab beserta jumlah halamannya.

No	Jilid	Isi	Jumlah Halaman
1	I	Uṣūl fī al-Tafsīr, ⁸² surat al-Fātiḥah dan al-Baqarah	759
2	II	Surat Āli ‘Imrān.	717
3	III	Surat al-Nisā’.	655
4	IV	Surat al-Māidah dan al-An’ām.	759
5	V	Surat al-A’rāf, al-Anfāl, al-Tawbah, Yūnus, Hūd, Yūsuf, al-Ra’ad, Ibrāhīm, al-Ḥijr, al-Naḥl, al-Isrā’, al-Kahfi, Maryam, Ṭāhā, al-Anbiyā’, al-Ḥaj, al-Mu’minūn, dan al-Nūr.	831
6	VI	Surat al-Furqān, al-Shu’arā’, al-Naml, al-Qaṣaṣ, dan al-‘Angkabūt.	702
7	VII	Surat al-Rūm, Luqmān, al-Sajdah, al-Aḥzāb, dan Saba’.	733
8	VIII	Surat Fāṭir, Yāsin, al-Ṣaffāt, Ṣād, dan al-Zumar.	846
9	IX	Kelanjutan Surat al-Zumar, Ghāfir, fuṣṣilat, al-Syūrā, al-Zukhruf, al-Dukhān, al-Jathiyah, al-Aḥqāf,	848

⁸² Secara garis besar, pembahasan dalam kitāb *Uṣūl fī al-Tafsīr* karya al-‘Uthaymīn meliputi hal-hal berikut: 1. *Al-Qur’ān al-Karīm*, yang meliputi pembahasan tentang kapan al-Qur’ān diturunkan kepada Nabi Muḥammad saw., ayat apa yang pertama kali diturunkan, turunnya al-Qur’ān terbagi mejadi dua macam yaitu *sababī* (turunya al-Qur’ān disebabkan adanya peristiwa yang mendahuluinya) dan *ibtidāī* (turunya al-Qur’ān tanpa ada sebab yang mendahuluinya), al-Qur’ān ada yang Makkīyah dan Madaniyyah, penjelasan tentang hikmah yang terkandung di dalam turunnya al-Qur’ān secara berangsur-angsur, penjelasan tentang tertib atau susunan al-Qur’ān, penulisan al-Qur’ān dan pemeliharannya di masa Rasulullah saw., serta kodifikasi al-Qur’ān pada masa khalifah Abū Bakar dan ‘Uthmān. 2. Tafsīr, yang meliputi pembahasan tentang pengertian tafsīr secara etimologi dan terminologi, serta penjelasan hikmah dan tujuannya. Kewajiban setiap muslim untuk memperhatikan tafsīr al-Qur’ān, sumber tafsir al-Qur’ān meliputi : a. firman Allah, dimana al-Qur’ān ditafsirkan dengan al-Qur’ān, b. Sunnah Rasul, karena beliau yang menyampaikan risalah dari Allah, dan beliau orang yang paling mengetahui apa yang diinginkan Allah dalam Kitab-Nya, c. perkataan para sahabat, terutama mereka yang memiliki ilmu dan perhatian besar terhadap tafsīr al-Qur’ān, karena al-Qur’ān turun dengan bahasa mereka dan di masa mereka hidup, d. perkataan para pembesar tābi’īn (senior) yang mengambil tafsīr dari para sahabat Nabi saw. e. makna shar’ī dan bahasa kata al-Qur’ān sesuai dengan susunan kalimatnya dan apabila terjadi perbedaan antara makna shar’ī dengan makna lughawī (bahasa), maka didahulukan makna shar’ī kecuali ada bukti yang memperkuat maknanya secara bahasa. Pembahasan tafsīr juga meliputi macam-macam perbedaan penafsiran yang berasal dari tafsīr al-Ma’tḥūr, terjemahan al-Qur’ān, pembagian al-Qur’ān ditinjau dari sisi *al-muḥkām* dan *al-mutashābih*, dan *mutashābih* terbagi menjadi *ḥaqīqī* dan *nisbī*, sumpah, kisah-kisah dalam al-Qur’ān, *isrāīliyyāt*, dan *ḍamīr*. Lihat Muḥammad Ibn Ṣālih al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 7-8.

		Muḥammad, dan al-Fath.	
10	X	Surat al-Ḥujurāt, Qaf, al-Dhāriyāt, al-Ṭūr, al-Najm, al-Qamar, al-Raḥmān, al-Wāqi'ah, al-Ḥadīd, al-Mujādilah, al-Ḥashr, al-Mumtaḥanah, al-Ṣaff, al-Jumu'ah, al-Munāfiqūn, al-Taghābun, al-Ṭalaq, al-Taḥrīm, al-Mulk, al-Qalam, al-Ḥāqqah, al-Ma'ārij, Nūḥ, al-Jin, al-Muzammil, al-Muddaththir, al-Qiyāmah, al-Insān, al-Mursalāt, al-Naba', al-Nāzi'āt, 'Abasa, al-Takwīr, al-Infītār, al-Muṭaffifīn, al-Inshiqāq, al-Buruj, al-Ṭāriq, al-A'la, al-Ghāshiyah, al-Fajr, al-Balad, al-Shams, al-Lail, al-Ḍuhā, Alam Nashraḥ, al-Tīn, al-'Alaq, al-Qadar, al-Bayyinah, al-Zalzalah, al-'Ādiyāt, al-Qāri'ah, al-Takāthur, al-'Ashr, al-Humazah, al-Fīl, Quraisy, al-Mā'ūn, al-Kauthar, al-Kāfirūn, al-Nashr, al-Lahab, al-Ikhlāṣ, al-Falaq, dan al-Nās.	637

Di dalam menyampaikan tafsirnya,⁸³ al-'Uthaymīn menggunakan urutan muṣḥaf 'Uthmānī. Di mana ia menafsirkan al-Qur'ān mengikuti urutan-urutan sesuai dengan susunan ayat-ayat dan surat-surat yang ada dalam *muṣḥaf*, yaitu dimulai dari surat al-Fātiḥah dan diakhiri dengan surat al-Nās.

Sebelum menafsirkan suatu surat, terkadang al-'Uthaymīn terlebih dahulu memberikan penjelasan sebagai pengantar untuk memasuki surat yang akan ditafsirkan. Dari 114 surat yang ada dalam al-Qur'ān, hanya 10

⁸³ Kitāb *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya al-'Uthaymīn ini pada mulanya merupakan hasil ceramah beliau yang disampaikan di majlis tafsir al-Qur'ān yang rutin disampaikannya di Masjid Jāmi' al-Kabīr kota 'Unayzah Saudi Arabia. Majlis ini dikenal dengan sebutan *Liqā' Bāb Maftūh*. Kaset ceramah al-'Uthaymīn ditranskrip dan ditakhrij hadis-hadisnya kemudian dicetak. Dalam hal ini, Yayasan Shaykh al-'Uthaymīn al-Khayriyyah telah mengamanatkan kepada Shaykh Faḥd bin Nāṣir bin Ibrāhīm al-Sulaymān untuk mencetaknya. Lihat al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Sūrat Yāsīn* (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, t.th), 1. Bandingkan dengan al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Sūrat Ṣād*, Cet. I (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 2004), 5. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Sūrat al-Kahfi*, Cet. I (Riyād: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 H), 5-6.

(sepuluh) surat saja yang diberi pengantar olehnya dalam kitab tafsirnya. Kesepuluh surat tersebut adalah surat al-Fātiḥah,⁸⁴ surat al-Baqarah,⁸⁵ surat al-Kahfi,⁸⁶ surat al-Naml,⁸⁷ surat Saba,⁸⁸ surat Yāsīn,⁸⁹ surat al-Zumar,⁹⁰ surat al-Shūrā,⁹¹ surat al-Zukhruf,⁹² dan surat al-Ḥujurāt.⁹³

Dalam pengantar surat tersebut memuat beberapa penjelasan antara lain sebagai berikut:

- a. Penjelasan yang berhubungan dengan penamaan surat dan alasan mengapa diberi nama demikian,⁹⁴ juga keterangan ayat yang dipakai untuk memberi nama surat itu, jika nama suratnya diambil dari salah satu ayat dalam surat tersebut, seperti penamaan surat al-Nisā’.⁹⁵

⁸⁴ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 43.

⁸⁵ Ibid., I., 53.

⁸⁶ Ibid., Jilid V., 397.

⁸⁷ Ibid., Jilid VI., 57.

⁸⁸ Ibid., Jilid VII., 585.

⁸⁹ Ibid., Jilid VIII., 180

⁹⁰ Ibid., 725.

⁹¹ Ibid., Jilid IX., 552.

⁹² Ibid., 719.

⁹³ Ibid., Jilid X., 5. Terkadang penjelasan suatu surat dilakukan al-‘Uthaymīn di saat ia mulai menjelaskan ayat, seperti ketika menjelaskan surat al-Kāfirūn, ia menjelaskan bahwa surat *al-Kāfirūn* merupakan salah satu dari sūrah al-Ikhlās. Nabi saw membaca kedua surat ini saat shalat sunnah fajar, shalat sunnah maghrib, dan shalat sunnah ṭawāf, karena kandungan surat ini meminta keikhlasan beribadah hanya kepada Allah dan pujian kepada-Nya dengan segala sifat kesempurnaan yang terdapat pada surat al-Ikhlās. Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān* Jilid X., 607.

⁹⁴ Seperti surat al-Fātiḥah, dinamakan sūrah tersebut demikian, dikarenakan al-Qur’ān dibuka dengan surat ini. Para ulama mengatakan, surat al-Fātiḥah merangkum secara global makna-makna al-Qur’ān, mulai dari hakikat *tawḥīd*, hukum-hukum, dosa dan pahala, jalan hidup bani Adam dan lain sebagainya. Oleh sebab itu, surat ini disebut juga “*Ummu al-Qur’ān*”, karena sesuatu yang dijadikan rujukan disebut *ummu* (induk). Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 43. Demikian pula dengan penamaan surat al-Nisā’, al-Naml, al-Zumar, al-Shūrā, dan surat Muhammad. Penamaan surat-surat tersebut dengan nama-nama itu dikarenakan nama-nama tersebut disebutkan dalam surat itu. Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid III.,5., Jilid VI., 57., VIII., 725., Jilid IX., 552., dan 814.

⁹⁵ Sebagai contoh, penamaan surat al-Nisā’ diambil dari salah satu ayat dalam surat tersebut yang terdapat pada ayat pertama, yaitu firman Allah:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid III., 5

- b. Penjelasan tentang keutamaan surat yang didukung dengan penjelasan dari naş, seperti keutamaan surat al-Fātihah.⁹⁶
- c. Penjelasan tentang kategori surat, apakah ia termasuk dalam kategori *Makkiyyah* atau *Madaniyyah*.⁹⁷ Namun, terkadang al-‘Uthaymīn menjelaskan kategori surat tersebut di saat ia akan menafsirka ayat.⁹⁸

⁹⁶ Al-‘Uthaymīn menjelaskan di antara keutamaan surat al-Fātihah adalah ia menjadi salah satu rukun shalat, dimana tidak sah shalat seseorang yang tidak membaca surat ini. Dan shalat merupakan rukun Islam yang paling utama setelah *shahādatain*. Surat al-Fātihah juga menjadi bacaan *ruqyah*, jika dibacakan kepada orang sakit niscaya akan sembuh dengan izin Allah. Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I, 43.

⁹⁷ Para sarjana muslim mengemukakan tiga perspektif dalam mendefinisikan terminologi *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*. Ke tiga perspektif tersebut adalah *zaman al-nuzūl* (masa turun), *makān al-nuzūl* (tempat turun), dan *i’tibār al-mukhāṭab* (objek pembicaraan). Berdasarkan perspektif masa turun, *Makkiyyah* adalah ayat-ayat yang turun sebelum Rasulullah saw. hijrah ke Madinah, kendetipun bukan turun di Makkah, sedangkan *Madaniyyah* adalah ayat-ayat yang turun sesudah Rasulullah saw. hijrah ke Madinah, kendetipun bukan turun di Madinah. Ayat-ayat yang turun setelah peristiwa hijrah disebut *Madaniyyah* walaupun turun di Makkah atau ‘Arafah. Berdasarkan definisi tersebut, maka surat al-Nisā’, ayat 58 termasuk kategori *Madaniyyah* kendetipun diturunkan di Makkah, yaitu pada peristiwa pembukaan kota Makkah. Demikian pula surat al-Māidah, ayat 3 termasuk kategori *Madaniyyah* kendetipun tidak diturunkan di Madinah karena ayat tersebut diturunkan pada peristiwa haji wada’. Adapun dari perspektif tempat turun, maka *Makkiyyah* adalah ayat-ayat yang turun di Makkah dan sekitarnya seperti Mina, ‘Arafah, dan Hudaibiyyah, sedangkan *Madaniyyah* adalah ayat-ayat yang turun di Madinah dan sekitarnya seperti Uḥud, Quba’, dan Sul’a. Terakhir dari perspektif objek pembicaraan, maka berdasarkan perspektif ini definisi *Makkiyyah* adalah ayat-ayat yang menjadi *khiṭāb* bagi orang-orang Makkah, sedangkan *Madaniyyah* adalah ayat-ayat yang menjadi *khiṭāb* bagi orang-orang Madinah. (lihat Mūsā Ibrāhīm al-Ibrāhīm, *Buḥūth Manhajiyah fī ‘Ulūm al-Qur’ān al-Karīm*, Cet. II. Urdun-‘Ummān: Dār ‘Ammār, 1996, 39., lihat juga Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhiṭh fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Cet. III (Riyād: Manshūrāt al-‘Aşr al-Hadīth, 1973), 61-62. Şubḥī al-Şālih, *Mabāhiṭh fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Cet. X. Bayrūt: Dār al-‘Ilm Li al-Malāyīn, 1977, 167. dan Muşṭafā Dīb al-Bighā dan Muḥyi al-Dīn Dīb Mustawīn, *Al-Wāḍiḥ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Cet. II. Damasqus: Dār al-‘Ulūm al-Insāniyyah, 1998, 63). Dari ketiga perspektif di atas, al-‘Uthaymīn lebih condong kepada definisi *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* berdasarkan perspektif masa turun, dan menurutnya ini adalah yang *ṣaḥīḥ*. (Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid I, 53, Jilid III, 5., Jilid V., 397.). Di sini penulis sejalan dengan pendapat al-‘Uthaymīn, karena kedua perspektif lainnya, yaitu perspektif tempat turun dan objek pembicaraan terdapat di dalamnya beberapa kelemahan. Perspektif tempat turun misalnya, kelemahan definisi ini adalah adanya ayat-ayat tertentu yang tidak turun di Makkah dan Madinah dan sekitarnya, seperti surat al-Tawbah, ayat 42, ayat ini diturunkan di Tabūk. Contoh lainnya adalah surat al-Zukhruf, ayat 45, ayat ini diturunkan di tengah perjalanan antara Makkah dan Madinah. Kedua ayat tersebut, jika melihat definisi *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* perspektif tempat turun, maka jelas ke dua ayat di atas tidak dapat dikategorikan ke dalam *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*. Sedangkan kelemahan definisi *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* perspektif objek pembicaraan adalah bahwa tidak selamanya asumsi ungkapan “يا أيها الناس” menjadi kriteria *Makkiyyah* dan “يا أيها الذين آمنوا” menjadi kriteria *Madaniyyah*. Surat al-Baqarah misalnya termasuk kategori *Madaniyyah*, padahal di dalamnya terdapat salah satu ayat, yaitu ayat 21 dan ayat 168 yang dimulai dengan ungkapan “يا أيها الناس”. Lagi pula banyak ayat al-Qur’an yang tidak dimulai dengan dua ungkapan di atas.

- d. Penjelasan tentang jumlah ayat dalam suatu surat.⁹⁹ Penjelasan tentang jumlah ayat ini lebih banyak diuraikan di saat ia mulai menafsirkan ayat.¹⁰⁰
- e. Penjelasan *munāsabah* antara surat sebelum dan sesudahnya,¹⁰¹ atau antar ayat.¹⁰²
- f. Keterangan tentang *asbāb al-nuzūl* ayat, jika ayat itu memiliki *asbāb al-nuzūl*.¹⁰³
- g. Penjelasan tentang sikap ‘aqidah ahlu al-Sunnah, seperti sikap mereka tentang al-Qur’ān, melihat Allah, dan sifat-sifat Allah.¹⁰⁴
- h. Penjelasan tentang kandungan surat secara umum, seperti pada muqaddimah surat al-Ḥujurāt. Di mana dalam muqaddimah surat itu dijelaskan bagaimana semestinya umat Islam beretika, khususnya kepada Nabi Muḥammad saw. Mereka dilarang meninggikan atau mengangkat suaranya dengan keras (berteriak) ketika memanggil Rasulullah saw.¹⁰⁵

⁹⁸ Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid III., 5., Jilid VI., 476., dan Jilid VII., 5.

⁹⁹ Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid VIII., 725.

¹⁰⁰ Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid VI., 476., Jilid VIII., 357 dan 459.

¹⁰¹ Dalam kitāb tafsīrnya, al-‘Uthaymīn sedikit sekali memberikan penjelasan mengenai *munāsabah* antara satu sūrah dengan surat lainnya. Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid X., 598.

¹⁰² Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 162.

¹⁰³ Tidak semua ayat yang memiliki *asbāb al-nuzūl* dijelaskan oleh al-‘Uthaymīn dalam kitab tafsīrnya. Dalam penyajian keterangan *asbāb al-nuzūl*, beliau tidak mencantumkan sanad dalam riwayat yang digunakannya, bahkan terkesan penyampaiannya secara umum. Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 93., Jilid X., 368., 373., 378., 550., dan 616.

¹⁰⁴ Menurut al-‘Uthaymīn, Ahlu al-Sunnah meyakini bahwa al-Qur’ān adalah *kalām* (firman) Allah yang terdiri dari huruf yang pengertiannya sama dengan bahasa Arab, sebagaimana firman Allah *إنا جعلناه قرآنا عربيا*. Penjelasan tentang sikap aqidah Ahlu al-Sunnah seperti ini tidak selalu dijelaskan pada pengantar surat, bahkan lebih banyak dijelaskan di saat pembahasa suatu ayat yang berkaitan dengan aqidah. Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid II., 250, Jilid V., 425, Jilid IX., 32., dan 719., dan Jilid X, 443.

¹⁰⁵ Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid X., 5.

Dengan demikian, dalam kitab tafsir al-‘Uthaymīn lebih banyak surat al-Qur’ān yang tidak diberikan pengantar penjelasan umum tentang kandungan surat yang akan dibahas.¹⁰⁶

Penjelasan singkat al-‘Uthaymīn pada pengantar sebagian surat nampaknya dimaksudkan agar pembacanya dapat mengetahui sekilas tentang kandungan pokok surat yang akan dikaji sebelum ia menelaah lebih jauh isi kandungan masing-masing ayat.

Tahap berikutnya yang dilakukan al-‘Uthaymīn adalah mengelompokkan ayat-ayat dalam suatu surat ke dalam kelompok kecil yang terdiri dari beberapa ayat yang diduga memiliki keterkaitan erat. Dengan membuat kelompok ayat tersebut akan nampak tema kecil dari pengelompokan ayat tersebut.¹⁰⁷ Hanya saja, sistematika pengelompokan ayat ini tidak ia lakukan di semua ayat yang ada dalam al-Qur’an. Bahkan sebagian besar pembahasan ayat dalam surat dibahas per ayat.

Di dalam menafsirkan ayat, al-‘Uthaymīn terkadang memulai dari pembahasan kaidah-kaidah bahasa yang terkait dengan ayat yang akan dibahas. Kemudian memberikan penafsiran terhadap ayat tersebut sesuai dengan posisinya dalam kaidah bahasa Arab.¹⁰⁸

Selanjutnya memberikan penjelasan tentang arti kosa kata (*tafsīr al-Mufradāt*) dari kata pokok atau kata-kata kunci yang terdapat dalam

¹⁰⁶ Seperti seluruh surat yang ada pada *juz ‘ammā* atau juz 30, dan surat-surat lainnya yang selain sepuluh nama surat yang sudah disebutkan di atas.

¹⁰⁷ Sebagai contoh, dalam menafsirkan Surat al-Baqarah, beliau mengelompokkan ayat-ayatnya demikian, ayat 1- 2, ayat 3-5, ayat 6-7, dan seterusnya.

¹⁰⁸ Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 43, 48, 50, 55, 56, 57, 59, 75, dan 102., Jilid II., 5, 6, 7, 16, dan 31. Jilid III., 13, 14, dan 34. Jilid IV., 13, 21, dan 101. Jilid V., 474.

ayat tersebut. Penjelasan tentang makna kata-kata kunci ini sangat penting karena akan sangat membantu kepada pemahaman kandungan ayat.

Jika pada ayat yang dibahas terdapat permasalahan yang di dalamnya terdapat perbedaan pendapat ulama, maka al-'Uthaymīn membuat sub pembahasan kecil yang dinamakan "مسألة". Pada pembahasannya, ia terlebih dahulu memaparkan pandangan para ulama terkait dengan masalah yang diangkat, setelah itu ia memilih pendapat yang paling kuat menurutnya dengan disertai argumentasi dari teks maupun dalil 'aqli berupa penjelasan dari sisi *siyāq al-ma'na*.

Pada akhir penjelasannya di setiap kelompok ayat, al-'Uthaymīn selalu memberikan kesimpulan atau semacam kandungan pokok dari kelompok ayat yang dibahas dengan menggunakan istilah "فائدة" atau manfaat yang dapat diambil dari ayat tersebut.

Berdasarkan uraian tentang sistematika *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya al-'Uthaymīn di atas terlihat bahwa dalam penyusunan kitab tafsirnya, sistematika penulisan yang digunakan al-'Uthaymīn tidak jauh beda dengan sistematika yang digunakan para mufassir lainnya dalam kitab-kitab tafsir mereka. Dengan demikian, apa yang dilakukannya bukanlah hal yang baru sama sekali.

Jika pun ada hal yang perlu dicatat dan digaris bawahi adalah kekhasan tafsir al-'Uthaymīn yaitu memberikan ruang untuk menjelaskan perbedaan pendapat ulama terhadap suatu permasalahan dengan

memberikan sub tema dengan istilah “مسألة”, kemudian ia men-*tarjīh* pendapat yang dianggapnya paling benar.¹⁰⁹

Al-‘Uthaymīn juga membuat pertanyaan di tengah-tengah ia menjelaskan tafsir suatu ayat, seakan-akan ada orang lain yang bertanya kepadanya, kemudian ia menjawab pertanyaan tersebut.¹¹⁰ Dia juga membuat kesimpulan pada setiap akhir penjelasan suatu ayat dengan menggunakan istilah *fawāid*,¹¹¹ serta menggabungkan antara penjelasan makna dengan nasehat, dan ini juga bagian dari kekhasan kitab tafsirnya.¹¹²

Dalam menjelaskan suatu ayat, al-‘Uthaymīn banyak menggunakan riwayat-riwayat yang terkait dengan ayat yang ditafsirkannya,¹¹³ begitu juga dengan penggunaan akal atau rasio dan tidak bertele-tele.¹¹⁴ Bahkan ia juga menyatakan bahwa keistimewaan tafsirnya yaitu kejelian kalimat dan kedalaman makna.

2. Metode dan Kecenderungan Tafsīr al-‘Uthaymīn

Dalam buku *Perspektif Baru Metode Tafsīr Muqārin dalam Memahami al-Qur’ān* karya M. Ridlwan Nasir, ia membagi metode tafsir

¹⁰⁹ Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 45

¹¹⁰ Sebagai contoh lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 57,62,72, 77,80, dan 81.

¹¹¹ Pada setiap ayat yang ditafsirkan al-‘Uthaymīn selalu diakhiri dengan kesimpulan. Sebagai contoh lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 43, 46, 47, 48, dan 49.

¹¹² Seperti nasehat ‘Uthaymīn kepada para suami agar memberikan hak para istri, karena banyak para suami yang hanya mau haknya saja terpenuhi oleh istrinya, tetapi kewajiban mereka terhadap istri sering diabaikan. Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid X., 385., 412., dan 416., 439. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Tafsīr Juz ‘Ammā*, Cet. II (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 2002), 7.

¹¹³ Sebagai contoh, lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 45, 51, 53, 69, 90, dan 94. Jilid II., 47. Jilid IV., 6., Jilid V., 537., Jilid IX., 30., Jilid X., 5-6, dan 22. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Tafsīr Juz ‘Ammā*, 7.

¹¹⁴ Sebagai contoh, lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 44, 45, 46, 51, dan 89. Jilid V., 560. Jilid X., 474, 502-503, dan 525. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Tafsīr Juz ‘Ammā*, 7.

berdasarkan titik tekan dan isi sudut pandangnya menjadi empat, yaitu 1). Metode tafsir ditinjau dari segi sumber penafsiran, 2). Metode tafsir ditinjau dari cara penjelasan terhadap tafsiran ayat-ayat al-Qur'ān, 3). Metode tafsir dari segi keluasan penjelasan, dan 4). Metode tafsir dari segi sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan.¹¹⁵

Berikut penjelasan dari ke empat metode penafsiran tersebut, yaitu:

a. Metode Tafsir al-Qur'ān Ditinjau dari Sumber Penafsiran.

Menurut M. Ridlwan Nasir, metode tafsir al-Qur'ān jika ditinjau dari sumber penafsiran, maka ia terbagi menjadi tiga macam, yaitu:

1). *Metode Tafsīr Bi al-Ma'thūr*

Metode Tafsīr bi al-Ma'thūr yang disebut juga dengan *Metode Tafsīr bi al-Riwāyah* atau *Metode Tafsīr bi- al-Manqūl* yaitu tata cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān yang didasarkan atas sumber penafsiran baik dari al-Qur'ān, dari hadis Nabi saw., dari riwayat para

¹¹⁵ Klasifikasi metode tafsir yang digagas M. Ridlwan Nasir ini dimaksudkan untuk mempermudah dan tidak membingungkan orang yang ingin mempelajari tafsir al-Qur'ān, mengingat pandangan ulama terkait klasifikasi metode tafsir ini berbeda antara ulama yang satu dengan ulama yang lainnya. Misalnya, metode tafsir secara klasik dibagi menjadi dua, yaitu metode *tafsīr bi al-ma'thūr* dan metode *tafsīr bi al-ra'yi*, sementara M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa cakupan metode-metode tafsir yang dikemukakan ulama *mutaqaddim* terbagi menjadi tiga corak, yaitu *al-ra'yu*, *al-ma'thūr*, dan *al-ishārī*, disertai uraian tentang syarat-syarat diterimanya suatu penafsiran serta metode pengembangannya. Sementara ulama *mutaakhir* seperti al-Farmāwī membaginya menjadi empat macam, yaitu *tahlīlī*, *ijmālī*, *muqārīn*, dan *mawḍū'ī*. Berbeda dengan al-Farmāwī, Abd. Djalal, HA membagi metode tafsir menjadi empat, yaitu 1). Tinjauan dari segi sumber penafsiran, 2). Tinjauan dari segi cara penjelasan, 3). Tinjauan dari segi keluasan penafsirannya, dan 4). Tinjauan dari sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan. Sementara Abdurrahman membagi metode tafsir menjadi tiga, yaitu metode *naqlī*, metode *lughawī*, dan metode *'aqlī* atau *ijtihādī*. lihat M. Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqārīn dalam Memahami al-Qur'ān* (Surabaya: IMTIYAZ, 2011), 13-17. Lihat juga 'Abd al-Ḥay al-Farmāwī, *Al-Bidāyah Fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajīyyah Mawḍū'īyyah* (Mesir: Maktabah Jumhūriyyah, 1977), 7, dan Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 380, serta M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Cet. XX (Bandung: Mizan, 1999), 155.

sahabat Nabi saw dan *tābi'īn*.¹¹⁶ Dengan demikian, yang menjadi sumber penafsiran *bi al-ma'thūr* ada empat otoritas. *Pertama*; penafsiran ayat al-Qur'ān dengan ayat al-Qur'ān yang lain,¹¹⁷ *kedua*; penafsiran al-Qur'ān dengan hadis Nabi saw.,¹¹⁸ *ketiga*; penafsiran al-Qur'ān dengan pendapat para sahabat,¹¹⁹ *keempat*; Penafsiran al-Qur'ān dengan pendapat para *tābi'īn*¹²⁰.

Kitab-kitab *Tafsīr bi al-Ma'thūr* yang terkenal adalah *Tafsīr Tanwīr al-Miqbās Min Tafsīr Ibn 'Abbās*, karya Fayrūz Ābādī (w.817 H), *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Ayyi al-Qur'ān*, karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, karya Al-Ḥāfiẓ 'Imād al-Dīn Abi al-Fidā' Ismā'il Ibn Kathīr (w. 774 H/1343 M).¹²¹

2). Metode Tafsīr Bi al-Ra'yi.

Metode Tafsīr bi al-Ra'yi atau *bi al-dirāyah* atau *bi al-ma'qūl* adalah tata cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān yang didasarkan atas

¹¹⁶ Nasir, *Perspektif Baru Metode*, 14. Lihat juga Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid I. Cet. VII (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 112. Bandingkan dengan al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr*, 25. Lihat juga al-Ibrāhīm, *Buḥūth Manhajiyah*, 94.

¹¹⁷ Contohnya, penafsiran kata *muttaqīn* pada surat Āli 'Imrān [3] ayat 133 dengan menggunakan kandungan ayat berikutnya, yang menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah yang menafkahkan hartanya, baik di waktu lapang maupun sempit, dan seterusnya.

¹¹⁸ Umpamanya, penafsiran Nabi saw. terhadap kata *al-zulm* pada surat al-An'ām [6], ayat 82 dengan pengertian *shirk*. Dan pengertian ungkapan *al-quwwah* dengan *al-ramyu* (panah) pada firman Allah, surat al-Anfāl [8], ayat 60.

¹¹⁹ Sebagai contoh, penafsiran Ibn 'Abbās (w.68 H) terhadap kandungan surat al-Naṣr dengan kedekatan waktu kewafatan Nabi saw. Lihat Muḥammad bin Alwī al-Malikī al-Ḥiṣnī, *Zubdah al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983), 153.

¹²⁰ Ulama berbeda pendapat mengenai otoritas *tābi'īn* sebagai sumber penafsiran *al-Qur'ān bi al-ma'thūr*. Di antara ulama yang menolak otoritas mereka adalah Ibn Shaybah dan Ibn 'Aqlī. (Lihat al-Dhahabī, *Al-Tafsīr*, 481). Namun, mayoritas ulama seperti al-Ḍaḥḥāk bin al-Mujāhim (w. 118 H), Abī al-'Aliyyah al-Raiyyah, Ḥasan Baṣrī (w. 110/728), dan Ikrimah menerima otoritas mereka karena pada umumnya mereka mendengar langsung dari sahabat. Lihat Imām Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abdillāh al-Zarkashī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid II (t.t: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957), 158., bandingkan dengan al-Ibrāhīm, *Buḥūth Manhajiyah*, 99.

¹²¹ Al-Qaṭṭān, *Mabāḥith*, 359-360. Bandingkan dengan Nasir, *Perspektif Baru*, 15.

ijtihad mufassir dan pemahamannya terhadap kaidah-kaidah bahasa Arab dan kesusasteraannya serta penguasaannya terhadap teori ilmu pengetahuan lainnya.¹²²

Sikap ulama terhadap metode *Tafsīr bi al-Ra'yi* terbagi menjadi dua. Sebagian mereka menolak corak tafsir ini dan mengklaimnya sebagai penafsiran dengan hawa nafsu, dan sebagian lainnya menerimanya dengan syarat-syarat tertentu. Penerimaan mereka didasarkan pada ayat al-Qur'ān sendiri yang memang menganjurkan kepada umat Islam untuk senantiasa *tadabbur* terhadap kandungannya.¹²³

Di antara kitab-kitab *Tafsīr bi al-Ra'yi* yang sangat besar manfaatnya bagi perkembangan tafsir dan 'ilmu tafsir adalah *Mafātīh al-Ghaib*, karya Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w.-604 H), *Irshād al-'Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Qur'ān al-Karīm*, karya Abū al-Sa'ūd Muhammad bin Muhammad Muṣṭafā al-'Ammadī (w. 951 H), dan *Rūh al-Ma'ānī*, karya Shihāb al-Dīn al-Alūsī (w. 1270 H).¹²⁴

3). Metode *Bi al-Iqtirān*.

Metode *bi al-Iqtirān* atau perpaduan antara *bi al-Manqūl* dan *bi al-Ma'qūl* adalah tata cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān yang didasarkan atas perpaduan antara sumber *tafsīr riwāyah* yang *ṣaḥīḥ* dan

¹²² Ibid. Lihat juga Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr*, Jilid I, 183.

¹²³ Azyumardi Azra (ed), *Sejarah dan Ulumul Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), 176-177.

¹²⁴ Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh*, 366-367. Lihat juga Muhammad Amin Suma, *'Ulumul Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), 356. Bandingkan dengan Nasir, *Perspektif Baru*, 15.

kuat dengan sumber hasil ijtihad dari pemikiran mufassir yang sehat.¹²⁵ Metode ini menurut M. Ridlwan Nasir banyak digunakan dalam tafsir modern yang disusun sesudah kebangkitan umat Islam.¹²⁶

Di antara kitab-kitab tafsir yang termasuk dalam kelompok ini adalah *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān*, karya Ṭaṭṭawī al-Jawharī (w. 1358 H), *Tafsīr al-Manār*, karya Shaykh Muḥammad ‘Abduh (w. 1905 M) dan Shaykh Rashīd Ridā (w. 1935 M), dan *Tafsīr al-Marāghī*, karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī (w. 1371 H).

Jika diperhatikan metode tafsir al-Qur’ān dari tinjauan sumber penafsirannya di atas dan dikaitkan dengan kitab *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* karya al-‘Uthaymīn, maka dapat dikatakan bahwa al-‘Uthaymīn menggunakan metode *tafsīr bi al-iqtirān*, yaitu perpaduan antara penafsiran *bi al-ma’thūr* dan penafsiran *bi al-ra’yi*. Dikatakan demikian, karena di samping ia menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān dengan ayat-ayat al-Qur’ān lainnya, ia juga menafsirkan ayat al-Qur’ān dengan hadis Nabi saw. dan juga pendapat para sahabat dan *tābi’in*.¹²⁷ Di samping itu, ia juga sering menggunakan pemikirannya atau ijtihadnya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān.¹²⁸ Namun demikian, apabila yang digunakan sebagai tolak ukur untuk menetapkan metode tafsir dari

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Sebagai contoh, lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 45, 51, 53, dan 170. Jilid II., 10, dan 11. Jilid III., 13, dan 28. Jilid V., 9, 11, 12, dan 426. Jilid VII., 20, dan 29. Jilid VIII., 20, 38. Jilid IX., 6, 7, 9, 13, 14, 20., 317, dan 725-726, dan Jilid X., 5, 15, 31, 47, 49, 51, 52, 55, 62, 667, 69, 70, 73, 74, 75, 78, 348, 383, 392, 401, dan 481, dan 550.

¹²⁸ Sebagai contoh, lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 45-46., Jilid X., 382-383., 474., 502-503., dan 525.

segi sumber penafsirannya itu adalah keumuman kandungan kitab tafsir tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa kitab tafsir al-'Uthaymīn lebih tepat dikelompokkan ke dalam metode *Tafsīr bi al-Ma'thūr*.

b. Metode Tafsir Ditinjau dari Cara Penjelasannya terhadap Ayat-Ayat al-Qur'ān.

Berdasarkan tinjauan cara penjelasan terhadap ayat-ayat al-Qur'ān, maka metode tafsir terbagi menjadi dua, yaitu:

1) *Metode Tafsīr Bayānī*.

Metode *tafsīr bayānī* atau metode tafsir deskriptif adalah tata cara penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān hanya dengan memberikan keterangan secara deskripsi tanpa membandingkan satu riwayat atau pendapat dengan riwayat dan pendapat lainnya, dan tidak pula melakukan penilaian terhadap antar sumber.¹²⁹ Seperti kitab *Ma'ālim al-Tanzīl*, karya Imām al-Ḥusayn Ibn Mas'ūd al-Baghawī (w. 516 H).

2) *Metode Tafsir Muqārin*.

Metode *tafsīr muqārin* atau metode tafsir komparatif adalah tafsir yang membandingkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan ayat lain yang membahas permasalahan yang sama, atau yang membandingkan ayat al-Qur'ān yang selintas tampak berlawanan dengan hadis, atau yang membandingkan pendapat mufassir dengan mufassir lainnya dengan

¹²⁹ Nasir, *Perspektif Baru*, 16.

menonjolkan segi-segi perbedaan.¹³⁰ Di antara contohnya adalah kitab *Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, karya al-Qurṭubī (w. 671 H).

Kitab tafsir al-'Uthaymīn jika dilihat dari cara penjelasannya terhadap tafsiran ayat-ayat al-Qur'ān, maka ia dapat dimasukkan ke dalam metode *tafsīr muqārin*, hal itu dapat dilihat dari penjelasannya yang banyak mengungkapkan perbedaan pandangan ulama terhadap suatu masalah, lalu men-*tarjih* atau menguatkan salah satu pendapat tersebut. Seperti masalah *hurūf hijāiyyah*, apakah ia memiliki makna atau tidak,¹³¹ apakah neraka itu kekal atau fana,¹³² bagaimana pengertian *istiwā'* Allah,¹³³ tentang masalah ayat-ayat *mutashābihāt* dan *ta'wīl*,¹³⁴ dan masalah-masalah lainnya.¹³⁵

c. Metode Tafsir Ditinjau dari Keluasan Penjelasan Tafsirnya.

Metode tafsir jenis ini dibagi menjadi dua, yaitu:

1). *Metode Tafsīr Ijmālī*

Metode *tafsīr ijmālī* yaitu suatu metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan uraian singkat dan global, tanpa uraian panjang lebar dan mendalam, sehingga bagi orang yang awam akan lebih mudah untuk memahaminya.¹³⁶ Sistematikanya mengikuti urutan al-Qur'ān, sehingga makna-maknanya dapat saling berhubungan.

¹³⁰ Ibid., lihat juga Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, Jilid 2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), 115-116.

¹³¹ Lihat al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid I., 53.

¹³² Ibid., 88-89.

¹³³ Ibid., 101., Jilid X., 225.

¹³⁴ Ibid., Jilid II., 21-24.

¹³⁵ Ibid., Jilid I., 255., Jilid IV., 20, 695., Jilid V., 426., Jilid VII., 108.

¹³⁶ Nasir, *Perspektif Baru*, 16.

Mufassir menggunakan ungkapan-ungkapan yang diambil dari al-Qur'ān sendiri dengan menambahkan kata atau kalimat sebagai penghubung, sehingga memberikan kemudahan kepada pembaca untuk memahaminya, dan pembaca merasa bahwa penjelasan tafsirnya tidak jauh dari konteks al-Qur'ān. Terkadang pada ayat-ayat tertentu seorang mufassir menunjukkan dan menjelaskan sebab turunnya ayat atau peristiwa yang dapat menjelaskan arti ayat tersebut, atau menjelaskan hadis Rasulullah saw atau pendapat ulama.¹³⁷ Di antara kitab-kitab tafsir yang termasuk dalam kelompok *tafsir bi al-Ijmālī* adalah *Tafsir al-Jalālain* karya Imām Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (w. 864 H) dan Imām Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H), dan Kitāb *Tāj al-Tafāsir* karya al-Mirghānī.¹³⁸

2). Metode *Tafsir Iṭnābī*

Metode *tafsir iṭnābī* adalah metode penafsiran dengan cara menafsirkan ayat-ayat suci al-Qur'ān secara rinci atau mendetail, dengan uraian-uraian yang cukup panjang dan lebar serta mendalam, sehingga bagi pembacanya cukup jelas dan terang.¹³⁹

Kitab tafsir yang termasuk dalam kelompok *tafsir iṭnābī* di antaranya adalah *Tafsir fī Zilāl al-Qur'ān*, karya Sayyid Quṭb (w. 1966

¹³⁷ Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'ān Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), 72-73. Lihat juga Azra (ed), *Sejarah*, 185.

¹³⁸ Baidan, *Wawasan Baru*, 381. Lihat juga Nasir, *Perspektif Baru*, 16.

¹³⁹ Ibid.

M), dan *Tafsīr al-Manār*, karya Shaykh Muḥammad ‘Abduh (w. 1905 M).¹⁴⁰

Kitab tafsīr al-‘Uthaymīn jika dilihat dari segi keluasan penjelasan tafsirnya, maka ia dimasukkan dalam kategori metode *tafsīr iṭnābī*, hal itu dapat dilihat dari penjelasannya terhadap ayat-ayat al-Qur’ān yang mendetail atau rinci meliputi kajian kebahasaan, *i’rāb*, *balāghah*, *qirā’āt*, hukum, hikmah, dan lain-lain.¹⁴¹

d. Metode Tafsir Ditinjau dari Sasaran dan Tertib Ayat-Ayat yang Ditafsirkan.

Metode tafsir jika dilihat dari segi sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan dapat dibagi menjadi tiga, yaitu:

1). *Metode Tafsīr Tahlīlī*

Metode *tafsīr tahlīlī* adalah tata cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān secara urut dan tertib sesuai dengan uraian ayat-ayat dan surat-surat dalam al-Qur’ān, yang dimulai dari surat al-Fātiḥah dan diakhiri dengan surat al-Nās.¹⁴² Atau dengan kata lain bahwa metode *Tafsīr Tahlīlī* adalah tafsir yang menerangkan arti ayat-ayat al-Qur’ān dari segala aspeknya, berdasarkan urutan ayat dan surat dalam al-Qur’ān dengan cara menunjukkan dan menjelaskan pengertian dan kandungan lafaz-lafaznya, hubungan ayat-ayatnya, sebab-sebab turunnya (*asbāb al-Nuzūl*), hadis-hadis Nabi saw. yang ada hubungannya dengan ayat-

¹⁴⁰ Ibid., 17.

¹⁴¹ Lihat Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 43-50., Jilid II., 11-12., 16-17., Jilid III., 48-52., 55-57., 65-66., 156-158., Jilid IV., 21-23., 310-313.

¹⁴² Nasir, *Perspektif Baru*, 17.

ayat yang ditafsirkan, serta pendapat para sahabat dan ulama-ulama lainnya.¹⁴³

Di antara kitab-kitab tafsir yang termasuk dalam kelompok *al-Tafsir al-Tahlili* adalah *Kitāb Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Ayyi al-Qur'an*, karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w.310 H), dan *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm*, karya 'Imād al-Dīn Abi al-Fidā' Ismā'il Ibn Kathīr (w.774 H).¹⁴⁴

2). Metode Tafsir Mawḍū'ī

Metode *tafsir mawḍū'ī* adalah suatu metode penafsiran dengan cara menghimpun ayat mengenai tema tertentu, dengan memperhatikan masa turunnya dan sebab-sebab turunnya ayat, serta mempelajari dan mencermati ayat-ayat tersebut secara mendalam dengan memperhatikan korelasi ayat yang satu dengan ayat lainnya di dalam menunjuk suatu permasalahan, kemudian diambil kesimpulan dari masalah yang dikaji dan dibahas dari *dalālah* ayat-ayat yang ditafsirkan secara terpadu dan komprehensif.¹⁴⁵

Dalam kitabnya *Al-Bidāyah Fī Tafsir al-Mawḍū'ī*, al-Farmāwī mengemukakan secara rinci langkah-langkah yang harus ditempuh dalam melakukan penafsiran dengan metode *tafsir mawḍū'ī* ini.

Langkah-langkah tersebut adalah:

1. Menetapkan tema yang akan dibahas.
2. Mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut.

¹⁴³ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 94. Lihat juga Zāhir Ibn 'Awaḍ al-Alma'ī, *Dirāsāt fī al-Tafsir al-Mawḍū'ī Li al-Qur'an al-Karīm*, Cet. IV (Riyād: t.p, 2007), 21.

¹⁴⁴ Nasir, *Perspektif Baru*, 17.

¹⁴⁵ Ibid. Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 385.

3. Merangkai urutan ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi turunnya, disertai penjelasan tentang *asbāb al-nuzūl*nya.
4. Mengetahui korelasi ayat-ayat tersebut dalam masing-masing suratnya.
5. Menyusun pembahasan dalam suatu kerangka yang pas, sistematis, dan sempurna (out line).
6. Menyempurnakan pembahasan uraian dengan hadis-hadis yang sesuai dengan tema yang dibahas.
7. Mengkompromikan antara ayat yang bersifat *'ām* (umum) dengan ayat yang bersifat *khāṣ* (khusus), antara yang *muṭlaq* dengan yang *muqaiyyad* (terikat), atau antara ayat yang nampaknya kontradiktif, sehingga semua ayat tersebut bertemu dalam satu muara tanpa ada perbedaan atau meminimalisir pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-makna yang sebenarnya kurang tepat.
8. Pembahasan penelitian dibagi menjadi beberapa bab yang meliputi beberapa sub bab. Setiap sub bab dijelaskan dan dibahas, lalu ditetapkan unsur pokok yang meliputi macam-macam pembahasan yang terdapat pada bab, kemudian menjadikan unsur yang bersifat cabang sebagai satu macam dari sub bab.¹⁴⁶

Kitab-kitab tafsir yang ditulis menggunakan metode *tafsīr mawḍū'ī* di antaranya adalah kitab *Al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm*,

¹⁴⁶ Al-Farmāwī, *Al-Bidāyah*, 7, bandingkan dengan Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith Fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, Cet. III (Damshiq: Dār al-Qalam, 1421 H/2000 M), 37-38.

karya ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (w. 1964 M), dan *Al-Ribā fī al-Qur’ān al-Karīm*, karya Abū al-A’lā Mawdūdī (w. 1979 M).

3). *Metode Tafsīr Nuzūlī*

Metode *tafsīr nuzūlī* merupakan metode menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān dengan mengikuti urutan dan tertib sesuai dengan urutan *nuzūl*-nya ayat al-Qur’ān. Kitab-kitab tafsir yang termasuk dalam kategori mengikuti metode ini adalah *Al-Tafsīr al-Bayānī Li al-Qur’ān al-Karīm*, karya Bint al-Shāṭi’ (w. 1998 M).¹⁴⁷

Setelah memaparkan tiga metode penafsiran al-Qur’ān dari segi sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan sebagaimana diuraikan di atas dan kemudian dihadapkan pada metode penafsiran yang dilakukan oleh al-‘Uthaymīn dalam kitabnya *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, maka dapat disimpulkan bahwa tafsīr al-‘Uthaymīn menggunakan metode *tafsīr tahlīlī*, hal itu dikarenakan ia dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān memberikan atensi sepenuhnya kepada semua aspek yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkannya dengan maksud menghasilkan makna yang benar dari setiap ayat sesuai urutan bacaan yang terdapat dalam muṣḥaf al-Qur’ān.

Hal tersebut dapat dilihat dalam kitab tafsirnya, dimana al-‘Uthaymīn menjelaskan hubungan antara satu surat dengan surat lainnya atau antara satu ayat dengan ayat lainnya, meskipun penjelasan *munāsabah* ini tidak ia lakukan di semua surat atau ayat dalam al-

¹⁴⁷ Nasir, *Perspektif Baru*, 17.

Qur'ān.¹⁴⁸ Ia juga menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat, jika ayat tersebut memiliki *asbab al-nuzūl*. Hanya saja dalam menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat, dia tidak mencantumkan sanad dalam riwayat yang dijelaskannya, dan tidak semua ayat yang memiliki *asbab al-nuzul* dijelaskan dalam tafsirnya.¹⁴⁹ Al-'Uthaymīn juga menganalisis kosa kata dari sudut pandang kaidah bahasa 'Arab, hal itu dimaksudkan untuk membantu mempermudah memahami kandungan ayat.¹⁵⁰ Dia juga memaparkan kandungan ayat secara umum,¹⁵¹ dan menerangkan hukum yang dapat ditarik dari ayat yang dibahas¹⁵² dan menjelaskan makna dan maksud *shara'* yang terkandung dalam ayat.¹⁵³

Dimana langkah-langkah yang ditempuh al-'Uthaymīn dalam menafsirkan al-Qur'ān di atas merupakan langkah-langkah yang biasa ditempuh oleh para mufassir yang menggunakan *al-Manhaj al-Tahlīlī*.

Adapun macam-macam kecenderungan penafsiran menurut M.

Ridlwān Nasir setidaknya ada tujuh macam, yaitu:

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹⁴⁸ Lihat al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid I., 162, dan 90, dan Jilid X., 598.

¹⁴⁹ Ibid., Jilid I., 93., Jilid V., 73, 98. Jilid X., 368., 373., 378., 550., dan 616.

¹⁵⁰ Ibid., Jilid I., 43, 48, 50, 55, 56, 57, 59, 75, dan 102., Jilid II., 5, 6, 7, 16, dan 31., Jilid III., 13, 14, dan 34. Jilid IV., 13, 21, dan 101., Jilid V., 474. Jilid VI., 465, dan 674. Jilid VII., 20, 107, 108, dan 117. Jilid VIII., 353. Jilid IX., 29, 313, dan 740.

¹⁵¹ Ibid., Jilid I., 46-47, 48, dan 59.

¹⁵² Seperti penjelasan al-'Uthaymīn tentang janin yang dilahirkan sebelum ditiupkan ruh padanya. Menurut beliau janin itu tidak dihukumi sebagaimana bayi yang lahir dalam keadaan hidup, karenanya janin tersebut tidak perlu dimandikan, tidak juga dikafani, tidak disalati, tidak mewarisi dan tidak pula diwarisi, karena dalam pandangan al-'Uthaymīn, dia hanyalah benda mati (ميت جامد) yang tidak memiliki hak seperti halnya anak yang dilahirkan dalam keadaan hidup, dan janin itu dapat dikuburi di mana saja. Ibid., Jilid I., 97, dan 99. Jilid IV., 9., Jilid V., 103, 678-688. Jilid X., 33.

¹⁵³ Ibid., Jilid IV., 9. Jilid V., 112, dan 688.

1. *Tafsīr al-Lughawī / al-Adabī*

Yang dimaksud dengan *tafsīr lughawī / adabī* adalah tafsir yang menitikberatkan kajiannya pada unsur bahasa yang meliputi *i'rāb* dan harakat bacaannya, pembentukan kata dan susunan kalimatnya serta kesusasteraannya. Disebut *adabī* karena banyak menggunakan ilmu *balāghah*, dengannya makna-makna al-Qur'ān menjadi semakin kaya akan warna.¹⁵⁴ Contoh: *Tafsīr al-Kashshāf*, karya al-Zamakhsharī dan *al-Baḥr al-Muḥīt*, karya Al-Andalusī.

2. *Tafsīr al-Fiqhī*

Tafsīr al-Fiqhī yang kemudian lebih populer dengan sebutan *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* atau *Tafsīr al-Aḥkām* adalah tafsir yang berorientasi atau memusatkan perhatian kepada *āyāt al-aḥkām* (ayat-ayat hukum) dan bagaimana cara mengambil kesimpulan hukum darinya.¹⁵⁵ Di sini mufassir akan menguraikan pandangan para fuqahā' terhadap suatu permasalahan dengan detail dan membandingkan antara satu pendapat dengan pendapat lainnya serta menjelaskan cara menyimpulkan suatu hukum.¹⁵⁶ Karena para mufassir corak ini biasanya adalah ahli fiqh yang berupaya memberikan penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān yang terkait dengan persoalan-persoalan hukum Islam (*āyāt al-aḥkām*).¹⁵⁷

¹⁵⁴ Nasir, *Perspektif Baru*, 18.

¹⁵⁵ Nūr al-Dīn 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, Cet. I (Damasqus: Al-Ṣibāh, 1993),103. Lihat juga Nasir, *Perspektif Baru Metode*, 18.

¹⁵⁶ 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān*,103.

¹⁵⁷ Azra (ed), *Sejarah*, 179.

Contoh dari *tafsir al-fiqhī* adalah *Tafsir Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubayyin Limā Taḍammanahu min al-Sunnah wa Ayi al-Qur'ān*, karya Abī 'Abdillāh Muḥammad al-Qurṭubī (w. 671 ḥarfiyyah), dan *Tafsir Āyāt al-Ahkām*, karya Muḥammad 'Alī bin al-Sayis (w. 1976 M).

3. *Tafsir al-Ṣūfī*

Tafsir al-Ṣūfī adalah tafsir al-Qur'ān yang beraliran tasawwuf yang kajiannya menitik beratkan pada hal-hal kejiwaan yang ditulis oleh para sufi.¹⁵⁸ Sesuai dengan pembagian dalam dunia tasawuf, tafsir dalam bentuk ini juga terbagi menjadi dua, yakni *al-Tafsir al-Ṣūfī 'an Nazarī* dan *al-Tafsir al-Fayḍī* atau *al-Tafsir al-Ishārī*.

Al-Tafsir al-Ṣūfī 'an Nazarī ialah tafsir yang ditulis oleh sufi yang berpendapat bahwa pengertian *ḥarfiyyah* bukanlah pengertian yang dikehendaki, karena yang dikehendaki adalah pengertian yang batin. Sebab itu, mereka menakwilkan ayat-ayat al-Qur'ān untuk disesuaikan dengan teori tasawwuf yang mereka ikuti. Ayat-ayat al-Qur'ān yang ditakwilkan seringkali maknanya menyimpang jauh dari arti *zāhir* ayat dan arti yang telah dikuatkan oleh syari'at dan benar menurut bahasa.¹⁵⁹ Contoh: *Kitāb al-Fuṣūṣ* oleh Ibn al-'Arabī.

¹⁵⁸ Nasir, *Perspektif Baru*, 19.

¹⁵⁹ Azra (ed), *Sejarah*, 180-181. Sebagai contoh, dalam menafsirkan firman Allah berkenaan dengan Nabi Idris a.s. "Dan Kami telah mengangkatnya ke tempat paling tinggi" (QS. Maryam [19]:57), Ibn al-'Arabī berkata, "Tempat paling tinggi adalah tempat yang diputari oleh rotasi alam raya, yaitu orbit matahari. Di situlah maqam (tempat tinggal) rohani Nabi Idris a.s...". kemudian ia berkata lebih lanjut: "Adapun kedudukan (bukan tempat) paling tinggi adalah untuk kita, umat Muḥammad saw., sebagaimana telah dijelaskan-Nya: Kalian adalah orang-orang yang paling tinggi dan Allah pun senantiasa bersama kalian (QS. Muḥammad [47]:35). Jadi ketinggian yang

Sedangkan *Tafsīr al-Ishārī* atau *Tafsīr al-Fayḍī* adalah tafsir yang berusaha menakwilkan al-Qur’ān berdasarkan isyarat-isyarat tersembunyi yang menurut para sufi hanya diketahui oleh sufi ketika mereka melakukan *suluk*.¹⁶⁰ Karena tafsir ini sejalan dengan *taṣawwuf ‘amalī*, yang merupakan amaliah praktis kaum sufi, seperti banyak ibadah, zuhud, kehidupan sederhana dan sebagainya.¹⁶¹ Contoh: *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*, oleh al-Tusturi dan *Rūh al-Ma’ānī* karya al-Alūsī (1270 H).

4. *Tafsīr al-I’tiqādī*

Tafsīr al-I’tiqādī adalah tafsir al-Qur’ān yang beraliran aqidah, baik itu dari golongan Mu’tazilah ataupun Shī’ah, yang mana fokus pembahasannya pada bidang aqidah si mufassir dengan maksud dan tujuan untuk menguatkan paham aqidahnya.¹⁶²

dimaksudkan (berkenaan dengan Nabi Idris a.s. ini adalah ketinggian tempat, bukan ketinggian kedudukan”. Lihat al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh Fī ‘Ulūm*, 356.

¹⁶⁰ Contoh dari *tafsīr Ishārī* ialah apa yang diriwayatkan dari Ibn ‘Abbas, ia berkata: ‘Umar memasukkan aku bergabung dengan tokoh-tokoh tua veteran perang Badar. Nampaknya sebagian mereka tidak suka dengan kehadiranmu dan berkata, “Mengapa anda memasukkan anak kecil ini bergabung bersama kami padahal kami pun mempunyai anak-anak sepadan dengannya”. ‘Umar menjawab, “Ia memang seperti yang kamu ketahui”. Pada suatu hari Umar memanggilku dan memasukkan ke dalam kelompok mereka. Aku yakin bahwa ‘Umar memanggilku semata-mata hanya untuk memamerkan aku kepada mereka. Lalu ia berkata, “Bagaimana pendapat kalian tentang firman Allah, Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan... (QS. Al-Naṣr [110]:1) ?”. di antara mereka ada yang menjawab, “Kami diperintah agar memuji Allah dan memohon ampunan kepada-Nya ketika kita memperoleh pertolongan dan kemenangan”. Sedang sebagian yang lain bungkam, tidak berkata apa-apa. ‘Umar kemudian bertanya kepadaku, “Begitukah pendapatmu, wahai Ibn ‘Abbas ?”. “Bukan”, jawabku. “Lalu bagaimanakah pendapatmu ?” tanyanya lebih lanjut. Aku menjawab: “Ayat itu menunjukkan tentang ajal Rasulullah saw yang diberitahukan Allah kepadanya. Ia berfirman: Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan. Dan itulah tanda-tanda datangnya ajalmu (Muhammad), maka bertasbihlah memuji Tuhanmu dan mohonlah ampunan kepada-Nya. Sesungguhnya Ia Maha Penerima taubat.” Maka kata Umar, “Aku tidak mengetahui maksud ayat itu kecuali apa yang kamu katakan itu.” Lihat al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī ‘Ulūm*, 357.

¹⁶¹ Azra (ed), *Sejarah*, 180-181.

¹⁶² Nasir, *Perspektif Baru Metode*, 19.

5. *Tafsīr al-Falsafī*

Yang dimaksud dengan *Tafsīr al-Falsafī* adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān yang dibangun atas dasar logika dan pola pemikiran filsafat serta penafsirannya lebih menekankan pada sumber penafsiran rasional.¹⁶³ Dengan lain perkataan, *tafsīr falsafī* adalah tafsir ayat-ayat al-Qur'ān yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat. Contoh: *Mafātih al-Ghaib*, karya al-Rāzī.

6. *Tafsīr al-'Aṣrī / al-'Ilmī*

Tafsīr aṣrī/al-'Ilmī ialah penafsiran al-Qur'ān yang beraliran modern atau ilmiah yang kajiannya difokuskan pada bidang ilmu pengetahuan umum, untuk menafsirkan makna ayat-ayat al-Qur'ān, terutama pada persoalan fisika atau ayat-ayat *kawniyyah*.¹⁶⁴

Dalam pandangan pendukung tafsir ini, bahwa model penafsiran seperti ini dapat memberikan kesempatan dan keleluasaan bagi para mufassir untuk mengembangkan beragam keilmuan yang telah ada dan akan dibentuk dalam/dari al-Qur'ān.

Jadi, *Tafsīr al-'aṣrī* atau *al-'Ilmī* dapat dipahami sebagai usaha keras mufassir untuk mengungkap hubungan *ayat-ayat kawniyyah* di dalam al-Qur'ān dengan penemuan-penemuan ilmiah dengan maksud untuk menunjukkan kemukjizatan al-Qur'ān.

¹⁶³ Suma, *'Ulumul*, 396. Lihat juga Suqiyah Musafa'ah, dkk., *Studi Al-Qur'an* (Surabaya: IAIN SA Press, 2011), 407., dan Nasir, *Perspektif Baru*, 19.

¹⁶⁴ Nasir, *Perspektif Baru*, 19. Lihat juga Suma, *'Ulumul*, 396.

Kitab-kitab tafsir dengan corak *'ilmī* (keilmuan) ini antara lain adalah *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān*, karya Ṭanṭawī Jawharī (1287-1358 H), dan *Al-Tafsīr al-'Ilmī li al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qur'ān*, karya Ḥanafī Aḥmad.

7. *Tafsīr al-Ijtimā'ī*

Tafsīr al-Ijtimā'ī adalah penafsiran yang melibatkan realitas sosial yang berkembang di tengah masyarakat. Contoh: *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*, karya Sayyid Quṭb (w. 1966 M), dan *Tasīr al-Manār*, karya Shaykh Muḥammad 'Abduh (w. 1905 M) dan Shaykh Rashīd Riḍā (w. 1935 M).

Jika diperhatikan bentuk tinjauan dan kandungan informasi secara umum yang ada di dalam kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya al-'Uthaymīn, maka dapat dikatakan bahwa kecenderungan al-'Uthaymīn dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān dalam tafsirnya lebih kepada aliran *tafsīr al-i'tiqādī*. Dikatakan demikian, karena di dalam tafsirnya, ia banyak membahas dan menyinggung masalah aqidah seperti perkataan atau firman Allah swt, apakah ia terdiri dari huruf dan suara atau suara saja,¹⁶⁵ apakah neraka itu kekal atau fana,¹⁶⁶ apakah sifat-sifat *af'āl* atau perbuatan-perbuatan Allah yang tertera baik di dalam al-Qur'ān maupun hadis Nabi saw. itu bersifat *ḥaqīqī* atau *majāzī*, seperti Allah turun, Allah tertawa, Allah gembira, Allah

¹⁶⁵ Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid I., 104.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 88.

bicara,¹⁶⁷ Allah bersemayam,¹⁶⁸ Allah datang,¹⁶⁹ dan lain-lain, dan apakah sifat-sifat jasmani Allah seperti tangan,¹⁷⁰ muka,¹⁷¹ dan sifat-sifat jasmani lainnya itu juga bersifat *ḥaqīqī* atau *majāzī*.

Demikian pula dengan masalah aqidah lainnya seperti praktik pembacaan surat al-Fātiḥah di akhir setiap doa dan di akhir setiap kegiatan atau acara,¹⁷² praktik *tabarruk* dan memohon syafa'at kepada Nabi saw dan para wali Allah,¹⁷³ semua itu tidak luput dari sorotan dan pembahasan dalam kitab tafsirnya. Selain itu, penjelasan tentang keesaan Allah dalam *rubūbiyyah*¹⁷⁴ dan *ulūhiyyah*,¹⁷⁵ serta permasalahan-permasalahan lainnya yang berkaitan dengan aqidah, juga dibahas oleh al-'Uthaymīn.

Dalam membahas masalah-masalah aqidah tersebut, al-'Uthaymīn nampak condong kepada paham Salafī Wahhābī yang diikutinya, sehingga pandangan yang berbeda dengan pandangan kelompok Salafī Wahhābī tersebut akan mudah disalahkan, karena paham Salafī Wahhābī dianggap yang paling sesuai dan sejalan dengan tuntunan al-Qur'ān, al-Sunnah dan pemahaman *al-Salaf al-Ṣāliḥ*.

¹⁶⁷ Ibid., 105.

¹⁶⁸ Ibid., Jilid V., 22, 164, 277, Jilid VI., 22, Jilid VII., 258, dan Jilid X., 224-225.

¹⁶⁹ Ibid., Jilid I., 501, Jilid IV., 751., dan Jilid X., 511.

¹⁷⁰ Ibid., Jilid II., 96, 250, 251, Jilid IV., 310-311, 314-315, Jilid IX., 109, 110, dan Jilid X., 330.

¹⁷¹ Ibid., Jilid I., 255, 256, Jilid V., 426, 695, Jilid VII., 108., Jilid X., 534.

¹⁷² Ibid., Jilid I., 43.

¹⁷³ Ibid., Jilid V., 164.

¹⁷⁴ Ibid., Jilid I., 46, 81, Jilid V., 22, Jilid VIII., 364, dan Jilid IX., 319.

¹⁷⁵ Ibid., Jilid I., 46., Jilid III., 183, Jilid V., 164, 185, 375, 477, 478, 543, Jilid VIII., 399, dan 705.

C. Pengungkapan *Tawhīd* dalam al-Qur’ān

Al-Qur’ān dalam mengungkapkan makna *tawhīd* menggunakan bentuk kata *wāḥid*, *aḥad*, dan *waḥd*. Selain itu, al-Qur’ān juga menggunakan bentuk struktur kalimat, baik dalam bentuk *al-nafyu*, *al-ithbāt*, dan *al-nafyu wa al-ithbāt*. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

1. Bentuk Pengungkapan *Tawhīd* dalam al-Qur’ān

Al-Qur’ān dalam mengungkapkan keesaan Allah menggunakan kata *wāḥid*, *aḥad*, dan *waḥd*. Untuk lebih jelasnya akan diuraikan sebagai berikut.

a. Kata “*Wāḥid*”

Salah satu kata yang digunakan al-Qur’ān untuk menunjukkan *tawhīd* atau keesaan Allah adalah kata “*wāḥid*”. Allah swt berfirman: ¹⁷⁶ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ (Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Esa).¹⁷⁷ Kata *wāḥid* tersusun dari huruf-huruf *wau*, *ḥa*, dan *dāl* yang mengandung arti tunggal atau ketersendirian¹⁷⁸. Kata *wāḥid* merupakan bentuk *ismu al-fā’il*¹⁷⁹ dari *wahada-yahidu wa huwa wāḥid* yang *wazan*-nya sama seperti kata *wa’ada - ya’idu wa huwa wā’id*.¹⁸⁰ Abu Hilāl al-‘Askarī dalam kitabnya *Al-Furūq al-Lughawiyah* menjelaskan bahwa kata *wāḥid* adalah sesuatu yang tidak bisa dibagi-bagi baik dalam hayalan maupun dalam wujud atau kenyataan.¹⁸¹ Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Rāghib al-

¹⁷⁶ QS. Al-Baqarah [2]: 163.

¹⁷⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an Dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 40.

¹⁷⁸ Ibrāhīm Madkūr, *Al-Mu’jam al-Wasīṭ*, Cet. IV (Mesir: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 1425 H/2004 Maqāmāt), 1.016.

¹⁷⁹ *Ismu al-Fā’il* adalah kata benda yang mengandung arti pelaku.

¹⁸⁰ Fuād Nu’mah, *Mulakhkhaṣ Qawā’id al-Lughah al-‘Arabiyyah*, Cet. XII (t.t.: t.p., t.th), 210.

¹⁸¹ Abū Hilāl al-‘Askarī, *Al-Furūq al-Lughawiyah*, didābiṭ dan ditahqīq oleh Jussām al-Dīn al-Qudsī (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th), 115. Bandingkan dengan M. Dhuha Abdul Jabbar dan N. Burhanudin, *Ensiklopedia Makna Al-Qur’an* (Bandung: Media Fitrah Rabbani, 2012), 706.

Aṣḥānī, menurutnya hakikat kata “*wāḥid*” ialah sesuatu yang tidak bisa dibagi lagi.¹⁸² Apabila Allah disifati dengan *wāḥid* maka artinya Dia tidak bisa dibagi-bagi dan juga tidak bisa diperbanyak, dan kata “*wāḥid*” – tambahannya – dapat pula digunakan untuk mensifati selain Allah.¹⁸³

Menurut Imām al-Ghazālī sebagaimana dikutip Quraish Shihāb dalam kitab tafsirnya *al-Miṣbāḥ* bahwa kata *wāḥid* berarti sesuatu yang tidak berdiri sendiri dari bagian-bagian, dan tidak berdua. Allah adalah *wāḥid* dalam arti tidak terdiri dari bagian-bagian. Dia juga tidak ada duanya.¹⁸⁴ Lebih lanjut Quraish Shihāb menjelaskan, apabila kata *wāḥid* disandarkan kepada Allah, maka ia menunjukkan keesaan *dhāt*-Nya disertai keragaman sifat-sifat-Nya, seperti Allah Maha Kuat, Maha Mengalahkan, dan sebagainya.¹⁸⁵

Al-Bayhāqī dalam kitabnya *al-I’tiqād* menyebutkan sebagaimana dikutip ‘Alawī, bahwa “*wāḥid*” (Yang Maha Esa) adalah Dia yang tunggal yang selalu sendiri tanpa sekutu, juga dikatakan, Dia yang *dhāt*-Nya tidak terbagi, tanpa penyerupa maupun sekutu. Sifat ini hanya dimiliki-Nya sendiri,¹⁸⁶ karena asal makna *wāḥid* adalah *al-Infirād fī al-Dhāt aw fī al-*

¹⁸² Al-Rāghib al-Aṣḥānī, *Mu’jam Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, Cet. III (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), 585.

¹⁸³ Ibid., 586.

¹⁸⁴ M. Quraish, Shihāb, *Tafsir al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’ān*. Vol. 6. Cet. V (Jakarta: Lentera Hati, 2012), 95.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ ‘Alawī bin Abdul Qādir al-Segaf, *Mengungkap Kesempurnaan Sifat-Sifat Allah Dalam al-Qur’an dan Al-Sunnah*, terj. Asef Saefullah FM (Jakarta: Pustaka Azzam, 2000), 242.

Ṣifah (sendiri dalam *dhāt* atau dalam sifat).¹⁸⁷ Kata *wāḥid* juga memiliki makna “*awwalu ‘adad al-ḥisāb*” (awal bilangan hitungan)¹⁸⁸.

Kata *wāḥid* ada yang berbentuk *mudhakkar* dan ada pula yang berbentuk *muannath*. Dalam al-Qur’ān, kata “*wāḥid*” terulang sebanyak 30 kali,¹⁸⁹ 22 di antaranya menunjuk kepada Allah Tuhan Yang Esa yang tersebar di 18 surat dan 22 ayat.¹⁹⁰ 15 di antaranya termasuk kategori Makkiyyah dan 7 lainnya termasuk Madaniyyah.¹⁹¹

Kata *wāḥid* yang tersebar pada 22 ayat tersebut mengandung makna *ithbāt* (penetapan) bahwa tuhan yang berhak disembah hanya satu, yaitu Allah swt. Misalnya, QS. Al-Baqarah [2]: 163 menceritakan, Allah swt. berfirman menegaskan bahwa Dia (Allah) Tuhan Yang Esa, tidak ada Tuhan melainkan Dia.¹⁹² Karenanya Dia melarang hamba-hamba-Nya menyembah selain kepada-Nya.¹⁹³ Allah menjelaskan, orang yang mengingkari keesaan-Nya hanyalah mereka yang tidak percaya terhadap akhirat lagi menyombongkan diri.¹⁹⁴

¹⁸⁷ Al-‘Askarī, *Al-Furūq*, 115.

¹⁸⁸ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid IX (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003), 233. Lihat juga Luwis Ma’lūf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-‘Ulūm*, Cet. XVIII (Bayrūt: Al-Maktabah al-Kāthūlikiyyah, 1956), 890.

¹⁸⁹ Muḥammad Fuād ‘Abd al-Bāqī, *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, Cet. VII. (Bayrūt: Dār al-Ma’rifah, 2009), 947.

¹⁹⁰ Untuk urutan surat-surat dalam al-Qur’ān berdasarkan tertib *muṣḥaf* maupun *nuzūl*-nya dapat dilihat pada Muḥammad ‘Azzah Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth : Al-Suwar al-Murattabah Ḥasb al-Nuzūl* (Kairo: ‘Isā al-Bābī al-Halabī, .t.th), 14-15.

¹⁹¹ Yang menjadi acuan dalam pengklasifikasian kelompok Makkiyyah dan Madaniyyah pada ayat-ayat al-Qur’ān tersebut dapat dilihat pada Muḥammad Fuād ‘Abd al-Bāqī, *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Cet. VII (Bairūt: Dār al-Ma’rifah, 2009).

¹⁹² Bandingkan dengan QS. Al-Nisā’ [4]: 171., QS. Al-An’ām [6]: 19., QS. Al-Naḥl [16]: 22., dan yang lainnya.

¹⁹³ Lihat QS. Al-Naḥl, 16: 51

¹⁹⁴ Lihat QS. Al-Naḥl, 16: 22.

Kata *wāḥid* yang menunjuk kepada Allah Tuhan Yang Maha Esa terdapat pada surat-surat sebagai berikut:

- 1). QS. Al-Baqarah [2]: 133., 2). QS. Al-Baqarah [2]: 163., 3). QS. Al-Nisā' [4]: 171., 4). QS. Al-Māidah [5]: 73., 5). QS. Al-An'ām [6]: 19., 6). QS. Al-Taubah [9]: 31., 7). QS. Yūsuf [12]: 39., 8). QS. Al-Ra'd [13]: 16., 9). QS. Ibrāhīm [14]: 48., 10). QS. Ibrāhīm [14]: 52., 11). QS. Al-Nahl [16]: 22., 12). QS. Al-Nahl [16]: 51., 13). QS. Al-Kahfi [18]: 110., 14). QS. Al-Anbiyā' [21]: 108., 15). QS. Al-Haj [22]: 34., 16). QS. Al-'Angkabūt [29]: 46., 17). QS. Al-Ṣaffāt [37]: 4., 18). QS. Ṣād [38]: 5., 19). QS. Ṣād [38]: 65., 20). QS. Al-Zumar [39]: 4., 21). QS. Al-Ghāfir/Al-Mu'min [40]: 16., 22). QS. Fuṣṣilat [41]: 6.

Adapun 8 (delapan) ayat selebihnya menunjuk bermacam hal, yaitu makanan, salah satu orang tua, saudara, pintu, air, pezina, kebinasaan, dan manusia biasa.¹⁹⁵

¹⁹⁵ Untuk 8 (delapan) ayat yang tidak menunjuk kepada Allah swt. dapat dirincikan sebagai berikut: 1). *Makanan*. QS. Al-Baqarah [2]: 61. Ayat ini bercerita tentang ketidaksabaran umat Mūsā a.s., dengan satu jenis makanan yang Allah berikan kepada mereka. 2). *Salah satu orang tua*. QS. Al-Nisā' [4]: 11. Ayat ini berbicara tentang pembagian warisan, dimana untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan. 3). *Saudara*. QS. Al-Nisā' [4]: 12. Ayat ini juga berbicara tentang pembagian warisan, dimana jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. 4). *Pintu*. QS. Yūsuf [12]: 67. Ayat ini bercerita tentang kisah Nabi Ya'qūb yang melarang anak-anaknya untuk masuk kota Mesir melalui satu pintu. 5). *Air*. QS. Al-Ra'd [13]: 4. Pada ayat ini, Allah membuktikan akan kekuasaan-Nya, Dia menyiram tumbuh-tumbuhan dengan satu jenis air, namun rasa buah-buahan yang keluar beragam rasanya. 6). *Pezina*. QS. Al-Nūr [24]: 2. Dalam surat al-Nūr, ayat 2, Allah menjelaskan hukuman bagi orang yang berzina, baik laki maupun perempuan, masing-masing didera seratus kali dera. 7). *Kebinasaan*. QS. Al-Furqān [25]: 14. Pada ayat ini, Allah menjelaskan bahwa Dia tidak menerima keinginan dan harapan orang-orang kafir agar dibinasakan sekaligus, tetapi Allah menghendaki mereka diberi azab yang lebih besar selama-lamanya. 8). *Manusia (biasa)*. QS. Al-Qamar [54]: 24. Ayat ini menjelaskan keengganan orang-orang kafir mengikuti Nabi Muḥammad saw seorang manusia (biasa) di antara mereka.

Untuk mengetahui lebih jelas kata *wāḥid* yang menunjuk kepada Allah Tuhan Yang Maha Esa, dapat dilihat pada lampiran nomor 2 dalam bentuk tabel.

Adapun kata “*wāḥidah*” dalam bentuk *muannath* yang berarti “satu”¹⁹⁶ disebut dalam al-Qur’ān sebanyak 31 kali¹⁹⁷ dengan beragam hal, seperti umat,¹⁹⁸ diri yang satu,¹⁹⁹ wanita,²⁰⁰ anak perempuan,²⁰¹ peniupan sangkakala,²⁰² teriakan suara yang keras mengguntur,²⁰³ penyerbuan,²⁰⁴ perempuan yang mencerca Zulaikha,²⁰⁵ agama *tawḥīd*,²⁰⁶ turunnya al-Qur’ān,²⁰⁷ jiwa,²⁰⁸ peringatan,²⁰⁹ kambing betina,²¹⁰ perintah Allah,²¹¹ dan benturan.²¹²

¹⁹⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Qāmūs ‘Arabī-Indūnīsī* (Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984), 1.646.

¹⁹⁷ Adapun ke 31 ayat tersebut adalah sebagai berikut: **1).** QS. Al-Baqarah, 2: 213, **2).** QS. Al-Nisā’, 4: 1, **3).** QS. Al-Nisā’, 4: 3, **4).** QS. Al-Nisā’, 4: 11, **5).** QS. Al-Nisā’, 4: 102, **6).** QS. Al-Māidah, 5: 48, **7).** QS. Al-An’ām, 6: 98, **8).** QS. Al-A’rāf, 7: 189, **9).** QS. Yūnus, 10: 19, **10).** QS. Hūd, 11: 118, **11).** QS. Yūsuf, 12: 31, **12).** QS. Al-Naḥl, [16]: 93, **13).** Al-Anbiyā’, 21: 92, **14).** QS. Al-Mu’minūn, 23: 52, **15).** QS. Al-Fuḥḥ, 25: 32, **16).** QS. Luqmān, 31: 28, **17).** QS. Saba’, 34: 46, **18).** QS. Yāsīn, 36: 29, **19).** QS. Yāsīn, 36: 49, **20).** QS. Yāsīn, 36: 53, **21).** QS. Al-Ṣaffāt, 37: 19, **22).** QS. Ṣād, 38: 15, **23).** QS. Ṣād, 38: 23, **24).** QS. Al-Zumar, 39: 6, **25).** QS. Al-Shūrā, 42: 8, **26).** QS. Al-Zukhruf, 43: 33, **27).** QS. Al-Qamar, 54: 31, **28).** QS. Al-Qamar, 54: 50, **29).** QS. Al-Hāqqah, 69: 13, **30).** QS. Al-Hāqqah, 69: 14, dan **31).** QS. Al-Nāzi’āt, 79: 13.

¹⁹⁸ Terulang tujuh kali dalam al-Qur’ān yang tersebar pada tujuh surat, yaitu QS. Al-Baqarah, 2: 213., QS. Al-Māidah, 5: 48., QS. Yūnus, 10: 19., QS. Hūd, 11: 118., QS. Al-Naḥl, 16: 93., QS. Al-Shūrā, 42: 8., QS. Al-Zukhruf, 43: 33.

¹⁹⁹ Terulang empat kali dalam al-Qur’ān, lihat QS. Al-Nisā’, 4: 1., QS. Al-An’ām, 6: 98., QS. Al-A’rāf, 7: 189., QS. Al-Zumar, 39: 6.

²⁰⁰ Lihat QS. Al-Nisā’, 4: 3.

²⁰¹ Lihat QS. Al-Nisā’, 4: 11.

²⁰² Lihat QS. Yāsīn, 36: 49 dan 53., QS. Al-Ṣaffāt, 37: 19., QS. Ṣād, 38: 15., QS. Al-Hāqqah, 69: 13., dan QS. Al-Nāzi’āt, 79: 13.

²⁰³ Lihat QS. Yāsīn, 36: 29., dan QS. Al-Qamar, 54: 31.

²⁰⁴ Lihat QS. Al-Nisā’, 4: 102.

²⁰⁵ Lihat QS. Yūsuf, 12: 31.

²⁰⁶ Lihat QS. Al-Anbiyā’, 21: 92., dan QS. Al-Mu’minūn, 23: 52.

²⁰⁷ Lihat QS. Al-Fuḥḥ, 25: 32.

²⁰⁸ Lihat QS. Luqmān, 31: 28.

²⁰⁹ Lihat QS. Saba’, 34: 46.

²¹⁰ Lihat QS. Ṣād, 38: 23.

²¹¹ Lihat QS. Al-Qamar, 54: 50.

²¹² Lihat QS. Al-Hāqqah, 69: 14.

b. Kata “*Aḥad*”.

Kata lainnya yang digunakan al-Qur’ān untuk menunjukkan Allah itu Esa adalah kata *aḥad*. Allah berfirman: ²¹³ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ (Katakanlah: “Dia-lah Allah Yang Maha Esa).²¹⁴ Kata *aḥad* yang terhimpun dari huruf *alif*, *ḥa*, dan *dāl* mengandung arti “Satu; Esa; Tunggal”.²¹⁵ Al-Marāghī mendefinisikan *aḥad* dengan arti satu, tidak banyak *dhāt*-Nya. Dia tidak tersusun dari unsur-unsur kebendaan yang beragam, dan tidak pula tersusun dari unsur-unsur pokok lainnya”.²¹⁶ Ibn Kathīr juga memberikan pengertian *aḥad* di saat menafsirkan surat *al-Ikhlāṣ* dengan Yang Maha Esa, yang tidak ada tandingan bagi-Nya, tidak ada pembantu-Nya, tidak ada sekutu-Nya, tidak ada yang menyerupainya, dan tidak ada pula yang sejajar dengan-Nya.²¹⁷ Lebih lanjut ia tegaskan, bahwa kata *aḥad* tidak ditujukan kepada seorang pun dalam penetapannya kecuali bagi Allah Yang Maha Mulia lagi Maha Agung, karena Dia adalah yang Maha Sempurna dalam segala sifat-sifat-Nya dan perbuatan-perbuatan-Nya.²¹⁸

Kata *aḥad* walaupun berakar sama dengan *wāḥid*, akan tetapi memiliki makna dan penggunaan yang berbeda. Kata *aḥad* misalnya, digunakan hanya untuk sesuatu yang tidak dapat menerima penambahan baik dalam pikiran apalagi dalam kenyataan. Karena itu, kata ini – ketika

²¹³ Lihat QS. Al-Ikhlāṣ, 112: 1.

²¹⁴ Departemen Agama RI., *Al-Qur’ān*, 1118.

²¹⁵ Munawwir, *Al-Munawwir: Qāmus*, 1.646. Lihat juga M. Dhuha Abdul Jabbar dan N. Burhanudin, *Ensiklopedia*, 15.

²¹⁶ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jilid XXX (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduhu, 1946), 265

²¹⁷ ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā’īl bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, Jilid XIV (Gīzah: Muassasah Qurṭubah, 1421 H/2000 M), 513. Lihat juga al-Segaf, *Mengungkap.....*, 26.

²¹⁸ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid XIV., 513.

berfungsi sebagai sifat – ia bukan dalam konteks pengertian bilangan, Sebaliknya kata *wāḥid* (satu), ia dapat ditambah menjadi dua, tiga dan seterusnya meskipun penambahan tersebut hanya ada dalam hati pengucap atau pendengarnya.²¹⁹

Kata *aḥad* dibangun untuk menegaskan apa saja yang disebut bersamanya dari bilangan, sedangkan kata *wāḥid* merupakan nama untuk pembukaan bilangan. Kata *aḥad* boleh digunakan pada tema pembicaraan tentang kekufuran, adapun *wāḥid* digunakan pada tema penetapan (*ithbāt*). Dikatakan: مَا أَتَانِي مِنْهُمُ أَحَدٌ artinya “Tidak satupun yang datang kepadaku dan juga tidak dua orang. Jika dikatakan: جَاءَنِي مِنْهُمُ وَاحِدٌ artinya “Belum ada yang mendatangkiku dari mereka dua orang”. Ini adalah batasan penggunaan *aḥad* jika ia belum disandarkan (dengan kalimat lain). Namun jika kata *aḥad* disandarkan dengan kalimat lainnya, maka maknanya mirip dengan kata *wāḥid*. Seperti perkataan “ قَالَ أَحَدُ الثَّلَاثَةِ كَذًا وَ كَذًا وَ أَنْتَ تُرِيدُ وَاحِدًا ” (Berkatalah salah satu dari tiga orang begini dan begini, dan engkau menghendaki dari perkataanmu satu dari tiga orang tersebut). Dan kata *wāḥid* dibangun untuk memutuskan adanya persamaan dan kurangnya persamaan.²²⁰ Kata “*wāḥid*” *munfarid bi al-Dhāt* (sendiri pada *dhāt*) dalam hal tidak ada persamaannya, sedangkan “*aḥad*” *munfarid bi al-ma’na* (sendiri pada makna). Kata *wāḥid* atau “satu” adalah kata yang tidak dapat dibagi-bagi, dan tidak dapat dijadikan dua dan tidak menerima pembagian, dan tidak ada samanya, dan dua sifat ini tidak dapat dihimpun

²¹⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Madhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Cet. X. (Bandung: Mizan, 2000), 32.

²²⁰ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid IX, 234.

kecuali dengan lafal Allah.²²¹ Pada *Asmā'* Allah, kata *aḥad* berarti *al-fard al-Ladhī lam yazal waḥdahu, wa lam yakun ma'ahu ākhar, wa huwa ismun buniya linafyi mā yudhkaru ma'ahu min al-'adad*, seperti “*Mā Jāanī ahadun*”.²²²

Kata *aḥad* bisa juga berfungsi sebagai nama dan ia merupakan salah satu dari nama-nama Allah yang *ḥusnā* (baik).²²³ Ia juga bisa menjadi sifat untuk sesuatu. Ketika kata *aḥad* berfungsi sebagai sifat, maka penggunaannya hanya bagi Allah swt semata.²²⁴ Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Aṣfahānī, ia menuturkan bahwa kata *aḥad* hanya digunakan untuk mensifati Allah saja, tidak untuk yang lainnya.²²⁵ Dan ini hanya sekali yaitu pada surat *al-Ikhlāṣ*, ayat satu, “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ”. Menurut Quraish Shihab, pada redaksi ayat ini sepertinya Allah ingin menjelaskan bahwa titik penekanannya pada keyakinan *tawḥīd*, bukan saja dalam maknanya, tetapi juga dalam bilangan pengulangan dan kandungan lafal tersebut. Hal yang demikian itu – menurutnya – menggambarkan kemurnian mutlak dalam keesaan.²²⁶

²²¹ Ibid., 236.

²²² Ibid., Jilid 1, 89.

²²³ Ma'lūf, *Al-Munjid*, 4.

²²⁴ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 15, 716. Bandingkan dengan al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt*, 586. Memang, dalam al-Qur'ān di antaranya surat al-Baqarah ayat 163, Allah disifati juga dengan *wāḥid*, seperti firman-Nya الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ “Tuhanmu adalah Tuhan yang *wāḥid*, tiada tuhan selain Dia, Dia Yang maha Pengasih lagi Maha Penyayang”. Di sini ulama berpendapat bahwa kata *wāḥid* pada surat al-Baqarah itu menunjuk kepada keesaan *Dhat*-Nya disertai dengan keragaman sifat-sifat-Nya, bukankah Dia Maha Pengasih, Maha Penyayang, Maha Kuat, Maha Tahu, dan sebagainya, sedang kata *aḥad* seperti dalam surat al-Ikhlāṣ, mengacu kepada keesaan *dhat*-Nya saja, tanpa memperhatikan keragaman sifat-sifat tersebut. Lihat Shihab, *Tafsir*, Vol. 15., 717.

²²⁵ Al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt*, 586.

²²⁶ Shihab, *Wawasan*, 32

Terlepas dari perbedaan ini, yang pasti adalah bahwa Allah itu Maha Esa. Keesaan Allah itu melingkupi keesaan dalam *dhāt*, sifat, dan perbuatan, serta dalam beribadah kepada-Nya.

Kata “*Aḥad*” terulang di dalam al-Qur’ān sebanyak 85 kali, 74 ayat dalam bentuk *mudhakkār*, dan 11 lainnya dalam bentuk *muannath*.²²⁷ Kata *Aḥad* sendiri yang dalam bentuk *mudhakkār* dalam al-Qur’ān memiliki makna yang beragam, ada yang menunjuk kepada Allah,²²⁸ Nabi Muḥammad saw.,²²⁹ Bilāl bin Ḥamāmah,²³⁰ Zayd bin Thābit,²³¹ pengertian tunggal atau esa,²³² Hābil (putra nabi Adam as),²³³ pemuda kahfi,²³⁴ ayah atau ibu,²³⁵ keluarga nabi Lūṭ dan pengikutnya,²³⁶ pelayan,²³⁷ jenazah orang kafir,²³⁸ nabi utusan Allah,²³⁹ seorang muslim,²⁴⁰ seorang kafir,²⁴¹ wanita muslimah,²⁴² orang musyrik,²⁴³ rasul,²⁴⁴ sesuatu,²⁴⁵ umat,²⁴⁶ bilangan angka,²⁴⁷ dan seorang atau salah seorang (secara umum),²⁴⁸

²²⁷ Lihat al-Bāqī, *Al-Mu’jam al-Mufahras*, 60-62

²²⁸ Lihat QS. Al-Balad, 5-7.

²²⁹ Lihat QS. Āli ‘Imrān: 153, QS. Al-Ḥashr: 11.

²³⁰ Lihat QS. Al-Layl: 19.

²³¹ Lihat QS. Al-Aḥzāb: 40.

²³² Lihat Al-Ikhlās: 1.

²³³ Lihat QS. Al-Māidah: 27

²³⁴ Lihat QS. Al-Kahfi: 19

²³⁵ Lihat QS. Al-Isrā’: 23.

²³⁶ Lihat QS. Hūd: 81. QS. Al-Ḥijr: 65

²³⁷ Lihat QS. Yūsuf: 36.

²³⁸ Lihat QS. Al-Tawbah: 84.

²³⁹ Lihat QS. Al-Baqarah: 136, 285. QS. Āli ‘Imrān: 84., QS. Al-Nisā’: 152.

²⁴⁰ Lihat QS. Al-Baqarah: 127.

²⁴¹ Lihat QS. Āli ‘Imrān: 91, QS. Al-Mu’minūn: 99, QS. Al-Kahfi: 32.

²⁴² Lihat QS. Al-Aḥzāb: 32.

²⁴³ Lihat QS. Al-Baqarah: 96.

²⁴⁴ Lihat QS. Al-Jin: 7.

²⁴⁵ Lihat QS. Al-Jin: 20.

²⁴⁶ Lihat QS. Maryam: 98.

²⁴⁷ Lihat QS. Yūsuf: 4.

²⁴⁸ Lihat QS. Al-Baqarah: 102, 102, 180, 266. QS. Al-Nūr: 28, QS. Al-Aḥzāb: 39, QS. Al-An’ām: 61, QS. Al-Ḥujurāt: 12, QS. Al-Munāfiqūn: 10, QS. Yūsuf: 41, 78. QS. Āli ‘Imrān: 73, QS. Al-

74 ayat dalam bentuk *mudhakkar* tersebut tersebar di 30 surat dan 74 ayat. 38 diantaranya termasuk kategori Makkiyyah dan 36 lainnya termasuk Madaniyyah. Dan untuk lebih jelasnya kata *aḥad* dalam bentuk *mudhakkar* yang menunjuk kepada Allah Tuhan Yang Esa dapat dilihat pada lampiran 3 dalam bentuk tabel.

Adapun dalam bentuk *muannath*, kata ini disebut dalam al-Qur’ān sebanyak 11 kali pada 8 surat dengan beragam arti, seperti golongan mukmin yang melanggar perjanjian,²⁴⁹ perempuan yang akan mengingatkan,²⁵⁰ salah satu dari dua kebaikan, yaitu kemenangan atau mati syahid,²⁵¹ salah satu dari dua golongan yaitu kafilah Abū Sufyān dan kelompok ‘Utbah bin Rabī’ah bersama Abū Jahl,²⁵² putri nabi Shu’ayb,²⁵³ bencana,²⁵⁴ saksi perempuan,²⁵⁵ istri,²⁵⁶ dan umat.²⁵⁷ Dari 11 ayat di atas, 5 termasuk kategori Makkiyyah dan 6 lainnya termasuk kategori ayat-ayat Madaniyyah.

c. Kata “*Waḥd*”

Kata lainnya yang juga digunakan al-Qur’ān untuk menunjukkan keesaan Allah adalah kata *waḥd*. Kata ini merupakan bentuk *maṣdar* dari

Nisā’: 18, 43. QS. Al-Māidah: 6, 20, 106, 115. QS. Al-A’rāf: 80, QS. Al-Tawbah: 4, 6. QS. Al-Nūr: 6, 21. QS. Al-‘Angkabūt: 28, QS. Fāṭir: 41, QS. Šād: 35, QS. Al-Ḥāqqah: 47, QS. Al-Jin: 2, 18, 22, 26, QS. Al-Fajr: 25, 26. QS. Al-Ikhlās: 4, QS. Al-Kahfi: 19, 22, 26, 38, 42, 47, 49, 110, QS. Maryam: 26.

²⁴⁹ Lihat QS. Al-Ḥujurāt: 9.

²⁵⁰ Lihat QS. Al-Baqarah: 282.

²⁵¹ Lihat QS. Al-Tawbah: 52.

²⁵² Lihat QS. Al-Anfāl: 7.

²⁵³ Lihat QS. Al-Qaṣaṣ: 25, 26, 27.

²⁵⁴ Lihat QS. Al-Muddaththir: 35.

²⁵⁵ Lihat QS. Al-Baqarah: 282.

²⁵⁶ Lihat QS. Al-Nisā’: 20.

²⁵⁷ Lihat QS. Fāṭir: 42.

pola kata yang sama dengan *wāhid* dan *aḥad*, yaitu dari kata *waḥada-yahidu-wahd*, yang berarti satu.²⁵⁸ Kata *waḥd* tidak dapat dijadikan *muthanna* atau *jama'* (plural), dan tidak dirubah dari bentuk *maṣdar*.²⁵⁹ Kata ini diulang 6 kali dalam al-Qur'an yang tersebar di 5 surat dan 6 ayat. 5 ayat di antaranya termasuk kategori Makkiyyah dan 1 ayat lainnya termasuk Madaniyyah. Adapun ke enam ayat tersebut adalah:²⁶⁰ 1). QS. Al-'Arāf [7]: 70,²⁶¹ 2). QS. Al-Isrā' [17]: 46,²⁶² 3). QS. Al-Zumar [39]: 45,²⁶³ 4). QS. Al-Mu'min [40]: 12,²⁶⁴ 5). QS. Al-Mu'min [40]: 84,²⁶⁵ dan 6). QS. Al-Mumtaḥanah [60]: 4.²⁶⁶

²⁵⁸ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid IX., 235.

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Al-Bāqī, *Al-Mu'jam*-, 952.

²⁶¹ Bunyi teks: قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤَنَا فَأَنزَلْنَا بِمَا تَعَدْنَا إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 232.

²⁶² Bunyi teks:

وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذُكِرْتُمْ رَبُّكَ فِي الْفُرْعَانِ وَحْدَهُ وَلَوْ عَلَىٰ أذَانِهِمْ نُفُورًا

“Dan Kami adakan tutupan di atas hati mereka dan sumbatan di telinga mereka, agar mereka tidak dapat memahaminya. dan apabila kamu menyebut *Tuhanmu saja* dalam Al Quran, niscaya mereka berpaling ke belakang karena bencinya.” Ibid., 431.

²⁶³ Bunyi teks: وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْتَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَنْشِرُونَ “Dan apabila *hanya nama Allah* saja disebut, kesallah hati orang-orang yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat; dan apabila nama sembahhan-sembahhan selain Allah yang disebut, tiba-tiba mereka bergirang hati.” Ibid., 752.

²⁶⁴ Bunyi teks: ذَلِكَمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ “Yang demikian itu adalah karena kamu kafir apabila *Allah saja* disembah. Dan kamu percaya apabila Allah dipersekutukan. Maka putusan (sekarang ini) adalah pada Allah Yang Maha Tinggi lagi Maha Besar”. Ibid., 761.

²⁶⁵ Bunyi teks: فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ “Maka tatkala mereka melihat azab Kami, mereka berkata: "Kami beriman *hanya kepada Allah saja*, dan kami kafir kepada sembahhan-sembahhan yang telah kami persekutukan dengan Allah”. Ibid., 771.

²⁶⁶ Bunyi teks:

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَاؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْتَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

Dalam al-Qur’ān, kata *wahd* senantiasa disanding dengan nama Allah yang menunjukkan arti “hanya satu (Allah semata)”, ini sama maknanya dengan “Hanya Allah Yang Esa”, sebagaimana terdapat pada QS. Al-A’rāf, ayat 70:

قَالُوا أَجِئْنَا لِنُعْبَدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ

“Mereka berkata: "Apakah kamu datang kepada kami, agar kami hanya menyembah *Allah saja* dan meninggalkan apa yang biasa disembah oleh bapak-bapak kami? maka datangkanlah azab yang kamu ancamkan kepada kami jika kamu termasuk orang-orang yang benar."²⁶⁷

Ibn Jarīr al-Ṭabarī menakwilkan ayat di atas dengan mengatakan bahwa Allah berfirman: “ Kaum ‘Ād berkata , ‘Apakah engkau datang kepada kami untuk mengancam kami dengan hukuman dari Allah atas agama yang sedang kami laksanakan, agar kami *hanya menyembah Allah*, agar kami tulus ikhlas taat kepada-Nya dan meninggalkan ibadah kepada tuhan-tuhan serta berhala-berhala yang telah disembah nenek moyang kami, agar kami melepaskan diri dari semua itu ? ! Kami tidak akan melakukan itu. Kami tidak akan mengikuti seruanmu. Datangkanlah hukuman dan azab yang engkau janjikan jika kami tidak mengesakan

“Sesungguhnya telah ada suri tauladan yang baik bagimu pada Ibrahim dan orang-orang yang bersama dengan dia; ketika mereka berkata kepada kaum mereka: "Sesungguhnya kami berlepas diri daripada kamu dari daripada apa yang kamu sembah selain Allah, kami ingkari (kekafiran)mu dan telah nyata antara kami dan kamu permusuhan dan kebencian buat selama-lamanya sampai kamu beriman kepada *Allah saja*. Kecuali perkataan Ibrahim kepada bapaknya: "Sesungguhnya aku akan memohonkan ampunan bagi kamu dan aku tiada dapat menolak sesuatupun dari kamu (siksaan) Allah." (Ibrahim berkata): "Ya Tuhan kami hanya kepada Engkaulah kami bertawakkal dan hanya kepada Engkaulah kami bertaubat dan hanya kepada Engkaulah kami kembali." Ibid., 923.

²⁶⁷ Ibid., 232.

Allah dan karena kami beribadah kepada berhala-berhala selain Allah, jika engkau memang benar-benar tergolong orang-orang yang benar atas ucapan dan janjimu itu”.²⁶⁸

Untuk melihat kata *wahd* dalam bentuk tabel yang berarti “satu” yang menunjuk kepada Allah Tuhan Yang Maha Esa, dapat dilihat pada lampiran nomor 4.

2. Struktur Redaksi Pengungkapan *Tawhīd* dalam al-Qur’ān

Al-Qur’ān dalam mengungkapkan makna keesaan Allah menggunakan beberapa struktur, yaitu *al-nafyu*, *al-ithbāt*, dan *al-nafyu wa al-ithbāt*.

Kata *al-Nafyu* dalam kamus *Lisān al-‘Arab* berarti menghilangkan; mengingkari; meniadakan.²⁶⁹ Al-Shawkānī mendefinisikannya dengan informasi tentang penegasian sesuatu.²⁷⁰ Sementara menurut Ibn Fāris, *al-nafyu* adalah melepaskan sesuatu dari yang lain dan berusaha menjauhkannya.²⁷¹ Adapun makna *al-Nafyu* dalam konteks kalimat *tawhīd* adalah untuk menafikan adanya tuhan-tuhan kecuali Allah.

Dalam *al-Mu’jam al-‘Arabī al-Asāsī*, karya Aḥmad al-‘Āyid, kata *al-ithbāt* berarti اقرار, yaitu penetapan.²⁷² Al-Shawkānī mendefinisikannya

²⁶⁸ Abu Ja’far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīli Āiy al-Qur’ān*, Taḥqīq ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Jilid X (Kairo: Dār Hijr, 1422 H/2001 M.), 279.

²⁶⁹ Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid VIII., 660-661. Bandingkan dengan Munawwir, *Al-Munawwir: Qāmūs*, 1549.

²⁷⁰ Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq ‘Ilm al-Uṣūl*, Jilid I (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1412 H/1992), 190.

²⁷¹ Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, Jilid V (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1399 H/1979), 456.

²⁷² Aḥmad al-‘Āyid, dkk., *al-Mu’jam al-‘Arabī al-Asāsī* (t.t: t.p., t.th.), 210.

dengan الإخبار عن وجود الشيء , yaitu informasi tentang adanya sesuatu.²⁷³ Dalam konteks kalimat *tawhīd* dalam al-Qur’ān, fungsi *al-ithbāt* pada ayat-ayat tersebut adalah untuk menetapkan bahwa Allah adalah Tuhan, bukan yang lainnya. Dan untuk lebih jelasnya, pembahasan tentang struktur redaksi pengungkapan *tawhīd* dalam al-Qur’ān, peneliti mulai dari uraian struktur *al-nafyu wa al-ithbāt*. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

1. Struktur “*al-Nafyu wa al-Ithbāt*”

Struktur *al-nafyu wa al-ithbāt* dalam kalimat *tawhīd* bertujuan untuk menetapkan keesaan Allah.²⁷⁴ Dalam al-Qur’ān, penggunaan struktur *al-nafyu wa al-ithbāt* terdapat tiga bentuk ungkapan. Pertama; *al-nafyu* dan *al-istithnā’*, kedua; *istifhām ingkārī* dan *istithnā’*, dan ketiga; kalimat kondisional (kalimat syarat).

Ayat-ayat al-Qur’ān yang menegaskan keesaan Allah dengan bentuk ungkapan *al-nafyu* dan *al-istithnā’* terdapat dalam beberapa ungkapan ayat yang *al-ithbāt*-nya menggunakan kata-kata yang berbeda, sebagai berikut:

a. لا إله إلا الله (Tiada tuhan selain Allah). Struktur seperti ini terulang dalam al-Qur’ān sebanyak 2 kali, yang terdapat dalam surat al-Ṣaffāt [37], ayat 35., dan surat Muḥammad [47], ayat 19. Surat al-Ṣaffāt termasuk kategori Makkiyyah sedangkan surat Muḥammad adalah Madaniyyah.

²⁷³ Lihat al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, 147.

²⁷⁴ Ṣāliḥ bin Fawzān al-Fawzān, ‘*Aqīdat al-Tawhīd wa Bayān Mā Yuḍādduhā au Yangquṣuhā min al-Shirk al-Akbar wa al-Aṣghar wa al-Ta’īl wa al-Bida’ wa Ghayr Dhālika*, Cet. I (Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhāj, 1434 H), 46.

Struktur ayat di atas menggunakan *al-nafyu* dan *al-istithnā'*, di mana pernyataan "*lā Ilāha*" pada ayat sebagai *nāfi* (yang meniadakan), dan pernyataan "*Illā Allah*" sebagai *ithbāt* atau penetapan.

- b. لا إله إلا أنا (Tiada tuhan melainkan Aku).²⁷⁵
- c. لا إله إلا أنت (Tiada tuhan melainkan Engkau).²⁷⁶
- d. لا إله إلا هو (Tiada tuhan melainkan Dia).²⁷⁷

²⁷⁵ Dalam al-Qur'ān, penggunaan kata ganti nama diri yang merujuk kepada Allah diulang dalam al-Qur'ān sebanyak 3 kali, yaitu pada QS. al-Nahl [16]: 2., QS. Tāhā [20]: 14., dan QS. Al-Anbiyā' [21]: 25. Kata أنا yang berarti "Aku" pada ayat لا إله إلا أنا merujuk kepada "Allah". Secara makna, kata ganti nama diri ini menunjukkan penjelasan ataupun pengakuan Allah sebagai Tuhan yang patut disembah. Penggunaan kata ganti nama diri dalam ayat ini secara khusus menguatkan posisi Allah yang mengakui dan membenarkan bahwa diri-Nya adalah Tuhan. Selain ada pengakuan dari manusia bahwa Allah adalah Tuhan dengan ayat لا إله إلا الله (Tiada Tuhan selain Allah), Allah membenarkan dari pengakuan manusia tersebut bahwa (Aku) Allah adalah Tuhan yang sebenarnya. Lihat Thoriqul Haq, *Rasionalisasi Tuhan: Membaca Allah dengan Semantik* (Surabaya: Imtiyaz, 2013), 59.

²⁷⁶ Penggunaan kata ganti diri kedua dalam al-Qur'ān yang mengandung makna Allah dalam sambungan kata *Ilāh* adalah لا إله إلا أنت (Tiada tuhan melainkan Engkau), hanya terdapat pada satu surat, yaitu QS. Al-Anbiyā' [21]: 87. Dalam bentuk kata ganti nama kedua ini, Allah memosisikan sebagai konsep lawan dari pada apa yang diciptakan oleh-Nya, yaitu makhluk. Maka dalam konsep ini Allah berkedudukan sebagai *Khāliq* yang menciptakan alam semesta. Sedangkan manusia yang berposisi sebagai makhluk memberikan kebenaran terhadap Allah swt. yang dapat menolong dari segala ketidakmampuan manusia. Hal yang demikian ini sebagai tanda adanya penggantungan manusia kepada Tuhan yang tidak dapat dilepaskan. Konsep ini memandang dua hubungan komunikasi antara Allah dan makhluk. Dari komunikasi ini, Allah menggunakan kata أنت di dalam al-Qur'ān sebagai bentuk kata ganti nama diri kedua. Ibid.

²⁷⁷ Penggunaan kata ganti nama diri ketiga dalam al-Qur'ān yang merujuk kepada Allah sebagaimana disebutkan dalam model redaksi لا إله إلا هو terulang sebanyak 30 kali yang tersebar pada 19 surat. 17 ayat termasuk Makkīyah dan 13 ayat lainnya termasuk Madaniyyah. Ayat dengan redaksi menggunakan kata ganti nama diri ketiga dalam al-Qur'ān terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 163 dan 255., QS. Āli 'Imrān [3]: 2, 6, 18, 18, QS. Al-Nisā' [4]: 87; QS. Al-An'ām [6]: 102, 106; QS. Al-A'rāf [7]: 158; QS. Al-Tawbah [9]: 31, 129; QS. Hūd [11]: 14; QS. Al-Ra'ad [13]: 30; QS. Tāhā [20]: 8, 98; QS. Al-Mu'minūn [23]: 116; QS. Al-Naml [27]: 26; QS. Al-Qaṣaṣ [28]: 70, 88; QS. Fāṭir [35]: 3. QS. Al-Zumar [39]: 6; QS. Ghāfir/Al-Mu'min [40]: 3, 62, 65; QS. Al-Dukhān [44]: 8; QS. Al-Ḥashr [59]: 22, 23; QS. Al-Taghābun [64]: 13; dan QS. Al-Muzammil [73]: 9. Pemakaian kata ganti nama diri ketiga yaitu هو (Dia), ini menjelaskan fungsi kedudukan yang berbeda di antara manusia dengan Allah. Dalam hubungan komunikasi pada suatu bahasa, kata ganti nama diri ketiga ini biasanya digunakan untuk rujukan terhadap orang yang berada di luar hubungan komunikasi yang sedang berlaku. Oleh sebab itu, rujukan kata ganti nama diri ketiga untuk Allah menunjukkan bahwa Allah berada di luar kedudukan yang tidak sama dengan manusia. Di samping itu, Allah menjadikan simbol terhadap penguasaan yang membedakan di antara Tuhan dengan segala yang ada di langit dan bumi karena Allah adalah Tuhan bagi seluruh alam semesta beserta isinya. Lihat Ibid., 60.

- e. لا إله إلا الذي آمنتم به بنوا إسرائيل . (Tiada tuhan kecuali Tuhan yang diyakini oleh Bani Israil).²⁷⁸

Ayat-ayat di atas (yaitu mulai dari huruf b hingga huruf e) juga menggunakan struktur *al-nafyu* dan *al-istithnā'*, yaitu pernyataan “*lā ilāha*” pada ayat sebagai *nāfi*, dan kata yang dipergunakan sebagai *al-istithna'* pada ayat-ayat tersebut berbeda-beda, yaitu kata أنا – أنت – هو -, الذي آمنتم به بنوا إسرائيل -, yang semuanya merupakan kata ganti dari kata Allah.

Huruf لا (Lā) pada ayat-ayat di atas merupakan Lā *al-nāfiyah li al-Jins*, yaitu huruf *nāfi* yang berfungsi meniadakan semua jenis tuhan atau *ilāh*. Sedangkan لاإله merupakan huruf *istithnā'* yaitu pengecualian, yang mengecualikan Allah dari segala macam jenis *ilāh* (tuhan) yang dinafikan. Bentuk kalimat seperti ini dinamakan sebagai kalimat *manfi*. Di mana menurut kaidah bahasa Arab, *al-ithbāt* setelah *al-nāfi* dimaksudkan untuk pembatasan dan juga penguatan. Dengan demikian, pengertian dari kalimat *tawhīd* di atas adalah tiada tuhan yang benar-benar berhak disebut Tuhan selain Allah swt.²⁷⁹ Demikian pula dengan ayat-ayat berikut ini:

- f. وما من إله إلا الله.²⁸⁰ (Dan tidak ada tuhan melainkan Allah).

²⁷⁸ Ayat ini menceritakan pengakuan Fir'aun bahwa tidak ada tuhan yang sebenarnya kecuali Tuhan yang diimani Bani Israil, yaitu Allah. Ayat ini terdapat pada surat Yūnus [10]: 90. dan termasuk kategori surat Madaniyyah.

²⁷⁹ Roni Ismail, “ Hakikat Monoteisme Islam (Kajian atas Konsep Tauhid Laa Ilaaha Illallah), Jurnal Religi. Vol. X. No. 2 (Juli 2014), 175. Lihat juga Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam* (Yogyakarta:LPPI UMY, 2010), 31.

²⁸⁰ Struktur seperti ini dalam al-Qur'ān ada di dua tempat, yaitu surat Āli 'Imrān [3]: 62, dan surat Sād [38]:65. Surat Āli 'Imrān termasuk Madaniyyah dan surat Sād termasuk Makkiyyah.

- g. ما من إله إلا إله واحد (Tiada tuhan kecuali Tuhan Yang Maha Esa).²⁸¹
 h. ما لكم من إله غيرُه (Tidak ada bagi kalian tuhan selain-Nya).²⁸²

Struktur ayat-ayat di atas juga menggunakan bentuk *an-nafyu* yaitu ما من إله, sedangkan *al-istithnā'*-nya menggunakan redaksi yang berbeda-beda, seperti إله غيرُه, إلا إله واحد, إلا الله. Huruf ما *nāfiyah* pada ayat juga berfungsi untuk menafikan segala jenis tuhan atau *ilāh*. Sedangkan *illā* adalah huruf *istithnā'* yang mengecualikan Allah dari segala macam jenis *ilāh* yang dinafikan.

Adapun bentuk ungkapan kedua dari *al-nafyu* dan *al-ithbāt* adalah kalimat yang berstruktur *istifhām ingkārī* dan *istithnā'*. Ayat-ayat al-Qur'ān yang menegaskan keesaan Allah dengan menggunakan struktur *istifhām ingkārī* dan *istithnā'* terdapat dalam beberapa ungkapan sebagai berikut:

- a. من إله غير الله (Siapakah tuhan selain Allah).²⁸³
 b. أم لهم إله غير الله (Ataukah mereka mempunyai tuhan selain Allah).²⁸⁴
 c. أإله مع الله . (Apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain) ?).²⁸⁵

²⁸¹ Struktur ayat ini hampir sama dengan redaksi ayat sebelumnya. Ayat sebelumnya menyebutkan secara eksplisit nama Tuhan, “tidak ada tuhan melainkan Allah”, sedangkan ayat ini menjelaskan bahwa Tuhan Allah itu adalah Tuhan Yang Maha Esa. Ayat ini terdapat pada surat al-Mā'idah [5]: 73. yang termasuk Madaniyyah.

²⁸² Ayat dengan redaksi seperti ini terdapat pada 8 ayat yang tersebar di 3 surat, yaitu QS. Al-A'rāf [7]: 59, 65, 73, 85; QS. Hūd [11]: 50, 61, 84; dan QS. Al-Mu'minūn [23]: 23. Ketiga surat ini masuk dalam kategori Makkiyyah.

²⁸³ Struktur ayat dengan model *istifhām ingkārī* seperti ini terulang sebanyak 3 kali pada 2 surat, yaitu QS. Al-An'ām [6]: 46; dan QS. Al-Qaṣaṣ [28]: 71 dan 72. Surat Al-An'ām dan Al-Qaṣaṣ termasuk dalam surat Makkiyyah.

²⁸⁴ Struktur ayat ini dalam model *istifhām ingkārī* terdapat pada surat al-Tūr [52], ayat 43. Surat ini termasuk Makkiyyah.

²⁸⁵ Ayat dengan model struktur *istifhām ingkārī* ini terdapat pada surat al-Naml, ayat 60, 61, 62, 63, dan 64. Surat ini termasuk kategori Makkiyyah.

Jika diperhatikan ayat-ayat di atas, maka didapati ayat-ayat tersebut menggunakan struktur *istifhām ingkārī*, yaitu pernyataan من إله, إله أم لهم إله dan إله. Pernyataan-pernyataan tersebut sebagai *nāfi* (peniadaan), dan kata “*ghayru Allah*” dan “*Allah*” pada ayat di atas sebagai *ithbāt*-nya (penetapan).

Adapun dalam bentuk kalimat kondisional atau kalimat syarat seperti ayat لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (Sekiranya ada tuhan-tuhan di langit dan di bumi selain Allah, niscaya langit dan bumi telah rusak binasa).²⁸⁶ Ayat ini merupakan kalimat kondisional (kalimat syarat), dimana kalimat لو كان فيهما آلهة sebagai *nāfi*, sedangkan *ithbāt*-nya adalah redaksi إلا الله .

Dan untuk lebih jelasnya Struktur Redaksi Pengungkapan *Tawhīd* dalam al-Qur’ān dengan model struktur *al-Nafyu wa al-Ithbāt* dapat dilihat pada lampiran nomor 5 dalam bentuk tabel.

2. Struktur “*al-Ithbāt*”

Pengungkapan keesan Allah dalam al-Qur’ān selain menggunakan struktur *al-nafyu wa al-ithbāt*, juga menggunakan struktur *al-ithbāt* saja.

Ungkapan *tawhīd* Allah dengan model struktur *al-ithbāt* diulang dalam al-Qur’ān sebanyak 13 kali yang tersebar di 12 surat. 10 ayat di antaranya termasuk Makkiyyah, sedangkan 3 ayat lainnya Madaniyyah.

²⁸⁶ Ayat ini juga menegaskan adanya banyak tuhan dan menetapkan hanya satu tuhan, yaitu Allah. Ayat ini terdapat pada surat al-Anbiyā’ [21]: 22 yang termasuk kategori surat Makkiyyah.

Ayat-ayat al-Qur’ān yang menegaskan keesaan Allah dengan menggunakan struktur *al-ithbāt* terdapat dalam beberapa perubahan bentuk kata yang diulang dalam berbagai ungkapan sebagai berikut:

- a. *و إلهكم واحد* (Dan Tuhanmu adalah Esa). Struktur seperti ini terdapat pada surat Al-‘Angkabūt [29]: 46 dan surat ini termasuk kategori Makkiyyah.
- b. *و إلهكم إله واحد* (Dan Tuhan kalian Tuhan yang Esa).²⁸⁷
- c. *إن إلهكم لواحد* (Sesungguhnya Tuhan kalian adalah Esa).²⁸⁸
- d. *إنما الله إله واحد* (Sesungguhnya Allah Tuhan yang Esa).²⁸⁹
- e. *أنا إلهكم إله واحد* (Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan Yang Esa).²⁹⁰
- f. *إنما إلهكم الله الذي لا إله إلا هو* (Sesungguhnya Tuhanmu hanyalah Allah, yang tidak ada Tuhan selain Dia).²⁹¹
- g. *إنما هو إله واحد* (Sesungguhnya Dia Tuhan yang Esa).²⁹²

²⁸⁷ Dalam ayat ini, Allah menjelaskan kepada manusia, baik yang mukmin, kafir, atau munafik bahwa tuhan mereka semua adalah Tuhan Yang Esa. Di sini, struktur yang dipakai adalah struktur *ithbāt* yaitu penetapan akan keesaan Tuhan. Dalam al-Qur’ān, struktur seperti ini terulang sebanyak 3 kali, yang tersebar pada 3 surat. 1 ayatnya termasuk kategori Makkiyyah, sedangkan 2 ayat lainnya Madaniyyah. Ayat-ayat tersebut terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 163; QS. al-Nahl [16]: 22; dan QS. Al-Hāj [22]: 34.

²⁸⁸ Ayat ini terdapat dalam QS. Al-Şaffāt [37]: 4. Surat ini termasuk Makkiyyah.

²⁸⁹ Ayat ini terdapat dalam QS. Al-Nisā’ [4]: 171.

²⁹⁰ Struktur ayat ini sama dengan ayat sebelumnya, yang membedakannya adalah adanya *hurūf tawkīd* (kata *إنما*) yang terletak di depan kalimat tersebut. Fungsi *hurūf tawkīd* di sini adalah untuk menguatkan kebenaran berita yang akan disampaikan setelah kalimat *إنما*. Struktur seperti ini terulang dalam al-Qur’ān sebanyak 3 kali yang tersebar pada 3 surat, yaitu QS. Al-Kahfi [18]: 110, QS. Al-Anbiyā’ [21]: 108, dan QS. Fuşşilat [41]: 6. Ke tiga ayatnya termasuk Makkiyyah.

²⁹¹ Pada struktur ayat sebelumnya dijelaskan bahwa tuhan manusia, baik mukmin, kafir, atau munafik adalah Tuhan Yang Esa. Pada struktur ayat ini, Allah menyebutkan bahwa Tuhan Yang Esa itu adalah “Allah”, tiada tuhan selain Dia. Penegasan Allah ini, diperkuat dengan diletakkannya *hurūf tawkīd* (*إنما*) di awal kalimat. Redaksi seperti ini hanya terdapat pada surat Tāhā [20]: 98, yang termasuk Makkiyyah.

²⁹² Struktur seperti ini terdapat pada 3 ayat yang tersebar di tiga surat, yaitu QS. Al-An’ām [6]: 19; QS. Ibrāhīm [14]: 52; dan QS. al-Nahl [16]: 51. Ke tiga surat termasuk Makkiyyah.

Ayat-ayat tersebut berstruktur *al-ithbāt* dengan redaksi *jumlah ismiyyah* yang terdiri dari fungsi *al-mubtada'* dan *al-khabar*. Di antara kalimat itu ada yang menggunakan huruf *tawkid* (penguat) “إِنَّ”, dan huruf *haṣr* (pembatasan) “إِنَّمَا” yang juga berperan sebagai *tawkid*. *Ithbāt* merupakan penetapan bahwa hanya Allah sebagai satu-satunya Tuhan. Untuk melihat lebih jelas struktur pengungkapan *tawḥīd* dalam al-Qur’ān dalam bentuk *al-ithbāt*, dapat dilihat pada lampiran nomor 6.

3. Struktur “*al-Nafyu*”

Struktur lainnya yang digunakan al-Qur’ān untuk menegaskan Allah itu Esa adalah dengan menggunakan struktur *al-nafyu*. Sebagaimana firman Allah: وما كان معه من إله (Hanya Allah-lah Tuhan itu). Pada ayat ini, Allah menggunakan kata ما *al-nāfiyah* yang berarti meniadakan. Maksudnya adalah meniadakan adanya tuhan lain selain Allah. Struktur ini terdapat dalam al-Qur’ān pada surat Al-Mu’minūn [23], ayat 91.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

ANALISIS TENTANG KONSEP TAWHĪD

PERSPEKTIF MUḤAMMAD BIN ŠĀLIḤ AL-‘UTHAYMĪN

DALAM TAFSĪR AL-QUR’ĀN AL-KARĪM

Para ulama baik dari kalangan *mutakallimīn* (para teolog Islam) maupun lainnya ingin memurnikan konsep kemahaesaan Allah (*tawhīd*) semurni-murninya, tanpa kecuali al-‘Uthaymīn. Selain sebagai seorang mufassir, melekat pula pada dirinya predikat seorang *faqīh*.

Sebagai ulama terkemuka dan terpendang di kerajaan Saudi Arabia, al-‘Uthaymīn memiliki atensi besar terhadap pemurnian *tawhīd*.¹ Berikut akan

¹ Menurut al-‘Uthaymīn, kata *tawhīd* merupakan bentuk *maṣḍar* berasal dari kata kerja *wahḥada-yuwahḥidu*, yang artinya جعل الشيء واحدا , yaitu menjadikan sesuatu itu satu. (Lihat Muḥammad bin Šāliḥ al-‘Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd ‘Alā Kitāb al-Tawhīd*, Jilid I., Cet. I. Riyāḍ: Dār al-‘Āšimah, 1415 H, 5. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Fiqh al-‘Ibādāh*. Manṣūrah: Maktabah al-Īmān, t.th, 8). Pengertian etimologis ini sejalan dengan pendapat para pakar bahasa seperti Ibrāhīm Madkūr, dan Luwis Ma’lūf yang juga berpendapat bahwa kata *tawhīd* merupakan bentuk transitif berasal dari akar kata *wahḥada-yuwahḥidu-tawhīdan*, yang berarti جعل الشيء واحدا yaitu menjadikan sesuatu itu satu. (Lihat Ibrāhīm Madkūr, *Al-Mu’jam al-Wasīf*, Cet. IV. Mesir: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 1425 H/2004 M, 1.016. Lihat juga Luwis Ma’lūf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-‘Ulūm*, Cet. XVIII. Bayrūt: Al-Maktabah al-Kāthūlikiyyah, 1956, 890. Bandingkan dengan Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Qāmūs ‘Arabī-Indunīsī*, Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984, 1.646).

Makna *tawhīd* secara etimologis tersebut jika dihubungkan dengan Allah, maka menurut peneliti pengertiannya kuranglah tepat karena terkesan menyatukan beberapa unsur yang terpisah hingga menjadi satu, padahal Allah itu adalah *Dhāt* yang Maha Esa dan bukan merupakan bilangan satu. Allah adalah Tuhan Maha Esa dan tiada sekutu bagi-Nya di dalam maupun di luar wujud-Nya, dan tidak dibatasi dengan batasan.

Adapun pengertian *tawhīd* secara terminologi, al-‘Uthaymīn mengemukakan dua definisi *tawhīd*. Pertama; *tawhīd* menurutnya adalah:

أَنْ تُعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا بَلْ تَقْرُدُهُ وَحْدَهُ بِالْعِبَادَةِ مَحَبَّةً، وَ تَعْظِيمًا، وَ رَغْبَةً، وَ رَهْبَةً.

“Engkau beribadah hanya kepada Allah, jangan menyekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun, dan engkau mengesakan-Nya dalam beribadah dengan penuh kecintaan, pengagungan, disertai rasa takut dan harap.” (Lihat Muḥammad bin Šāliḥ al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt wa Yalīhi Sharḥ al-Uṣūl al-Sittah*, Cet. I. Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1416 H-1996 M., 15).

Sedangkan pengertian *tawhīd* kedua adalah pengertian menurut syari’at, yaitu:

إِفْرَادُ اللَّهِ سُجْدَاتِهِ وَتَعَالَى بِمَا يَخْتَصُّ بِهِ مِنَ الرُّبُوبِيَّةِ وَ الْأُلُوهِيَّةِ وَ الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ.

“Mengesakan Allah dengan sesuatu yang khusus bagi-Nya, berupa *rubūbiyyah*, *ulūhiyyah*, dan *asmā’ wa ṣifāt*.” (Lihat Al-‘Uthaymīn, *Majmū’ Fatāwā wa Rasāil Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad bin Šāliḥ al-‘Uthaymīn*, Jilid VI., Cet. II. Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1414 H/1994 M, 33. Bandingkan dengan ‘Umar bin Su’ud al-‘Ied, *Al-Tawhīd Ahammiyyatuhu wa*

Thimāruhu, terj. Abdullah Haidir. t.t.: Al-Maktab al-Ta'āwun li al-Da'wah wa al-Irshād wa Tau'iyah al-Jaliat bi al-Sulay, 2005, 8. Lihat Šālih bin 'Abd al-'Azīz bin Muḥammad bin Ibrāhīm Āli al-Shaykh, *Al-Tamhīd Li Sharḥ Kitāb al-Tawhīd*. Riyāḍ : Dār al-Tawhīd, 1423 H/2002 M, 5-6. Baca juga Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Mulia dengan Manhaj Salaf*. Bogor: Pustaka Taqwa, 2011, 269., dan bandingkan dengan 'Abd al-'Azīz al-Nāšir al-Rashīd, *Al-Tanbīhāt al-Saniyyah 'Ala al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*. Riyāḍ: Dār al-Rashīd, 1995, 13).

Tawhīd rubūbiyyah menurut al-'Uthaymīn adalah mengesakan Allah dalam hal penciptaan, kepemilikan, dan pengurusan atau pengaturan. (Lihat al-'Uthaymīn, *Sharḥ Kashf*, 15). *Tawhīd ulūhiyyah* adalah mengesakan Allah dalam beribadah atau beribadah kepada Allah semata. (Ibid., 16). Sementara *Tawhīd Asmā' wa Šifāt* dalam pandangannya adalah mengesakan Allah dalam nama-nama dan sifat-sifat-Nya yang terdapat dalam Kitab dan Sunnah rasul-Nya. (Ibid.). Al-'Uthaymīn menegaskan bahwa nama-nama Allah tersebut merupakan nama sekaligus sifat. Nama-nama Allah merupakan nama bila ditinjau dari penunjukannya kepada *dhāt* dan menjadi sifat bila ditinjau dari kandungannya. (Lihat al-'Uthaymīn, *Al-Qawā'id al-Muthlā fi Šifāt Allah wa Asmāih al-Husnā*, Cet II. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1994, 11).

Dari dua pengertian *tawhīd* yang dikemukakan al-'Uthaymīn di atas dipahami bahwa *tawhīd* menurutnya adalah mengesakan Allah dalam *rubūbiyyah*, *ulūhiyyah*, *asmā' wa šifāt*, disertai ibadah hanya kepada-Nya semata dengan penuh cinta, pengagungan dan pengharapan serta tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu apapun.

Pengertian *tawhīd* yang tidak jauh berbeda juga dikemukakan oleh para ulama seperti 'Umar al-'Arbāwī, menurutnya *tawhīd* adalah mengesakan Pencipta (Allah) dengan ibadah, baik dalam *dhāt*, sifat, maupun perbuatan. (Lihat 'Umar al-'Arbāwī, *Kitāb al-Tawhīd al-Musammā al-Takhallī 'An al-Taqlīd wa al-Taḥallī bi al-Aṣl al-Muḥīd*. Al-Jazāir: Maṭba' 'Ašriyyah, 1984, 15).

Ulama terkemuka al-Jazāir, 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs (1889 M-1940 M) mendefinisikan *tawhīd* dengan keyakinan pada keesaan Allah dan pengesaan-Nya dengan ibadah. Yang pertama adalah *al-tawhīd al-'ilmī* dan yang kedua adalah *al-tawhīd al-'amalī*. (Lihat 'Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Al-'Aqā'id al-Islāmiyyah: Min al-Āyāt al-Qur'āniyyah wa al-Aḥādīth al-Nabawiyyah*. Cet. I. Al-Jazāir: Dār al-Faṭḥ, 1995, 65).

Menurut Muḥammad Fuad 'Abd al-Bāqī, *tawhīd* adalah keyakinan akan keesaan Allah dalam penciptaan, pemberian rizki kepada seluruh makhluk, pengaturan alam semesta dan keikhlasan beribadah kepada-Nya, serta menetapkan nama-nama yang mulia dan sifat-sifat yang baik bagi-Nya. (Lihat Muḥammad Fuād Abd al-Bāqī, *Tafsīr Tematis Ayat-Ayat Al-Qur'an al-Hakim*, terj. KH. Ahmad Sunarto. Surabaya: Halim Jaya, 2012, 866), sedangkan Muḥammad 'Abduh (1849 M-1905 M) mendefinisikan *tawhīd* dengan percaya bahwa Allah adalah Esa, tiada sekutu bagi-Nya. Dinamakan dengan ilmu *tawhīd* karena bagiannya yang terpenting menetapkan sifat Esa bagi Allah dalam *dhāt*-Nya dan dalam perbuatan-Nya pada penciptaan alam semesta dan bahwa kepada-Nyalah kembali segala alam ini dan akhir segala tujuan. (Lihat Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-Tawhīd*, Cet. I. Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1414 H/1994 M., 17). Meskipun tidak disebutkannya *tawhīd 'ibādah* secara eksplisit oleh Muḥammad 'Abduh dalam definisi *tawhīd*-nya, menurut peneliti, hal itu dikarenakan pengertian pengesaan Allah dalam ibadah sudah masuk dalam pengertian larangan mempersekutukan-Nya, yang berarti perintah ibadah hanya ditujukan kepada Allah semata, bukan kepada selain-Nya.

Pengungkapan pengertian *tawhīd* oleh para ulama di atas meskipun dengan beragam redaksi, namun substansinya sama, yaitu *tawhīd* menurut mereka adalah mengesakan Allah dalam *dhāt*, *asmā' wa šifāt*, perbuatan, penciptaan, pemberian rizki dan pengaturan alam dengan cara beribadah hanya ditujukan kepada-Nya semata dan tidak mensekutukan-Nya dengan sesuatu apapun.

Dalam definisi *tawhīd* al-'Uthaymīn di atas, didapati bahwa ia tidak memasukkan unsur keesaan *dhāt* Allah dalam definisi *tawhīd*-nya sebagaimana yang dikemukakan oleh al-'Arbāwī, Ibn Bādīs, dan Muḥammad 'Abduh, namun mencukupkan dengan penyebutan tiga unsur lainnya, yaitu adanya unsur keesaan dalam *asmā' wa šifāt*, perbuatan, dan ibadah seperti yang dikemukakan oleh Muḥammad Fuad 'Abd al-Bāqī.

dijelaskan bagaimana upayanya dalam memurnikan *tawhīd*, yang dimulai dari pembahasan mengenai struktur dasar konsep *tawhīd* perspektif al-‘Uthaymīn.

A. Struktur Dasar Konsep *Tawhīd* al-‘Uthaymīn

Dalam membangun struktur konsep *tawhīd*, al-‘Uthaymīn menempatkan *tawhīd rubūbiyyah* pada tingkatan pertama, kemudian *tawhīd ulūhiyyah* atau *‘ibādah* pada tingkatan kedua, dan *tawhīd asmā’ wa ṣifāt* pada tingkatan terakhir. Struktur konsep *tawhīd* ini oleh al-‘Uthaymīn dalam karya-karyanya biasa disebut dengan *aqsām tawhīd* atau *anwā’ tawhīd*

Menurut hemat peneliti, tidak dimasukkannya unsur keesaan *dhāt* oleh al-‘Uthaymīn dalam definisi *tawhīd*-nya, namun mencukupkan dengan *tawhīd asmā’ wa ṣifāt*, karena *tawhīd dhāt* sudah masuk dalam pengertian *tawhīd asmā’*, karena *asmā’* menunjuk kepada *dhāt*.

Dari pengertian *tawhīd* yang dikemukakan al-‘Uthaymīn dan para ulama di atas dipahami bahwa di dalam mengesakan Allah terdapat beberapa aspek yang diformulasikan menjadi satu keyakinan, yaitu keyakinan akan keesaan Allah dalam *dhāt* dan *ṣifāt*, keesaan Allah dalam perbuatan, dan keesaan Allah dalam ibadah.

Pengakuan pada keesaan *dhāt* Allah artinya meyakini bahwa *dhāt* Allah itu Esa, tidak terdiri dari beberapa bagian yang terpotong-potong, tidak berbilang, tidak ada sesuatu yang menyamai atau menyerupai *dhāt*-Nya. (Lihat Sayyid Sābiq, *Al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Arabī, t.th, 59. Lihat juga Ja’far al-Subḥānī, *Mafāhīm al-Qur’ān: Tafsīr al-Mawḍū’ī Yabḥathu Ḥaula al-Āyāti al-Wāridah fī al-Tawhīd wa al-Shirk*, Jilid I. Cet. I. Bayrūt: Muassasah al-Tārīkh al-‘Arabī, 1431 H/2010 M, 13). Sedangkan pengesaan dalam sifat-Nya adalah keyakinan bahwa tidak ada sesuatu apa pun yang sifatnya menyerupai sifat Allah swt., dan sifat-sifat Allah itu merupakan sifat-sifat khusus bagi-Nya. Di alam raya ini tidak ada satu makhluk yang memiliki sifat yang sama atau serupa dengan sifat-sifat-Nya. (Lihat Sābiq, *Al-‘Aqāid*, 59. Bandingkan dengan Al-‘Arbāwī, *Kitāb al-Tawhīd*, 15).

Adapun pengesaan dalam perbuatan Allah, maksudnya adalah meyakini bahwa tidak seorang pun yang selain dari Allah yang mempunyai perbuatan sebagaimana dilakukan oleh-Nya, dan perbuatan Allah dalam menciptakan alam beserta isinya merupakan perbuatan yang hanya Dia sendiri yang dapat mengerjakannya. Tidak ada seseorang yang dapat mengerjakan suatu pekerjaan seperti Dia. Bila seseorang masih mengakui adanya sesuatu yang memiliki *dhāt* seperti milik-Nya, atau sifat seperti sifat-Nya, atau perbuatan seperti apa yang dikerjakan-Nya, maka pengakuan *tawhīd*-nya menjadi tidak bermakna lagi. Dengan demikian, berarti dia telah menganggap ada sesuatu lain yang menyerupai Allah dalam salah satu atau semua dari ketiga aspek tersebut. Orang seperti ini termasuk telah mensekutukan Allah dan ia termasuk musyrik. (Lihat Sābiq, *Al-‘Aqāid*, 59., Al-‘Arbāwī, *Kitāb al-Tawhīd*, 15. Bandingkan dengan al-Subḥānī, *Mafāhīm al-Qur’ān*, 14-15).

Kemudian, pengakuan dan keyakinan akan keesaan Allah ini haruslah dibarengi dengan ibadah yang semata-mata ditujukan kepada-Nya. Ibadah ini sendiri secara umum terkandung dalam perintah-Nya untuk berbuat kebaikan dan menjauhi segala kemungkaran. Dalam melaksanakannya, seorang *muwaḥḥid* harus mengikuti petunjuk Allah yang telah diturunkan kepada Nabi Muḥammad saw. yaitu Kitab Suci al-Qur’ān dan Sunnah-Sunnahnya. Keyakinan akan keesaan Allah ini tanpa diikuti dengan ibadah, maka pengakuan dan keyakinan *tawhīd*-nya akan menjadi tidak sempurna.

(klasifikasi atau macam-macam *tawhīd*). Hal ini dapat dilihat dalam karya-karyanya saat ia menjelaskan konsep *tawhīd*.²

Argumentasi al-‘Uthaymīn dalam menempatkan *tawhīd rubūbiyyah* pada tingkatan pertama dalam bangunan struktur konsep *tawhīd*-nya adalah bahwa Pencipta alam semesta hanya satu, yaitu Allah. Dia yang telah menciptakan langit dan bumi beserta isinya.³ Karena itu, alam semesta beserta isinya adalah milik-Nya. Setiap orang yang meyakini *tawhīd rubūbiyyah*, yaitu meyakini hanya Allah Pencipta, Pemilik dan Pengatur alam semesta beserta isinya, maka wajib baginya menetapkan *tawhīd ulūhiyyah* atau *tawhīd ‘ibādah*.⁴ Sebab, *tawhīd rubūbiyyah* mewajibkan *tawhīd ulūhiyyah*, karena tidak mungkin seseorang menyembah Allah, kecuali dia mengetahui bahwa dirinya telah diciptakan oleh-Nya.⁵ Al-‘Uthaymīn menambahkan, bahwa antara *tawhīd rubūbiyyah* dengan *tawhīd ulūhiyyah* ada *talāzum* atau keterkaitan yang sangat erat sehingga tidak dapat dipisahkan. Jika salah satunya tidak terpenuhi maka tidak dikatakan ber-*tawhīd*.

Menurut hemat peneliti, penempatan *tawhīd rubūbiyyah* pada tingkatan pertama oleh al-‘Uthaymīn agar manusia menyadari bahwa dirinya dan semua yang ada di alam semesta ini adalah ciptaan Allah dan Dia

² Al-‘Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd*, 5. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Fatāwā Arkān al-Islām*, Cet. I. (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1422 H), 9-13. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Thalāthat al-Uṣūl*, Cet. I (Riyād: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1424 H/2003 M), 39-40. Bandingkan dengan al-‘Uthaymīn, *Al-Qawā’id al-Fiḥriyyah* (Mesir: Dār al-Baṣīrah, t.th.), 9. Adapun dalil-dalil yang dijadikan acuan dalam menstrukturkan *tawhīd* menjadi tiga, dapat dilihat pada ‘Abd al-Razzaq bin ‘Abd al-Muhsin al-Badr, *Al-Mukhtasar al-Mufīd fī Bayāni Dalāil Aqṣām al-Tawhīd*, Cet. I (Kuwait: Maktabah Ibn al-Qayyim, 1430 H/2009 M), 17-21, 14-16, dan 23-25.

³ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid V., Cet. I. (Yamān: Dār al-Hidāyah, 2009), 22.

⁴ Ibid., Jilid IX., 316.

⁵ Ibid.

pemiliknya, karena itu, sudah semestinya manusia sebagai hamba untuk tunduk dan patuh kepada Allah *Khāliq*-nya dengan beribadah kepada-Nya semata dan tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apapun. Oleh sebab itu, al-‘Uthaymīn menempatkan *tawhīd ulūhiyyah* atau *‘ibādah* pada tingkatan kedua pada struktur konsep *tawhīd*-nya karena adanya *talāzum* atau keterkaitan antara *tawhīd rubūbiyyah* dengan *tawhīd ulūhiyyah*.

Menurut al-‘Uthaymīn, setelah manusia beriman kepada *tawhīd rubūbiyyah* dan *tawhīd ulūhiyyah*, berikutnya mereka juga harus beriman kepada *tawhīd asmā’ wa šifāt* yaitu meyakini bahwa Allah memiliki nama-nama dan sifat-sifat yang indah lagi baik. Semua sifat Allah yang diinformasikan, baik dalam al-Qur’ān maupun al-sunnah harus diimani sebagaimana ia datang, tanpa takwil, *tamthīl*, *tahrif*, dan *ta’fīl*. Karena makna *zāhir* ayat sifat dalam al-Qur’ān maupun al-sunnah adalah maksud Allah dan rasul-Nya.⁶

Selanjutnya ia mengatakan bahwa struktur *tawhīd*-nya menjadi tiga tingkatan sebagaimana dijelaskan di atas adalah mengikuti *manhaj al-Salaf al-Ṣāliḥ* dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah.⁷

⁶ Lihat al-‘Uthaymīn, *Taqrīb al-Tadmuriyyah* (Saudi Arabia: Madār al-Waṭan li al-Nashr, 1433 H), 58.

⁷ Lihat al-‘Uthaymīn, *Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*, Cet. IV (Riyād: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athnā’a al-Nashr, 1422 H), 7. Menurut Al-‘Uthaymīn, Salaf dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah sama dari segi akidah. Ia berkata:

فأهل السنة والجماعة هم السلف معتقداً، حتى المتأخر إلى يوم القيامة إذا كان على طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فإنه سلفي.

“Yang termasuk ahlu al-sunnah wal jama’ah di sini adalah salaf itu sendiri dari segi akidah. Ia mencakup orang-orang yang datang berikutnya asalkan dia berpegang pada ajaran Nabi saw. dan para sahabat, dia adalah salaf”. Lihat al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyyah Li Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah*, Jilid I., Cet. VI (Riyād: Dār Ibn al-Jawzī, 1421 H), 54.

Ulama terkemuka seperti al-‘Arbāwī,⁸ Ibn Bādīs⁹ dan Abū Zahrah,¹⁰ memiliki klasifikasi *tawhīd* yang sama dengan struktur *tawhīd* al-‘Uthaymīn, yaitu *tawhīd rubūbiyyah* atau *tawhīd fī al-takwīn wa al-inshā’* dalam istilah Abū Zahrah, *tawhīd ulūhiyyah* atau *tawhīd ‘ibādah*, dan *tawhīd asmā’ wa ṣifāt*. Hanya saja dalam *tawhīd asmā’ wa ṣifāt*, Ibn Bādīs dan Abū Zahrah menaruhkan *tawhīd dhāt* di dalamnya, bukan *tawhīd asmā’*, sehingga menjadi *tawhīd dhāt wa ṣifāt*. Sementara Nāṣir Makārim Shirazī¹¹ memisahkan antara *tawhīd dhāt* dengan *tawhīd ṣifāt* sehingga klasifikasi *tawhīd*-nya menjadi empat macam.

Setelah mengkonstruksi *tawhīd* menjadi tiga, al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa keimanan seseorang tidak cukup hanya dengan mengakui *tawhīd rubūbiyyah*, yaitu pengakuan akan keesaan Allah dalam ciptaan, kepemilikan dan pengaturan alam semesta. Sebab keyakinan seperti ini juga diakui oleh orang-orang musyrik, hanya saja mereka tidak mau meyakini *tawhīd ulūhiyyah* atau *tawhīd ‘ibādah*, yaitu pelaksanaan ibadah hanya ditujukan kepada Allah semata.

Pandangan al-‘Uthaymīn tentang sikap orang-orang musyrik *jāhiliyyah* terhadap *tawhīd rubūbiyyah* di atas sejalan dengan pemikiran Ibn

⁸ Al-‘Arbāwī, *Kitāb al-Tawhīd*, 59.

⁹ Ibn Bādīs, *Al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*, 55-56.

¹⁰ Lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Al-‘Aqāid al-Islāmiyyah Kamā Jā’a Bihā al-Qur’ān al-Karīm*, (t.t.: t.p., 1969), 20.

¹¹ Nasir Makarim Syirazi, *Inilah Aqidah Syi’ah*, terj. Umar Shahab (Jakarta: Al-Huda, 1423 H), 13-15. Bandingkan dengan Muḥammad Jawab al-Khars, *Tauhid dalam Pandangan Syi’ah Imamiyyah*, terj. Mukti Ali el-Qum, Cet. I (Jakarta: Yayasan Aalulbayt As, 2014), 1. Dan M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2000), 33-36.

Taymiyyah,¹² al-Qarḍāwī,¹³ dan al-‘Arbāwī,¹⁴ di mana mereka juga berpendapat sama bahwa orang-orang musyrik *jāhiliyyah* tidak mengingkari *tawḥīd rubūbiyyah*.

Dalam *tawḥīd ulūhiyyah* atau ibadah, al-‘Uthaymīn memberikan pengertian ibadah dalam konteks terlalu luas. Dimana ia mendefinisikan ibadah dengan:

التذلل لله محبة و تعظيماً بفعل أوامره واجتناب نواهيه على الوجه الذي جاءت به شرائعه.¹⁵

“Merendahkan diri kepada Allah dengan penuh kecintaan dan pengagungan, dengan menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya sesuai yang diperintahkan oleh syari’at.”

Dia juga mengutip definisi ibadah perspektif Ibn Taymiyyah. Ia berkata:

العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله و يرضاه من الأقوال و الأعمال الظاهرة و الباطنة كالخوف و الخشية و التوكل و الصلاة و الزكاة و الصيام و غير ذلك من شرائع الإسلام.¹⁶

“Ibadah adalah nama yang mencakup semua yang dicintai dan diridai Allah, baik dalam bentuk perkataan dan perbuatan, baik yang lahir maupun yang batin, seperti rasa takut, tawakkal, shalat, zakat, puasa, dan yang lainnya dari ajaran syari’at Islam”.

Jadi, Setiap sikap merendahkan diri yang disertai kecintaan dan pengagungan kepada orang yang dimuliakan, oleh al-‘Uthaymīn dianggap sebagai ibadah, sehingga praktik memohon syafa’at, tawassul, tabarruk, menundukkan badan kepada orang yang dituakan sebagai penghormatan, dan praktik sejenisnya dianggap sebagai perbuatan syirik. Ia juga menegaskan,

¹² Ibn Taymiyyah, *Al-Tadmuriyyah: Tahqīq al-Ithbāt Li al-Asmā’ wa al-Ṣifāt wa Haqīqat al-Jam’u Bayna al-Qadr wa Shar’*, Cet. VI (Riyād: Maktabah al-‘Ubaykān, 1421 H/2000 M), 165.

¹³ Al-Qarḍāwī, *Haqīqat al-Tawḥīd*, Cet. IX (Kairo: Maktabah Wahbah, 1431 H/2010 M), 21-22. Lihat juga Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fuṣūl fī al-‘Aqīdah Bayna al-Salaf wa al-Khalaf*, (t.t.: t.p, t.th), 16.

¹⁴ Al-‘Arbāwī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 59.

¹⁵ Lihat Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Thalāthat al-Uṣūl*, 37.

¹⁶ Ibid.

bahwa dalam pelaksanaan ibadah, seseorang harus melakukannya sesuai dengan syari'at Allah swt.

Di sinilah letak perbedaan antara al-'Uthaymīn dan ulama-ulama lainnya dalam memahami pengertian ibadah. Ulama-ulama lainnya tidak memberikan pengertian ibadah yang terlalu luas sebagaimana yang dipahami al-'Uthaymīn.¹⁷ Mereka cukupkan pengertian ibadah dengan patuh beribadah kepada Allah semata dengan tidak mengakui ketuhanan selain bagi Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu apapun. Berbeda dengan al-'Uthaymīn yang mencampur adukkan antara mu'amalah, adat dengan ibadah.¹⁸

Konstruksi *tawhīd* menjadi tiga dan pemaknaan ibadah yang terlalu luas oleh al-'Uthaymīn dan ulama Salafī Wahhābī lainnya dianggap memiliki *hidden meaning* atau motif terselubung oleh Idrus Ramli¹⁹ yang bertujuan untuk mengkafirkan orang-orang yang berseberangan pandangan dengannya, dan hal tersebut – menurut Sayyid Muḥammad 'Alawī al-Mālīkī – juga menjadi faktor dominan yang akan memecah belah persatuan umat Islam dan akan melahirkan sikap radikal dan ekstrim.²⁰

¹⁷ Sebagai contoh, al-Qardāwī memaknai ibadah cukup dengan puncak kepatuhan kepada Allah yang diiringi dengan puncak kecintaan kepada-Nya. (Al-Qardāwī, *Haqīqat al-Tawhīd*, 24). Abū Zahrah memaknai ibadah dengan tidak mengakui ketuhanan selain bagi Allah dan tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apapun, serta beribadah hanya kepada-Nya semata sesuai dengan aturan-aturan yang telah diturunkan-Nya. (Abū Zahrah, *Al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*, 65-66).

¹⁸ Untuk mengetahui konsep ibadah menurut al-'Uthaymīn dapat dilihat pada pembahasan pengesaan Allah dalam ibadah, pada halaman 211-214.

¹⁹ Muhammad Idrus Ramli, *Madzhab Al-Asy'ari, Benarkah Ahlussunnah Wal Jama'ah ? : Jawaban terhadap Aliran Salafi*, (Surabaya: Khalista, 2009), 229.

²⁰ Sayyid Muḥamad 'Alawī al-Mālīkī menyampaikan pemikirannya itu pada kegiatan Pertemuan Nasional dan Dialog Pemikiran yang dilaksanakan di Makkah pada tanggal 5 - 9 Dhuhijjah 1424 H. lihat <https://www.kompasiana.com/akasasayidina.wordpress.com/tauhid-dibagi-3-adalah-bidah-buruk>. Diakses 3 Januari 2018.

Pendapat Idrus Ramli ini didukung dengan hasil penelitian Madawi Rasheed yang melihat bahwa cara *takfīr* yaitu mengkafirkan orang lain yang berbeda pandangan dengan Salafi Wahhābī merupakan salah satu dari tiga cara atau strategi yang dilakukan ulama senior kerajaan Saudi Arabia dalam mendukung dan mensukseskan konsolidasi politik pemerintah, ketiga cara atau strategi dimaksud adalah hijrah, *takfīr*, dan *jihād*.²¹

Cukuplah penjelasan kitab “*Faḍāih al-Wahhābiyyah*” karya Shaykh Faḥī al-Maṣrī al-Azharī dan buku “*Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahhābī*” karya Shaykh Idahram sebagai bukti kebenaran tesis Shaykh Sayyid Muḥammad ‘Alawi al-Mālikī di atas.²²

Menurut hemat peneliti, pemikiran *tawḥīd* al-‘Uthaymīn dan struktur *tawḥīd*-nya menjadi tiga, yaitu *tawḥīd rubūbiyyah*, *tawḥīd ulūhiyyah* atau *tawḥīd ibādah*, dan *tawḥīd asmā’ wa ṣifāt*, serta strategi *takfīr* yang dilancarkan dan digunakan kelompok Salafi Wahhābī tersebut tidak luput dari pengaruh akademik dan kondisi sosial politik dan keagamaan Saudi Arabia. Dikatakan ada pengaruh akademik, hal itu dapat dibuktikan dengan adanya persamaan pemikiran *tawḥīd* al-‘Uthaymīn dan struktur *tawḥīd*-nya dengan Shaykh ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir bin al-Sa’dī (w. 1376 H)²³ dan Shaykh

²¹ Madawi Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, (New York: Cambridge University Press, 2007), 34-42.

²² Di mana diceritakan dalam kitab *Faḍāih al-Wahhābiyyah* tersebut, bahwa Shaykh Faḥī (penulis kitab *Faḍāih*) didatangi seorang ulama berkebangsaan Yordania lalu bercerita kepadanya dan dia adalah saksi hidup, ketika kelompok Wahhābī menyerang Yordania bagian selatan, seorang Wahhābī berkata kepada Wahhābī lainnya tentang seorang muslim Yordania, “Bunuhlah orang kafir itu”. Kemudian ketika orang Wahhābī itu menyembelih seorang muslim Yordania, ia mengatakan, “Bismillah, Allahu Akbar”, kemudian membunuhnya (Lihat Faḥī al-Maṣrī al-Azharī, *Faḍāih al-Wahhābiyyah* (t.t: t.p., t.th), 28.)

²³ Shaykh ‘Abd al-Raḥmān al-Sa’dī juga mengklasifikasikan *tawḥīd* menjadi tiga, yaitu *tawḥīd asmā’ wa ṣifāt*, *tawḥīd rubūbiyyah*, dan *tawḥīd ilāhiyyah* yang disebut juga dengan *tawḥīd*

‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd Allah bin Bāz (w. 1420 H),²⁴ yang mana kedua tokoh Salafī Wahhābī ini merupakan guru al-‘Uthaymīn.

Kenyataan ini menunjukkan bahwa struktur *tawhīd* al-‘Uthaymīn bukanlah hal baru, sebab struktur ini telah disampaikan sebelumnya oleh Ibn Taymiyyah (w. 728 H),²⁵ yang dilanjutkan oleh muridnya Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H), kemudian dijadikan acuan oleh Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb (w. 1206 H) pendiri sekte Wahhābī atau Salafī Wahhābī, lalu diikuti oleh ‘Abd al-Rahmān bin Nāṣir bin al-Sa’dī (w. 1376 H)²⁶ dan ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd Allah bin Bāz (w. 1420 H)²⁷

Pemikiran *tawhīd* al-‘Uthaymīn dan ulama Salafī Wahhābī lainnya serta sikap keras mereka tersebut sangat dipengaruhi juga oleh kondisi sosial politik dan keagamaan kerajaan Saudi Arabia yang memang menghendaki ideologi Wahhābī menjadi dasar pijakan dan *manhaj* dalam menjalankan agama.²⁸

Adapun klaim al-‘Uthaymīn bahwa dirinya sebagai seorang salafī atau pengikut *manhaj al-salaf al-ṣāliḥ* tidak sesuai realitas. Klaim salafī ini dimaksudkan untuk mengatakan bahwa dirinya pengikut jalan yang ditempuh

‘ibādah. Lihat ‘Abd al-Rahmān bin Nāṣir bin al-Sa’dī, *Kitāb al-Tawhīd wa Kitāb al-Qawl al-Sadīd fī Maqāṣid al-Tawhīd*, Cet. I (Riyāḍ: Majmū’at al-Tuḥaf al-Nafāis al-Dawliyyah, 1416 H/1996 M), 18-19.

²⁴ Shaykh bin Bāz mengklasifikasikan *tawhīd* menjadi tiga, yaitu *tawhīd rubūbiyyah*, *tawhīd ulūhiyyah*, *tawhīd asmā’* dan *ṣifāt*. Lihat ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Rahmān bin Bāz, *Majmū’ Fatāwā wa Maqālāt Mutanawwi’ah*, Jilid I., Cet. I (Riyāḍ: Dār al-Qāsim Li al-Nashr, 1420 H), 34.

²⁵ Lihat Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, Jilid II (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1964 M), 62.

²⁶ Lihat ‘al-Sa’dī, *Kitāb al-Tawhīd*, 18-19.

²⁷ Bin Bāz, *Majmū’ al-Fatāwā*, Jilid I., 34-40. Bandingkan dengan Abū Ja’far al-Ṭāḥāwī, *Al-‘Aqīdah al-Ṭahāwīyyah, Sharḥ wa Ta’līq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Bānī* (t.t: t.p., t.th), 3.

²⁸ Penjelasannya lebih lengkap dapat dilihat pada pembahasan Kondisi Keagamaan Saudi Arabia, BAB III, halaman 94-97.

para *al-salaf al-ṣāliḥ*, termasuk di dalamnya tentang pandangan struktur *tawḥīd*. Nyatanya, struktur *tawḥīd* yang disampaikan itu tidak dikenal di kalangan para salaf.

Untuk menunjukkan bahwa al-‘Uthaymīn dan para ulama Salafī Wahhābī lainnya benar-benar mengikuti *manhaj salaf*, mereka lalu membuat definisi baru “salaf” yang berbeda dengan definisi umumnya yang diberikan oleh mayoritas ulama lainnya.

Kata سلف (*salaf*) ditinjau dari segi etimologi berarti تَقَدَّمَ atau مَضَى, yaitu sesuatu yang sudah berlalu atau lewat. Jika dikatakan *al-salaf* maka maknanya adalah mereka yang telah berlalu. Jika dikatakan, أَلْقَوْمُ السَّلْفِ, maka maknanya adalah orang-orang terdahulu. Jadi, makna *al-salaf* secara bahasa adalah orang-orang yang mendahului anda, baik dengan amal *ṣāliḥ*, atau orang-orang yang mendahului anda dari nenek moyang atau kerabat keluarga anda, atau lainnya. Berdasarkan makna inilah maka generasi awal umat ini disebut dengan *al-salaf al-ṣāliḥ* (pendahulu yang baik). Kata *salaf* berbentuk tunggal, sedang bentuk pluralnya adalah *aslāf* dan *sullāf*.²⁹

Jika diperhatikan, definisi *salaf* menurut etimologi dibatasi oleh zaman, sedang lawan katanya adalah *khalaf*. Dengan demikian, kata *salaf* berarti zaman dahulu, sedangkan *khalaf* mempunyai makna zaman terakhir.

Makna *khalaf* seperti ini telah disebutkan Allah dalam firman-Nya setelah

Dia mengisahkan beberapa rasul:

²⁹ Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid IV (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003), 649. Lihat juga Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir, *Ensiklopedi Aliran dan Madzhab di Dunia Islam*, terj. Masturi Irham, dkk (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), 483. Bandingkan dengan ‘Abd al-Salām bin Sālim bin Rajā’ al-Sihmī, *Kun Salafīyyan A’lā al-Jāddah*, Cet. I. (Kairo: Dār al-Minhāj, 1426 H/2005 M), 35-36.

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا.³⁰

“Maka datanglah sesudah mereka, pengganti (yang jelek) yang menyia-nyiakan shalat dan memperturutkan hawa nafsunya, Maka mereka kelak akan menemui kesesatan”.³¹

Secara terminologi, terdapat beberapa pengertian *salaf* dari kalangan ulama. Imam al-Ghazālī (450 H-505 H) berkata bahwa yang dimaksud dengan *salaf* adalah para sahabat dan *tābi’īn*.³² Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Qāḍī ‘Iyād (476 H-544 H), sebagaimana dikutip oleh Ibn Qudāmah al-Maqdisī (541 H-620 H), bahwa *salaf* adalah generasi sahabat dan *tābi’īn*. Pendapat lain mengatakan bahwa *salaf* adalah para sahabat, *tābi’īn*, dan *tābi’ al-tābi’īn*. Kemudian dia menguatkan pendapat terakhir dengan dasar hadis yang diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, dimana Nabi saw. ditanya “Manusia mana yang baik?”, Nabi saw. menjawab, “ خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ ” (sebaik-baik manusia adalah (yang hidup) di masaku (sahabat), kemudian orang-orang yang mengikuti mereka (*tābi’īn*) kemudian orang-orang yang mengikuti mereka (*tābi’ al-tābi’īn*)).³³ Ulama kontemporer Shaykh ‘Ali Jum’ah, seorang mufti Mesir dan Shaykh Muḥammad Sa’id Ramaḍān al-Būṭī juga mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kata *salaf* adalah tiga generasi pertama setelah

³⁰ al-Qur’ān, 19: 59.

³¹ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 469.

³² Abū Hāmid al-Ghazālī, *Ijām al-‘Awwām ‘an Ilmi al-Kalām*, Cet. I. (Lebanon: Dār al-Fikr, 1993), 53. Baca juga M. Fikrie el Hakim, *Menelusuri Muara Aqidah Islam*, Cet. II (t.t: AL AZIZIYYAH, 2011), 106-107.

³³ Muwaffaq al-Dīn ‘Abd Allah bin Aḥmad bin Qudāmah, *Dhammu al-Ta’wīl : Bayān Madhhab al-Salaf fi Asmā’ Allah wa Ṣifātih* (Mesir: Dār al-Baṣīrah, 2002), 7. Lihat dicatatan kaki no. 1.

Nabi Muhammad saw. atau generasi pertama dari umat ini, yaitu sahabat, *tābiīn*, dan *tābi' al-tābi'īn*.³⁴

Berbeda dengan pendapat para ulama di atas, menurut Ibn Qudāmah al-Maqdisī (541 H-620 H), *salaf* adalah mereka yang hidup pada abad pertama hijriyyah hingga abad kelima hijriyyah. Dan *khalaf* adalah mereka yang hidup setelah mereka (setelah abad kelima hijriyyah).³⁵

Dari paparan di atas, dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan *salaf* adalah mereka para sahabat, *tābi'īn*, *tābi' tābi'īn* dan yang mengikuti mereka dengan baik dari imam-imam kaum muslimin hingga abad kelima hijriyyah. Definisi *salaf* yang dikemukakan di atas merupakan pendapat mayoritas ulama.

Berdasarkan definisi ini, maka Ibn Taymiyyah pencetus pertama struktur *tawhīd* tersebut tidak termasuk dalam kategori *salaf* karena dia lahir di abad keenam hijriyyah, yaitu pada tahun 661 H dan wafat pada tahun 728 H.

Sementara ulama Salafī Wahhābī memahami *Salaf* bukan berdasarkan titik tekan waktu, karena menurut mereka batasan waktu tersebut tidak cukup untuk membatasi pemahaman *salaf*, mengingat realita yang ada, bahwa pada masa itu telah muncul banyak kelompok *ahl al-bid'ah* seperti kelompok Khawārij, Syi'ah, Rāfiḍah, Murji'ah, Jahmiyyah dan kelompok Mu'tazilah.

³⁴ 'Alī Jum'ah, *Al-Mutashaddidūn: Manhajuhum, wa Munāqashah Ahammi Qaḍāyāhum*, Cet. I (Kairo: Dār al-Muqattam Li al-Nashr wa al-Tawzī', 1432 H/2011 M), 9. Lihat juga Muḥammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Al-Salafyyah Marḥalah Zamaniyyah Mubārakah Lā Madhhab Islāmī*, Cet. IV (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 1431 H/2010 M), 9.

³⁵ Ibn al-Qudāmah, *Dhammu al-Ta'wīl*, 7. Lihat dicatatan kaki no. 1. Bandingkan dengan Manṣūr Muḥammad Muḥammad 'Awais, *Ibn Taymiyyah Laisa Salafiiyan* (t.t.: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1970), 7.

Akan tetapi perlu ditambahkan dalam pengertian *salaf* selain batasan waktu juga memiliki keselarasan pendapat dengan al-Qur’ān dan al-Sunnah. Barangsiapa pendapatnya berseberangan dengan al-Qur’ān dan al-Sunnah, dia bukan Salafī, walaupun hidup di tengah para sahabat dan *tābi’īn*.³⁶ Karena itu, tidak semua salaf harus diikuti. Salaf yang dapat diikuti adalah para salaf yang terpilih dari kalangan sahabat dan *tābi’īn* serta yang mengikuti mereka yang telah dipersaksikan kebaikannya, dikenal komitmen dan keimamannya dalam sunnah dan menjauhi bid’ah.³⁷ Al-‘Uthaymīn menambahkan, bahwa Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah itu juga adalah salaf dari segi akidah. Ia mencakup orang-orang yang datang berikutnya asalkan dia berpegang pada ajaran Nabi saw. dan para sahabat, dia adalah salafī.³⁸

Dengan pengertian *salaf* seperti ini, maka siapa saja yang mengikuti *manhaj* al-Qur’ān, al-Sunnah dan para sahabat, meskipun ia lahir di pada masa sekarang, maka ia dapat dikatakan *salafī*, sedangkan orang yang tidak mengikuti *manhaj* al-Qur’ān, al-Sunnah dan sahabat, maka ia tidak dinamakan *salafī*. Dengan penjelasan di atas dipahami bahwa pengertian salaf atau salafī yang dipahami al-‘Uthaymīn dan ulama salafī wahhābī

³⁶ Muḥammad Bā Karīm Muḥammad Bā ‘Abd Allah, *Wasāṭiyyah Ahl al-Sunnah Bayna al-Firāq*, Cet. I (Riyāḍ: Dār al-Rāyah, 1415 H-1994 M), 101.

³⁷ Al-Sihīmi, *Kun Salafīyan*, 37.

³⁸ Menurut Al-‘Uthaymīn, Salaf dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah sama dari segi akidah. Ia berkata:

فأهل السنة و الجماعة هم السلف معتقداً، حتى المتأخر إلى يوم القيامة إذا كان على طريقة النبي صلى الله عليه و سلم و أصحابه، فإنه سلفي.

“Yang termasuk ahlu al-sunnah wal jama’ah di sini adalah salaf itu sendiri dari segi akidah. Ia mencakup orang-orang yang datang berikutnya asalkan dia berpegang pada ajaran Nabi saw. dan para sahabat, dia adalah salafī”. Lihat al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, Jilid I., 54.

lainnya berbeda dengan pengertian salaf yang diberikan oleh mayoritas ulama.

Dari pandangan kedua kelompok ulama di atas mengenai definisi *salaf*, peneliti lebih cenderung dengan pandangan kelompok pertama dengan alasan bahwa hal itu sesuai dengan arti bahasa. Di mana kata *Salaf* menurut bahasa berarti sesuatu yang sudah berlalu, dan juga adanya penjelasan hadis Nabi saw. tentang keutamaan tiga generasi pertama dibandingkan mereka yang hidup setelah mereka. Dengan penjelasan itu, maka definisi *Salaf* melalui pendekatan zaman atau waktu jauh lebih tepat.

Alasan lainnya adalah jika pengertian *salaf* versi al-‘Uthaymīn dan ulama Salafī-Wahhābī lainnya ini diterima, maka hal itu akan berimplikasi pada penuduhan sesat terhadap sebagian para sahabat, *tābi’īn*, dan *tābi’ tābi’īn* yang melakukan penakwilan terhadap ayat-ayat sifat seperti Ibn ‘Abbas, Imām Aḥmad bin Ḥanbal, dan lainnya. Karena menurut keyakinan al-‘Uthaymīn dan ulama Salafī-Wahhābī lainnya bahwa penakwilan terhadap ayat-ayat sifat merupakan kesesatan dan menyimpang dari ajaran *al-salaf al-sāliḥ* yang berpegang teguh pada *manhaj* al-Qur’ān dan al-Sunnah, yaitu mengartikan ayat sebagaimana makna *ḥarfīyyah*-nya atau *zāhir*-nya tanpa melakukan penakwilan.

Dengan demikian, nampak sekali dari definisi baru “Salaf” yang dibuat al-‘Uthaymīn dan ulama Salafī Wahhābī lainnya bahwa mereka ingin mengatakan hanya merekalah (kelompok Salafī Wahhābī) yang paling mengikuti *manhaj* al-Qur’ān dan Sunnah, sehingga jika ada yang berbeda

pemahaman dengan mereka, maka dengan mudah mereka akan menyalahkan pihak lain, karena keyakinan mereka bahwa mereka yang paling *salafī*.

Dari uraian panjang tentang struktur atau konstruksi *tawhīd* tersebut di atas, maka menurut peneliti, struktur *tawhīd* menjadi tiga merupakan ijtihad yang dipaksakan dalam masalah *uṣūl al-dīn* atau teologi. Karena struktur ini tidak dikenal oleh generasi salaf dari zaman sahabat, *tābi'īn*, hingga *tābi' tābi'in*. Bahkan struktur dengan format demikian tidak ditemukan baik dalam al-Qur'ān maupun Sunnah Rasulullah saw. Struktur ini baru dikenal pada abad ketujuh saat disampaikan oleh Ibn Taymiyyah.

Secara umum dapat dikatakan bahwa terjadinya perbedaan pandangan ulama dalam klasifikasi *tawhīd* di atas menurut peneliti lebih disebabkan karena tidak adanya penjelasan yang eksplisit dari *naṣ*, baik al-Qur'ān maupun hadis Rasulullah saw. yang menjelaskan klasifikasi tersebut, bahkan para sahabat, *tābi'īn*, *tābi' tābi'īn* yang merupakan *al-salaf al-ṣāliḥ* juga tidak mengenal klasifikasi atau struktur *tawhīd* seperti itu, sehingga ulama yang hidup setelah mereka berijtihad dan mereka akhirnya berbeda-beda dalam mengklasifikasikannya.

Dalam Islam sendiri, menurut hemat peneliti, *tawhīd* itu adalah لا إله إلا الله, yakni keyakinan bahwa tiada tuhan yang berhak disembah kecuali Allah dan Muhammad saw. adalah utusan-Nya,³⁹ dan tidak dikenal pengklasifikasian atau penstrukturan *tawhīd* seperti di atas.

³⁹ Allah telah mengutus rasul-Nya Muhammad saw. dengan risalah *tawhīd*, yaitu *Lā Ilāha Illa Allah, Muhammad Rasūl Allah*. Ini berdasarkan al-Qur'ān, dan sunnah. Allah berfirman dalam QS. Muḥammad [47]: 19:

B. Interpretasi al-'Uthaymīn terhadap Ayat-Ayat Terkait Struktur Dasar *Tawhīd*

1. *Tawhīd Rubūbiyyah*

Menurut al-'Uthaymīn, *tawhīd rubūbiyyah* adalah افراد الله تعالى بالخلق و ، yaitu mengesakan Allah dalam hal penciptaan, kepemilikan, dan pengaturan.⁴⁰ Karena dalam kata رَبِّ – menurutnya – terhimpun tiga makna tersebut.⁴¹

Menurut hemat peneliti, pembatasan penyebutan tiga sifat dalam kandungan kata رَبِّ oleh al-'Uthaymīn di atas tanpa menyebutkan pengertian lainnya sebagaimana yang diungkapkan dalam kamus bahasa seperti *al-*

فَاعْلَم أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

“Maka ketahuilah, bahwa sesungguhnya tidak ada Tuhan melainkan Allah.” Lihat Departemen Agama RI., *Al-Qur'ān*, 832.

Dan firman-Nya dalam QS. Al-Fath [48]: 13: وَمَنْ لَمْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا

“Dan barangsiapa yang tidak beriman kepada Allah dan Rasul-Nya maka sesungguhnya Kami menyediakan untuk orang-orang yang kafir neraka yang bernyala-nyala.” Ibid., 839.

Adapun dari hadis Rasulullah saw. adalah sebagai berikut:

من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله ، وأن عيسى عبد الله ورسوله ، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ، والجنة حق والنار حق ، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل.

Lihat Abū 'Abd Allah Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cet. I (Bayrūt: Dār Ibn Kathīr, 1423 H/2002 M), 851. (Nomor hadis 3435). Bandingkan dengan Abū al-Ḥusayn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid I., Cet. I (Riyād: Dār Ṭayyibah Li al-Nashr wa al-Tawzī', 1427 H/2006 M), 35. (Hadis nomor 46).

قال صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله

Ibid., Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Cet. I., 32. Nomor hadis 36. Dengan demikian, dalam Islam tidak ada pemisahan keimanan kepada Allah sebagai pencipta dan sebagai yang berhak disembah. Semua itu satu kesatuan yang menjadi risalah para nabi yang diutus Allah swt.

⁴⁰ Al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Muḥīd*, Jilid I, Cet. I, 5-7. Lihat juga Al-'Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt*, 15. Bandingkan dengan Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *Qawā'id al-'Aqā'id fī al-Tawhīd* (Bayrūt: 'Alam al-Kutub, 1985), 17.

⁴¹ Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid I., 46 dan 81. Baca juga Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid IX., 319. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid VIII., 364.

Murabbī (Yang Mendidik), *al-Qayyim* (yang mengurus), *al-Mun'im* (yang memberi nikmat atau karunia),⁴² *al-Sayyid* (tuan, majikan), dan *al-Muṣliḥ* (yang memperbaiki),⁴³ karena pengertian lainnya itu sudah masuk dalam pengertian *al-tadbīr* (pengaturan). Memberi rizki, menghidupkan, mematikan, dan lain sebagainya, itu semua bagian dari bentuk pengaturan Allah terhadap makhluk-Nya.

Lebih jauh peneliti melihat bahwa pengertian-pengertian yang lahir dari kata رَبِّ di atas adalah konotasi dari penggunaan kata yang bersumber dari satu arti yang juga terkandung dalam berbagai arti tersebut di atas. Jadi tidaklah sepatutnya menganggapnya sebagai arti-arti yang berlainan dan berbeda bagi kata رَبِّ. Sebab, arti رَبِّ yang asli dan hakiki menurut peneliti ialah seseorang yang di tangannya terenggam urusan pengelolaan dan penanganan sesuatu. Ini adalah pengertian umum yang juga dapat dijumpai dalam pengertian-pengertian di atas.

Pengesaan Allah dalam *Rubūbiyyah*

Sebagaimana penjelasan sebelumnya bahwa dalam kata *rubūbiyyah* terkandung makna bahwa Allah adalah Pencipta, Pemilik, dan Pengatur alam smesta. Untuk mengetahui lebih jauh konsep al-'Uthaymīn mengenai pengesaan Allah dalam *rubūbiyyah*, maka peneliti memulai pembahasan dari penjelasan mengenai pengesaan Allah dalam penciptaan.

⁴² Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid IV., 23. Bandingkan dengan Ḥasan 'Izzu al-Dīn al-Jamal, *Mu'jam wa Tafṣīr Lughawī Li Kalimāt al-Qur'ān*, Jilid II (Mesir: Hay'ah al-Maṣriyyah al-'Āmmah Li al-Kitāb, 2003), 164.

⁴³ Ma'lūf, *Al-Munjid fī al-Lughah*, 243-244.

a). Pengesaan Allah dalam Penciptaan

Pengesaan Allah dalam penciptaan⁴⁴ atau *khalqiyah*⁴⁵ artinya keyakinan manusia bahwa tidak ada pencipta melainkan Allah swt semata.⁴⁶ Ayat-ayat suci al-Qur’ān yang menjelaskan tentang keesaan Allah dalam penciptaan banyak sekali. Hal itu dimaksudkan agar manusia merenungkan semua tanda-tanda yang menunjukkan tentang keesaan-Nya dalam *rubūbiyyah* untuk kemudian beribadah dan menyembah hanya kepada-Nya semata. Allah menjelaskan bahwa Dia telah menciptakan alam semesta,⁴⁷ sebagaimana firman-Nya:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ.⁴⁸

“Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari pada air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?.”⁴⁹

Allah menjelaskan pada ayat di atas, bahwa langit dan bumi beserta isinya, baik berupa galaksi, planet maupun bintang-bintang yang berbentuk alam semesta pada awalnya berupa satu gumpalan yang saling menempel erat, yang dalam istilah al-Qur’ān disebut dengan *ratqan* yang artinya saling

⁴⁴ Dalam mengungkapkan penciptaan Allah, al-Qur’ān menggunakan beberapa bentuk pengungkapan seperti *al-khalq*, *al-bad’*, *al-faṭr*, *al-ṣun’*, *al-ja’l*, dan *al-nash’*.

⁴⁵ Kata *Khalq* dengan perubahan bentuknya (*tasrif*-nya) dalam al-Qur’ān terulang sebanyak 261 kali, yang tersebar pada 75 surat. Lihat Muḥammad Fuād ‘Abd al-Bāqī, *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, Cet. VII (Bayrūt: Dār al-Ma’rifah, 2009), 481-486. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 46., dan al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid IX., 319, 397.

⁴⁶ Al-‘Uthaymīn *Al-Qawl al-Mufīd*, Jilid I., 5. Lihat juga Ṣāliḥ bin ‘Abd. Al-Raḥmān al-Aṭram, *Al-As’ilah wa al-Ajwibah fī al-‘Aqīdah*, Cet. I (Riyād: Dār al-Waṭan, 1413 H), 11.

⁴⁷ Ayat-ayat al-Qur’ān yang menceritakan penciptaan alam semesta dapat dilihat pada QS. Hūd [11]: 7, QS. Al-Anbiyā’ [21]: 30, QS. Al-Sajdah [32]: 4, QS. Al-Dhāriyāt [51]: 47, QS. Fuṣṣilat [41]: 9-12, dan QS. Ṭalāq [65]: 12.

⁴⁸ Al-Qur’ān, 21: 30.

⁴⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 499.

menempel erat. Setelah itu satu gumpalan ini meledak dan pecah. Kemudian pecahan-pecahan tersebut menjadi galaksi-galaksi, planet-planet, dan bintang-bintang.⁵⁰

Kemudian Allah jelaskan masa waktu penciptaan langit dan bumi sebagaimana firman-Nya:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ
الَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسْحَرَاتٍ بِأَمْرِهِ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ
تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.⁵¹

“Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas ‘Arsh. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakannya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha suci Allah, Tuhan semesta alam.⁵²

Pada ayat di atas, Allah jelaskan bahwa Dia adalah Tuhan yang berhak disembah yang tiada sekutu bagi-Nya, yang telah menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada pada keduanya, dengan segala keagungan, keluasan, ketelitian dan keindahan ciptaan-Nya.⁵³ Penciptaan langit dan bumi beserta apa yang ada pada keduanya diciptakannya dalam waktu enam hari/masa { في ستة أيام }⁵⁴ padahal – tegas al-‘Uthaymīn - Dia mampu menciptakannya dalam sekejap. Hal itu Dia lakukan dengan penuh hikmah yang terkandung di

⁵⁰ Zaglul al-Najjār dan Abdul Dāim Kāhil, “Teori Big Bang dan Penciptaan Jagad Raya”, *Ensiklopedia Mukjizat Ilmiah al-Qur’ān dan Hadis: Mukjizat Ilmiah Penciptaan Langit dan Alam Semesta*, terj. Muhammad Hasan, dkk., Vol. 3 (Jakarta: PT. Lentera Abadi, 2012), 4. Bandingkan dengan al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid V., 546.

⁵¹ al-Qur’ān, 7: 54.

⁵² Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 230.

⁵³ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid V., 22.

⁵⁴ Informasi penciptaan langit dan bumi selama enam hari disebutkan dalam al-Qur’ān sebanyak 7 kali, yaitu pada surat al-A’rāf [7]: 54; QS. Yūnus [10]: 3; QS. Hūd [11]: 7; QS. Al-Furqān [25]: 59; QS. Al-Sajdah [32]: 4; QS. Qāf [50]:38; dan QS. Al-Ḥadīd [57]: 4.

dalamnya. Di antara hikmahnya adalah, Dia ciptakan langit dan bumi dengan hak/kebenaran dan untuk kebenaran,⁵⁵ yang demikian itu agar manusia dapat mengenal nama-nama dan sifat-sifat-Nya dan supaya makhluk hanya menyembah kepada-Nya semata.⁵⁶ Kemudian al-'Uthaymīn menjelaskan maksud dari firman Allah “*fi sittati ayyām*” adalah hari ahad, senin, selasa, rabu, kamis, dan jum'at. Ia mengatakan, “ “⁵⁷ أولها يوم الأحد، وآخرها يوم الجمعة ” (hari pertamanya adalah hari ahad dan hari terakhir adalah hari jum'at).

Panjang hari-hari yang disebutkan Allah itu – jelas al-'Uthaymīn - adalah sama dengan hari-hari yang dikenal manusia, karena penyebutan kata hari-hari pada ayat di atas diungkapkan dalam bentuk *nakirah*,⁵⁸ oleh sebab itu hari-hari tersebut dibawa kepada makna yang dikenal manusia. Hari pertama dari hari-hari itu adalah hari ahad dan hari paling akhir adalah hari jum'at.⁵⁹

Ibn Jarīr al-Ṭabarī dalam tafsirnya juga menjelaskan hal yang sama, bahwa Allah telah menciptakan langit dan bumi dalam enam hari, yaitu hari ahad, senin, selasa, rabu, kamis, dan jum'at.⁶⁰

⁵⁵ Ayat yang menjelaskan Allah menciptakan langit dan bumi dengan hak adalah firman-Nya dalam surat al-An'ām [6]: 73:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَبِيرُ.

⁵⁶ Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 164.

⁵⁷ Ibid., 22.

⁵⁸ *Ism nakirah* adalah kata benda yang menunjukkan sesuatu yang bersifat tidak tentu atau bersifat umum. Khālid al-Sabt, *Kaidah Tafsir Terkait Metode Tafsir* (Tangerang: Yayasan Lentera Hati, 2012/2013), 141.

⁵⁹ Al-'Uthaymīn, *Sharh al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, Jilid I., 374.

⁶⁰ Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, Taḥqīq 'Abd Allah bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Jilid X., Cet. I (Kairo: Dār al-Hijr, 1422 H/2001 M), 245.

Di antara hari-hari itu, – tambah al-‘Uthaymīn – empat hari untuk penciptaan bumi dan dua hari lagi untuk penciptaan langit.⁶¹ Penciptaan bumi dilakukan selama dua hari, yaitu hari aḥad dan senin, kemudian Allah menentukan kadar makanan bagi penghuninya selama dua hari, yaitu selasa dan rabu, sehingga berjumlah empat hari,⁶² sebagaimana Allah jelaskan dalam surat Fuṣṣilat, ayat 9 dan 10. Allah berfirman :

قُلْ أَتَيْنَكُم لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ
 {9} وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً
 لِّلسَّائِلِينَ {10}.⁶³

“Katakanlah: "Sesungguhnya patutkah kamu kafir kepada Yang menciptakan bumi dalam dua masa dan kamu adakan sekutu-sekutu baginya? (Yang bersifat) demikian itu adalah Rabb semesta alam. Dan Dia menciptakan di bumi itu gunung-gunung yang kokoh di atasnya. Dia memberkahinya dan Dia menentukan padanya kadar makanan-makanan (penghuni) nya dalam empat masa. (Penjelasan itu sebagai jawaban) bagi orang-orang yang bertanya.”⁶⁴ Kemudian menjadi empat hari.

Dan firman-Nya:

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَرَبَّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ
 وَحِفْظًا ذَلِكَ تَفْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ.⁶⁵

“Maka Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua masa. Dia mewahyukan pada tiap-tiap langit urusannya. Dan Kami hiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang yang cemerlang dan Kami memeliharanya dengan sebaik-baiknya. Demikianlah ketentuan Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui.”⁶⁶

⁶¹ Al-‘Uthaymīn, *Sharh al-‘Aqīdah..*, 374.

⁶² Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid IX., 400.

⁶³ al-Qur’ān, 41: 9-10.

⁶⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 774.

⁶⁵ al-Qur’ān, 41: 12

⁶⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 774.

Berkenaan dengan pengertian enam hari, terdapat perbedaan pandangan antara al-'Uthaymīn dengan Sayyid Qutb. Menurut Sayyid Qutb, firman Allah: *فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ* merupakan perkara ghaib yang tidak seorang makhluk pun mengetahuinya. Apa yang dikatakan orang mengenai masalah ini sama sekali tidak memiliki dasar pijakan yang meyakinkan. Boleh jadi maksudnya adalah enam masa, boleh jadi enam tahap, boleh jadi enam hari dari hari-hari Allah yang tidak dapat dibandingkan dengan hari-hari kita yang dihitung dengan pergerakan benda-benda planet. Karena sebelum diciptakan berarti benda-benda yang gerakan atau perjalanannya kita gunakan untuk mengukur waktu ini belum ada atau mungkin sesuatu yang lain lagi. Maka tidak ada seorang pun yang bisa memastikan batasan bilangan ini. Jika ada yang mencoba mengartikan *naṣ* ini atau yang semisalnya, maka ini tidak lebih dari dugaan dan perkiraan atas nama ilmu pengetahuan, dan ini adalah usaha yang dipaksakan.⁶⁷

Dari ke dua pendapat mufassir di atas, peneliti lebih condong dengan pandangan Sayyid Qutb yang mengatakan bahwa tidak ada seorang pun yang dapat memastikan maksud dari batasan bilangan (*sittatu ayyām*) itu, karena al-Qur'ān sendiri dalam menjelaskan batasan atau ukuran *yaum* atau hari (dengan jama'nya *ayyām*) itu berbeda-beda. Sebagai contoh dalam surat al-

⁶⁷ Sayyid Qutb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, Jilid III (Bayrūt: Dar al-Shurūq, 1994), 1296. Bunyi teks aslinya:

فأما الأيام الستة التي خلق الله فيها السماوات والأرض، فهي كذلك غيب لم يشهده أحد من البشر ولا من خلق الله جميعا. وكل ما يقال عنها لا يستند إلى أصل مستيقن. إنها قد تكون ست مراحل، وقد تكون ست أطوار. وقد تكون ستة أيام من أيام الله التي لا تقاس بمقاسيس زماننا الناشئ من قياس حركة الأجرام - إذا لم تكن قبل الخلق هذه الأجرام التي نقيس نحن بحركتها الزمان، وقد تكون شيئا آخر. فلا يجوز أحد ماذا يعني هذا العدد على وجه التحديد. وكل حمل لهذا النص ومثله على "تخمينات" البشرية التي لا تتجاوز مرتبة الفرض والظن - باسم "العلم" - هو محاولة تحكيمية.

Ma'ārij [70]: 4,⁶⁸ Allah menjelaskan bahwa kadar 1 hari sama dengan 50.000 tahun (hitungan manusia), sementara dalam surat al-Sajdah [32]: 5 dan surat al-Haj [22]: 47,⁶⁹ satu hari setara dengan 1.000 tahun (hitungan manusia), dan dalam surat Āli 'Imrān [3]: 140,⁷⁰ satu hari sama dengan satu zaman. Allah juga menjelaskan bahwa kata *yaum* berarti satu hari sebagaimana tertera dalam surat al-Baqarah [2]: 184,⁷¹ dan dalam surat al-Rahmān [55]:29,⁷² *yaum* diartikan dengan waktu yang tidak terhingga singkatnya.

⁶⁸ . Bunyi teks ayat adalah sebagai berikut:

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ.

“Malaikat-malaikat dan Jibril naik (menghadap) kepada Tuhan dalam sehari yang kadarnya limapuluh ribu tahun”. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 973.

⁶⁹ Bunyi teks ayat adalah:

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ.

“Dia mengatur urusan dari langit ke bumi, kemudian (urusan) itu naik kepada-Nya dalam satu hari yang kadarnya (lamanya) adalah seribu tahun menurut perhitunganmu.” Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 660.

Dan firman Allah:

وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ

“Dan mereka meminta kepadamu agar azab itu disegerakan, padahal Allah sekali-kali tidak akan menyalahi janji-Nya. Sesungguhnya sehari disisi Tuhanmu adalah seperti seribu tahun menurut perhitunganmu”. Ibid., 519.

Adapun penjelasan dari hadis adalah sebagai berikut:

عن مجاهد، قال: بدء الخلق العرش والماء والهواء، وخلق الأرض من الماء، وبدأ الخلق يوم الأحد والإثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس، وجميع الخلق في يوم الجمعة، فتهددت اليهود يوم السبت. و يوم من الستة الأيام كالف سنة مما تعدون.⁶⁹

“Ciptaan pertama yang diciptakan adalah ‘arsy, air, dan angin. Bumi diciptakan dari air. Penciptaan dimulai hari ahad, senin, selasa, rabu, dan kamis. Semua makhluk dikumpulkan pada hari jum’at. Orang-orang Yahudi menjadi Yahudi pada hari sabtu. Satu hari dari enam hari itu seperti seribu tahun dari hari-harimu.”

⁷⁰ Firman Allah:

إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ.

“Jika kamu (pada perang Uhud) mendapat luka, maka sesungguhnya kaum (kafir) itu pun (pada perang Badar) mendapat luka yang serupa. Dan masa (kejadian dan kehancuran) itu. Kami pergiliran di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran), dan supaya Allah membedakan orang-orang yang beriman (dengan orang-orang kafir) dan supaya sebagian kamu dijadikan-Nya (gugur sebagai) syuhada’. Dan Allah tidak menyukai orang-orang yang zalim”. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 99.

⁷¹ Firman Allah:

Menurut pandangan peneliti, firman Allah yang menjelaskan penciptaan langit dan bumi selama *sittati ayyām* lebih tepat jika dimaknai dengan enam periode. Al-Qur’ān sendiri sudah tentu tidak memerinci periode demi periode secara mendetail, tetapi hanya memuat garis besarnya saja karena al-Qur’ān bukanlah kitab astronomi, melainkan kitab petunjuk bagi umat manusia.⁷³ Dan penjelasan al-Qur’ān yang beragam dalam memaknai panjangnya waktu dalam satu hari sebagaimana dijelaskan di atas sekaligus membantah pendapat al-‘Uthaymīn yang memastikan panjang hari-hari itu sama dengan hari-hari yang dikenal manusia sekarang ini.

Pada akhir surat al-A’rāf, ayat 54 tersebut, Allah berfirman:

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ

“Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah.”⁷⁴

Menurut al-‘Uthaymīn, kalimat tersebut mengharuskan adanya pembatasan karena *khabar*nya didahulukan. Sebab mendahulukan sesuatu yang mestinya diakhirkan berarti mengharuskan pembatasan.⁷⁵ Dengan pengertian bahwa hanya Allah-lah yang menciptakan alam semesta beserta

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ.

“(Yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka jika diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain”. Ibid., 44.

⁷² Firman Allah:

يَسْتَعْلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ.

“Semua yang ada di langit di bumi selalu meminta kepada-Nya. Setiap waktu Dia dalam kesibukan (Maksudnya Allah senantiasa dalam keadaan menciptakan, menghidupkan, mematikan, memelihara, memberi rizki, dll)”. Ibid., 887.

⁷³ Penjelasan mengenai periode-periode ini dapat dilihat pada Irfan Anshory, “Enam Periode Penciptaan Alam Semesta: Sebuah Tafsir Modern,” *Jurnal Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam*, Vol. 03, No. 10 (2004), 14-16.

⁷⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 230.

⁷⁵ Al-‘Uthaymīn, *Al-Qaul al-Mufīd*, Jilid I., 6.

semua isinya. Ditambah lagi pembukaan ayat ini – tegasnya – menggunakan kalimat *أَلَا* yang berarti “ingatlah” menunjukkan adanya peringatan dan penegasan dari Allah swt. bahwa hanya Dia lah yang menciptakan dan memerintah.⁷⁶ Kemudian ia mengutip firman Allah:

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...⁷⁷

“Adakah Pencipta selain Allah yang dapat memberikan rezki kepada kamu dari langit dan bumi....”⁷⁸

Ayat di atas, – kata al-‘Uthaymīn – karena bentuk redaksinya berupa kalimat tanya yang memberikan arti menantang, maka ia berfungsi sebagai pengkhususan penciptaan makhluk bagi Allah.⁷⁹

Di samping menciptakan alam semesta, Allah juga menciptakan makhluk-makhluk lainnya baik berupa Jin, manusia, dan binatang dari unsur yang berbeda-beda. Pada penciptaan jin misalnya, Allah jelaskan bahwa jin diciptakan dari unsur api yang sangat panas sebagaimana firman Allah:

وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُومِ.⁸⁰

“Dan Kami telah menciptakan jin sebelum (Adam) dari api yang sangat panas”.⁸¹

Al-‘Uthaymīn menjelaskan dalam tafsirnya, bahwa *al-Jānn* adalah bapaknya jin, yaitu Iblis, ia diciptakan dari api yang sangat panas (من النار)

⁷⁶ Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, Jilid I, Cet. VI., 21.

⁷⁷ al-Qur’ān, 35: 3.

⁷⁸ Departeman Agama RI, *Al-Qur’ān*, 695.

⁷⁹ al-‘Uthaymīn, *Al-Qaul al-Mufīd*, Jilid I., 6-7.

⁸⁰ al-Qur’ān, 15: 27.

⁸¹ Departeman Agama RI, *Al-Qur’ān*, 392.

(الشديدة الحرارة).⁸² Pada surat al-Rahmān, ayat 15, Allah jelaskan lebih detail dari unsur api yang mana jin diciptakan, Allah berfirman:

وَوَخَّلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَّارٍ.⁸³

“Dan Dia menciptakan jin dari nyala api.”⁸⁴

Kata *mārij* pada ayat di atas maknanya adalah yang bercampur yang terdapat pada nyala api. Apabila apinya naik, maka dia bercampur dengan asap, sehingga warnanya antara hitam kemerah-merahan dan kuning. Perkataan al-Uthaymīn dalam bentuk teks aslinya sebagai berikut:

المارج هو المختلط الذي يكون في اللهب إذا ارتفع صار مختلطا بالدخان، فيكون له لون بين الحمرة و الصفرة، فهذا هو المارج من نار.⁸⁵

Dari ayat ini dipahami bahwa jin diciptakan Allah bukan dari sumber api, melainkan dari nyala api. Yaitu bagian atas api saat menyala, yang letaknya antara asap dan sumber api, yang memiliki warna kemerah-merahan.

Setelah menciptakan jin dari nyala api, Allah menciptakan manusia dari materi yang berasal dari tanah. Berikut beberapa ayat yang menjelaskan asal penciptaan manusia, sebagaimana firman Allah:

1. الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ.⁸⁶
 “Dialah yang menciptakan kamu dari tanah”⁸⁷.

2. وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ.⁸⁸

“Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia (Adam) dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk”⁸⁹

⁸² Al-Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid V., 318.

⁸³ al-Qur’ān, 55: 15.

⁸⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 886.

⁸⁵ Al-Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid. X., 185.

⁸⁶ al-Qur’ān, 6: 2.

⁸⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 186.

⁸⁸ al-Qur’ān, 15: 26.

3. وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ.⁹⁰

“Dan diantara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang berkembang biak”.⁹¹

4. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ.⁹²

“Dia menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar”.⁹³

5. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ.⁹⁴

“Dia telah menciptakan manusia dari mani, tiba-tiba menjadi pembantah yang nyata”.⁹⁵

6. وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ {12} ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ

{13} ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا

الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.⁹⁶

“Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha Sucilah Allah Pencipta yang paling baik”.⁹⁷

Ayat 12-14 pada surat al-Mu'minūn di atas menjelaskan proses penciptaan manusia bersifat gradual atau bertahap seperti proses penciptaan manusia yang berasal dari percampuran antara spermatozoa laki-laki dan

⁸⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 392.

⁹⁰ al-Qur'ān, 30: 20.

⁹¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 644.

⁹² al-Qur'ān, 55: 14.

⁹³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 27.

⁹⁴ al-Qur'ān, 16: 4.

⁹⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 402.

⁹⁶ al-Qur'ān, 23: 12-14.

⁹⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 527.

ovum wanita, lalu ia berkembang menjadi embrio, kemudian berubah menjadi janin dan pada akhirnya menjadi manusia.⁹⁸ Berdasarkan hasil penelitian sains telah terbukti bahwa jasad manusia tersusun dari sel-sel yang terbentuk dari bagian-bagian yang disebut organel yang tersusun dari molekul-molekul senyawa unsur-unsur kimiawi yang terdapat di bumi. Oleh sebab itu, A. Baiquni menafsirkan kata *sulālat* dalam surat al-Mu'minūn ayat 12 dengan sari atau ekstrak yang berasal dari tanah. Dengan demikian, informasi ayat ini tidak berlawanan dengan ayat-ayat lain yang menginformasikan tentang kejadian manusia, seperti pada surat al-Raḥmān [55] ayat 14 (*ṣalsāl* yaitu tanah liat yang kering semacam lempung seperti tembikar dan ayat lainnya yang menyebutnya dengan *turāb* yaitu suatu zat renik).⁹⁹

Marshall Johnson¹⁰⁰ mengomentari ayat di atas dengan mengatakan bahwa al-Qur'ān yang sejarahnya kembali pada abad ke tujuh Masehi (lebih dari 1.400 tahun) mencerminkan rujukan pertama yang ada ditangan kita. Ia menyebutkan tahapan-tahapan khusus janin dan menyuguhkan nama-nama serta beberapa istilah yang menggambarkan bentuk luar, selain juga proses dan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada setiap tahapan. Istilah-istilah al-Qur'ān yang sangat jeli ini, mencakup seluruh syarat-syarat yang wajib

⁹⁸ Harun Nasution, *Konsep Manusia Menurut Ajaran Islam* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1981), 4-5.

⁹⁹ A. Baiquni, *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern* (Bandung: Pustaka Salman, 1983), 51-69.

¹⁰⁰ Marshall Johnson adalah seorang profesor dan Ketua Departemen Anatomi dan Perkembangan Biologi. Ia menjabat sebagai Direktur Insitut Daniel Baugh, Thomas Jefferson University, Philadelphia, Pennsylvania USA. Sejak menghadiri Konferensi Medis ke tujuh di Saudi Arabia pada tahun 1982, ia mulai tertarik meneliti tentang tanda-tanda ilmiah dalam al-Qur'ān dan ḥadis. Melalui serangkaian penelitiannya, dia begitu kagum pada apa yang ditulis dalam al-Qur'ān yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw 1400 tahun yang silam.

terpenuhi bagi istilah-istilah ilmiah yang jeli.¹⁰¹ Pernyataan Marshall Johnson di atas memperlihatkan salah satu kemukjizatan al-Qur’ān dalam bidang sains.

Lebih lanjut, al-‘Uthaymīn mengemukakan dalil ‘*aqli* atau logika bahwa Allah-lah yang telah menciptakan manusia sebagaimana diisyaratkan dalam firman-Nya:

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ.¹⁰²

“Apakah mereka diciptakan tanpa sesuatupun ataukah mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)?”.¹⁰³

Al-‘Uthaymīn menjelaskan, bahwasanya manusia tidak menciptakan diri mereka sendiri, sebab sebelum mereka menjadi manusia, mereka tidak ada. Sesuatu yang tidak ada berarti bukan sesuatu, dan yang bukan sesuatu sudah pasti tidak dapat menciptakan suatu apa pun. Lebih lanjut ia jelaskan bahwa orang tua, yaitu bapak dan ibu, mereka tidak menciptakan manusia, dan tidak pula seseorang dari makhluk ciptaan Allah yang dapat menciptakan manusia. Dan tidak mungkin manusia ada di muka bumi ini secara kebetulan tanpa adanya pencipta, karena semua yang ada di muka bumi ini atau yang ada di langit pasti ada yang menciptakannya. Dan keberadaan makhluk-makhluk tersebut dengan teratur rapi dan tertib tidak mungkin terjadi secara kebetulan. Karena sesuatu yang ada secara kebetulan tidak mungkin teratur dalam asal wujudnya, bagaimana pula ia akan teratur dalam keberadaan serta perkembangan selanjutnya. Dari sini menjadi pastilah bahwa yang

¹⁰¹ Zaglul al-Najjār dan Abdul Dāim Kāhil, “*Mukjizat Ilmiah*, 52.

¹⁰² al-Qur’ān, 52: 35.

¹⁰³ Departemen RI., *Al-Qur’ān*, 868.

menciptakan manusia adalah Allah Yang Maha Esa, tidak ada yang mencipta dan memerintah kecuali Allah¹⁰⁴.

Selesai menjelaskan dalil logika bahwa tiada pencipta kecuali Allah, al-'Uthaymīn kemudian menjelaskan tentang penciptaan segala jenis hewan.

Ia mengutip firman Allah:

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ
وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. □□□

“Dan Allah telah menciptakan semua jenis hewan dari air, maka sebagian dari hewan itu ada yang berjalan di atas perutnya dan sebagian berjalan dengan dua kaki, sedang sebagian (yang lain) berjalan dengan empat kaki. Allah menciptakan apa yang dikehendaki-Nya, sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu”.¹⁰⁶

Ayat di atas – kata al-'Uthaymīn – menegaskan bahwa Allah yang telah menciptakan semua makhluk melata dari air yaitu *nutfah* (air mani). Kata “*Dābbah*” menurut kebiasaan berarti hewan yang memiliki kaki empat, karena itu berdasarkan kebiasaan atau *'urf*, manusia tidak disebut sebagai *dābbah*, namun dari sisi bahasa, semua yang melata di muka bumi ini disebut *dābbah* (hewan melata).¹⁰⁷

Al-'Uthaymīn juga mensitir surah al-Zumar, ayat 62 yang menunjukkan akan keesaan Allah dalam penciptaan, yaitu firman-Nya¹⁰⁸ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (Allah menciptakan segala sesuatu).¹⁰⁹ Susunan ayat ini menurutnya

¹⁰⁴ Al-'Uthaymīn, *Sharḥ Thalāthat*, 29. . Lihat juga al-'Uthaymīn, *Majmū' Fatāwā wa Rasāil*, Jilid VI., 23.

¹⁰⁵ al-Qur'ān, 24: 45.

¹⁰⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 552.

¹⁰⁷ Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid. V. 751.

¹⁰⁸ al-Qur'ān, 39: 62.

¹⁰⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 755.

menggunakan redaksi *jumlah ismiyyah*, yang memiliki dua fungsi. Pertama untuk menunjukkan tetapnya perbuatan dan kedua untuk menunjukkan keberlangsungan atau keberlanjutan suatu perbuatan atau pekerjaan. Dengan demikian, makna ayat adalah Allah swt. selamanya menciptakan. Dia telah menciptakan segala sesuatu sesuai dengan yang dikehendaki-Nya, dan ciptaan-Nya dalam bentuk yang paling sempurna yang sesuai dengan *taqdīr* atau ketentuan-Nya, kesamaannya (*taswīyatihī*), dan aturannya (*tanẓīmihī*).¹¹⁰

Menurut al-‘Uthaymīn, ayat ini juga bersifat umum, yaitu umumnya ciptaan Allah terhadap segala sesuatu. Karena itu, ia menolak pandangan kelompok kodariyyah yang mengatakan bahwa manusia yang menciptakan perbuatannya sendiri, karena menurut al-‘Uthaymīn perbuatan manusia termasuk dari bagian umumnya ciptaan Allah.¹¹¹

Adapun firman Allah yang tersirat menggambarkan adanya pencipta selain Allah seperti firman-Nya:

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.¹¹²

“Maka Mahasucilah Allah, Pencipta yang paling baik”.¹¹³

¹¹⁰ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid IX., 100

¹¹¹ Dalam hal ini Al-‘Uthaymīn berargumen dengan firman Allah surat al-Ṣaffāt [37], ayat 96: “Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat”. Yang demikian itu – kata al-‘Uthaymīn – karena perbuatan hamba termasuk sifat-sifatnya, dan hamba merupakan makhluk ciptaan Allah, dan yang menciptakan segala sesuatu berarti juga menciptakan sifat-sifatnya. Dari sisi lain bahwa perbuatan hamba terjadi karena kehendak yang mutlak dan ketetapan yang pasti, sementara kehendak dan ketetapan semuanya diciptakan oleh Allah dan Pencipta sebab berarti juga pencipta sesuatu yang disebabkan. Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid IX., 100. Al-‘Uthaymīn, *Majmū’ Fatāwā Wa Rasāil Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn*, Jilid I., Cet. II. Riyāḍ: Dār al-Waṭan Li al-Nashr, 1413 H, 18. Bandingkan juga dengan al-‘Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 10.

¹¹² al-Qur’ān, 23: 14.

¹¹³ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 527.

Dan juga sabda Nabi Muhammad saw:

يُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ.¹¹⁴

“Dikatakan kepada mereka, “Hidupkan apa yang kamu ciptakan”.

Menurut al-‘Uthaymīn, ini bukanlah penciptaan yang sesungguhnya, manusia tidak menciptakan seperti penciptaan Allah, karena dia tidak mengadakan sesuatu yang sebelumnya tidak ada. Yang manusia lakukan hanya mengubah dari satu bentuk ke bentuk lainnya, dan itu pun tidak secara total, hanya terbatas pada lingkup kecil sesuai dengan kemampuannya.¹¹⁵ Dari paparan di atas, al-‘Uthaymīn dengan berbagai dalil telah menjelaskan akan keesaan Allah dalam penciptaan.

Memperhatikan ayat-ayat tentang penciptaan di atas, baik itu penciptaan alam semesta, penciptaan manusia, penciptaan jin, dan penciptaan semua jenis hewan yang menggunakan kata *khalq*, maka dapat dijelaskan bahwa setiap penciptaan yang menggunakan kata *khalq* menurut asalnya mewajibkan adanya substansi sebagai bahannya. Karena asal kata *al-khalq* menurut al-Rāghib al-Aṣfahānī adalah *الْخَلْقُ الْمُسْتَقِيمُ*,¹¹⁶ yaitu ukuran atau ketentuan yang tetap.

Jika obyek dari kata *khalq* itu adalah alam semesta, maka al-Qur’ān tidak menjelaskan secara rinci tentang penciptaannya, apakah dari materi

¹¹⁴ Dari hadis Ibn ‘Umar, di-*takhrīj* oleh al-Bukhārī dalam Ṣaḥīḥnya. Kitab *al-Libās*. Bab *Adhāb al-Muṣawwarīn Yaum al-Qiyāmah*. Jilid X., 283.

¹¹⁵ Contoh yang dikemukakan al-‘Uthaymīn adalah seperti pemahat, ketika ia mencoba memahat kayu untuk dijadikan sebuah patung, sesungguhnya dia tidak menciptakan sesuatu, tetapi hanya merubah sesuatu (kayu) kepada sesuatu yang lain (patung), sementara bahan dasarnya kayu berasal dari ciptaan Allah. Al-‘Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd*, Jilid I., 6-7. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Majmū’ Fatāwā wa Rasāil*, Jilid I. Cet. II., 18-19. Bandingkan dengan al-‘Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 10-11.

¹¹⁶ Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mu’jam Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, Cet. III (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), 176.

yang sudah ada atau tiada. Dilihat dari sisi ini, maka apa yang dikatakan oleh al-Rāghib bahwa kata *khalq* jika digunakan pada alam semesta, ia akan bermakna penciptaan sesuatu dari materi yang belum ada. إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء (penciptaan sesuatu dari bahan yang belum ada).¹¹⁷ Contoh untuk memperkuat argumen di atas adalah firman Allah dalam surat al-A'rāf, ayat 54. Allah berfirman:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ.¹¹⁸

“Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa”.¹¹⁹

Ayat 54 pada surat al-A'rāf di atas tidak menjelaskan apakah alam semesta itu diciptakan dari materi yang sudah ada atau tiada.¹²⁰

Berbeda halnya jika obyek *khalq* adalah selain alam semesta seperti manusia, jin, hewan dan malaikat. Pada penciptaan makhluk-makhluk tersebut, Allah menjelaskan dari materi apa mereka diciptakan. Dengan kata lain mereka diciptakan dari materi yang sudah ada. Sebagai contoh adalah penciptaan manusia, Allah menjelaskan bahwa Dia menciptakan manusia dari materi yang berasal dari tanah, bukan dari nol sama sekali sebagaimana firman Allah:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ.¹²¹

“Dialah yang menciptakan kamu dari tanah”¹²².

¹¹⁷ Ibid., 176.

¹¹⁸ al-Qur'ān, 7: 54.

¹¹⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 230.

¹²⁰ Contoh lainnya lihat surat al-An'ām [6], ayat 1 dan 73:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ. (الأنعام: 1)

Dan firman Allah:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ. (الأنعام: 73)

¹²¹ al-Qur'ān, 6: 2.

Ayat di atas menjelaskan, jika obyek *khalq* adalah manusia,¹²³ maka kata *khalq* berarti yaitu penciptaan sesuatu dari materi *إِنْبَاءُ الشَّيْءِ مِنَ الشَّيْءِ*¹²⁴ yang sudah ada, dan penciptaan yang menggunakan kata *khalq* bersifat bertahap seperti proses penciptaan manusia dan penciptaan alam semesta hingga menuju ke arah kesempurnaan.

Lebih lanjut peneliti mengomentari pandangan al-'Uthaymīn yang mengatakan bahwa makna رَبَّ adalah *al-khalq* atau penciptaan, sebagaimana yang dia telah jelaskan di awal, maka dalam hal ini menurut peneliti kuranglah tepat. Kata رَبَّ atau *rubūbiyyah* lebih tepat jika dimaknai dengan *tadbīriyyah* atau kekuasaan yang bersifat menyeluruh, bukan penciptaan. Untuk membuktikan bahwa kata *rabb* tidaklah bermakna penciptaan sebagaimana yang dituturkan al-'Uthaymīn, berikut ini peneliti mencoba memaparkan beberapa contoh ayat al-Qur'ān yang menguatkan pandangan tersebut.

Kata رَبَّ dalam ayat-ayat berikut ini, tidak tepat jika dimaknai dengan yang menciptakan. Sebagai contoh firman Allah dalam al-Qur'ān surat al-Anbiyā' [21]: 56 :

قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ.¹²⁵

“Ibrahim berkata: "Sebenarnya Tuhan kamu ialah Tuhan langit dan bumi yang telah menciptakannya".¹²⁶

¹²² Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 186. Bandingkan dengan surat al-Hijr, ayat 26, dan surat al-Rūm, ayat 20. Di mana al-Qur'ān menjelaskan bahwa manusia diciptakan Allah dari lumpur hitam yang diberi bentuk (*hamain masnūn*) dan dari tanah.

¹²³ Penciptaan manusia, yaitu Adam dan anak keturunannya dari materi yang sudah ada disebutkan dalam al-Qur'ān secara eksplisit sebanyak 28 kali yang tersebar dalam 24 surat. lihat al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras*, 240-241.

¹²⁴ Lihat al-Aṣḥānī, *Mu'jam Mufradāt*, 176.

¹²⁵ al-Qur'ān, 21: 56.

¹²⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 502.

Kalau sekiranya kata رَبُّ pada ayat di atas dimaknai dengan yang mencipta atau yang mengadakan, maka kalimat فطرهن (yang telah menciptakannya) pada ayat tersebut tidak ada lagi maknanya. Kalau sekiranya kata رَبُّ pada ayat tersebut diganti dengan kata *al-Khāliq*, yaitu Yang Mencipta, maka tidak lagi dibutuhkan kalimat فطرهن (yang menciptakannya), karena pengertiannya sama. Namun, jika kata رَبُّ dimaknai dengan *al-mudabbir*, yaitu Yang Mengelola dan Yang Mengatur, maka keberadaan kalimat فطرهن pada ayat memang dibutuhkan, sebab dengan demikian ia menjadi penyempurna kalimat sebelumnya, sehingga pengertian ayat adalah bahwa Tuhanmu adalah Tuhan Yang Mengatur alam semesta, yang telah menciptakannya dan menguasainya serta memilikinya.”

Contoh lainnya dapat dilihat pada firman Allah berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.¹²⁷

“Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu bertakwa”¹²⁸

Jika ditelaah ayat di atas, maka kata رَبُّ pada ayat tersebut tidak berarti *al-Khāliq* atau Pencipta. Ayat ini sama penjelasannya seperti surat al-Anbiyā’, ayat 56 di atas. Seandainya kata رَبُّ pada surat al-Baqarah, ayat 21 di atas berarti Pencipta, tidak perlu lagi ada penambahan kalimat الذي خلقكم (yang telah menciptakan kamu) seperti disebutkan dalam ayat. Lain halnya bila dikatakan bahwa kata رَبُّ pada ayat tersebut berarti yang mengatur dan mengelola. Dengan pengertian ini, maka kalimat “yang telah menciptakan

¹²⁷ al-Qur’ān, 2: 21.

¹²⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 11.

kamu” menjadi alasan untuk mengesakan Allah dalam *rubūbiyyah*, sebab arti ayat itu sekarang menjadi “sembahlah Tuhanmu Yang Mengelola dan Mengatur segala urusanmu yang telah menciptakanmu”.

b). Pengesaan Allah dalam Kepemilikan

Setelah menjelaskan keesaan Allah dalam penciptaan, al-‘Uthaymīn kemudian melanjutkan pada penjelasan pengesaan Allah dalam kepemilikan. Menurutnya, yang dimaksud dengan pengesaan Allah dalam kepemilikan adalah keyakinan manusia bahwa tidak ada yang memiliki alam semesta beserta isinya kecuali yang telah menciptakannya, yaitu Allah swt.¹²⁹ Kemudian ia mensitir surat Āli ‘Imrān, ayat 189. Allah swt. berfirman:

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.¹³⁰

“Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, dan Allah Maha Perkasa atas segala sesuatu.”¹³¹

Menurut al-‘Uthaymīn, ayat di atas menjelaskan bahwa semua kerajaan baik yang ada di langit maupun yang berada di bumi adalah milik Allah semata dan Dia pula yang mengaturnya.¹³² Dia pemilik segala sesuatu, Yang Maha Kuasa atas segala sesuatu, tiada sesuatu pun yang dapat mengalahkan-Nya. Karena itu, hendaklah manusia takut kepada-Nya, dan jangan sekali-kali mereka melanggar ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan-Nya. Manusia juga harus takut akan murka dan pembalasan-Nya,

¹²⁹ Al-‘Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd*, 7.

¹³⁰ al-Qur’ān, 3: 189.

¹³¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 109.

¹³² Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 669.

karena sesungguhnya Dia Maha Agung lagi Maha Kuasa yang tiada seorang pun lebih berkuasa dari pada Dia.¹³³

Kepemilikan Allah terhadap langit dan bumi beserta apa yang ada di antara keduanya, yakni seluruh alam raya ini, – menurut Quraish Shihab – juga mengandung makna kekuasaan dan wewenang penuh dalam mengaturnya serta tidak dapat dialihkan atau dicabut oleh pihak lain, sebagaimana kepemilikan makhluk. Jika dikatakan bahwa manusia memiliki matanya, itu berarti dia sendiri yang menggunakannya. Dia melihat atas perintah yang bersumber dari dirinya. Jika ada yang memintanya melihat tetapi dia enggan, dia tidak akan melihatnya. Jika dikatakan demikian, itulah ilustrasi kepemilikan wewenang dan pengaturan yang tentu saja tidak sepenuhnya sama dengan makna kepemilikan Allah yang jauh lebih besar dari pada segala yang besar.¹³⁴

Dari ayat di atas dipahami bahwa Allah adalah raja diraja dan pemilik semua kerajaan. Jika ada penyandaran kekuasaan kepada selain-Nya, maka itu hanya bersifat semu belaka. Sebagaimana firman Allah yang menjelaskan tentang kekuasaan seseorang yang mengurus rumahnya sendiri dan apa-apa yang dia miliki. Firman Allah:

135 أَوْ مَمَالِكُكُمْ مَفَاتِيحُهَا....

“...atau di rumah yang kamu miliki kuncinya...”¹³⁶

¹³³ ‘Imād al-Dīn Abī al-Fidā’ Ismā’īl bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid III, Cet. I (Ghīzah, Muassasah Qurtubah, 1421 H/2000 M), 294.

¹³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’ān*. Vol. 8., Cet. V. (Jakarta: Lentera Hati, 2012), 417.

¹³⁵ al-Qur’ān, 24: 61.

¹³⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 555.

Dan firman-Nya:

إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ. ۞۞۞

“Kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki¹³⁸; Maka Sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela.”¹³⁹

Dipahami dari ayat di atas bahwa manusia diberi kekuasaan oleh Allah untuk mengatur dan mengurus rumahnya sendiri, namun kekuasaan yang diberikan kepadanya bersifat terbatas, tidak seperti kekuasaan Allah. Al-‘Uthaymīn memberikan contoh seperti rumah milik Zaid bukanlah rumah milik Amru, dan sebaliknya, rumah Amru bukanlah rumah milik Zaid. Kekuasaan yang dimilikinya terbatas dan terikat hanya pada rumahnya saja. Demikian juga dengan apa-apa yang dia miliki. Kekuasaan semacam itu terikat sehingga seseorang tidak bisa memperlakukan apa yang dimilikinya kecuali pada batas-batas yang diizinkan Allah di dalamnya. Karena itu, Allah swt. mengingatkan Nabi-Nya Muhammad saw. untuk tidak menyia-nyiakan harta, sebagaimana firman-Nya:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا. 140

“Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya,¹⁴¹ harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan

¹³⁷ al-Qur’ān, 23: 6.

¹³⁸ Maksudnya: budak-budak belian yang didapat dalam peperangan dengan orang kafir, bukan budak belian yang didapat di luar peperangan. Dalam peperangan dengan orang-orang kafir itu, wanita-wanita yang ditawan biasanya dibagi-bagikan kepada kaum muslimin yang ikut dalam peperangan itu, dan kebiasaan ini bukanlah suatu yang diwajibkan. Imam boleh melarang kebiasaan ini. Maksudnya: budak-budak yang dimiliki yang suaminya tidak ikut tertawan bersama-samanya.

¹³⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 526.

¹⁴⁰ al-Qur’ān, 4: 5.

¹⁴¹ Orang yang belum sempurna akalnya ialah anak yatim yang belum balig atau orang dewasa yang tidak dapat mengatur harta bendanya

pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik.”¹⁴²

Dengan demikian, penyebutan kepemilikan sesuatu bagi manusia dalam al-Qur’ān, sesungguhnya itu merupakan kepemilikan yang sifatnya sangat terbatas dan telah diatur cara pendistribusian dan penggunaannya oleh Allah yang tidak bisa digunakan semauanya, melainkan harus mengikuti tata cara yang telah ditetapkan Allah dalam syariat-Nya. Sebagaimana pernyataan al-‘Uthaymīn sebagai berikut:

وأما ما ورد من إثبات المملكيّة لغير الله كقوله: { إلاّ على أزواجهم أو ما ملكت أيماهم فإنهم غير ملومين } . و قال تعالى: { أو ما ملكتم مفاتيحه } . فهو مُلك محدود لا يشمل إلاّ شيئاً يسيراً من هذه المخلوقات، فالإنسان يملك ما تحت يده، ولا يملك ما تحت يد ملكه وكذا هو مُلك قاصر من حيث الوصف، فالإنسان لا يملك ما عنده تمام المملك، ولهذا لا يتصرّف فيه إلاّ على حسب ما أُذن له فيه شرعاً.¹⁴³

“Tentang disebutkannya penetapan kepemilikan bagi selain Allah, seperti firman-Nya: “Kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal itu tiada tercela” (QS. Al-Mu’minun:6). Atau seperti firman-Nya: “Atau rumah yang kalian miliki kuncinya” (QS. Al-Nur:61), maka itu merupakan kepemilikan yang terbatas, tidak mencakup kecuali satu dua hal yang remeh dari makhluk-makhluk ini. Manusia hanya bisa memiliki apa yang ada pada dirinya (atau pada kekuasaannya), dia tidak berhak memiliki apa yang ada di tangan orang lain. Itu pun juga merupakan kepemilikan yang terbatas dilihat dari sifatnya. Manusia tidak bisa memiliki apa yang ada padanya dengan kepemilikan secara sempurna. Karena itu dia tidak boleh menggunakannya kecuali menurut cara yang diizinkan baginya menurut shari’at.”

Ayat-ayat di atas menurut al-‘Uthaymīn menjadil dalil bahwa kekuasaan yang dimiliki manusia itu sangat terbatas dan terikat. Berbeda dengan kekuasaan Allah yang mutlak tidak terbatas, yang bebas melakukan

¹⁴² Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 115.

¹⁴³ Al-‘Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd*, 7.

apa saja sesuai kehendak-Nya tanpa batas dan tanpa ditanya tentang apa yang dilakukan-Nya.¹⁴⁴

Dengan demikian, semua yang ada di langit maupun yang ada di bumi beserta apa yang ada pada keduanya adalah milik Allah semata, Dialah satu-satunya pemilik alam raya ini, karena Dialah yang telah menciptakan semuanya.

c). Pengesaan Allah dalam Pengaturan

Adapun mengenai pengesaan Allah dalam pengaturan, al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa hendaknya manusia yakin dan percaya bahwa tidak ada yang mampu mengatur alam semesta beserta isinya kecuali Allah semata.¹⁴⁵ Hanya Dia yang Maha Mengatur, dan pengaturan-Nya bersifat komprehensif, tidak ada satu pun yang dapat menghalangi-Nya.¹⁴⁶ Keteraturan alam semesta dan keindahannya menunjukkan hanya ada satu Tuhan untuk seluruh alam semesta ini. Dia memperlakukan alam semesta beserta isinya sesuai dengan kehendak-Nya, tak ada yang berbagi otoritas dengan-Nya, dan tak ada yang membantu-Nya. Dia mengelola semua urusan melalui banyak perantara. Perantara yang paling terpuji adalah malaikat yang jumlahnya banyak sekali. Tugas dan posisi mereka banyak ragamnya. Mereka melaksanakan perintah-Nya dengan sangat efisien dan efektif. Allah yang memungkinkan mereka

¹⁴⁴ Al-‘Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 12.

¹⁴⁵ Al-‘Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd*, 7.

¹⁴⁶ Al-‘Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 12.

semua berbuat seperti itu.¹⁴⁷ Dalam menjelaskan pengaturan Allah terhadap alam raya ini, Allah berfirman:

148. يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ.

“Dia mengatur urusan dari langit ke bumi”¹⁴⁹

Menurut Muhammad Dudah, seorang ilmuwan muslim spesialis fisika memahami kata “*yudabbir al-amr*” (mengatur urusan) pada ayat di atas sebagai urusan (benda) kosmos atau benda alam semesta dan fisika yang ada di kehidupan di dunia ini.¹⁵⁰ Seluruh benda-benda angkasa yang terdapat di dalam jagat raya ini berjalan secara harmonis dan berkeeseimbangan. Benda-benda angkasa berupa bintang, matahari, bulan dan planet-planet raksasa beredar menurut tata edarnya yang penuh dengan keteraturan. Sekiranya benda-benda angkasa tersebut tidak teratur dan tidak berjalan sesuai dengan tata edarnya, maka yang terjadi adalah kondisi dimana benda-benda angkasa itu satu dengan yang lainnya saling bertabrakan. Demikian pula halnya dengan makhluk yang ada di planet bumi dengan tata edarnya mengelilingi matahari, sehingga tercipta kondisi siang dan malam. Keberadaan laut, sungai, flora, fauna dan gunung-gunung, pergantian musim pada belahan bumi tertentu, berjalan menurut ketentuan yang pasti dan tetap dan penuh keharmonisan. Semua eksistensi dan fenomena alam tersebut terjadi karena

¹⁴⁷ Yasin T. Al-Jiboursi, *Konsep Tuhan Menurut Islam*, terj. Ilyas Hasan, Cet. I (Jakarta: PT. Lentera Basritama, 1418 H/1997 M), 234.

¹⁴⁸ al-Qur’ān, 32: 5.

¹⁴⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 660.

¹⁵⁰ Zaglul al-Najjār dan Abdul Dāim Kāhil, “Al-Qur’ān dan Hitungan Kecepatan Cahaya”, *Ensiklopedia Mukjizat Ilmiah al-Qur’ān dan Hadis: Mukjizat Ilmiah Penciptaan Langit dan Alam Semesta*, terj. Muhammad Hasan, dkk., Vol. 3 (Jakarta: PT. Lentera Abadi, 2012), 58.

diatur dan dikelola serta dikendalikan oleh Allah Tuhan yang telah menciptakannya.

Berbeda dengan dengan Muhammad Dudah, menurut al-‘Uthaymīn, kalimat “*yudabbir al-amra*” maksudnya adalah mengatur urusan takdir dan urusan syari’at. Kedua urusan tersebut, yaitu urusan takdir dan urusan syari’at, hanya Dia sendiri yang mengaturnya. Semua pengaturan itu datang dari Raja yang Maha Kuasa, dari langit turun ke bumi. Dia yang menjadikan orang bahagia atau sengsara, kaya atau miskin, mulia atau hina, mengangkat derajat suatu kaum dan atau merendahnya, dan Dia pula yang menurunkan rizki bagi makhluk-makhluk-Nya.¹⁵¹ Dengan demikian, – tegas al-‘Uthaymīn – hanya Dialah satu-satunya yang mengatur segala urusan alam raya ini, baik di langit maupun di bumi, dari yang terkecil hingga yang terbesar.¹⁵²

Perbedaan pandangan kedua ulama ini – menurut peneliti – tidaklah bertentangan, karena dalam pengertian “mengurus urusan takdir” yang berarti ketentuan, juga termasuk di dalamnya pengertian mengurus segala ketentuan yang akan berlaku pada benda-benda angkasa yang terdapat dalam jagat raya ini. Karena kehendak Allah selalu bekerja di alam semesta.

Di antara bentuk pengaturan Allah lainnya – jelas al-‘Uthaymīn – adalah Dia yang mematikan dan menghidupkan. Allah berfirman dalam surat al-Zumar [39]: 42.

¹⁵¹ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid VII., 258. Sedangkan Ibn ‘Abbās memahaminya dengan mengutus malaikat dengan membawa wahyu dan juga (menurunkan) musibah. Lihat Fayrūzābādī, *Tanwīr al-Miqbās Min Tafsīr Ibn ‘Abbās*, Cet. I. (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1412 H/1992 M), 436.

¹⁵² Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid V., 164.

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى¹⁵³.

“Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan (memegang) jiwa (orang) yang belum mati diwaktu tidurnya; maka Dia tahanlah jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia melepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditentukan.¹⁵⁴

Menurut al-‘Uthaymīn, makna firman Allah: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا, adalah Allah menahan ruh orang di saat matinya, yaitu dengan dipisahkannya ruh dari badan yang mengakibatkan hilangnya kehidupan. Dan firman-Nya: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا maknanya adalah bahwa ruh-ruh yang belum mati, maka Dia akan menahan dan memegang ruh-ruh tersebut di saat tidurnya. Hanya saja, Allah tidak menahan ruhnya secara sempurna, tetapi Dia menahannya secara terikat (*muqayyad*). Karena itu, – kata al-‘Uthaymīn – kita temukan orang yang sedang tidur itu masih memiliki perasaan di satu sisi, dan tidak memilikinya di sisi lain. Di lihat dari lahirnya, orang yang tidur itu tidak melihat dan mendengar, tetapi dari sisi batin, jika orang yang tidur itu disadarkan, maka dia akan tersadar dan bangun (hidup). Maka hubungan ruh dengan orang yang lagi tidur itu tidaklah sama hubungannya dengan orang yang lagi sadar (tidak tidur) atau hubungannya dengan orang yang meninggal. Jadi, ruh orang yang lagi tidur itu berada di tengah-tengah, yaitu antara orang yang sadar (tidak tidur) dengan orang yang meninggal.¹⁵⁵ Lebih lanjut al-

¹⁵³ al-Qur’ān, 39: 42.

¹⁵⁴ Maksudnya, orang yang mati itu rohnya ditahan Allah sehingga tidak dapat kembali pada tubuhnya; dan orang yang tidak mati hanya tidur saja, rohnya dilepaskan sehingga dapat kembali kepadanya lagi. Lihat Departemen Agama RI., *Al-Qur’ān*, 752.

¹⁵⁵ al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid IX., 44.

‘Uthaymīn menjelaskan bahwa Allah swt. juga telah menamakan tidur dengan wafat, sebagaimana firman-Nya:

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ.¹⁵⁶

“Dan Dialah yang menidurkan kamu di malam hari dan Dia mengetahui apa yang kamu kerjakan pada siang hari”.¹⁵⁷

Firman Allah: *فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ* (maka Dia tahanlah jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya). Makna ayat adalah, maka Dia Allah menahan ruh (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya sehingga ruh tersebut tidak kembali ke jasadnya. Kemudian Dia tahan ruh itu hingga datang hari kiamat. Kata *قَضَىٰ* pada ayat berarti *حَكَمَ* (menetapkan dan memutuskan), sebagaimana firman Allah dalam surat al-Isrā’, ayat 23 yang berbunyi: *وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ*. Arti ayat ini – menurut al-‘Uthaymīn – adalah, dan Tuhanmu telah menetapkan dan memutuskan supaya kamu tidak menyembah kecuali kepada-Nya. Ketentuan Allah pada surat al-Zumar, ayat 42 ini adalah ketentuan *kawnī*, yaitu ketentuan dalam ciptaan-Nya, karena Allah telah membagi ketentuan menjadi dua, yaitu ketentuan *kawnī* dan ketentuan *shar’ī* (yaitu ketentuan Allah dalam bentuk syari’at-Nya). Ketentuan *shar’ī* adalah apa yang Dia perintahkan, seperti firman Allah yang memerintahkan manusia untuk tidak menyembah kecuali kepada-Nya. firman Allah: *وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ*, sedangkan ketentuan *kawnī* seperti firman Allah: *وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ* (Dan telah Kami tetapkan terhadap Bani Israil dalam kitab itu: “Sesungguhnya kamu akan membuat

¹⁵⁶ al-Qur’ān, 6: 60.

¹⁵⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 196.

kerusakan di muka bumi”). Sesungguhnya pada ayat ini Allah tidak memerintahkan dan menetapkan kerusakan di muka bumi secara *syar’ī*, akan tetapi ini merupakan *qāḍā’* atau ketetapan *kawnī*. Di sini, arti firman Allah: *وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ* وَفَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ, adalah ketentuan *kawnī*. Dan makna firman Allah: *إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى*, adalah bahwa Allah melepaskan ruh yang diwafatkannya di saat tidurnya kembali ke jasadnya dan berada di dalamnya hingga waktu yang ditentukan, yaitu waktu ajal kematiannya.¹⁵⁸

Penjelasan pada ayat 42 dalam surat al-Zumar di atas menggambarkan akan kekuatan dan kekuasaan Allah swt. Di mana Allah mengatur dan mengelola segala urusan hingga urusan kematian. Dia yang mematikan hamba-Nya dan Dia pula yang menghidupkannya. Demikian, al-‘Uthaymīn menjelaskan keesaan Allah dalam pengaturan alam semesta beserta seluruh isinya.

Setelah penjelasan panjang lebar tentang *tawhīd rubūbiyyah* di atas, al-‘Uthaymīn kemudian mengatakan bahwa kaum musyrikin dimana Nabi Muhammad saw. diutus beriman terhadap *tawhīd rubūbiyyah* ini,¹⁵⁹ sehingga menurutnya, kaum musyrikin Makkah dapat dikatakan sebagai *muwahhīdūn*.

Pandangan al-‘Uthaymīn di atas mendapat sorotan tajam dari para ulama dan pemikir, tanpa kecuali pemikir Muslim Indonesia, Nurcholish Madjid. Ia dengan tegas menolak pandangan tersebut dan mengatakan bahwa

¹⁵⁸ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid IX., 45.

¹⁵⁹ Al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa kaum musyrikin meyakini bahwa Allah-lah satu-satunya pencipta. Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi, dan Dia pula yang menciptakan mereka dan mengatur segala urusan. Kemudian ia mengutip firman Allah QS. Lyqmān [31]: 25: *وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ*. Lihat al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt*, 22.

tidak cukup keimanan kaum musyrikin kepada Allah sebagai pencipta alam raya dan yang menurunkan hujan, menjadikan mereka sebagai *muwahhidūn*. Bahkan sebaliknya – kata Nurcholish –, mereka itu layak disebut sebagai kaum yang mempersekutukan atau memperserikatkan Tuhan (*mushrikūn*), karena mereka penganut paham syirik, yaitu paham bahwa Tuhan mempunyai serikat atau sekutu, yaitu “oknum” yang menyertai-Nya dalam hal-hal keilahian. Nurcholis menambahkan, bahwa kaum musyrikin mengakui dan sadar betul bahwa sekutu atau partisipan dalam keilahian Tuhan itu juga ciptaan Tuhan belaka, bukan Tuhan itu sendiri, melainkan sesama makhluk seperti manusia.¹⁶⁰

Al-Qardāwī dan Al-‘Arbāwī juga memiliki pandangan yang sama, bahwa meskipun kaum musyrikin beriman terhadap *tawhīd rubūbiyyah*, namun mereka tidak dapat disebut sebagai *muwahhidūn* seperti yang dikatakan al-‘Uthaymīn, sebab mereka menyekutukan Allah. Mereka mempertuhankan selain Allah sebagai sarana perantara untuk mendekatkan diri kepada Allah, atau memohonkan ampunan bagi mereka di sisi Allah. Orang Kristen – tambah al-Qardāwī – tidak mengingkari Allah sebagai Tuhan langit dan bumi, tetapi menyekutukan Allah dengan Nabi Isa (Yesus) dan Roh Kudus. Al-Qur’an mengklaim mereka sebagai orang kafir.¹⁶¹

Bahkan menurut Idrus Ramli, orang-orang musyrikin tersebut sesungguhnya tidak mengakui *tawhīd rubūbiyyah*. Hal itu dapat dilihat dari

¹⁶⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Cet. VI (Jakarta: Paramadina, 2008), 74-75.

¹⁶¹ Al-Qardāwī, *Haqīqat al-Tawhīd*, 21-22. Lihat juga al-‘Arbāwī, *Kitāb al-Tawhīd*, 59. Bandingkan dengan Ḥasan bin ‘Alī al-Saqqāf, *Al-Tandīd biman ‘Addada al-Tawhīd*, Cet. II (‘Ummān: Dār al-Imām al-Nawawī, 1413 H-1992 M), 16-17.

pernyataan mereka sendiri kelak di hari kiamat seperti yang dijelaskan dalam al-Qur’ān, Allah berfirman:

تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ {97} إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ {98}.¹⁶²

“Demi Allah, sungguh kita dahulu (di dunia) dalam kesesatan yang nyata, karena kita mempersamakan kamu dengan Tuhan (Rabb) semesta alam”.¹⁶³

Ayat tersebut – tegas Idrus Ramli – menceritakan tentang penyesalan orang-orang kafir di akhirat dan pengakuan mereka yang tidak mengakui *tawhīd rubūbiyyah*, dengan menjadikan berhala-berhala sebagai *arbāb* (tuhan-tuhan) di samping Allah. Dengan demikian, mereka tidak dapat dikatakan sebagai *muwahhidūn*.¹⁶⁴

Dari dua pandangan di atas, peneliti lebih cenderung kepada pendapat kedua dengan segala argumentasi yang dikemukakan. Dan dapat peneliti tambahkan, bahwa kaum musyrikin pada umumnya dimana Nabi Muhammad saw diutus memang percaya dan mengakui bahwa Allah-lah satu-satunya Pencipta alam semesta beserta isinya. Hal ini telah dijelaskan dalam al-Qur’ān, Allah swt. berfirman:

وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ.¹⁶⁵

“Dan sungguh jika kamu tanyakan kepada mereka: “Siapakah yang menciptakan langit dan bumi?,” niscaya mereka akan menjawab: “Semuanya diciptakan oleh yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui.”¹⁶⁶

¹⁶² al-Qur’ān, 26: 97-98.

¹⁶³ Departemen Agama RI., *Al-Qur’ān*, 580.

¹⁶⁴ Muhammad Idrus Ramli, *Madzhab Al-Asy’ari, Benarkah Ahlussunnah Wal Jama’ah ? : Jawaban terhadap Aliran Salafi*, (Surabaya: Khalista, 2009), 226.

¹⁶⁵ al-Qur’ān, 43: 9.

¹⁶⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 795. Lihat juga firman Allah dalam surat al-Zukhruf, ayat 87: وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ (“dan sungguh jika kamu bertanya kepada mereka: “Siapakah yang menciptakan mereka, niscaya mereka menjawab: “Allah”, Maka Bagaimanakah

Namun demikian, kebanyakan mereka mempersekutukan Allah dengan sesuatu lainnya dalam hal pengaturan alam semesta. Hal ini dapat dilihat dari firman Allah:

قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ رَبًّا أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ.¹⁶⁷

“Katakanlah: “Apakah aku akan mencari Tuhan selain Allah, Padahal Dia adalah Tuhan bagi segala sesuatu.”¹⁶⁸

Ayat di atas menjelaskan tentang pertentangan pendapat antara kaum musyrikin Makkah dengan Rasulullah saw. dalam permasalahan *rubūbiyyah*, di mana Allah perintahkan Nabi-Nya untuk membantah dan menolak pendirian dan kepercayaan mereka, serta tidak membenarkan pengakuan adanya Rabb (pengatur) selain Allah, dan yang demikian itu berlawanan dengan keyakinan mereka saat itu.

Jadi, perselisihan antara kaum musyrikin Makkah dengan Nabi Muhammad saw. sudah dipastikan bukan pada masalah Allah sebagai satu-satunya Pencipta. Karena hal itu telah dibuktikan dengan banyaknya ayat-ayat al-Qur’ān yang memberikan kesaksian tanpa ragu bahwa mereka benar-benar mengakui bahwa tidak ada pencipta alam semesta selain Allah. Oleh karena itu, tidak ada jalan lain kecuali menyatakan bahwa perselisihan antara kaum musyrikin Makkah dengan Nabi Muhammad saw. bukanlah mengenai permasalahan keesaan Pencipta alam semesta, melainkan mengenai pengaturan alam dan pengelolaannya, baik sebagiannya atau keseluruhannya.

mereka dapat dipalingkan (dari menyembah Allah) ?” Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 805.

¹⁶⁷ al-Qur’ān, 6: 164.

¹⁶⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 217.

Dan juga menurut peneliti seseorang tidak dapat dikatakan sebagai *muwahhidūn* hanya karena telah beriman kepada *tawhīd rubūbiyyah* – sebagaimana yang telah dikemukakan Nurchilid dan ulama lainnya di atas, – akan tetapi mereka juga harus beriman kepada *tawhīd ulūhiyyah*. Dengan kata lain, bahwa beriman kepada *tawhīd rubūbiyyah* saja tidak cukup, tetapi harus disertai dengan beriman kepada *tawhīd ulūhiyyah*. Bahkankah al-‘Uthaymīn sendiri pernah berkata bahwa orang yang tidak mengakui *tawhīd ulūhiyyah* dia termasuk musyrik dan kafir, meskipun dia mengakui *tawhīd rubūbiyyah*, asmā’ dan sifat Allah¹⁶⁹. Al-‘Uthaymīn juga pernah berkata:

ولم يكن الرسل الذين أرسلهم الله عز وجل إلى البشر يدعون إلى توحيد الربوبية كدعوتهم إلى توحيد الألوهية، ذلك أن منكري توحيد الربوبية قليلون جدا، وحتى الذين ينكرونه هم في قرارة نفوسهم لا يستطيعون أن ينكروه، أللهم إلا أن يكونوا قد سلبوا العقول المدركة أدنى إدراك، فإنهم قد ينكرون هذا من باب المكابرة.¹⁷⁰

“Para rasul yang diutus oleh Allah ‘Azza wa Jallā kepada semua manusia tidak menyeru kepada *tawhīd rubūbiyyah* sebagaimana seruan mereka kepada *tawhīd ulūhiyyah*, yang demikian itu karena mereka yang ingkar kepada *tawhīd rubūbiyyah* sangat sedikit sekali, pada hakikatnya dalam lubuk hati mereka tidak bisa mengingkarinya. Hanya sekedar akal yang dengannya mereka bisa memahami telah mereka rampas haknya. Jadi pengingkaran mereka dalam hal ini sebenarnya masuk pada bab “kesombongan.”

Pernyataan al-‘Uthaymīn, “ أن منكري توحيد الربوبية قليلون جدا ”

(Sesungguhnya mereka yang ingkar kepada *tawhīd rubūbiyyah* sangat sedikit sekali) adalah bukti atau hujjah bahwa tidak semua kaum musyrikin mengimani *tawhīd rubūbiyyah* sebagaimana yang dikatakannya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kaum musyrikin Makkah tidak semuanya

¹⁶⁹ Al-‘Uthaymīn, *Sharh Kashf*, 16.

¹⁷⁰ Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, Jilid I, 20-21.

beriman kepada *tawhīd rubūbiyyah*, dan mereka tidak dapat dikatakan *muwahhidūn*, tetapi mereka tetap dikatakan sebagai *mushrikūn* atau *kāfirūn*.

2. *Tawhīd Ulūhiyyah*

Tawhīd ulūhiyyah menurut al-‘Uthaymīn adalah mengesakan Allah dalam beribadah dan tidak mensekutkan-Nya dengan sesuatu.¹⁷¹ *Tawhīd* ini disebut juga dengan *tawhīd ‘ibādah* karena dua alasan. Pertama, karena penisbatannya kepada Allah sehingga disebut dengan *tawhīd ulūhiyyah*,¹⁷² dan kedua, karena penisbatannya kepada makhluk sehingga ia disebut dengan *tawhīd ibadah*, yaitu pengesaan Allah dalam ibadah. Dalam uraiannya, peneliti terlebih dahulu membahas mengenai pengesaan Allah dalam *ulūhiyyah*.

a). Pengesaan Allah dalam *Ulūhiyyah*

Pengesaan Allah dalam *ulūhiyyah* merupakan doktrin terpenting yang mendominasi pemahaman-pemahaman dan ajaran-ajaran samawi. Hal itu juga merupakan asas segala macam ilmu dan ajaran *Ilāhiyyah* yang dibawa oleh para nabi dan rasul, sebagaimana tercantum dalam kitab-kitab suci yang

¹⁷¹ Al-‘Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubuhāt*, 16. Lihat juga Muhammad bin Šālih al-‘Uthaymīn, *Sharh Thalāthat al-Uṣūl*, 40. Bandingkan dengan al-‘Uthaymīn, *Majmū’ Fatāwā wa Rasāil*, Jilid VI., 34. Lihat juga al-‘Uthaymīn *Al-Qawl al-Mufīd*, 9

¹⁷² Al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa asal kata Allah adalah *al-Ilāh* yang berarti *ma’lūh* atau *ma’būd* yaitu yang disembah karena cinta dan pengagungan. Huruf *hamzah* yang terdapat dalam *al-Ilāh* dihilangkan untuk meringankan melafalkannya mengingat seringnya kata ini digunakan, seperti kata *al-Nās*, aslinya adalah *al-Unās*. Setelah itu kedua huruf *Lām* disatukan, yaitu *Lām* pertama dan *Lām* kedua digabungkan, sehingga menjadi Allah. Dan Lafal *Ilāh* yang ber-*wazn fi’āl* memiliki arti *maf’ūl*. Jadi, makna *Ilāh* adalah sesuatu yang dituhankan atau disembah. Sedangkan arti *ta’alluh* (menuhankan) adalah *ta’abbud* (menyembah). (Lihat al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 46. Lihat juga Al-‘Uthaymīn, *Sharh al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, Jilid I., 159-160). Pendapat seperti ini juga dikemukakan oleh Al-Zajjāj yang disandarkan kepada Yūnus Ibn Khubayb, al-Kisāi, al-Farrā’, Qathrub, dan al-Akhfash. (Lihat Abu Fikri Ihsani, *Ensiklopedia Allah*, Cet. I (Jakarta: Basmalah, 2011), 6. Bandingkan dengan Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 543.

diwahyukan kepada mereka. Semua nabi yang diutus Allah menyeru umatnya kepada *tawhīd*, yaitu لا إله إلا الله (Tiada tuhan yang berhak disembah kecuali Allah). Firman Allah:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ¹⁷³

“Dan Kami tidak mengutus seorang rasulpun sebelum kamu, melainkan Kami wahyukan kepadanya: “Bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan Aku, maka sembahlah olehmu sekalian akan Aku”.¹⁷⁴

Kata *Ilāh* pada ayat di atas berarti *ma'lūh* (yang disembah), dan *ma'lūh* adalah sesuatu yang disembah karena kecintaan dan pengagungan. Jadi, pengertian لا إله إلا الله adalah لا معبود بحق إلا الله (tidak ada yang berhak disembah kecuali Allah).¹⁷⁵

Menurut al-‘Uthaymīn, *tawhīd* ini baru dapat terealisasi jika memenuhi dua syarat, yaitu adanya *al-nafyu* atau penafian dan *al-ithbāt* atau penetapan.¹⁷⁶ Maksudnya menafikan atau meniadakan semua tuhan yang ada, lalu menetapkan hanya satu tuhan. Hal itu karena kalau hanya meniadakan saja tanpa menetapkan, berarti sama saja dengan menolak tuhan-tuhan yang ada secara keseluruhan; sedangkan kalau hanya menetapkan saja tanpa meniadakan (yang lain) berarti masih memberi kemungkinan adanya tuhan yang sama. Ia mencontohkan dengan kalimat, “Zaid sedang berdiri”. Ungkapan ini – menurut al-‘Uthaymīn – menunjukkan ketetapan berdiri yang dilakukan Zaid. Akan tetapi hal itu tidak menunjukkan kesendirian Zaid dalam melakukan tindakan itu. Sama halnya jika dikatakan, “Tak seorang

¹⁷³ al-Qur’ān, 21: 25.

¹⁷⁴ Departemen Agama RI., *Al-Qur’ān*, 498.

¹⁷⁵ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid VIII., 399.

¹⁷⁶ Al-‘Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubhāt*, 16. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Al-Qawlu al-Mufīd*, 155.

pun ikut berdiri”, redaksi ini hanya menunjukkan penafian atau peniadaan semata. Akan tetapi jika dikatakan, “Tidak seorang pun berdiri kecuali Zaid”, maka pada redaksi terakhir ini terangkum di dalamnya penafian dan penetapan.¹⁷⁷ Dengan demikian, tidak akan sempurna *tawhīd* seseorang sebelum dia mengakui bahwa tidak ada tuhan yang berhak disembah selain Allah. Dengan *tawhīd*-nya itu berarti dia harus meniadakan sesembahan-sesembahan selain Allah dan menetapkan bahwa hanya Allah saja yang berhak disembah.¹⁷⁸

Al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa al-Qur’ān dalam menerangkan *ulūhiyyah* Allah memerintahkan kepada Nabi Muhammad saw. untuk menyampaikan kepada umat manusia bahwa tiada tuhan yang berhak disembah kecuali Allah, Tuhan Yang Esa lagi Maha Mengalahkan, sebagaimana firman-Nya:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنِّ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ.¹⁷⁹

“Katakanlah (ya Muhammad): “Sesungguhnya aku hanya seorang pemberi peringatan, dan sekali-kali tidak ada tuhan selain Allah yang Maha Esa dan Maha Mengalahkan”.¹⁸⁰

Menurut al-‘Uthaymīn, ayat ini menjelaskan tentang *tawhīd ulūhiyyah* di mana Allah swt. perintahkan Nabi-Nya Muhammad saw. untuk memproklamirkan dirinya kepada orang-orang kafir Makkah bahwa dia hanyalah seorang pemberi peringatan. Ayat ini – ditambahnya – ditujukan khusus kepada Nabi Muhammad saw. sebab yang dimaksud dengan

¹⁷⁷ Al-‘Uthaymīn, *Al-Qawlu al-Muḥīd*, 24.

¹⁷⁸ Al-‘Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubhāt*, 15.

¹⁷⁹ al-Qur’ān, 38: 65.

¹⁸⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 740.

peringatan di sini adalah peringatan tugas seorang rasul, yang tentunya khusus menyangkut diri Rasulullah saw. Dan dikhususkannya orang-orang kafir Makkah di sini karena surat ini termasuk kategori Makkiyyah diturunkan sebelum Nabi saw. hijrah ke Madinah. Tapi memperlakukan ayat ini secara umum – menurutnya – jauh lebih baik, sebab yang menjadi pelajaran adalah umumnya lafaz bukan khususnya sebab ataupun tempat.¹⁸¹

Pendapat yang sama dikemukakan juga oleh Wahbah al-Zuhaylī. Menurutnya, ayat ini merupakan seruan dan pengukuhan terhadap *tawḥīd ulūhiyyah*, janji pahala bagi orang-orang yang mengesakan Allah, ancaman azab bagi orang-orang musyrik karena berpaling dari dakwah yang diserukan Nabi saw. kepada mengesakan Allah. Lebih lanjut Wahbah katakan, bahwa ayat-ayat ini menyambung pembicaraan pada permulaan surat yang menyerukan *tawḥīd*. Ini menunjukkan bahwa permulaan dan akhir surat ini memiliki alur pembicaraan runut dan sistematis yang bagus.¹⁸²

Al-‘Uthaymīn menjelaskan, bahwa pada ayat ini Allah perintahkan Nabi-Nya Muhammad saw. untuk memberi peringatan kepada orang-orang kafir dengan menak-nakuti mereka dengan neraka dan memberikan kabar gembira kepada orang-orang yang beriman dengan surga.¹⁸³

Dalam menjelaskan firman Allah: *وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ* (Sekali-kali tidak ada tuhan selain Allah yang maha Esa dan Maha Mengalahkan). Al-‘Uthaymīn mengatakan, bahwa dalam tata bahasa, ayat ini kandungannya

¹⁸¹ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid VIII., 705.

¹⁸² Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Sharī’ah wa al-Manhaj*, Jilid XII., Cet. X. (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 247-248.

¹⁸³ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid VIII., 705.

memiliki pengertian pembatasan, dan termasuk bentuk-bentuk pembatasan yang paling agung. Sebab pembatasan ini dibangun di atas penafian dan penetapan. Penafiannya didukung dengan huruf من pada firman Allah وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ, sebab huruf من tergolong huruf *jār* yang berfungsi pelengkap. Dan pelengkap fungsinya menambah makna dalam al-Qur'ān. Makna firman Allah: وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ adalah tiada satupun *dhāt* yang benar dan haq diibadahi (kecuali Allah). Hal itu dikarenakan di sana ditemukan tuhan-tuhan yang juga diibadahi, namun itu semua bukanlah sesembahan yang benar atau yang berhak untuk diibadahi. Tetapi itu hanyalah nama-nama yang diistilahkan para pemujanya, yang sama sekali Allah tidak menurunkan bukti dengannya. Karena itulah, sejatinya mereka tidak beribadah kepada tuhan-tuhan tadi dengan ibadah yang sebenarnya. Ketidakbenaran itu terbukti, misalnya ketika mereka ditimpa bahaya, maka mereka memohon kepada Allah semata. Dan pada kondisi itu, dengan lisannya mereka mempersaksikan bahwa tuhan-tuhan yang mereka ibadahi selama ini bukanlah *ilāh* atau sesembahan yang sebenarnya.¹⁸⁴

Dengan demikian, pengertian dari firman Allah: وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ adalah tiada satupun tuhan yang benar dan haq kecuali Allah, Pencipta langit dan bumi, yang *al-Wāḥid* (Esa) dan tiada sekutu bagi-Nya, serta yang *Al-Qahhār* yang tiada sesuatupun dapat mengalahkan-Nya, bahkan Dialah yang berkuasa terhadap segenap makhluk-Nya.¹⁸⁵ Ayat ini merupakan penolakan terhadap *ilāh-ilāh* yang disembah, karena hanya Dia Allah yang

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Ibid.

berhak untuk disembah. Dengan penetapan ke-*ulūhiyyah*-an Allah, maka dengan sendirinya menghilangkan semua ke-*ulūhiyyah*-an tuhan lainnya selain Dia. Dan pada prinsipnya, tidak ada perselisihan antara umat Islam dengan kaum musyrikin dalam penetapan *Ilāh*, yang ada hanya perbedaan dalam melihat siapa yang berhak disembah. Maka ayat ini menegaskan bahwa yang berhak disembah hanya satu, yaitu Allah semata.

Menurut al-Ṭabāṭabāī, firman Allah: “الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ” (Yang Maha Esa dan Maha Mengalahkan) menunjukkan akan ke-Esaan Allah dalam wujud serta kekuasaan-Nya. Semua itu menunjukkan bahwa Allah itu Esa dan tidak ada sesuatu pun yang menyamainya dalam wujud-Nya dan tidak akan berakhir kesempurnaan-Nya. Dia merupakan sumber dari segala wujud dan *dhāt* Yang Maha Kaya. Semua membutuhkan-Nya baik dari segala sisi wujud maupun dalam semua kebutuhan kehidupan. Dan Dia juga Maha Kuasa terhadap segala sesuatu dan terhadap segala apa yang diinginkan-Nya. Segala sesuatu tunduk kepada-Nya dan kepada semua keinginan-Nya. Ketundukan ini merupakan ketundukan *dhāti* yang merupakan hakekat dari ibadah yang sebenarnya. Dia Allah adalah Tuhan yang disembah dengan haq, bukan kepada selain-Nya.¹⁸⁶

Kelanjutan ayat di atas, Allah berfirman: رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا (Tuhan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya). Al-‘Uthaymīn mengatakan, ayat ini menjelaskan bahwa Allah adalah Pencipta langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya berupa makhluk-makhluk yang

¹⁸⁶ Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid. XVII (Bayrūt: Muassasah al-A’lamī Li al-Maṭbū’ah, 1417 H/1997 M), 222-223.

sangat agung, baik yang kita ketahui atau yang belum kita ketahui. Pembagian langit dan bumi oleh Allah menunjukkan akan keagungan apa yang ada di antara keduanya.¹⁸⁷ Bahkan al-Ṭabāṭabāī menjadikan ayat ini sebagai hujjah atau dalil lain yang menunjukkan akan keesaan Allah dalam *ulūhiyyah*. Di mana menurutnya, pengaturan alam raya yang berlangsung sampai saat ini merupakan pengaturan yang satu dan saling berhubungan sehingga tidak bisa dipilah-pilah, dan ini merupakan tanda dari keesaan-Nya dalam pengaturan alam raya. Sebagai Pencipta dan Pemilik alam raya ini, Allah senantiasa dan tidak henti-hentinya mengatur dan mengelola alam raya ini, sehingga semua makhluk berada di bawah pengaturan-Nya. Dia adalah Tuhan Yang Esa yang berhak disembah oleh semua makhluk ciptaan-Nya, karena ibadah menunjukkan *'ubūdiyyah* seorang hamba kepada penciptanya dan pemiliknya. Dia juga yang telah mengatur nikmat untuk makhluk-makhluk ciptaan-Nya dan menjauhkan mereka dari segala kesengsaraan, karena Dia adalah Tuhan langit dan bumi serta apa yang ada diantara keduanya, tiada Tuhan selain Dia. Dan firman Allah: رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا (Tuhan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya) merupakan penjelasan dari sifat Allah Yang Maha Esa dan Maha Mengalahkan.¹⁸⁸

Ayat lain yang menjelaskan tentang *ulūhiyyah* Allah adalah firman-Nya dalam surat al-Kahfi [18]: 110:

¹⁸⁷ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid VIII., 706.

¹⁸⁸ Al-Ṭabāṭabāī, *Al-Mīzān Fī Tafsīr*, Jilid. XVII., 223.

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ
عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا.¹⁸⁹

“Katakanlah: “Sesungguhnya aku ini hanya seorang manusia seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku: “Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan Yang Esa”. Barang siapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorang pun dalam beribadah kepada Tuhannya”.¹⁹⁰

Dalam menetapkan ke-*ulūhiyyah*-an Allah swt. al-Qur’ān al-Karīm juga menggunakan redaksi *ithbāt* atau penetapan. Di mana Allah menetapkan bahwa hanya Dia lah Tuhan manusia dan Tuhan alam semesta beserta isinya.

Berkaitan dengan ayat di atas, al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa Allah memerintahkan Nabi-Nya Muḥammad saw. untuk mengumumkan kepada manusia bahwa dirinya hanyalah seorang manusia biasa sama seperti mereka, bukanlah malaikat. Karena itu rasul juga bisa marah seperti marahnya manusia, bisa lapar, bisa haus, bisa kepanasan, bisa sakit, bisa lupa seperti manusia biasa. Oleh sebab itu, al-‘Uthaymīn membantah pandangan sebagian orang yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad saw adalah cahaya yang tidak memiliki bayang-bayang yang mampu mendatangkan manfaat atau mudarat.¹⁹¹ Allah telah memerintahkan Nabi-Nya Muhammad agar beliau berkata:

قُلْ إِنِّي لَأَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا¹⁹²

“Katakanlah: “Sesungguhnya aku tidak kuasa mendatangkan sesuatu kemudharatan dan tidak pula sesuatu kemanfaatan”.¹⁹³

¹⁸⁹ al-Qur’ān, 18:110

¹⁹⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 460.

¹⁹¹ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid V., 477.

¹⁹² al-Qur’ān, 72: 21

¹⁹³ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 985.

Tapi anehnya – kata al-‘Uthaymīn – masih banyak orang yang lebih bergantung kepada Rasulullah saw. dari pada menggantungkan hidup mereka kepada Allah. Hal itu dibuktikan dengan banyaknya umat Islam lebih memilih ziarah ke makam Rasulullah saw. dari pada ke Ka’bah.¹⁹⁴

Al-‘Uthaymīn menambahkan bahwa keistimewaan Rasulullah saw. adalah Allah telah mewahyukan kepadanya seperti Allah telah wahyukan kepada saudara-saudaranya sesama rasul, yaitu menyeru kaumnya dengan mengatakan bahwa sesungguhnya *Ilāh* (Tuhan dan sesembahan) kamu hanyalah Tuhan yang satu. Ungkapan ini menurutnya merupakan penjelasan akan pengkhususan ibadah hanya kepada Allah saja. Ucapan ini sama dengan kalimat *tawhīd* yaitu *Lā Ilāha Illa Allah* (tidak ada yang berhak disembah dengan benar kecuali Allah). Yang menunjukkan arti pengkhususan adalah kata إنما , seperti perkataan إنما زيد قائم (sesungguhnya Zaid itu berdiri) bukan duduk atau yang lainnya.¹⁹⁵

Firman Allah:

وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا

“Dan janganlah ia mempersekutukan seorangpun dalam beribadah kepada Tuhannya”.¹⁹⁶

Mengenai ayat ini al-‘Uthaymīn mengatakan bahwa Allah memang satu-satunya yang berhak disembah dan tidak boleh disekutukan dengan yang lain-Nya karena Dia-lah *Rabb* yang menciptakan yang mengatur semua makhluk.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid V., 477.

¹⁹⁵ Ibid., 478.

¹⁹⁶ Departemen Agama RI, *al-Qur’ān*, 460.

¹⁹⁷ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid V., 477.

Meskipun ayat di atas hanya menggunakan redaksi *ithbāt* atau penetapan saja, yaitu penegasan pengkhususan ibadah hanya kepada Allah, namun menurut al-‘Uthaymīn, pengertiannya sama dengan kalimat *Lā Ilāha Illa Allah* yang menggunakan redaksi *al-nafsyu wa al-ithbāt*.

Ayat lain yang menjelaskan *ulūhiyyah* Allah swt. adalah tentang larangan mengadakan tuhan yang lain di samping Allah, sebagaimana firman-Nya dalam surat al-Isrā’ [17]: 39:

ذَلِكَ بِمَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا.¹⁹⁸

“Itulah sebagian hikmah yang diwahyukan Tuhanmu kepadamu. Dan janganlah kamu mengadakan tuhan yang lain di samping Allah, yang menyebabkan kamu dilemparkan ke dalam neraka dalam keadaan tercela lagi dijauhkan (dari rahmat Allah).”¹⁹⁹

Dalam menjelaskan firman Allah di atas, al-‘Uthaymīn mengatakan bahwa Allah swt. telah menjelaskan hikmah-hikmah yang mulia yang diwahyukan-Nya kepada Nabi Muhammad saw. seperti perintah berperilaku baik, berakhlak mulia, dan menjauhi perilaku tercela serta perbuatan jelek lainnya. Semua perbuatan yang disebutkan tersebut merupakan hikmah yang mulia yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. dalam kitab-Nya yang paling mulia (al-Qur’ān), agar Nabi saw. menyeru umatnya melakukan hal-hal tersebut. Dan siapa yang diberikan hikmah oleh Allah berarti dia telah mendapatkan kebaikan yang banyak.

Kemudian, Allah mengakhiri ayat-nya dengan larangan ibadah kepada selain Dia, sebagaimana firman-Nya: وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا

¹⁹⁸ al-Qur’ān, 17: 39.

¹⁹⁹ Departemen Agama RI, *al-Qur’ān*, 430.

مَذْحُورًا . Al-'Uthaymīn menjelaskan bahwa ayat ini merupakan dalil lain akan keesaan Allah dalam *ulūhiyyah*. Di mana Allah melarang makhluk-Nya mengadakan tuhan lain di samping diri-Nya. Jika itu mereka lakukan, niscaya mereka akan dilempar ke dalam api neraka oleh Allah dalam keadaan terhina dan jauh dari rahmat-Nya dan mereka akan kekal di dalamnya. Barang siapa yang mensekutukan Allah, niscaya Dia haramkan bagi mereka surga dan tempat mereka adalah neraka jahannam, mereka di dalamnya dalam keadaan tercela dan terlaknat oleh Allah dan para malaikat dan juga seluruh manusia.²⁰⁰

Ayat lainnya yang menjelaskan tentang *ulūhiyyah* Allah adalah firman-Nya dalam surat al-Naml, ayat 60-64. Firman Allah:

أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ
 مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بَلِّغُكُمْ قَوْلَهُ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ {60} أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ
 قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بَلِّغُكُمْ
 قَوْلَهُ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ {61} أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ خُلُقَاءَ
 الْأَرْضِ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ {62} أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ
 يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ {63} أَمَّنْ يَنْدُو
 الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ قَلْبُ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ
 صَادِقِينَ {64} ²⁰¹.

“Atau siapakah yang telah menciptakan langit dan bumi dan yang menurunkan air untukmu dari langit, lalu Kami tumbuhkan dengan air itu kebun-kebun yang berpemandangan indah, yang kamu sekali-kali tidak mampu menumbuhkan pohon-pohonnya. Apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain) ?. Bahkan (sebenarnya) mereka adalah orang-orang yang

²⁰⁰ Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 375.

²⁰¹ al-Qur'ān, 27: 60-64.

menyimpang (dari kebenaran). 61. Atau siapakah yang telah menjadikan bumi sebagai tempat berdiam, dan yang menjadikan sungai-sungai di celah-celahnya, dan yang menjadikan gunung-gunung untuk (mengkokohkannya) dan menjadikan suatu pemisah antara dua laut. Apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain) ?. bahkan (sebenarnya) kebanyakan dari mereka tidak mengetahui. 62. Atau siapakah yang memperkenalkan (doa) orang yang dalam kesulitan apabila ia berdoa kepada-Nya, dan yang menghilangkan kesusahan dan yang menjadikan kamu (manusia) sebagai khalifah di bumi ?. apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain) ?. Amat sedikitlah kamu mengingat (Nya). 63. Atau siapakah yang memimpin kamu dalam kegelapan di daratan dan lautan dan siapa (pula) kah yang mendatangkan angin sebagai kabar gembira sebelum (kedatangan) rahmat-Nya. Apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain) ?. Maha Tinggi Allah terhadap apa yang mereka persekutukan (dengan-Nya). 64. Atau siapakah yang menciptakan (manusia dari permulaannya), kemudian mengulanginya (lagi), dan siapa (pula) yang memberikan rizki kepadamu dari langit dan bumi ?. Apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain) ?. Katakanlah: “tunjukkanlah bukti kebenaranmu, jika kamu memang orang-orang yang benar”.²⁰²

Ayat-ayat di atas juga merupakan dalil tentang keesaan Allah dalam *ulūhiyyah*-Nya. Di mana ungkapan yang digunakan Allah untuk menunjukkan keesaan-Nya adalah dengan cara menyebutkan semua yang telah diciptakan-Nya dari penciptaan langit dan bumi, menurunkan air dari langit lalu tumbuhlah dari air hujan itu kebun-kebun yang indah dan pohon-pohon. Kemudian Dia bertanya dengan menggunakan redaksi *istifhām ingkārī*, yaitu pertanyaan yang sifatnya mengingkari dengan firman-Nya, adakah di samping Allah tuhan yang lain yang menciptakan semua itu ?.

Lebih lanjut al-‘Uthaymīn mengemukakan dalil akan ke *ulūhiyyah*-an Allah dan membantah adanya tuhan yang banyak, dengan menjelaskan firman Allah dalam surat al-Anbiyā’, ayat 21-25:

أَمْ اتَّخَذُوا ءِالِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُشْرِكُونَ {21} لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءِالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا
فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ {22} لَا يُسْتَلْعَمَا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ {23}

²⁰² Departemen Agama RI., al-Qur’ān, 601-602.

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ {24} وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ {25}.²⁰³

“Apakah mereka mengambil tuhan-tuhan dari bumi, yang dapat menghidupkan (orang-orang mati)? 22. Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa. Maka Maha Suci Allah yang mempunyai 'Arsy daripada apa yang mereka sifatkan. 23. Dia tidak ditanya tentang apa yang diperbuat-Nya dan merekalah yang akan ditanyai. 24. Apakah mereka mengambil tuhan-tuhan selain-Nya? Katakanlah: "Unjukkanlah hujjahmu! (Al Qur'ān) ini adalah peringatan bagi orang-orang yang bersamaku, dan peringatan bagi orang-orang yang sebelumku". Sebenarnya kebanyakan mereka tiada mengetahui yang hak, karena itu mereka berpaling. 25. Dan Kami tidak mengutus seorang Rasulpun sebelum kamu melainkan Kami wahyukan kepadanya: "Bahwasanya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, Maka sembahlah olehmu sekalian akan aku".”²⁰⁴

Al-'Uthaymīn berkata, setelah Allah menjelaskan kesempurnaan kekuasaan dan keagungan-Nya dan tunduknya semua makhluk kepada-Nya, kemudian Dia mengingkari sikap perbuatan orang-orang musyrik yang menjadikan atau mengambil tuhan-tuhan dari bumi yang begitu lemah dan tidak memiliki kemampuan dan kekuasaan sebagai tuhan mereka. Tuhan-tuhan mereka tersebut tidak mampu menghidupkan orang-orang mati. Tuhan-tuhan yang mereka ambil untuk disembah itu tidak menciptakan apapun, bahkan mereka sendiri diciptakan dan tiada kuasa untuk menolak sesuatu kemudaratan dari dirinya dan tidak pula untuk mengambil sesuatu kemanfaatan pun dan juga tidak kuasa mematikan, menghidupkan, dan tidak pula membangkitkan.²⁰⁵

²⁰³ al-Qur'ān, 21: 21-25.

²⁰⁴ Departemen Agama RI, *al-Qur'ān*, 498.

²⁰⁵ Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 543.

Sebagaimana dilihat bahwa alam langit dan alam bumi dalam keadaan baik dan keteraturan yang paling sempurna yang tidak terdapat padanya kesalahan, kekurangan, dan berlawanan. Yang demikian itu menunjukkan bahwa pengaturnya hanya satu dan Tuhannya hanya satu. Jika sekiranya pengatur alam semesta ini ada dua, atau pencipta alam ini ada dua atau lebih, maka akan rusak aturan alam karena mereka para pengatur dan pencipta saling berlawanan dan saling menolak. Jika tuhan yang satu ingin mengatur sesuatu dan yang lainnya menghendaki peniadaannya, maka mustahil terwujudnya keinginan mereka berdua secara bersamaan. Jika kehendak yang satu terealisasi dan yang lainnya tidak maka itu menunjukkan kelemahan tuhan yang lain dan ketidak mampuannya melakukan hal tersebut. Kesepakatan kedua pengatur atau tuhan terhadap keinginan salah satu darinya terhadap seluruh perkara, maka itu tidak mungkin. Dengan demikian, jelaslah bahwa yang maha kuasa yang mengadakan segala sesuatu itu hanya satu yaitu Allah. Oleh karena itu, Allah menyebutkan dalil *tamānu* /penolakan²⁰⁶ sebagaimana firman-Nya:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ.²⁰⁷

“Allah sekali-kali tidak mempunyai anak dan sekali-kali tidak ada tuhan (yang lain) beserta-Nya, kalau ada tuhan beserta-Nya, masing-masing tuhan itu akan membawa makhluk yang diciptakannya, dan sebagian dari tuhan-tuhan itu akan mengalahkan sebagian yang lain. Maha suci Allah dari apa yang mereka sifatkan itu”.²⁰⁸

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ al-Qur’ān, 23: 91.

²⁰⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 537.

Dan firman-Nya:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ۝۱۰۶

“Dan Kami tidak mengutus seorang rasulpun sebelum kamu, melainkan Kami wahyukan kepadanya: “Bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan Aku, maka sembahlah olehmu sekalian akan Aku”.²¹⁰

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa Allah adalah Tuhan Yang Esa, tiada tuhan selain Dia, dan hanya Dia yang berhak untuk disembah, tidak yang lainnya, karena Dia yang telah menciptakan langit dan bumi beserta isinya serta yang telah mengaturnya.

b). Pengesaan Allah dalam Ibadah

Untuk mengetahui pemikiran al-‘Uthaymīn tentang pengesaan Allah dalam ibadah, maka perlu dijelaskan terlebih dahulu bagaimana pemahamannya mengenai makna ibadah.

Menurut para pakar bahasa, ibadah adalah *khudū’* (ketundukan) dan *tadhallul* (merendahkan diri).²¹¹ Sedangkan pengertian terminologi ibadah menurut Ja’far al-Subḥānī adalah sikap tunduk patuh dan merendah kepada

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

²⁰⁹ al-Qur’ān, 21: 25

²¹⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 498.

²¹¹ Menurut Ibn Manzūr, Asal makna ‘*ubūdiyyah* (penghambaan diri) ialah *khudū’* (ketundukan), dan *tadhallul* (merendahkan diri). Sedangkan Al-Rāghib al-Aṣḥānīy memaknai ibadah atau ‘*ubūdiyyah* dengan perbuatan menampakkan *tadhallul* (merendahkan diri), dan Ibadah – tegas al-Rāghib - lebih mendalam lagi, sebab ibadah ialah puncak *tadhallul* dan tidak layak ditujukan kecuali kepada yang telah sangat banyak berbuat kebaikan dan tak terhingga, yaitu Allah swt. Sementara menurut al-Fairūzābādiy, ibadah adalah ketaatan. (Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid VI., 48., lihat juga al-Aṣḥānīy, *Mu’jam Mufradāt*, 357., dan bandingkan dengan Majd al-Dīn Muḥammad Ya’qūb al-Fairūzābādiy, *Al-Qāmūs al-Muḥīt*, Cet. VIII. Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2005, 296).

sesuatu yang dipercayai memiliki sifat-sifat ketuhanan, yaitu sifat *ulūhiyyah* dan sifat *rubūbiyyah* serta kemandirian penuh dalam segala perbuatannya.²¹²

Dengan redaksi yang berbeda, A. Hasanuddin memaknai ibadah dengan ketundukkan kata-kata dan perbuatan, yang bersumber dari keyakinan adanya sifat *ulūhiyyah* atau sifat *rubūbiyyah* pada diri sesuatu yang diibadahi.²¹³

Sementara Quraish Shihab mendefinisikan ibadah dengan suatu bentuk ketundukan dan ketaatan yang mencapai puncaknya sebagai dampak dari rasa pengagungan yang bersemi dalam lubuk hati seseorang terhadap siapa yang kepadanya ia tunduk. Rasa itu lahir akibat adanya keyakinan dalam diri yang beribadah bahwa obyek yang kepadanya ditujukan ibadah itu memiliki kekuasaan yang tidak dapat terjangkau hakikatnya.²¹⁴

Dari pengertian yang dikemukakan oleh para pakar di atas dipahami bahwa sebuah perbuatan dikatakan ibadah jika ketundukkan, kepatuhan dan sikap merendahkan diri itu disertai dengan keyakinan pada diri yang disembah atau dipuja memiliki sifat *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah* serta memiliki kemandirian penuh dalam segala perbuatannya yang tidak dapat terjangkau hakikatnya.

Adapun al-'Uthaymīn, ia mendefinisikan ibadah dalam maknanya yang umum, yaitu:

²¹² Ja'far al-Subhāniy, *Al-Tawhīd wa al-Shirk fī Al-Qur'ān al-Karīm* (Īrān: Muassasah al-Imām al-Şādiq, 1416 H), 71. Lihat juga Ja'far al-Subhāniy, *Buḥūth Qur'āniyyah fī al-Tawhīd wa al-Shirk*, Cet. III. (Qum: Muassasah al-Imām al-Şādiq, 1384 H). 47.

²¹³ A. Shihabuddin, *Inilah Ahli Sunnah waj Jama'ah* (Yogyakarta: Assalafiyah Press, 2010), 31.

²¹⁴ M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah Mahḍah*, Cet. I (Bandung: Mizan, 1999), xxi.

التذلل لله محبة و تعظيماً بفعل أوامره واجتناب نواهيه على الوجه الذى جاءت به شرائعه.²¹⁵

“Merendahkan diri kepada Allah dengan penuh kecintaan dan pengagungan, dengan menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya sesuai yang diperintahkan oleh syari’at.”

Adapun ibadah dalam maknanya yang khusus (lebih rinci), beliau mengutip pendapat Ibn Taymiyyah, yaitu:

العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله و يرضاه من الأقوال و الأعمال الظاهرة و الباطنة كالخوف و الخشية و التوكل و الصلاة و الزكاة و الصيام و غير ذلك من شرائع الإسلام.²¹⁶

“Ibadah adalah sebutan untuk segenap perbuatan yang dicintai Allah dan diridai-Nya, baik ucapan maupun perbuatan lahir dan batin seperti takut, cemas, tawakkal, shalat, zakat, puasa dan lain-lain yang merupakan syariat Islam”.

Dari dua definisi ibadah yang dikemukakan al-‘Uthaymīn di atas nampak ia tidak membedakan antara definisi ibadah secara bahasa dengan definisi ibadah secara *shara’*. Sehingga dipahami bahwa ibadah menurutnya adalah setiap perbuatan merendahkan diri yang disertai rasa cinta dan pengagungan (terhadap yang dipuja) adalah termasuk perbuatan ibadah, dan ibadah yang dijalani tersebut – tegasnya – harus sejalan dengan syari’at Allah.

Menurut hemat peneliti, pengertian ibadah menurut *shara’* tidak sama dengan definisi ibadah menurut bahasa. Ibadah menurut *shara’* adalah ketundukan dengan merendahkan diri kepada yang dipuja dengan keyakinan

²¹⁵ Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Thalāth al-Uṣūl*, 37. Bandingkan dengan al-Aṭram, *Al-As’ilah wa al-Ajwibah fī al-‘Aqīdah*, 14.

²¹⁶ Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Thalāth al-Uṣūl*, 37. Bandingkan dengan ‘Umar Sulaymān al-Ashqar, *Al-‘Aqīdah fī Allah*, Cet. XII (Urdun: Dār al-Nafāis, 1419 H/1999 M), 260.

bahwa yang dipuja itu memiliki sifat *rubūbiyyah* dan *ulūhiyyah* serta memiliki kemandirian penuh dalam segala perbuatannya. Sehingga tidak bisa dikatakan bahwa orang yang sedang menundukkan badannya dengan merendahkan dirinya kepada orang lain, lalu dikatakan ia sedang melakukan ibadah. Karena pengertian ibadah secara *shara'* berbeda dengan pengertian ibadah secara bahasa. Sebagai contoh, pengertian shalat secara bahasa adalah doa. Sedangkan pengertian shalat secara *shara'* adalah perkataan dan perbuatan tertentu, yang dibuka dengan takbir dan ditutup dengan salam. Dari penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa tidak setiap doa (permohonan) itu dikatakan shalat, dan tidak dikatakan beribadah orang yang sedang memohon kepada orang lain. Seseorang yang bermohon kepada orang lain baru dikatakan ibadah jika ia meyakini pada diri orang yang dimohon memiliki sifat *rubūbiyyah* dan *ulūhiyyah* serta memiliki kemandirian penuh dalam segala perbuatannya.

Dengan pemahaman ibadah seperti yang diyakini al-'Uthaymīn tersebut, – menurut hemat peneliti – nantinya akan sangat mempengaruhi pandangan, fatwa dan sikapnya, khususnya dalam masalah akidah.

Adapun uraian tentang pengesaan Allah dalam ibadah dapat dijelaskan sebagai berikut.

Untuk mengesakan Allah dalam ibadah, menyembah merupakan suatu bentuk hubungan antara manusia dan Penciptanya. Bentuk hubungan tersebut adalah tunduk patuhnya manusia kepada Allah, pujiannya, pemujaannya dan rasa bersyukur kepada-Nya. Hubungan seperti ini hanya dapat dilakukan

oleh manusia dengan penciptanya saja, yaitu Allah. Kalau hubungan seperti ini dilakukan dengan selain-Nya, maka itu dilarang. Karena mengenal Allah sebagai satu-satunya sumber eksistensi dan satu-satunya penguasa dan Tuhan segala sesuatu, maka tidak boleh menjadikan makhluk sebagai sekutu-Nya dalam beribadah.²¹⁷

Makna mengesakan Allah dalam ibadah – menurut al-‘Uthaymīn – adalah tidak menyekutukan-Nya dengan seorang pun, baik dengan menyembah atau mendekatkan diri kepadanya, sebagaimana ia menyembah dan mendekatkan diri kepada Allah.²¹⁸

Firman Allah dalam surat al-Nisā’, ayat 36 yang berbunyi:

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا.²¹⁹

“Sembahlah Allah, dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun.”²²⁰

Dalam menafsirkan ayat di atas, al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa firman Allah: *وَأَعْبُدُوا اللَّهَ*. Kata “ibadah” pada ayat maknanya adalah *التذلل و التواضع و الخضوع و التضامن و الخشوع و التواضع و ما أشبه ذلك، وكلها تدور على الذل* (Merendahkan diri, ketundukan, kerendahan hati dan yang sejenisnya, yang semuanya bermuara pada makna merendahkan diri). Dan tafsir dari firman Allah: *وَأَعْبُدُوا اللَّهَ* adalah hendaklah kalian beribadah kepada Allah dengan menjalankan perintah-

²¹⁷ Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta*, terj. Ilyas Hasan, Cet. III (Jakarta: Lentera, 2002), 66.

²¹⁸ Lihat al-‘Uthaymīn, *Majmū‘ Fatāwā wa Rasāil*, Jilid VI., h. 34.

²¹⁹ al-Qur’ān, 4: 36.

²²⁰ Departemen Agama RI., *Al-Qur’ān*, 123.

perintah-Nya.²²¹ Perintah menyembah Allah pada ayat ini menunjukkan “wajib” hukumnya dan bukan *mustahab*.²²²

Adapun firman-Nya: *وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا*. Al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa huruf لا di sini adalah *Lā al-Nāhiyah* (Tidak/jangan untuk arti larangan), sedangkan kata الشرك maknanya adalah menyamakan selain Allah dengan Allah dan menjadikannya tandingan bagi-Nya. Jadi makna ayat *وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ* – menurut al-‘Uthaymīn – adalah janganlah kamu menyamakan selain-Nya dengan Allah dengan memberikannya apa-apa yang menjadi hak-hak Allah. Sedangkan kata: *شَيْئًا* merupakan *nakirah* dalam bentuk larangan, yang mencakup segala sesuatu, baik itu nabi, malaikat, maupun wali, atau yang lainnya. Dan larangan mensekutukan Allah pada ayat mencakup semua jenis kesyirikan. Dengan demikian, makna firman Allah: *وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا* adalah janganlah kamu menyamakan selain Allah, baik itu nabi, malaikat, wali atau yang lainnya dengan Allah dengan memberikan mereka apa yang menjadi hak Allah.²²³ Al-‘Uthaymīn menambahkan, bahwa makna firman Allah: *وَلَا تُشْرِكُوا* serupa dengan لا إله إلا الله, karena ini merupakan peniadaan (tuhan), dan makna firman Allah: *وَأَعْبُدُوا اللَّهَ* serupa dengan لا إله إلا الله, karena ini merupakan penetapan (Allah sebagai Tuhan).²²⁴

Lebih lanjut al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa hikmah yang dapat dipetik dari ayat *وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا* adalah haramnya mensekutukan Allah, baik itu berupa syirik kecil atau syirik besar, ataupun syirik yang sifatnya samar-

²²¹ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid III., 183.

²²² Ibid., 185.

²²³ Ibid. 183.

²²⁴ Al-‘Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd*, 30.

samar atau yang nampak jelas, karena larangan melakukan kesyirikan itu bersifat umum, sehingga perbuatan riyā' pun termasuk haram, karena termasuk perbuatan syirik, demikian pula dengan bersumpah dengan selain Allah, termasuk juga dalam kategori syirik, sebab telah menyamakan yang lainnya dengan Allah swt.²²⁵

Setelah menjelaskan pandangan al-'Uthaymīn terkait makna ibadah dan makna dari mengesakan Allah dalam beribadah kepada-Nya, berikut ini peneliti ketengahkan beberapa contoh praktik yang biasa dilakukan masyarakat, khususnya masyarakat muslim Indonesia, yang kemudian dilihat dan disoroti dari kaca mata pemahaman akidah al-'Uthaymīn. Adapun beberapa contoh praktik yang peneliti ketengahkan adalah sebagai berikut:

a). Syafa'at kepada Nabi saw. dan Wali

Berkenaan dengan memohon syafa'at kepada Nabi saw. atau kepada para wali Allah yang *ṣāliḥ*, menurut al-'Uthaymīn hal itu dilarang. Alasan yang dikemukakannya adalah karena tidak seorang pun dari makhluk ciptaan Allah yang dapat memberikan syafa'at, meskipun makhluk itu merupakan sebaik-baik ciptaan-Nya (Nabi Muhammad saw. pen) kecuali atas izin-Nya, dan Dia Allah tidak mengizinkan seseorang memberikan syafa'at kecuali kepada orang yang diridai-Nya, dan Dia tidak rida kecuali bagi orang yang ikhlas dan mengesakan-Nya.²²⁶

Al-'Uthaymīn juga mengkritisi orang yang berkata, “Wahai Muhammad, berilah syafa'atmu kepadaku”, karena menurutnya, hal itu sama

²²⁵ Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid III., 185.

²²⁶ Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 164.

dengan berdoa atau beribadah kepada Rasulullah saw. di samping juga beribadah atau berdoa kepada Allah, dan itu merupakan kesyirikan dan pelakunya telah musyrik. Yang benar redaksinya menurutnya adalah, “Wahai Tuhanku, berilah syafa’at Nabimu untukku, ya Allah, jangan engkau haramkan syafa’atnya untukku”.²²⁷ Yang demikian itu, – tegasnya – karena Allah telah melarang umat Islam untuk menyekutukan-Nya dalam berdoa.²²⁸ Kemudian al-‘Uthaymīn mengutip firman Allah:

وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا. □□□

“Dan Sesungguhnya mesjid-mesjid itu adalah kepunyaan Allah. Maka janganlah kamu menyembah seseorangpun di dalamnya di samping (menyembah) Allah.”²³⁰

Al-‘Uthaymīn melihat apa yang dilakukan umat Islam saat ini sama dengan yang dilakukan oleh orang-orang musyrik pada zaman Rasulullah saw., di mana orang-orang musyrik itu ada yang berdoa kepada patung dan ada juga yang berdoa kepada para wali untuk memohon syafaat.²³¹ Jadi tidak ada bedanya antara mereka yang meminta syafaat kepada Nabi saw. atau wali dengan orang-orang kafir itu.²³²

Mengomentari pandangan al-‘Uthaymīn di atas, para ulama sepakat dalam hal adanya syafa’at dan ketentuan bahwa syafa’at akan diberikan kepada siapa yang diizinkan dan diridai Allah, karena hal itu memang

²²⁷ Al-‘Uthaymīn, *Sharh Kashf*, 70.

²²⁸ Ibid., 71.

²²⁹ al-Qur’ān, 72: 18.

²³⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 985.

²³¹ Al-‘Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubhāt*, 62.

²³² Ibid.

merupakan hak khusus bagi Allah.²³³ Namun, dalam hal larangan memohon syafa'at kepada Nabi saw. atau wali dan larangan mengatakan “Wahai Muhammad, berilah syafa'atmu kepadaku” karena dianggap sebagai sebuah kesyirikan dan menyamakan mereka yang meminta syafa'at kepada Nabi saw. dan para wali dengan orang-orang musyrik pada zaman Nabi saw., inilah yang ditolak oleh ulama.

Al-Subhānī mengatakan bahwa tidak diragukan lagi bahwa syafa'at merupakan hak khusus bagi Allah, dan tidak bisa dipungkiri bahwa terdapat sejumlah ayat dalam al-Qur'ān yang menunjukkan bahwa Allah telah meridai dan mengizinkan sebagian hamba-Nya untuk menggunakan hak ini dengan persyaratan-persyaratan tertentu dan dalam kondisi tertentu pula,²³⁴ sebagaimana firman Allah dalam surat al-Najm, ayat 26 dan surat al-Isrā' ayat 79 berikut:

وَكَمْ مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَاتُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مَن بَعَدَ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَى.²³⁵

“Dan berapa banyaknya Malaikat di langit, syafaat mereka sedikitpun tidak berguna, kecuali sesudah Allah mengizinkan bagi orang yang dikehendaki dan diridai (Nya).”²³⁶

Dan firman-Nya:

عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا.²³⁷

“Mudah-mudahan Tuhanmu mengangkat kamu ke kedudukan yang terpuji”.²³⁸

²³³ Lihat Abu Zahrah, *Al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*, 99.

²³⁴ Al-Subhānī, *Al-Tawhīd wa al-Shirk*, 158.

²³⁵ al-Qur’ān, 53: 26.

²³⁶ Departeman Agama RI, *Al-Qur’ān*, 873.

²³⁷ al-Qur’ān, 17: 79.

²³⁸ Departeman Agama RI, *Al-Qur’ān*, 436.

Mengenai surat al-Isrā', ayat 79 di atas, para mufassir seperti Ibn Jārīr al-Ṭabarī (224 H-310 H),²³⁹ Ibn Kathīr (w. 774 H),²⁴⁰ dan al-Marāghī (1300 H-1371 H)²⁴¹ mengatakan bahwa yang dimaksud dengan Allah mengangkat Nabi Muhammad saw. kepada “kedudukan yang terpuji” adalah “kedudukan syafa'at.” Berdasarkan ayat ini dan ayat 26 pada surat al-Najm di atas, bahwa Allah telah mengizinkan Nabi Muhammad saw. dan sebagian makhluk-Nya yang lain seperti malaikat untuk memberikan syafa'at.

Adapun perkataan al-'Uthaymīn, “Wahai Muhammad, berilah syafaatmu kepadaku”, merupakan perbuatan syirik dan pelakunya telah musyrik. Pendapat ini dibantah oleh al-Subḥānī. Ia menolak pandangan tersebut dan mengatakan, jika seorang meyakini bahwa orang yang dimintai syafa'at itu berhak untuk memberikan syafa'at kepada siapa saja yang mereka inginkan tanpa harus kembali kepada izin dan rida Allah, maka permohonan syafa'at seperti itu merupakan bentuk ibadah kepada orang yang dimintai syafa'at, dan orang yang melakukannya telah musyrik dikarenakan telah menerima sesuatu yang berupa perbuatan dan urusan khusus Allah dari selain-Nya. Namun, jika diyakini bahwa seseorang yang dimintai syafa'at darinya itu hanyalah seorang hamba Allah yang memiliki kemampuan terbatas dan ia tidak mampu melakukannya kecuali atas izin dan rida Allah, maka – menurutnya – perbuatan itu bukanlah syirik dan pelakunya tidak dapat

²³⁹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Jilid XV., 43.

²⁴⁰ Ibn Kathīr al-Dimshiqī, *Tafsīr Al-Qur'ān*, Jilid IX., 55.

²⁴¹ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jilid XI, Cet. I (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā Albābī al-Halabī wa Awlādūh, 1365 H/1946 M), 84.

dikatakan musyrik atau kafir, sebab hal itu sama dengan permohonan biasa lainnya.

Lebih lanjut ia menolak pandangan al-‘Uthaymīn yang menyamakan orang yang meminta syafa’at kepada Nabi saw. dan wali dengan kaum musyrikin Makkah yang memohon syafa’at kepada berhala-berhala mereka dengan alasan adanya kemiripan secara lahiriyah dalam pelaksanaannya. Menurut al-Subhānī, mestinya yang dijadikan tolak ukur di sini adalah niat si pemohon serta bagaimana keyakinannya terhadap hak yang dimiliki oleh orang yang bersyafa’at, bukan tolak ukurnya adanya kemiripan model peraktik secara lahiriyah.

Mencermati kedua pendapat di atas, peneliti kurang sependapat dengan pandangan al-‘Uthaymīn yang melarang praktik memohon syafa’at kepada Nabi saw. dan wali serta mengklaim mereka sebagai musyrik dan kafir lantaran praktik yang dilakukan dalam memohon syafa’at kepada Nabi saw. dan wali memiliki kemiripan dengan praktik yang dilakukan oleh kaum musyrikin kepada berhala-berhala mereka. Terlebih lagi jika pandangan al-‘Uthaymīn itu dibawa ke dalam konteks masyarakat Indonesia yang mayoritas meyakini bolehnya memohon syafa’at kepada Nabi saw. dan para wali-wali Allah. Menurut peneliti, keyakinan umat Islam, termasuk umat Islam di Indonesia tentang wali-wali Allah itu pasti berbeda dengan keyakinan kaum musyrikin tentang berhala-berhala mereka. Umat Islam yang beriman terhadap keesaan Allah meyakini bahwa orang-orang yang dimintai syafa’at itu hanyalah hamba-hamba Allah yang tidak memiliki hak syafa’at

yang selalu taat kepada-Nya dan tidak pernah melakukan hal-hal yang dilarang-Nya. Oleh karena itu, mereka tidak bersyafa'at kecuali jika Allah mengizinkan mereka untuk bersyafaat bagi siapa yang diridai-Nya. Hal ini sama seperti yang telah disampaikan oleh al-'Uthaymīn di atas, bahwa Allah tidak memperkenankan seseorang memberikan syafaat kecuali kepada orang yang diridai-Nya. Beda halnya dengan keyakinan kaum musyrikin terhadap berhala-berhala mereka. Menurut mereka, patung-patung berhala yang mereka sembah itu adalah tuhan-tuhan kecil yang memiliki sebagian kedudukan *ilāhi* dalam hal syafa'at dan ampunan. Di samping mereka menyembah patung-patung berhala itu, mereka juga memohon syafa'at darinya dengan keyakinan bahwa diterimanya permohonan syafa'at mereka oleh berhala-berhala itu adalah merupakan balasan dan ganjaran dari pemujaan mereka terhadapnya.

Argumentasi lain untuk menguatkan dibenarkannya memohon syafaat kepada selain Allah, seperti kepada Nabi saw dan para wali., dapat ditemukan dalam penjelasan Ibn Kathīr, seorang mufassir yang dijadikan rujukan oleh al-'Uthaymīn dan kaum Salafī Wahhābī lainnya. Dimana Ibn Kathīr dalam tafsirnya menjelaskan firman Allah:

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ.²⁴²

“Sesungguhnya jikalau mereka ketika menganiaya dirinya datang kepadamu, lalu memohon ampun kepada Allah, dan Rasul pun memohonkan ampun untuk mereka.”²⁴³

²⁴² al-Qur'ān, 4: 64.

²⁴³ Departemen Agama RI., al-Qur'ān, 129.

Melalui firman-Nya ini, Allah memberikan bimbingan kepada orang-orang durhaka yang berdosa, bila mereka terjerumus ke dalam kesalahan dan kemaksiatan, hendaknya mereka datang menghadap Rasul saw. lalu memohon ampun kepada Allah dihadapannya dan meminta kepadanya agar mau memohonkan ampun kepada Allah buat mereka. Karena sesungguhnya jikalau mereka melakukan hal tersebut, niscaya Allah menerima taubat mereka, merahmati mereka, dan memberikan ampunan bagi mereka. Karena itulah dalam firman berikutnya disebutkan:

لَوْجِدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا.

“Tentulah mereka mendapati Allah Maha Penerima Taubat lagi Maha Penyayang.”

Sejumlah ulama – antara lain Shaikh Abu Naṣr bin al-Ṣabbāg – di dalam kitabnya *al-Shāmil* mengetengahkan kisah yang terkenal dari al-‘Atabī yang menceritakan bahwa ketika ia sedang duduk di dekat kubur Nabi saw. datanglah seorang Arab badui, lalu ia mengucapkan, “ Assalamu’alaika ya Rasulullah. Aku telah mendengar Allah berfirman:

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا.²⁴⁴

Sekarang aku datang kepadamu, memohon ampun bagi dosa-dosaku (kepada Allah) dan meminta syafaat kepadamu (agar engkau memohonkan ampunan bagiku) kepada Tuhanku.”

Kemudian lelaki Badui tersebut mengucapkan syair berikut:

²⁴⁴ al-Qur’ān, 4: 64.

يَا حَيَّرَ مَنْ دُفِنَتْ بِالْقَاعِ أُعْظُمُهُ فَطَابَ مِنْ طَيِّبِهِنَّ الْقَاعُ وَالْأَكْمُ
نَفْسِي الْفِدَاءُ لِلْقَبْرِ أَنْتَ سَاكِنُهُ فِيهِ الْعَفَافُ وَفِيهِ الْجُودُ وَالْكَرْمُ

“Hai sebaik-baik orang yang dikuburkan di lembah ini lagi paling agung, maka menjadi harumlah dari pancaran keharumannya semua lembah dan pegunungan ini. Diriku sebagai tebusan kubur yang engkau menjadi penghuninya: di dalamnya terdapat keharuman, kedermawanan, dan kemuliaan”.

Kemudian lelaki badui itu pergi, dan dengan serta merta mataku terasa mengantuk sekali hingga tertidur. Dalam tidurku itu aku mimpi bersua dengan Nabi saw, lalu beliau saw. bersabda, “ Hai ‘Atabī, susullah orang badui itu dan sampaikanlah berita gembira kepadanya bahwa Allah telah memberikan ampunan kepadanya !”²⁴⁵.

Pandangan al-‘Uthaymīn yang melarang praktik memohon syafa’at kepada Nabi saw. dan para wali-wali Allah itu dapat dimengerti, mengingat negara Saudi Arabia di mana al-‘Uthaymīn lahir, tumbuh dan besar mengikuti *manhaj* Salafī Wahhābī yang tentu berbeda dengan ideologi yang dianut masyarakat muslim Indonesia, maka tidak heran pemerintah dalam hal ini *Al-Lajnah al-Dāimah Li al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’* mengeluarkan fatwa yang melarang praktik tersebut, dan itu dijadikan pedoman dalam akidah mereka sebagaimana tertera dalam fatwa nomor 8879.²⁴⁶ Dan peneliti juga dapat memahami sikap “keras” al-‘Uthaymīn tersebut, karena ia ingin

²⁴⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid IV., 140.

²⁴⁶ Dalam fatwa mereka dikatakan, membaca Kitāb *Dalāil al-Khayrāt* karya Imām Muhammad bin Sulaymān al-Jazūlī tidak dibolehkan lantaran di dalamnya terdapat wirid-wirid dan doa-doa keseharian yang mencakup di dalamnya doa tawassul kepada Nabi saw dan memohon shafa’at darinya. Seperti ungkapan: يا حبيبنا يا محمد إنا نتوسل بك إلى ربك فاشفع لنا عند المولى العظيم (Wahai kekasih kami, wahai Muhammad, kami berwasilah denganmu kepada Tuhanmu, maka erilah kami shafa’at di sisi Tuhan Yang maha Agung). Jika hukum membaca kitab ini dilarang, apalagi mempraktikkannya, sudah pasti perbuatan itu dilarang dengan alasan shirik. Lihat Ahmad Abd al-Razzaq al-Dawīsh, *Fatāwā Al-Lajnah al-Dāimah Li al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’*, Jilid I (Riyād: Dār al-Muayyad, 2003), 348.

berhati-hati dalam masalah agama, apalagi masalah akidah, sebab ia ingin menjaga kemurnian akidah dari hal-hal yang dapat merusaknya.

b). Membungkukkan Badan Kepada Orang Lain

Al-'Uthaymīn mengingatkan umat Islam untuk berhati-hati dalam bersikap agar tidak terjerumus ke dalam kesyirikan tanpa ia sadari. Ia menjelaskan, bahwa menundukkan badan kepada orang lain sebagai bentuk penghormatan kepadanya termasuk perbuatan syirik yang dibenci Allah. Karena dengan sikap itu, dia telah mengagungkan orang tersebut sebagaimana mengagungkan Allah.²⁴⁷ Karena itu ia melarang perbuatan yang demikian berargumen dengan hadis Rasulullah saw. sebagai berikut:

منع رسول الله من الإحناء عند الملاقاة لما سُئِلَ عن الرجل يلقي أخاه ان ينحني له ؟
قال: "لا".²⁴⁸

“Nabi saw melarang seseorang membungkukkan badan kepada orang lain saat berpapasan, ketika beliau ditanya tentang orang yang berpapasan dengan saudaranya, namun saudaranya itu membungkuk untuknya. Maka jawab beliau, “Tidak boleh”

Berdasarkan hadis Nabi saw. di atas, al-'Uthaymīn melarang orang membungkukkan atau menundukkan badannya untuk orang lain dan juga memintanya untuk menolak perlakuan seperti itu dengan alasan bahwa dia melakukan hal itu karena mengagungkan dirinya dengan pertimbangan agama²⁴⁹.

²⁴⁷ Al-'Uthaymīn, *Majmū' Fatāwā Wa Rasā'il*, Jilid IX., 110. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd*, 117. Bandingkan dengan al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 149.

²⁴⁸ Dari hadis Anas, diriwayatkan oleh al-Tirmidhī, Kitab al-Isti'dhān, Bab “*Mā Jā'a fī al-Muṣāfahah*” (7/356) dan ia berkata hadis ini hasan. Ibn Mājah, Kitab al-Adab, Bab “*Fī al-Muṣāfahah*” (2/122). Ahmad dalam al-Musnad (3/198).

²⁴⁹ Al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 149. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd*, Jilid I., 117.

Al-‘Uthaymīn menambahkan bahwa sikap merendahkan diri baik dengan cara membungkukkan badan atau lainnya dengan disertai rasa cinta dan pengagungan kepadanya merupakan bentuk ibadah, dan itu hanya dilakukan kepada Allah semata, jika hal itu dilakukan kepada selain-Nya, berarti ia telah beribadah kepadanya, dan hal itu telah menjadikan dia kafir yang menyebabkan dia keluar dari agama Allah. Sebab, ibadah menurut al-‘Uthaymīn adalah:

التذلل لله محبة و تعظيماً بفعل أوامره واجتناب نواهيه على الوجه الذى جاءت به شرائعه.²⁵⁰

“Merendahkan diri kepada Allah dengan penuh kecintaan dan pengagungan, dengan menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya sesuai yang diperintahkan oleh syari’at.”

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa al-‘Uthaymīn telah mengharamkan sikap membungkukkan badan saat berpapasan dengan orang lain, karena dalam pandangannya, hal itu dianggap telah beribadah kepadanya yang menyebabkannya menjadi musyrik dan keluar dari agama Islam.

Menanggapi pemikiran al-‘Uthaymīn tersebut di atas, al-Subhānī berkata, meskipun para pakar bahasa telah menafsirkan kata ibadah dengan *ṭā’ah* (ketaatan), *khudū’* (ketundukan), dan *tadhallul* (sikap merendahkan diri), ataupun menunjukkan sikap merendah yang sangat (غاية التذلل), akan tetapi semua definisi ini – tegasnya – hanya merupakan penafsiran dengan makna yang lebih umum. Sebab, ketaatan, ketundukan dan menampakkan sikap merendahkan diri, tidak selalu identik dengan perbuatan ibadah. Sikap

²⁵⁰ Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ Thalāth al-Uṣūl*, 37. Bandingkan dengan al-Aṭram, *Al-As’ilah wa al-Ajwibah fī al-‘Aqīdah*, 14.

ketundukan dan hormat seorang anak di hadapan kedua orang tuanya, atau ketundukan seorang murid di hadapan para gurunya, sudah barang tentu tidak bisa diklaim sebagai ibadah, betapapun besar dan mendalamnya ketaatan, ketundukan, dan penghormatan serta sikap merendahkan diri mereka.²⁵¹

Demikian pula menurut ‘Abd. Allah bin ‘Abd. Al-Raḥmān al-Hadhayl, ia mengatakan, meskipun pengertian ibadah berdasarkan bahasa adalah *khudū*’ (ketundukan), dan *tadhallul* (sikap merendahkan diri), tetapi bukan berarti setiap sikap merendahkan diri dan tunduk disebut sebagai ibadah, hanya saja di dalam ibadah, kedua unsur itu – menurutnya – harus ada di dalamnya.²⁵² Namun, yang menjadi tolak ukur suatu perbuatan dikatakan ibadah jika orang yang ditaati atau diagungkan itu diyakini memiliki sifat *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah* serta memiliki sifat kemandirian penuh dalam segala perbuatannya.²⁵³

Berikut ini contoh dari al-Qur’ān yang menjelaskan bahwa tidak setiap ketaatan, ketundukan, dan penghormatan serta sikap merendahkan diri kepada seseorang dianggap sebagai ibadah sebagaimana didakwakan al-‘Uthaymīn.

Dalam surat al-Baqarah, ayat 34, Allah perintahkan para malaikat-Nya untuk sujud kepada nabi Adam, a.s. sebagaimana firman-Nya:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. ۝۳۴

²⁵¹ Al-Subḥānī, *Al-Tawḥīd wa al-Shirk fī*, 40.

²⁵² ‘Abd Allah bin ‘Abd Al-Raḥmān al-Hadhayl, *Shubuhāt al-Mubtadi’ah fī Tawḥīd al-‘Ibādah*, Cet. II (Riyād: Maktabah al-Rushd, 2012), 124.

²⁵³ Al-Subḥānī, *Al-Tawḥīd wa al-Shirk fī*, 71. Lihat juga A. Shihabuddin, *Inilah Ahli Sunnah*, 31. Bandingkan dengan Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar*, xxi.

²⁵⁴ al-Qur’ān, 2: 34.

“Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: "Sujudlah²⁵⁵ kamu kepada Adam," Maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takbur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang yang kafir.”²⁵⁶

Menurut mufassir Wahbah al-Zuhaylī dan Quraish Shihab, pada ayat di atas terdapat perintah sujud kepada nabi Adam a.s. yang ditujukan kepada para malaikat sebagai bentuk ketundukan, salam, dan pengagungan kepadanya sebagai seorang khalifah yang dianugerahi ilmu dan mendapat tugas mengelola bumi. Sujudnya para malaikat di sini bukanlah perbuatan syirik, karena sujud mereka bukan sujud ibadah dan penuhunan seperti yang dilakukan orang-orang kafir terhadap berhala-berhala mereka.²⁵⁷ Dengan perbuatannya itu, para malaikat tersebut tidak boleh dijastifikasi telah melakukan perbuatan syirik, atau dianggap telah menjadikan nabi Adam a.s. sebagai sekutu bagi Allah. Namun yang pasti sikap para malaikat kepada nabi Adam a.s. itu tidak lebih dari sekedar penghormatan kepadanya.

Quraish Shihab juga berpendapat, bahwa tidak mustahil sujud yang diperintahkan Allah itu dalam arti sujud kepada Allah dengan menjadikan posisi Adam a.s. ketika itu sebagai arah bersujud, sebagaimana Ka'bah di Makkah dewasa ini menjadi arah kaum muslimin sujud kepada-Nya.²⁵⁸ Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Shaykh Mutawalli Sha'rāwī, menurutnya bentuk sujud kepada Adam yang diperintahkan Allah itu seperti

²⁵⁵ Sujud di sini berarti menghormati dan memuliakan Adam, bukanlah berarti sujud memperhambakan diri, karena sujud memperhambakan diri itu hanyalah semata-mata kepada Allah swt.

²⁵⁶ Departemen Agama RI, al-Qur'ān, 14.

²⁵⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Jilid I., Cet. X. (Damshiq: Dār al-Fikr, 2009), 144. Lihat juga Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. I., 184.

²⁵⁸ Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, ibid.

perintah-Nya kepada kaum muslimin untuk sujud menghadap kiblat ketika shalat. Artinya, kaum muslimin sebenarnya tidak sujud kepada kiblat itu, akan tetapi sujud kepada Allah.²⁵⁹

Kalau sekiranya yang dimaksud dengan sujud kepada Adam a.s. adalah menjadikan Adam a.s. sebagai arah bersujud sebagaimana arah Ka'bah atau kiblat bagi para malaikat, – sebagaimana pandangan Quraish Shihab dan Mutawalli Sha'rāwī tersebut –, niscaya tidak perlu adanya penentangan dan keengganan dari iblis ketika ia berkata seperti diabadikan dalam al-Qur'ān:

قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا.²⁶⁰

"Apakah aku akan sujud kepada orang yang Engkau ciptakan dari tanah?"²⁶¹

Yang demikian itu mengingatkan bahwa bagaimana pun juga tidak ada keharusan bahwa kedudukan arah sujud atau kiblat lebih tinggi dari pada seorang yang melakukan sujud ke arahnya sedemikian, sehingga iblis perlu menunjukkan penolakan. Yang lazim ialah bahwa sesuatu yang memang menjadi tujuan sujud tentunya lebih mulia dari pada yang melakukan sujud. Sedangkan Adam a.s. dalam pandangan iblis tidaklah lebih mulia dari pada dirinya sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa sujud yang dimaksud dalam ayat ini ialah sujud kepada seorang yang memang benar-benar ditujukan kepadanya perbuatan tersebut.²⁶²

Dan sekiranya sujud itu ditujukan kepada Allah dan posisi nabi Adam a.s dijadikan sebagai arah sujud atau kiblat sebagaimana pendapat Quraish

²⁵⁹ Muḥammad Mutawally al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, Jilid I. (Mesir: Dār Akhbār al-Yawm, 1991), 256.

²⁶⁰ Al-Qur'ān, 17: 61.

²⁶¹ Departemen Agama RI., 433.

²⁶² Al-Subḥānī, *Al-Tawḥīd wa al-Shirk*, 41.

Shihab dan al-Sha'rāwī tersebut, maka tidak ada lagi sedikitpun pengutamaan dan pemuliaan kepada diri nabi Adam a.s. Sedangkan yang dapat dipahami secara jelas bahwa pribadi nabi Adam a.s. memang beroleh pengutamaan dan pemuliaan. Yang menunjukkan bahwa perintah sujud kepada nabi Adam a.s. dimaksudkan sebagai pemuliaan dan penghormatan baginya ialah ungkapan iblis, seperti yang dikisahkan oleh Allah swt, *“Apakah aku akan sujud kepada orang yang Engkau ciptakan dari tanah ?. terangkanlah kepadaku, inikah orang yang Engkau muliakan atas diriku ?”*²⁶³.

Di sini iblis menyebutkan bahwa penolakannya untuk bersujud disebabkan adanya pengutamaan dan pemuliaan oleh Allah untuk diri nabi Adam a.s. dengan memerintahkan para malaikat agar bersujud kepadanya. Seandainya perintah tersebut dimaksudkan untuk menjadikan nabi Adam a.s. sebagai arah sujud atau kiblat, tanpa pemuliaan dan pengutamaan, tentunya tidak perlu ditujukan rasa iri dan dengki kepadanya. Sama halnya seperti Ka'bah yang memang dibangun untuk dijadikan kiblat.

Selain surat al-Baqarah, ayat 34 di atas, firman Allah dalam surat Yūsuf, ayat 100 juga menjelaskan bahwa tidak semua ketundukkan dan pengagungan kepada seseorang dianggap sebagai ibadah sebagaimana yang dipahami al-'Uthaymīn.

Firman Allah swt.:

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا.²⁶⁴

²⁶³ al-Qur'ān, 17: 61-62.

²⁶⁴ Al-Qur'ān, 12: 100.

“Dan ia menaikkan kedua ibu-bapanya ke atas singgasana. dan mereka (semuanya) merebahkan diri seraya sujud²⁶⁵ kepada Yusuf. dan berkata Yusuf: "Wahai ayahku Inilah ta'bir mimpiku yang dahulu itu; Sesungguhnya Tuhanku telah menjadikannya suatu kenyataan”²⁶⁶.

Wahbah al-Zuhayliy menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan bahwa sujud yang dilakukan kedua orang tua nabi Yūsuf a.s. dan kesebelas saudaranya itu bukanlah sujud ibadah, melainkan sujud penghormatan.²⁶⁷ Suatu gerakan sujud kepada seseorang yang didasari atas keyakinan bahwa orang tersebut memiliki sifat *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah* serta memiliki kemandirian penuh dalam segala perbuatannya, maka hal itu dinamakan ibadah.²⁶⁸ Sedangkan yang dilakukan oleh kedua orang tua dan saudara-saudara nabi Yūsuf tidaklah demikian. Karenanya bentuk sujudnya juga tidak dengan menempelkan kening ke tanah.²⁶⁹

Berdasarkan pemaparan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa kedua ayat di atas merupakan bukti kongkrit bahwa tidak semua sikap pengagungan dan ketundukkan di hadapan seseorang selain Allah dianggap ibadah kepadanya. Secara umum, sujudnya para malaikat kepada nabi Adam a.s. dan sujudnya kedua orang tua nabi Yūsuf a.s. dan kesebelas saudaranya kepada nabi Yūsuf a.s. menunjukkan bahwa sikap tunduk, pengagungan, dan penghormatan serta sikap merendahkan diri, tidaklah termasuk ibadah.

²⁶⁵ Sujud disini ialah sujud penghormatan bukan sujud ibadah

²⁶⁶ Departemen Agama RI., 364.

²⁶⁷ Al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr*, Jilid VII., 75.

²⁶⁸ Al-Subḥānī, *Al-Tawḥīd wa al-Shirk*, 71. Lihat juga Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar*, xxi.

²⁶⁹ Al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr*, Jilid VII., 75.

c). Perayaan Maulid Nabi saw.

Terkait persoalan perayaan maulid Nabi Muhammad saw., al-‘Uthaymīn mengatakan bahwa perayaan maulid Nabi saw. ditinjau dari segi syari’at, maka ia tidak memiliki dasar hukum. Alasan yang dikemukakannya adalah jika perayaan ini telah disyari’atkan dalam agama, tentu Rasulullah saw. telah melaksanakannya dan menyampaikannya kepada umatnya. Namun kenyataannya, tidak ada *naṣ* yang menjelaskan hal tersebut. Dengan demikian, – kata al-‘Uthaymīn – perayaan maulid Nabi saw bukan termasuk syari’at Islam, dan tentunya ia juga tidak termasuk dalam agama Allah. Apabila demikian halnya, maka menurutnya tidak boleh seseorang beribadah dan mendekati diri kepada Allah dengan cara perayaan tersebut. Sebab, membuat syari’at dalam agama Allah yang bukan bagian darinya termasuk kejahatan terhadap hak Allah dan sekaligus telah mendustakan firman Allah yang menyatakan kesempurnaan syari’at agama Islam, sebagaimana firman-Nya: ²⁷⁰ *اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي* (Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu).²⁷¹

Selain alasan di atas, alasan lain yang dikemukakan al-‘Uthaymīn adalah karena di dalam pelaksanaan perayaan maulid Nabi saw. tersebut terdapat pujian yang berlebihan yang ditujukan kepada Rasulullah saw., dimana para peserta perayaan maulid akan berdiri di saat kalimat “ *وُلد المصطفى* ” dibacakan, sehingga menjadikan Nabi saw. lebih agung dan lebih besar dari pada Allah. Padahal Nabi saw. sendiri tidak suka jika seorang

²⁷⁰ al-Qur’ān, 5: 3.

²⁷¹ Departemen Agama RI, *al-Qur’ān*, 157.

sahabat berdiri karena kedatangannya. Al-'Uthaymīn juga menambahkan, bahwa secara historis, waktu perayaan maulid Nabi saw telah menyalahi sejarah, karena sesuai hasil penelitian sebagian ulama kontemporer bahwa Nabi saw. lahir pada tanggal 9 (sembilan) Rabī' al-Awwal, dan bukan 12 (dua belas) Rabī' al-Awal.²⁷² Dengan semua argumen di atas, ia mengatakan bahwa perayaan maulid Nabi saw. adalah bid'ah dan haram hukumnya.

Mengomentari pandangan al-'Uthaymīn di atas mengenai haramnya perayaan maulid Nabi saw., Al-Ḥabīb Zaynal 'Ābidīn bin Ibrāhīm bin Smit al-'Alawī al-Husaynī mengatakan bahwa hukum perayaan maulid Nabi saw. adalah boleh karena termasuk *bid'ah Ḥasanah* yang pelakunya mendapatkan pahala karena telah memuliakan Rasulullah saw. dan telah membangkitkan rasa senang dalam hati atas kelahiran Rasulullah saw. yang merupakan anugerah Allah yang besar bagi umat Islam. Oleh sebab itu, kata habib Zaynal 'Ābidīn, layak bagi umat Islam untuk bergembira atas kelahiran Nabi Muhammad saw. dengan merayakan hari kelahirannya.²⁷³

Mengenai tidak adanya dalil dari *naṣ* tentang perayaan maulid Nabi saw sebagaimana dikatakan al-'Uthaymīn di atas sehingga perayaan tersebut menjadi bid'ah dilakukan, dapat dijelaskan sebagai berikut. Bahwa unsur

²⁷² Al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 172-174. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Shaykh bin Bāz. Menurutnya, perayaan maulid Nabi saw. merupakan perbuatan bid'ah yang tidak pernah dicontohkan oleh Nabi saw., para khulafā' al-Rāshidīn, dan para sahabat serta tidak pula para *tābi'īn* yang hidup pada abad yang dimuliakan. Karenanya, hukum melaksanakan perayaan maulid Nabi saw. menurut bin Bāz adalah haram. Argumen yang dijadikan dasar pengharaman perayaan maulid Nabi saw adalah hadis Nabi saw. yang berbunyi:

من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ.

“Barangsiapa yang memuat perkara yang baru dalam urusan kami (agama) yang tidak ada perintahnya maka tertolak.” Lihat Bin Bāz, *Majmū' Fatāwā*, Jilid I., 178-182.

²⁷³ Zainal Abidin in Ibrahim bin Smith al-Alawi al-Husaini, *Al-Ajwibah al-Ghāliyah fī 'Aqīdat al-Firqah al-Nājiyah: Tanya jawab Akidah Ahlussunnah wal Jama'ah*, Cet. I (Surabaya: Khalista, 2009), 157.

utama dalam bid'ah adalah jika tidak adanya dalil akan suatu perbuatan. Seandainya terdapat dalil khusus akan bolehnya suatu perbuatan, atau dalil umum yang membenarkan perbuatan yang baru, maka sesungguhnya ia tidak lagi dikatakan sebagai bid'ah.

Berikut ini diuraikan beberapa dalil bolehnya merayakan maulid Nabi saw.

Dalil al-Qur'an

Dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang memerintahkan umat Islam untuk mencintai Nabi saw., sebagaimana firman Allah berikut:

1. قُلْ إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ.²⁷⁴

“Katakanlah: “Jika bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, istri-istri kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya, dan rumah-rumah tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai dari pada Allah dan Rasul-Nya dan dari berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya.”. dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang fasik.²⁷⁵

2. وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْعَالِيُونَ. □□□

“Dan barang siapa mengambil Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, maka sesungguhnya pengikut (agama) Allah itulah yang pasti menang.”²⁷⁷

3. الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَجِئِلٌ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ

²⁷⁴ al-Qur'an, 9: 24.

²⁷⁵ Departemen Agama RI., al-Qur'an, 281.

²⁷⁶ al-Qur'an, 5: 56.

²⁷⁷ Departemen Agama RI., al-Qur'an, 170.

وَبَصَّعَ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ
وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. □□□

“(yaitu) orang-orang yang mengikut Rasul, Nabi yang ummi yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka, yang menyuruh mereka mengerjakan yang ma’ruf dan melarang mereka dari mengerjakan yang mungkar dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Maka orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya, dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya (al-Qur’ān), mereka itulah orang-orang yang beruntung.”²⁷⁹ □

Dalil hadis

Dalil Hadis tentang perintah mencintai Nabi saw. adalah sebagai berikut:

Rasulullah saw bersabda:

لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.²⁸⁰

“Tidaklah seorang di antara kalian beriman sehingga aku lebih dicintai oleh dirinya dari pada anaknya, bapaknya dan manusia seluruhnya.”

Rasulullah saw. bersabda:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا ، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي
الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْدَفَ فِي النَّارِ.²⁸¹

“Tiga perkara barang siapa yang ada padanya, maka dia telah mendapatkan manisnya iman, yaitu mencintai Allah dan Rasul-Nya lebih dari pada kecintaannya kepada selain keduanya, mencintai seseorang, dan tidak ia

²⁷⁸ al-Qur’ān, 7: 157.

²⁷⁹ Departemen Agama RI., al-Qur’ān, 246-247.

²⁸⁰ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 14. (Hadis No. 15). Dengan redaksi yang sedikit berbeda, Rasulullah saw bersabda : فوالذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده. (Lihat Ibid. Hadis No 14).

²⁸¹ Ibid. (Hadis No. 16).

cintai kecuali karena Allah, dan ia membenci kembali kepada kekafiran sebagaimana ia benci dilemparkan ke dalam neraka.”

Dalil Ijma’

Terdapat perbedaan pendapat tentang orang yang pertama kali merayakan maulid Nabi saw. Menurut Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, penguasa Irbil, raja al-Muzaffar-lah yang pertama kali merayakan maulid Nabi saw. yang wafat pada tahun 630 H.²⁸² Ibn Kathīr menjelaskan dalam kitab *Tārīkh*-nya bahwa raja al-Muzaffar merayakan maulid Nabi saw pada bulan Rabī’ al-Awwal.²⁸³ Pendapat lain mengatakan bahwa yang pertama kali mengadakan perayaan maulid Nabi saw. di Kairo Mesir adalah para khalifah dari dinasti Fāṭimiyyah, yang pertama kali merayakannya di antara mereka adalah al-Mu’jiz Li Dīn Allah. Dia pergi dari Maroko menuju Mesir pada bulan Syawwal 361 H.²⁸⁴

Terlepas dari perbedaan itu semua, yang pasti orang-orang Islam telah lama merayakan maulid Nabi saw. ini selama beberapa masa yang panjang tanpa ada seorang pun yang menentangnya. Berdasarkan hal itu, sesungguhnya telah berlaku ijma’ tentang bolehnya merayakan maulid Nabi Muhammad saw. ini, bahkan hal itu dianjurkan, hingga datangnya Ibn Taymiyyah, Al-‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām, dan Al-Shāṭibī yang mempermasalahkan hal tersebut dan menyatakan bid’ah perayaan maulid Nabi saw. Padahal ijma’ tentang bolehnya merayakan maulid Nabi saw telah

²⁸² Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī, *Al-Hāwī Li al-Fatāwā*, Jilid I. Cet. I (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421 H/2000 M), 182.

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ Ja’far al-Subḥānī, *Kupas Tuntas Masalah Bid’ah*, terj. Tholib Anis, Cet. III (Jakarta: Penerbit Lentera, 2008), 163.

berlalu secara kukuh sebelum munculnya mereka ini sejak dua abad atau beberapa abad lamanya. Peraktik maulid yang berjalan beberapa abad lamanya itu cukup sebagai hujjah atas bolehnya perayaan maulid Nabi saw.²⁸⁵

Setelah semua dalil dikemukakan, berikut pandangan para ulama terkait dengan perayaan maulid Nabi saw.

Imām Aḥmad bin Ḥajar al-Asqalānī sebagaimana dikutip Habib Zainal Abidin menetapkan dalil bolehnya peringatan maulid Nabi saw.²⁸⁶ berdasarkan hadis Rasulullah saw. berikut:

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَوَجَدَ الْيَهُودَ يَصُومُونَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَسَأَلَهُمْ فَقَالُوا هُوَ يَوْمٌ أَغْرَقَ اللَّهُ فِرْعَوْنَ وَنَجَّى مُوسَى نَحْنُ نَصُومُهُ شُكْرًا لِلَّهِ تَعَالَى، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْنُ أَوْلَى بِمُوسَى مِنْكُمْ فَأَمَرَ بِصَوْمِهِ.²⁸⁷

“Sesungguhnya Nabi saw. ketika tiba di Madinah, beliau menjumpai orang-orang Yahudi sedang berpuasa hari ‘Āshūrā’ (10 Muharram) dan beliau bertanya kepada mereka tentang hal itu. Merekapun menjawab: “Hari ini (hari ‘Āshūrā’) adalah hari yang Allah swt. menenggelamkan Fir’aun dan menyelamatkan Musa a.s. Oleh sebab itu, kami berpuasa karena syukur kepada Allah.” Maka Rasulullah saw. bersabda: Kami lebih berhak (memuliakan) Nabi Musa a.s. dari pada kamu semua.” Lalu beliau menganjurkan berpuasa hari itu (hari ‘Āshūrā’).”

Berdasarkan hadis di atas, Ibn Ḥajar al-Asqalānī menyimpulkan bolehnya melakukan perayaan maulid Nabi saw.,²⁸⁸ demikian pula dengan pendapat al-Imām al-Suyūṭī (849 H- 911 H), dia berkata:

²⁸⁵ Ibid., 164.

²⁸⁶ Al-Husaini, *Al-Ajwibah al-Ghāliyah*, 158. Lihat juga Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Ḥusn al-Maqṣad fī ‘Amal al-Mawlid*, Cet. I (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405 H/1985 M), 16.

²⁸⁷ Ṣāḥīḥ Muslim, 113 dan Ṣāḥīḥ al-Bukhārī, 7/215.

²⁸⁸ Al-Husaini, *Al-Ajwibah al-Ghāliyah*, 158.

...ذلك هو من البدع الحسنة التي يثاب عليها صاحبها لما فيه من تعظيم قدر النبي صلى الله عليه وسلم وإظهار الفرح والإستبشار بمولده الشريف.²⁸⁹

“ Yang demikian itu merupakan bid’ah hasanah, dimana orang yang merayakannya mendapatkan pahala karena di dalam perayaan tersebut terdapat pengagungan terhadap Rasulullah saw dan menampakkan kegembiraan serta menyebarkan berita gembira atas kelahiran Nabi saw yang mulia.”

Dalam konteks yang lain, Imām al-Suyūṭī mengatakan, “ Dan jelas bagiku periwayatan hadis ini melalui jalur yang lain, yaitu yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqī dari Anas, bahwa Nabi saw. melakukan akikah terhadap dirinya sendiri setelah kenabian, padahal telah diriwayatkan bahwa kakeknya, ‘Abd al-Muṭṭalib, telah melakukan akikah terhadap beliau pada hari ke tujuh kelahirannya, dan akikah itu tidak diulang sampai dua kali, maka kemungkinannya beliau melakukan hal itu (akikah) sebagai wujud syukur atas diciptakannya beliau oleh Allah sebagai rahmat bagi alam semesta, dan disyariatkannya hal itu bagi umatnya sebagaimana beliau bershalawat untuk dirinya sendiri. Oleh karena itu, dianjurkan juga bagi kita untuk melaksanakan syukur atas kelahiran beliau ini dengan berkumpul, memberikan makanan (kepada kaum fakir miskin), dan yang serupa itu dalam rangka pendekatan diri kepada Allah dan menampakkan kebahagiaan (atas kelahiran Nabi saw itu).”²⁹⁰

Demikian juga dengan Ibn Taymiyyah, meskipun ia menghukumi bid’ah perayaan maulid Nabi saw., namun di salah satu pernyataannya ia berpendapat bahwa orang yang merayakan peristiwa lahirnya Nabi saw akan

²⁸⁹ Al-Suyūṭī, *Al-Ḥāwī Li al-Fatāwā*, Jilid I., 182.

²⁹⁰ Ibid.

diberi pahala oleh Allah atas ekspresi kecintaan dan kesungguhan mereka dalam mencintai Rasulullah saw. Bunyi teks aslinya sebagai berikut:

ما يحدثه بعض الناس، إما مضاهاة للنصارى في ميلاد عيسى عليه السلام، و إما محبة للنبي صلى الله عليه و سلم، و تعظيما. و الله قد يثيبهم على هذه المحبة و الإجتهد، لا على البدع - من اتخاذ مولد النبي صلى الله عليه و سلم عيدا. مع اختلاف الناس في مولده. فإن هذا لم يفعله السلف، مع قيام المقتضى له و عدم المانع منه لو كان خيرا.

291

“Apa yang terjadi pada sebagian orang, baik itu orang Kristen dalam merayakan kelahiran nabi Isa a.s. atau karena cinta kepada Nabi saw dan mengagungkannya. Dan Allah akan memberikan balasan berupa pahala kepada mereka atas cinta dan kesungguhan (mereka dalam merayakan hari kelahiran Nabi saw tersebut), bukan (pahala diberikan) untuk perbuatan bid’ah - dengan menjadikan hari kelahiran Nabi saw sebagai hari raya, sementara orang masih berselisih tentang hari kelahirannya. Perayaan hari kelahiran Nabi saw belum pernah dilakukan para salaf. Jika perayaan hari kelahiran Nabi saw itu terdapat kebaikan di dalamnya, maka ia tidak boleh dicegah dan dilarang.”

Namun disayangkan sikap al-‘Uthaymīn yang dengan sengaja telah menghilangkan beberapa kalimat penting dari pernyataan Ibn Taymiyyah pada teks tersebut sebagaimana yang telah peneliti jelaskan sebelumnya.²⁹² Di sini, al-‘Uthaymīn telah melanggar kode etik sebagai seorang ulama. Namun sekali lagi, hal ini ia lakukan untuk mempertahankan apa yang menjadi keyakinannya yang juga merupakan pandangan pemerintah Saudi Arabia.

²⁹¹ Ahmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah, *Iqtidā’ al-Ṣirāt al-Mustaqīm Li Mukhālafati Aṣḥāb al-Jahīm*, Jilid I (Riyād: Maktabah al-Rushd, t.th), 619. Lihat juga Ja’far al-Subḥānī, *Bid’ah*, (Qum: t.p., t.th), 249-250.

²⁹² Kalimat yang dihilangkan oleh al-‘Uthaymīn adalah: *و الله قد يثيبهم على هذه المحبة و الإجتهد* (Dan Allah akan memberikan balasan berupa pahala kepada mereka yang mengekspresikan kecintaan dan kesungguhan mereka dalam mencintai Rasul). Lihat al-‘Uthaymīn, *Majmū’ Fatāwā wa Rasāil*, Jilid VI., 199. Lihat juga BAB III., saat pembahasan Kondisi Keagamaan Saudi Arabia, halaman 112-113.

3. *Tawhīd Asmā' wa Ṣifāt*

Tawhīd asmā' wa ṣifāt menurut al-'Uthaymīn adalah mengesakan Allah dalam nama-nama²⁹³ dan sifat-sifat²⁹⁴-Nya yang terdapat dalam kitab-Nya dan sunnah rasul-Nya dengan cara menetapkan nama-nama dan sifat-sifat Allah tersebut sesuai dengan yang ditetapkan dalam al-Qur'ān dan Sunnah serta meniadakan nama-nama dan sifat-sifat yang ditiadakan dalam al-Qur'ān dan Sunnah tanpa *tahrīf*, *ta'tīl*, *takyīf*, dan *tamthīl*.²⁹⁵ Pengertian yang sama juga dikemukakan oleh Ibn Taymiyyah²⁹⁶ dan 'Abd al-'Azīz bin 'Abd Allah bin Bāz,²⁹⁷ meskipun dengan redaksi yang berbeda.

²⁹³ Al-Jurjānī memberikan pengertian *asmā'* (jamak dari kata *ism* atau "nama") dengan ما دلّ على , yaitu sesuatu yang menunjukkan sebuah arti atau makna dalam dirinya. Sedangkan al-Ṣāwī mendefinikannya dengan ذات متصفة بصفة كالفقار والعالم , yaitu sesuatu yang menunjukkan pada *dhāt*-Nya Yang Maha Tinggi seperti Allah atau kepada *Dhāt* yang disifati dengan sifat, seperti Yang Maha Kuasa dan Yang Maha Mengetahui (Lihat 'Ali bin Muḥammad Al-Jurjānī, *Mu'jam al-Ta'rīfāt*. Taḥqīq: Muḥammad Ṣiddīq al-Minshāwī. Kairo: Dār al-Faḍīlah, 2004, 23. Lihat juga Aḥmad bin Muḥammad al-Mālikī al-Ṣāwī, *Kitāb Sharḥ al-Ṣāwī 'Alā Jawharat al-Tawhīd*. Bayrūt: Dār Ibn Kathīr, 1997, 208. Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Al-Asmā' al-Husnā: Mengenal Nama-Nama Allah*. Jakarta: Lentera Hati, 2013, 23).

²⁹⁴ Al-Jurjānī memaknai "Sifat" dengan الإسم الدال على بعض أحوال الذات , yaitu nama yang menunjukkan pada sebagian keadaan dari *dhāt*, ia juga mengatakan sifat adalah الأمارة اللازمة بذات , yaitu tanda-tanda yang lazim pada *dhāt* yang disifati yang ia dikenal dengannya, dan sifat tersebut merupakan sesuatu yang terjadi dengan mengambil sesuatu dari *dhāt* tersebut, seperti ilmu, kekuasaan, dan sebagainya (Lihat Al-Jurjānī, *Mu'jam*, 148., lihat juga Alawy bin Abdul Qadir As-Segaf, *Mengungkap Kesempurnaan Sifat-Sifat Allah dalam al-Qur'an & Sunnah*, terj. Asep Saefullah. Jakarta: Pustaka Azzam, 2000, 1).

²⁹⁵ Lihat al-'Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt*, 16.

²⁹⁶ Ibn Taymiyyah memberikan pengertian *tawhīd asmā'* dan *ṣifāt* dengan menetapkan hakikat nama-nama dan sifat-sifat Allah sesuai dengan makna *zāhir* (apa adanya) yang telah dikenal di kalangan manusia. (Lihat Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah, *Al-Tadmuriyyah Taḥqīq al-Ithbāt Li al-Asmā' wa al-Ṣifāt wa Ḥaqīqat al-Jam' Bayna al-Qadr wa al-Shar'*, Cet. VI. Riyāḍ: Maktabat al-'Ubaykān, 1421 H/2000 M, 7. Lihat juga Muhammad bin Jamīl Zainū, *Majmū'at Rasā'il al-Tawjihāt al-Islāmiyah Li Idāḥ al-Fardi wa al-Mujtama'*. Kairo: Dār Ahl al-Ḥadīth, 1408 H, 249. Bandingkan dengan Muhammad Ahmad, *Tauhid Ilmu Kalam*. Bandung: Pustaka Setia, 2009), 26., dan lihat Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tauhid/Kalam*. Malang: UIN-Maliki Press, 2010, 18).

²⁹⁷ Menurut Bin Bāz, makna *tawhīd asmā' wa ṣifāt* adalah percaya kepada seluruh nama-nama Allah dan sifat-sifat-Nya yang tertera di dalam al-Qur'ān dan hadis-hadis yang *ṣaḥīḥ*. Lalu menetapkan nama-nama dan sifat-sifat itu hanya kepada Allah saja, dalam bentuk yang sesuai dan layak bagi-Nya, tanpa *tahrīf*, *ta'tīl*, *takyīf*, dan tanpa *tamthīl*. (Lihat 'Abd al-'Azīz bin 'Abd Allah bin 'Abd al-Raḥmān bin Bāz, *Harrāsāt al-Tawhīd*. t.t: Muassasah al-Shaykh 'Abd al-'Azīz bin Bāz al-Khayriyyah, 1423 H, 12).

Adanya persamaan dalam memberikan pengertian *tawhīd asmā' wa ṣifāt* ini dapat dimengerti, mengingat Shaykh bin Bāz adalah guru yang langsung mengajari dan membimbing al-'Uthaymīn, sementara Ibn Taymiyah adalah tokoh yang pemikirannya banyak diadopsi oleh al-'Uthaymīn dan ulama-ulama Salafī Wahhābī lainnya.

a. Perbedaan *Asmā'* dan *Ṣifāt*

Untuk melihat perbedaan antara *asmā'* dan *ṣifāt* Allah, al-Lajnah al-Dāimah Li al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' menjelaskan perbedaan antara keduanya sebagai berikut:

أسماء الله كلّ ما دلّ على ذات الله مع صفات الكمال القائمة به مثل القادر، العليم، الحكيم، السميع، البصير، فإنّ هذه الأسماء دلّت على ذات الله، وعلى ما قام بها من العلم والحكمة والسمع والبصر. أمّا الصّفات فهي نعوت الكمال القائمة بالذات كالعلم والحكمة والسمع والبصر فالإسم دلّ على أمرين، و الصّفة دلّت على أمر واحد، ويقال الإسم متضمن للصّفة، والصّفة مستلزمة للإسم.²⁹⁸

“Nama-nama Allah adalah segala sesuatu yang menunjukkan pada Dhāt Allah dengan sifat kesempurnaan yang terdapat di dalam diri-Nya; seperti Maha Kuasa, Maha Mengetahui, Maha Bijaksana, Maha Mendengar dan Maha Melihat; karena nama-nama tersebut menunjukkan pada Dhāt Allah dan pada apa-apa yang terdapat di dalam diri-Nya, yaitu kekuasaan, ilmu, kebijaksanaan, pendengaran dan penglihatan. Adapun sifat adalah sifat-sifat (*nu'ūt* / keadaan-keadaan) yang sempurna yang terdapat di dalam Dhāt Allah; seperti kekuasaan, ilmu, kebijaksanaan, pendengaran dan penglihatan. Maka nama menunjukkan pada dua perkara, sedangkan sifat hanya menunjukkan pada satu perkara. Disebutkan pula bahwa, nama mencakup juga sifat, sedangkan sifat merupakan sesuatu yang lazim bagi nama.”

²⁹⁸ Al-Dawīsh, *Fatāwā al-Lajnah*, Jilid III., 116.

Untuk mengetahui hal-hal yang dapat membedakan nama dari sifat dan sifat dari nama dapat dilihat dari beberapa segi, di antaranya:

Pertama, dari nama-nama tersebut diambil sifat-sifat, sedangkan dari sifat-sifat tidak diambil nama-nama.²⁹⁹ Maka dari nama-nama Allah Yang Maha Pengasih, Yang Maha Kuasa, dan Yang Maha Agung, diambil sifat-sifat kasih sayang, kekuasaan, dan keagungan, tetapi tidak diambil nama-nama yang berkehendak, yang datang dan yang makar dari sifat-sifat kehendak (*irādah*), datang (*majī'*) dan makar (*makr*).

Kedua, nama-nama Allah tersebut tidak diambil dari perbuatan-perbuatan-Nya. Oleh karena itu, tidak diambil nama yang mencintai, membenci dan marah dari keadaan Allah mencintai, membenci dan marah. Sedangkan sifat-sifat Allah diambil dari perbuatan-perbuatan-Nya, maka ditetapkan sifat-sifat kecintaan, kebencian, kemarahan dan lain-lain dari perbuatan-perbuatan tersebut. Dari sini, diketahui bahwa pintu sifat lebih besar dari pada pintu nama.

Ketiga, nama-nama Allah sama-sama dipergunakan dalam memohon perlindungan kepada-Nya, dan dalam mengucapkan sumpah diperlukan pula keduanya (nama dan sifat). Akan tetapi keduanya berbeda dalam penyebutan "hamba" (*'abd*) dan menyeru-Nya (*du'ā*). Sebelum nama-nama Allah dapat diletakkan kata *'abd* (hamba), sehingga dikatakan : *Abd al-Karīm* (hamba Allah yang Maha Pemurah), *Abd al-Rahmān* (hamba Allah Yang Maha Pengasih), dan *'Abd al-'Azīz* (hamba Allah Yang Maha Mulia); tetapi kata

²⁹⁹ Al-'Uthaymīn, *Al-Qawā'id al-Muthlā*, 30.

'*Abd* tidak dapat diikuti dengan sifat-sifat-Nya, hingga tidak dikatakan: '*Abd al- Karam* (hamba Kemurahan), '*Abd al-Rahmah* (hamba kasih Sayang), '*Abd al-'Izzah* (hamba kemuliaan). Sebagaimana pula halnya bahwa Allah diseru dengan nama-nama-Nya, maka dikatakan: *Yā Karīm* (wahai Allah Yang Maha Pemurah), muliakanlah kami, *Yā Rahīm* (wahai Allah Yang Maha Pengasih), kasihanilah kami, *Yā laṭīf* (wahai Allah Yang Maha Lembut), lembutlah kepada kami. Manusia tidak menyeru Allah dengan sifat-sifat-Nya, maka mereka tidak mengatakan, Ya Rahmatallah (wahai rahmat Allah), kasihanilah kami, karena sifat bukanlah sesuatu yang disifati. Rahmat Allah bukanlah Allah, akan tetapi ia adalah sifat bagi Allah, sifat-sifat bagi Allah ini bukanlah Allah, dan tidak diperbolehkan menghambakan diri (menjadi budak dan hamba) atau meletakkan kata '*abd* kecuali kepada Allah, dan tidak boleh pula menyeru kecuali Allah yang diserunya, sebagaimana firman Allah menyebutkan³⁰⁰ *يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا* (Mereka tetap menyembah-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apapun dengan Aku),³⁰¹ dan firman-Nya: *وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ*³⁰² (Dan Tuhanmu berfirman: "Berdo'alah kepada-Ku, niscaya akan Kuperkenankan bagimu³⁰³).³⁰⁴

Sementara itu, perbedaan antara nama dan sifat menurut al-'Uthaymīn adalah nama merupakan sesuatu yang dengannya Allah dinamakan, sedangkan sifat adalah sesuatu yang dengannya Allah disifati. Nama

³⁰⁰ al-Qur'ān, 24: 55.

³⁰¹ Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 554.

³⁰² al-Qur'ān, 40: 60.

³⁰³ Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 767.

³⁰⁴ As-Segaf, *Mengungkap Kesempurnaan*, 3.

dianggap sebagai pengetahuan terhadap Allah yang mengandung sifat, sedangkan penetapan sifat tidak mengharuskan adanya penegasan nama. Contoh yang dikemukakannya adalah seperti sifat *al-kalām* tidak mengharuskan bahwa Allah mempunyai nama *al-Mutakallim*, karena sifat lebih luas dari pada nama, dan karena setiap nama mengandung sifat tetapi tidak semua sifat mengandung nama.³⁰⁵

b. Pengesaan Allah dalam Asmā' dan Šifāt

Untuk melihat pandangan teologi al-'Uthaymīn dalam masalah sifat-sifat jasmani Allah atau anthropomorphisme dapat dilihat dari penafsirannya terhadap beberapa sifat berikut³⁰⁶.

1). Wajah Allah³⁰⁷

Pemikiran al-'Uthaymīn tentang sifat "wajah Allah" dapat dilihat dari penafsirannya terhadap ayat-ayat berikut:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ.³⁰⁸

³⁰⁵ Al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 74.

³⁰⁶ Di saat membahas *tawhīd Asmā' wa Šifāt*, al-'Uthaymīn tidak memberikan penjelasan tentang nama-nama Allah sebagaimana ia menjelaskan sifat-sifat Allah secara detail, hal ini dikarenakan – kata al-'Uthaymīn – tidak ada nama kecuali di dalamnya telah mengandung sifat, dan perbedaan dalam masalah nama-nama Allah tidaklah terlalu signifikan jika dibandingkan dengan perbedaan yang muncul dari sifat-sifat Allah. Ia menambahkan, bahwa nama-nama Allah hanya diingkari oleh kelompok Jahmiyyah dan Mu'tazilah yang ekstrim. Mu'tazilah sendiri – menurutnya – menetapkan nama-nama Allah, begitu pula dengan Ash'ariyyah dan Māturīdiyyah, akan tetapi dalam mayoritas sifat-sifat Allah, mereka menyelisihi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, sehingga uraian lengkap tentang sifat Allah dianggap sangat urgen untuk dijelaskan. (Lihat al-'Uthaymīn, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, Jilid I., 73.

³⁰⁷ Kata وَجْهٌ dengan derivasinya terulang dalam al-Qur'ān sebanyak 75 kali. (Lihat 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras*, 2009, 950-952). Kata وَجْهٌ yang disandarkan kepada Allah dalam al-Qur'ān tertulis sebanyak 11 kali, yang tersebar di 9 surat. Dari 11 ayat tersebut, 6 di antaranya masuk dalam kategori Makkiyyah dan 5 ayat lainnya Madaniyyah. Ayat-ayat yang termasuk kategori Makkiyyah adalah QS. Al-An'ām [6]: 52, QS. Al-Qaṣaṣ [28]: 88, QS. Al-Rum [30]: 38, 39, QS. Al-Layl [92]: 20. Sedangkan ayat-ayat yang digolongkan Madaniyyah adalah QS. Al-Baqarah [2]: 115, QS. Al-Baqarah [2]: 272, QS. Al-Ra'ad [13]: 22, QS. Al-Kahfi [18]: 28, QS. Al-Raḥman [55]: 27, dan QS. Al-Insān [76]: 9.

³⁰⁸ al-Qur'ān, 2: 115.

“Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah.”³⁰⁹

وَمَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ.³¹⁰

“Dan janganlah kamu membelanjakan sesuatu melainkan karena mencari keridaan Allah.”³¹¹

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ.³¹²

“Dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan petang hari, sedang mereka menghendaki keridaan-Nya”³¹³

وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ.³¹⁴

“Dan orang-orang yang sabar karena mencari keridaan Tuhannya, mendirikan shalat, dan menafkahkan sebagian rezki yang Kami berikan kepada mereka, secara sembunyi atau terang-terangan serta menolak kejahatan dengan kebaikan; orang-orang Itulah yang mendapat tempat kesudahan (yang baik).”³¹⁵

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ.³¹⁶

“Dan bersabarlah kamu bersama-sama dengan orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan senja hari dengan mengharap keridaan-Nya”³¹⁷

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ.³¹⁸

³⁰⁹ Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 31.

³¹⁰ al-Qur'an, 2: 272.

³¹¹ Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 68.

³¹² al-Qur'an, 6: 52.

³¹³ Adapun sebab turunya ayat ini adalah ketika Rasulullah s.a.w. sedang duduk-duduk bersama orang mukmin yang dianggap rendah dan miskin oleh kaum Quraisy, datanglah beberapa pemuka Quraisy hendak bicara dengan Rasulullah saw., tetapi mereka enggan duduk bersama mukmin itu, dan mereka mengusulkan supaya orang-orang mukmin itu diusir saja, lalu turunlah ayat ini. Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 194.

³¹⁴ al-Qur'an, 13: 22.

³¹⁵ Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 372.

³¹⁶ al-Qur'an, 18: 28.

³¹⁷ Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 448.

“Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah”.³¹⁹

ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ.³²⁰

“Itulah yang lebih baik bagi orang-orang yang mencari keridaan Allah.”³²¹

وَمَا آتَيْتُمْ مِّنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ.³²²

“Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridaan Allah”³²³

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.³²⁴

“dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.”³²⁵

إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا.³²⁶

“Sesungguhnya kami memberikan makanan kepadamu hanyalah untuk mengharap keridaan Allah”³²⁷

إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى.³²⁸

“Tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridaan Tuhannya Yang Maha Tinggi.”³²⁹

Berkaitan dengan surat al-Baqarah, ayat 115 di atas, al-‘Uthaymīn menjelaskan sebagai berikut:

قوله { فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ } : { فَتَمَّ } أي: فهناك؛ و الإشارة إلى الجهة التي تولّوا إليها؛ و
 وَجْهُ اللَّهِ } : اختلف المفسرون من السلف والخلف، فقال بعضهم: المراد به وجه الله

³¹⁸ al-Qur’ān, 28: 88.

³¹⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 625.

³²⁰ al-Qur’ān, 30: 38.

³²¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 647.

³²² al-Qur’ān, 30: 39.

³²³ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 647.

³²⁴ al-Qur’ān, 55: 27.

³²⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 886.

³²⁶ al-Qur’ān, 76: 9.

³²⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 1004.

³²⁸ al-Qur’ān, 92: 20.

³²⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 1.068.

الحقيقي؛ وقال بعضهم: المراد به الجهة: { فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ }؛ يعني: في المكان الذي اتجهتم إليه جهة الله، وذلك لأن الله محيط بكل شيء؛ ولكن الرجح أن المراد به الوجه الحقيقي، لأن ذلك هو الأصل، و ليس هناك ما يمنعه.³³⁰

“Firman Allah: فَتَمَّ (di sanalah), adalah isyarat ke arah yang kamu menghadap kepadanya. Dan firman-Nya: وَجْهُ اللَّهِ (wajah Allah): Ulama tafsir dari kalangan salaf dan khalaf berselisih pendapat di dalamnya. Sebagian mereka (ulama Salaf) berkata: yang dimaksud dengan “وجه الله” adalah wajah Allah yang hakiki (yang sebenarnya), sementara ulama lainnya (ulama khalaf) berpendapat, bahwa yang dimaksud dengan “وجه الله” adalah “جَهَةٌ” (arah). Firman Allah: فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (di situlah wajah Allah) memiliki arti bahwasanya: di tempat yang kamu menghadap kepadanya adalah arah Allah, yang demikian itu karena (kekuasaan) Allah mencakup atas segala sesuatu, akan tetapi pendapat yang paling kuat (menurut al-‘Uthaymīn) adalah yang dimaksud dengan (وجه الله) adalah wajah Allah yang hakiki, karena demikianlah makna aslinya, dan tidak ada yang dapat mencegah pengertiannya seperti itu.”

Di akhir penjelasan ayat al-‘Uthaymīn berkata:

و من الفوائد: إثبات الوجه لله، لقوله تعالى { فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ }.³³¹

“Di antara manfaat yang dapat diambil (dari ayat ini) adalah menetapkan Allah memiliki “wajah”.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa terjadi perbedaan pendapat di kalangan mufassir salaf dan khalaf mengenai sifat “wajah Allah”. Menurut mufassir salaf, yang dimaksud dengan “wajah Allah” pada ayat di atas adalah wajah Allah yang hakiki, sementara mufassir dari kalangan khalaf mengartikannya dengan “arah”. Dari kedua pendapat tersebut, pendapat yang paling kuat menurut al-‘Uthaymīn adalah pendapat salaf. Ini menunjukkan bahwa sikap al-‘Uthaymīn terhadap ayat sifat adalah mengartikannya sesuai makna *harfiyyah* ayat.

³³⁰ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 255.

³³¹ Ibid., 256.

Di saat menjelaskan ayat 272 pada surat al-Baqarah di atas, al-'Uthaymīn juga mengartikan “wajah Allah” sesuai dengan makna *ḥarfīyyah* ayat. Ia berkata:

قوله تعالى: { وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ } يعني: لا تنفقوا انفاقاً ينفعكم إلا ما إبتغيتم به وجه الله؛ فأما ما ابتغى به سوى الله فلا ينفع صاحبه؛ بل هو خسارة عليه. وقوله { إِلَّا ابْتِغَاءَ } أي: إلا الطلب؛ و { وَجْهِ اللَّهِ } المراد به الوجه الحقيقي، لأن من دخل الجنة نظر إلى وجه الله.³³²

“Firman Allah: {dan janganlah kamu membelanjakan sesuatu melainkan karena mencari keridaan Allah}³³³”. Artinya, tidaklah infak yang kamu keluarkan memberikan manfaat kepadamu, kecuali jika kamu sekalian berinfaq dengan maksud mencari “wajah Allah”, adapun jika ditujukan kepada selain Allah, maka hal itu tidak akan memberikan manfaat kepada orang yang bersedekah, bahkan itu merupakan kerugian baginya. Firman Allah: { إِلَّا ابْتِغَاءَ } artinya, kecuali mencari. Kalimat { وَجْهُ اللَّهِ }, maksudnya adalah “wajah Allah” yang hakiki, karena barang siapa yang masuk ke dalam surga, ia akan melihat wajah Allah”.

Ketika menjelaskan surat al-An’ām, ayat 52 di atas, al-'Uthaymīn juga mengartikan “wajah Allah” sesuai makna *ḥarfīyyah* atau *zāhir* ayat. Ia mengkritisi orang yang menafsirkan ayat tersebut dengan *al-thawāb* atau pahala, karena hal itu – menurutnya – bertentangan dengan makna *ḥarfīyyah* ayat dan kesepakatan ulama salaf. Al-'Uthaymīn menuturkan dalam bentuk teks asli sebagai berikut:

قوله تعالى: □ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعُدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ □ وقوله { يريدون وجهه } : حال من الفاعل في (يدعون)، المعنى: أئتم مخلصين لله لا يريدون بذلك رياء ولا سمعة.³³⁴ ومن فوائد

³³² Ibid., 697.

³³³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 68.

³³⁴ Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 1V., 694.

الآية: إثبات وجه الله في قوله تعالى {يريدون وجهه} والوجه صفة الله، صفة حقيقة، يجب علينا أن نؤمن بذلك، ولكن على حد قوله تعالى: {ليس كمثل شئ وهو السميع البصير} (الشورى: 11). وأما من فسّر ذلك بأن المراد بالوجه: الثواب، فقد أخطأ، لأن ذلك مخالف لظاهر اللفظ ومخالف لإجماع السلف.³³⁵

“Firman Allah: {Dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan petang hari, sedang mereka menghendaki keridaan-Nya}.³³⁶ Firman Allah: يريدون وجهه (mereka menghendaki keridaan-Nya) adalah keadaan dari pelaku, pada firman Allah: يدعون (orang-orang yang menyeru), artinya: mereka ikhlas (melakukan itu) karena Allah, dan tidak mereka lakukan itu untuk tujuan riya’. Dan salah satu manfaat yang dapat dipetik dari ayat ini adalah menetapkan “wajah” bagi Allah, sebagaimana firman-Nya: يريدون وجهه, wajah (di sini) adalah sifat Allah, yaitu sifat yang sesungguhnya yang wajib kita percayai, akan tetapi sampai batas firman Allah: {Tiada yang serupa dengan-Nya, dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat}, QS. Al-Shūrā:11. Adapun yang menafsirkannya dengan “pahala” maka ini adalah salah, karena bertentangan dengan *zāhir* ayat dan kesepakatan ulama salaf”.

Pemahaman al-‘Uthaymīn terhadap permasalahan “wajah Allah” dengan makna *harfiyyah* ayat dapat pula dilihat pada penjelasannya terhadap surat al-Kahfi, ayat 28 yang menyatakan sebagai berikut:

وقوله: { يُرِيدُونَ وَجْهَهُ } : مخلصين لله يريدون وجهه ولا يريدون شيئاً من الدنيا يعني: أنهم يفعلون ذلك لله وحده لا لأحد سواه. وفي الآية: إثبات الوجه لله، وقد أجمع علماء أهل السنة على ثبوت الوجه لله تعالى بدلالة الكتاب و السنة على ذلك، قال تعالى: { وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ } وقال النبي: "أعوذ بوجهك"، وأجمع سلف الأمة وأئمتها على ثبوت الوجه لله..... فالواجب علينا أن نجره على ظاهره، ولكن بدون تمثيل.³³⁷

Firman Allah: { يُرِيدُونَ وَجْهَهُ } : mereka ikhlas bersabar karena Allah, sebab mereka mengharap wajah-Nya dan tidak mereka harapkan sesuatu

³³⁵ Ibid., 695.

³³⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 194.

³³⁷ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid V., 426.

dari dunia. Artinya, mereka melakukan itu karena Allah semata, bukan karena selain-Nya. Pada ayat ini terdapat penetapan wajah bagi Allah. Ulama ahl-*sunnah* menetapkan wajah bagi Allah berdasarkan al-Qur’ān dan *sunnah*, sebagaimana firman Allah: {Dan tetap kekal Dhāt Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan}, dan Nabi saw bersabda: {Aku berlindung dengan wajah-Mu}. Para umat terdahulu dan para imamnya sepakat menetapkan wajah bagi Allah. Maka wajib atas kita untuk membiarkan artinya sesuai *ẓāhir* ayat, tetapi tidak boleh diserupakan (dengan makhluk-Nya).

Terkait dengan surat al-Rūm, ayat 38 di atas, al-‘Uthaymīn mengatakan sebagai berikut:

قوله { لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ } والصَّوَابُ : أن المراد بوجه الله وجهه الذي هو صفته. 338

“Firman Allah: {bagi orang-orang yang mencari keridaan Allah}..... dan yang benar adalah bahwa yang dimaksud dengan wajah Allah di sini adalah wajah-Nya yang merupakan sifat-Nya”.

Komentar al-‘Uthaymīn di atas menjelaskan bahwa ia *mentarjih* atau menguatkan bahwa yang dimaksud dengan “wajah Allah” pada ayat adalah wajah Allah yang hakiki yang merupakan sifat-Nya.

Penjelasan yang sama juga dilakukan al-‘Uthaymīn saat ia menafsirkan surat al-Rūm, ayat 39 di atas. Ia menafsirkan “wajah Allah” dengan makna *ḥarfīyyah* ayat, sebagaimana yang ia tuturkan:

قوله: { وَمَا آتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ } : يعني: تريدون بهذه الزكاة التي آتيتم وجهه الله..... 339

“Firman Allah: {Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridaan Allah}, Artinya, kamu inginkan dari pemberian zakat ini adalah “wajah Allah”.....”

³³⁸ Ibid., Jilid VII., 108.

³³⁹ Ibid., 117.

Pada surat al-Layl, ayat 20 di atas, al-'Uthaymīn juga mengartikan kalimat *وجه ربه* (wajah Tuhannya) dengan makna *ḥarfīyyah* ayat, yaitu “wajah Allah”, sebagaimana ungkapannya:

قوله : { إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى } : فهو لا ينفق إلا طلب وجه الله؛ أي : طلب الوصول إلى دار كرامة الله التي يكون بها رؤية الله.³⁴⁰

“Firman Allah: {tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridaan Tuhannya yang Maha Tinggi}: Arti ayat adalah dia tidak memberikan sesuatu kecuali mengharap wajah Allah swt., yaitu mengharap agar dapat memperoleh surga sebagai negeri yang penuh kemuliaan yang dengannya ia dapat melihat (wajah) Allah.”

Pada penjelasan beberapa ayat di atas, al-'Uthaymīn mengartikan semua kalimat “wajah Allah” dalam ayat sebagaimana makna *ḥarfīyyah*-nya. Dan untuk menguatkan pendapatnya, ia mengemukakan beberapa argumentasi.

Pertama, arti asli kalimat “وجه الله” adalah “wajah Allah”, dan tidak ada yang dapat menolak artianya seperti itu, karena hal tersebut telah sesuai dengan arti bahasa.³⁴¹ *Kedua*, *Manhaj* Ahl al-Sunnah dan para Imam Salaf dalam masalah ayat-ayat *ṣifāt* adalah menetapkan makna ayat secara hakiki sesuai makna *ḥarfīyyah* dan menolak *tafwīd*.³⁴² Berikut beberapa pernyataan al-'Uthaymīn:

³⁴⁰ Ibid., Jilid X., 534.

³⁴¹ Ibid., Jilid I., 255.

³⁴² Kata *tafwīd* menurut bahasa artinya menyerahkan segala sesuatu dan mengembalikan urusannya kepada pemiliknya. Ibn Manẓūr berkata, “*Fawwaḍa ilayhi al-amr: ṣayyarahū ilayhi wa ja'alahu al-ḥākim fīhi* (menyerahkan urusan kepada fulan, artinya mengembalikan urusan kepada fulan). (Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid VII., 188. Bandingkan dengan Ibn Fāris bin Zakaryyā, *Mu'jam Maqāyīs*, Jilid IV., 460). Disebutkan dalam hadis tentang doa, “*Fawwaḍtu amrī ilayka: aiy radadtuhu ilayka* (Aku menyerahkan urusanku kepada-Mu, artinya aku mengembalikannya kepada-Mu)”. Dikatakan, “*Fawwaḍa amrahu ilayhi idhā raddahu ilayhi wa ja'alahu al-ḥākim fīhi* (menyerahkan urusan kepada fulan, apabila urusan dikembalikan kepada fulan dan menjadikan

فكل ما وصف به نفسه يثبتونه على حقيقته فلا ينفون عن الله ما وصف به نفسه، سواء كان من الصفات الذاتية أو الفعلية (الخرية).³⁴³

“Setiap sifat yang Allah sandangkan pada diri-Nya, mereka (Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’h) menetapkannya secara hakiki (sesuai makna ḥarfīyyah atau *zāhir* ayat), dan tidak menafikan dari Allah sifat-sifat yang Allah sandangkan pada diri-Nya.”

Ia juga mengatakan:

وقد أجمع علماء أهل السنة على ثبوت الوجه لله تعالى بدلالة الكتاب و السنة وأجمع سلف الأمة وأئمتها على ثبوت الوجه لله فالواجب علينا أن نجريه على ظاهره، ولكن بدون تمثيل.³⁴⁴

“Ulama Ahl Sunnah sepakat menetapkan bahwa Allah memiliki wajah berdasarkan al-Qur’ān dan Sunnah.....Para umat terdahulu serta para imamnya juga telah menetapkan wajah bagi Allah. Maka wajib atas kita untuk membiarkan pengertiannya sesuai makna *zāhir*-nya, tetapi tidak boleh di-*tamthil*-kan.

Al-‘Uthaymīn juga menuturkan sebagai berikut:

أجرى النصوص على ظاهرها اللائق بالله تعالى و ترك ما وراء ذلك. وهؤلاء هم السلف و أتباعهم.³⁴⁵

“Biarkan *naṣ-naṣ* (al-Qur’ān dan al-Sunnah) apa adanya sesuai dengan (makna *zāhir*-nya) yang pantas dan layak dengan Dhāt Allah Yang Maha Tinggi serta meninggalkan (makna) selain dari itu. (Mereka yang berpendapat demikian adalah) para salaf dan pengikut-pengutnya”.

fulan berkuasa menentukan urusan tersebut). (Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid VII., 188. Lihat juga Mustafā Ḥamdu ‘Ullayān al-Ḥanbalī, *Al-Ḥanābilah wa Ikhtilāfuhum Ma’a al-Salafīyah al-Mu’āshirah Fī al-‘Aqīdah wa al-Fiqh wa al-Taṣawwuf*, Cet. I (‘Ammān Yordania: Dār al-Nūr al-Mubīn, 2014 M, 245). Sedangkan *tafwīd* menurut istilah:

رد المعنى القطعي لآيات الصفات التي يفهم منها التجسيم و التشبيه إلى الله تعالى مع الاعتقاد بأنه ليس كمثل شئ.

“Adalah mengembalikan ma’na *qaṭ’ī* ayat-ayat tentang sifat Allah yang dapat dipahami bermakna *tajsim* dan *tashbīh* (penyerupaan) kepada Allah, disertai keyakinan bahwa tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya. (Lihat Sayf bin ‘Alī al-‘Aṣrī, *Al-Qawl al-Tamām bi Ithbāt al-Tafwīd Madhhaban Li al-Salaf* (t.t: Dār al-Fatḥ Li al-Dirāsāt wa al-Nashr, t.th., 103).

³⁴³ Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭīyah*, Jilid I., 117.

³⁴⁴ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid V., 426.

³⁴⁵ Muḥammad bin Šāliḥ al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Safārīniyyah*, Cet. I (Riyāḍ: Madār al-Waṭan. 1426 H), 17.

Ia juga mengatakan:

وجوب إجراء النصوص الواردة في الكتاب و السنة على ظاهرها، لا نتعدها.³⁴⁶

“Kewajiban memperlakukan naṣ-naṣ yang ada dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah secara *zāhir*, tidak lebih”.

Al-‘Uthaymīn juga menuturkan:

فهذا الظاهر مراد الله ورسوله قطعاً، و واجب على العباد قبوله، و الإيمان به شرعاً، لأنه حقّ ولا يمكن أن يخاطب الله عباده بما يريد منهم خلاف ظاهره بدون بيان كيف.³⁴⁷

“Maka *zāhir* (ayat) ini merupakan maksud Allah dan rasul-Nya secara pasti, dan wajib atas hamba-hamba Allah menerima maknanya dan mengimaninya, karena hal itu merupakan kebenaran, sebab tidak mungkin Allah mengajak bicara hamba-Nya dengan sesuatu yang berbeda maknanya dengan *zāhir* yang dibicarakan, dan tanpa menjelaskan bagaimananya”

Al-‘Uthaymīn juga menambahkan bahwa *tafwīd* bukanlah metode Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah dalam *asmā’* dan *ṣifāt*. Ia mengatakan:

لا شك أنّ الذين يقولون: إنّ مذهب أهل السنة هو التفويض، أنّهم أخطؤوا، لأنّ مذهب أهل السنة هو إثبات المعنى و تفويض الكيفية.³⁴⁸

“Tidak diragukan lagi bahwa orang yang mengatakan madhhab ahlu al-sunnah adalah *tafwīd* merupakan kesalahan, karena madhhab ahlu al-sunnah adalah menetapkan makna dan menyerahkan cara dan bentuk sebenarnya kepada Allah”.

Ketiga, Takwil ayat sifat menyalahi dan bertentangan dengan *zāhir* ayat dan telah melakukan *tahrīf* dan *ta’ṭīl* terhadap ayat tersebut,³⁴⁹ karena

³⁴⁶ Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, Jilid I., 77. Al-‘Uthaymīn juga menuturkan sebagai berikut: والواجب في النصوص إجراؤها على ظاهرها بدون تحريف (Yang wajib dilakukan terhadap naā-naṣ (sifat) adalah membiarkan artinya sebagaimana *zāhir*-nya tanpa melakukan *tahrīf*, yaitu memalingkan maknanya kepada makna lain). Lihat al-‘Uthaymīn, *Taqrīb al-Tadmuriyyah*, 58.

³⁴⁷ Al-‘Uthaymīn, *Taqrīb*, 58-59.

³⁴⁸ Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, Jilid I., 93.

³⁴⁹ Al-‘Uthaymīn menjelaskan perbedaan *tahrīf* dengan *ta’ṭīl*. *Tahrīf* itu perubahan pada teks dalil, sedangkan *ta’ṭīl* perubahan pada kandungan teks dalil. Jika ada yang mengatakan, yang dimaksud oleh firman Allah : “*Bal Yadāhu Mabsūtātāni* (Tetapi kedua tangan Allah terbuka)” QS. Al-

telah mengingkari makna *zāhir* ayat yang Allah tetapkan untuk diri-Nya³⁵⁰. yaitu pengingkaran yang diberi nama takwil yang sesungguhnya sama dengan *tahrīf*.³⁵¹ Penolakan terhadap makna ayat tidak berbeda dengan penolakan terhadap lafaz.³⁵²

Mengomentari argumentasi pertama al-'Uthaymīn di atas, hemat peneliti bahwa dalam bahasa Arab, kata “وجه” (wajah) memiliki beberapa arti. Kata “*wajh*” (wajah) terkadang diartikan dengan “permulaan atau permukaan sesuatu” sebagaimana firman Allah:

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجِهَ النَّهَارِ وَاکْفُرُوا
ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ³⁵³

"Segolongan (lain) dari ahli kitab berkata (kepada sesamanya): "Perlihatkanlah (seolah-olah) kamu beriman kepada apa yang diturunkan kepada orang-orang beriman (sahabat-sahabat Rasul) pada permulaan siang dan ingkarilah ia pada akhirnya, supaya mereka (orang-orang mukmin) kembali (kepada kekafiran).³⁵⁴

Ibn Kathīr (w. 774 H)³⁵⁵ dan Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī (w. 1371 H)³⁵⁶ dalam kitab tafsirnya menjelaskan makna dari kata وجه النهار (wajah siang) dengan أول النهار, yaitu permulaan siang. Mereka berdua tidak memberikan pengertian “*wajh al-nahār*” dengan makna *harfiyyah*-nya.

Māidah: 64, adalah kedua kekuatan-Nya, maka ini adalah *tahrīf* (penyimpangan dalil) dan *ta'tīl* (mengingkari) arti yang benar, karena yang dimaksud dengan “tangan” adalah tangan dalam arti yang sebenarnya. Dia telah men-*ta'tīl* arti yang benar dengan menghadirkan arti yang justru salah. Lihat al-'Uthaymīn, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, Jilid I., 92.

³⁵⁰ Ibid., 91.

³⁵¹ Ibid., 80-81.

³⁵² Ṣāliḥ bin Fawzān al-Fawzān, *Sharḥ Lum'at al-I'tiqād al-Hādī Ilā Sabīl al-Rashād Li al-Imām Abī Muḥammad Muwaffaq al-Dīn 'Abd. Allah bin Qudāmah*, (t.t : t.p., t.th), 37.

³⁵³ al-Qur'ān, 3: 72.

³⁵⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 87.

³⁵⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān*, Jilid III., 87.

³⁵⁶ Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, Jilid III., 179. Lihat juga M. Dhuha Abdul Jabbar dan N. Burhanudin, “Wajhun”, *Ensiklopedi Makna Al-Qur'an Syarah Alfazhul Qur'an*, Cet.I (Bandung: Media Fitrah Rabbani, 2012), 704.

Terkadang kata “wajah” diartikan dengan “perhatian”, seperti ungkapan: وجه أبيكم yang artinya “perhatian ayahmu”,³⁵⁷ sebagaimana firman Allah:

أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ.³⁵⁸

“Bunuhlah Yusuf atau buanglah dia ke daerah (yang tak dikenal) supaya perhatian ayahmu tertumpah kepadamu saja.”³⁵⁹

Terkadang pula kata “wajah” diartikan dengan “niat untuk melakukan sesuatu”,³⁶⁰ sebagaimana firman Allah:

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ.³⁶¹

“Dan siapakah yang lebih baik agamanya dari pada orang yang ikhlas menyerahkan wajahnya kepada Allah.”³⁶²

Terkadang wajah diartikan sebagai jalan keluar bagi sebuah perkara, sebagaimana orang-orang mengatakan, “Bagaimanakah wajah dari perkara ini”. Yaitu apa solusi dan jalan keluarnya. Terkadang pula kata ini diartikan sebagai pemimpin atau ketua, seperti seorang mengatakan “فلان وجه قومه” (Pulan adalah wajah kaumnya), artinya dia adalah pemimpin kaumnya.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa kata “wajah” dalam bahasa Arab tidak selamanya harus diartikan dengan makna *zāhir*-nya atau secara *ḥarfīyyah*, sebagaimana yang dikatakan al-‘Uthaymīn. Maknanya dapat berubah tergantung pada konteks kalimat itu diungkapkan. Sebagai contoh pada surat al-Baqarah, ayat 115. Ayat ini berbicara dalam konteks

³⁵⁷ Wahbah al-Zuhaylī menafsirkan kalimat “*Wajh Abīkum*” dengan “perhatian ayahmu”. Lihat al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr*, Jilid VI., 542.

³⁵⁸ al-Qur’ān, 12: 9.

³⁵⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 349.

³⁶⁰ Demikian al-Marāghī menafsirkannya. Lihat Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jilid V., 166.

³⁶¹ al-Qur’ān, 4: 125.

³⁶² Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 142.

shalat dalam berpergian atau musafir, pada surat al-Baqarah ayat 272 berbicara dalam konteks anjuran untuk bersedekah. Sedangkan pada surat al-An'ām, ayat 52, konteks ayat ini berbicara tentang larangan mengusir orang-orang mukmin yang sedang bertanya tentang agamanya, meskipun itu diminta oleh para pemuka Quraish dan demi *shi'ār* Islam, dan masih banyak contoh lainnya. Tentu saja perbedaan konteks pembicaraan pada ayat-ayat tersebut tidak rasional jika kalimat “وجه الله” dipaksakan hanya memiliki satu arti yaitu “wajah Allah.” Maka dalam hal ini peneliti sejalan dengan pandangan Ibn Khuzaymah (223 H-311 H) yang mengatakan bahwa orang yang mengambil *ẓāhir* hadis atau ayat tentang ayat sifat sesungguhnya telah melakukan takwil terhadap ayat tersebut, dan Ibn Khuzaymah menisbatkan pelakunya berbuat kebodohan dan kedunguan, karena tidak memahami bahasa dan konteks kalimat, maka karena itu mereka terjatuh dalam *tashbīh*.³⁶³

Adapun argumentasi kedua al-'Uthaymīn yang menyimpulkan metode Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dan ulama salaf dalam masalah sifat-sifat Allah adalah menetapkan makna ayat secara *harfiyyah* dan menolak *tafwīd* merupakan kesimpulan yang tidak benar. Karena – hemat peneliti – sikap Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dan ulama salaf dalam masalah ini ada dua:

1. Sebagian Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dan ulama salaf ada yang membiarkan ayat-ayat sifat apa adanya tanpa menentukan maknanya yang pasti lalu menyerahkan pengetahuan maksud yang sebenarnya kepada Allah, atau dengan kata lain mereka melakukan *tafwīd* terhadap makna

³⁶³ 'Ullayān al-Hanbalī, *Al-Hanābilah wa Ikhtilāfuhum*, 266-267.

ayat. Untuk mendukung pandangan ini, berikut beberapa pernyataan para ulama salaf :

- a. Imām Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal (164 H-241 H) yang merupakan Imāmnya Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah – sebagaimana dikatakan al-'Uthaymīn³⁶⁴ berkata:

قال الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل في قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا أَوْ إِنَّ اللَّهَ يُرَى فِي الْقِيَامَةِ"، نُوْمِنُ بِهَا وَ نُصَدِّقُ بِهَا، وَلَا كَيْفَ وَلَا مَعْنَى، وَلَا نُرَدُّ مِنْهَا شَيْئًا، وَنَعْلَمُ أَنَّ مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقٌّ إِذَا كَانَتْ بِأَسَانِيدٍ صَحِيحَةٍ وَلَا نَرُدُّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْلَهُ...³⁶⁵

“Imam Abū ‘Abd Allah Aḥmad bin Ḥanbal berkata tentang sabda Nabi saw : “Sesungguhnya Allah turun ke langit dunia”, atau “Sesungguhnya Allah akan dilihat di hari kiamat” dan hadis-hadis lainnya yang serupa. Kami mengimaninya dan membenarkannya, tanpa bertanya bagaimana dan apa maknanya. Kami tidak menolak sedikitpun darinya, dan kami mengetahui bahwa apa yang datang dari Rasulullah saw. adalah haq, jika sanad-sanadnya *ṣaḥīḥ* dan kami tidak menolak apa yang disabdakan Rasulullah saw..”

Dari pernyataan Imam Aḥmad di atas, jelas sekali sikapnya terhadap ayat sifat, yaitu mengimani dan membenarkan ayat tersebut sebagaimana tertera dalam naṣ, yaitu *وَلَا كَيْفَ* tanpa menanyakan bagaimananya (yaitu menanyakan bagaimana bentuk dan modelnya, dan seterusnya), dan *لَا مَعْنَى* dan tidak pula menanyakan maknanya, (apalagi sampai memastikan makna ayat sebagaimana arti *ḥarfīyyah* atau *ẓāhir*-nya seperti yang diyakini al-'Uthaymīn dan ulama salafi Wahhābī lainnya. pen), lalu menyerahkan maknanya kepada Allah tanpa masuk membahas lebih dalam makna-maknanya.

³⁶⁴ Lihat al-'Uthaymīn, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, Jilid I., 424.

³⁶⁵ Al-'Aṣrī, *Al-Qawl al-Tamām*, 78. Lihat juga al-Qarḍāwī, *Fuṣūl fī al-'Aqīdah*, 33.

Riwayat lain yang mempertegas sikap *tafwīd* Imam Aḥmad adalah:

قال أبو بكر الخِلال أخبرنا المُرُوذِي قال سألتُ أبا عبد الله عن أخبار الصِّفَات فقال: مُرُّهَا كَمَا جَاءَتْ.³⁶⁶

“Abu Bakr al-Khilāl berkata, al-Marūdhī memberitakan, ia berkata, “Aku bertanya kepada Bapak Abdullah (Imām Aḥmad bin Ḥanbal) tentang sifat-sifat (Allah), maka ia berkata: , “Kami membiarkannya sebagaimana dia datang”.

Perkataan Imām Aḥmad “Kami membiarkannya sebagaimana dia datang” menjelaskan sikapnya yang tidak mau tenggelam dalam pembahasan yang lebih dalam tentang ayat-ayat anthropomorphisme. Ia biarkan ayat sebagaimana dia datang dari Allah atau Rasul-Nya tanpa menetapkan maknanya, dan menyerahkan maksud ayat kepada Allah, karena menurutnya, *zāhir* ayat bukanlah maksud ayat.

Imām Aḥmad juga menegaskan bahwa kaum *lafziyyah* (tekstualis) lebih buruk dari pada kaum Jahmiyyah,³⁶⁷ karena mengamalkan lafaz dari ayat al-Qur’ān sesuai makna *zāhir*-nya tanpa menyerahkan hakekat maknanya kepada Allah.³⁶⁸

b. Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī (132 H-189 H), Imam hadis dan ahli fiqh berkata:

اتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ كُلَّهُمْ، مِنَ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ، عَلَى الْإِيمَانِ بِالْقُرْآنِ وَ الْأَحَادِيثِ الَّتِي جَاءَتْ بِهَا التَّقَاتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فِي صِفَةِ الرَّبِّ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ غَيْرِ تَفْسِيرٍ، وَلَا وَصْفٍ، وَلَا تَشْبِيهِ، فَمَنْ فَسَّرَ الْيَوْمَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ

³⁶⁶ Al-‘Aṣṭī, *Al-Qawl al-Tamām*, 78.

³⁶⁷ Tim Riset Majlis Tinggi Urusan Islam Mesir, *Ensiklopedi Aliran*, 510.

³⁶⁸ Ibid. 514.

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفارق الجماعة، فَإِنَّهُمْ لَمْ يَصِفُوا وَلَمْ يَفْسُرُوا، بَلْ أَفْتُوا بِمَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ ثُمَّ سَكَتُوا.³⁶⁹

“Para ahli fiqh sepakat, baik dari timur sampai ke barat, beriman kepada al-Qur’ān dan hadis-hadis *thiqqah* yang datang dari Rasulullah saw. yang berbicara tentang sifat Allah tanpa menafsirkannya, tanpa mensifatinya, tanpa menyerupakannya, barang siapa pada hari ini menafsirkannya, maka ia telah keluar dari apa yang disampaikan Nabi saw. dan memisahkan diri dari jama’ah, karena mereka tidak mensifati dan tidak pula menafsirkan, mereka cukup mengatakan apa yang tertera dalam al-Qur’ān dan sunnah lalu diam.”

Penjelasan Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī (w.189 H) di atas yang merupakan salah satu ulama Salaf menunjukkan bahwa ulama fiqh sepakat mengimani sifat-sifat Allah yang datang baik dari al-Qur’ān maupun hadis tanpa menafsirkannya, atau mensifatinya, atau menyamakannya. Mereka cukup mengatakan apa yang tertera dalam al-Qur’ān dan sunnah, lalu diam. Dari pernyataannya itu dipahami bahwa sikap (sebagian) ulama salaf terhadap ayat-ayat sifat adalah mengatakan apa yang tertera dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah tanpa menetapkan makna ayat dan bagaimananya, lalu mengambil sikap diam.

c. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (543 H-606 H) menjelaskan *manhaj salaf* tentang ayat-ayat sifat, ia mengatakan:

مذهب السلف: أنّ هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأنّ مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثمّ يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها.³⁷⁰

“Menurut madhhab salaf, ditetapkan bahwa maksud Allah pada ayat-ayat *mutashābihāt* ini tidak seperti arti *zāhir*-nya, lalu wajib menyerahkan artinya kepada Allah swt., dan tidak boleh tenggelam di dalam menafsirkannya”

³⁶⁹ Al-‘Aṣrī, *Al-Qawl al-Tamām*, 77-78. Lihat juga al-Qardāwī, *Fuṣūl fī al-‘Aqīdah*, 33.

³⁷⁰ Al-Imām Fakh al-Dīn al-Rāzī, *Asās al-Taqdīs* (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1406 H/1986 M), 236.

Penjelasan Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī di atas menunjukkan bahwa sikap ulama salaf terhadap ayat-ayat sifat adalah menyerahkan maksud makna ayat kepada Allah tanpa memastikan maknanya, karena mereka memahami bahwa maksud Allah pada ayat sifat tidak seperti makna *ẓāhir*-nya.³⁷¹

Contoh kongkrit sikap ulama salaf terkait ayat sifat adalah sikap Imām Mālik bin Anas, ketika ia ditanya tentang “bersemayam Allah” swt. di atas ‘arsh, lalu ia menjawab:

الإستواء معلوم، و الكيف مجهول، و الإيمان به واجب، و السؤال عنه بدعة.³⁷²

“*Al-Istiwā*’ (bersemayam) dapat dimengerti, dan bagaimana *istiwā*’ Allah tidak dapat diketahui, iman terhadap sifat *istiwā*’ adalah wajib hukumnya, dan bertanya tentang bagaimana *istiwā*’ (Allah) adalah bid’ah.”

Jawaban Imām Malik terhadap pertanyaan yang dilontarkan kepadanya mengenai sifat *istiwā*’ (bersemayam) Allah cukup dia jawab dengan bersemayam itu dapat dimengerti tanpa memastikan dan menetapkan makna *istiwā*’ itu sendiri.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa sikap sebagian ulama salaf terhadap ayat sifat adalah mengimani ayat tanpa memastikan maknanya dan menyerahkan maksudnya kepada Allah atau dengan kata lain mereka melakukan *tafwīd* terhadap makna ayat, tidak sebagaimana yang dikatakan al-‘Uthaymīn dan ulama Salafī Wahhabī lainnya.

³⁷¹ Ibn Bādīs juga berpedapat bahwa makna *ẓāhir* ayat sifat bukanlah maksud Allah. Lihat Ibn Bādīs, *Al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*, 59.

³⁷² Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid II, Cet. I (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1409 H-1988 M), 308.

2. Selain melakukan *tafwīd*, sebagian ulama Salaf ada juga yang menakwilkan ayat sifat, seperti penakwilan atau penafsiran Ibn ‘Abbas (3 SH-68 H) terhadap surat al-Baqarah, ayat 115 di atas, di mana Ikrimah meriwayatkan dari Ibn Abbas, ia berkata, bahwa yang dimaksud “wajah Allah” pada ayat adalah “Kiblat Allah”. Ia menafsirkan ayat dengan, kemana pun kamu menghadap, disitulah kiblat Allah, baik ke arah timur atau pun ke arah barat.³⁷³

Mujāhid bin Jabr (21 H-104 H) seorang ulama Salaf juga menafsirkan “wajah Allah” dengan “Kiblat,” ia mengatakan, dimana pun kalian berada maka kalian memiliki kiblat yang kalian menghadap kepadanya, yaitu ka’bah.³⁷⁴ Muqātil bin Sulaymān (w. 150 H) yang juga seorang *tābi’in* menafsirkan kata “wajah Allah” dengan “*Dhāt* Allah itu sendiri”.³⁷⁵ Demikian pula dengan Ibn Jarīr al-Ṭabarī, ia menakwilkan “wajah Allah” dengan “Kiblat Allah”, Ibn Jarīr al-Ṭabarī mengatakan: “Arti dari kamu menghadapkan kepada “wajah Allah” adalah “kiblat Allah” (*ففى الذى تتوجهون الى وجه الله، بمعنى : قبلة الله*).³⁷⁶ Bahkan yang menarik adalah, Ibn Taymiyyah (661 H-728 H) yang merupakan panutan al-‘Uthaymīn dan ulama Salafī Wahhabī lainnya ikut juga menakwilkan kalimat “Wajah Allah” dalam surat al-Baqarah, ayat 115 dengan “kiblat Allah dan arah Allah”. Ia berkata: Maksud ayat adalah, *قبلة الله ووجهة الله* (kiblat Allah dan arah Allah). Lebih lanjut ia berkata, seperti inilah

³⁷³ Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur’ān*, Jilid II., 29.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Abdullah Mahmūd Shuḥātah, *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*, Jilid I (Bayrūt: Muassasah al-Tārikh al-‘Arabī, 2002), 133.

³⁷⁶ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Jilid II., 459.

pendapat jumbuh salaf berpendapat.³⁷⁷ Ibn Taymiyyah menambahkan, demikianlah Mujāhid (21 H-104 H) dan al-Shāfi'ī (150 H-204 H) dari golongan salaf menakwilkannya.³⁷⁸ Aku – kata Ibn Taymiyyah – memilih jalan paling aman bahwa kata *al-wajh* dalam ayat ini, makna yang dimaksud adalah “arah kiblat”, karena kata *al-wajh* bermakna “*al-jihah*” (arah) merupakan makna dalam bahas Arab menurut orang-orang Arab. Dikatakan, “ قصدتُ هذا الوجه و سافرت إلى هذا الوجه: أي إلى هذه الجهة ”, di mana kata *al-wajh* di sini maknanya adalah *al-jihah* yaitu arah. Arti ini banyak ditemukan dalam bahasa dialog Arab dan sudah masyhur di kalangan orang Arab, jika yang dimaksud kata *al-wajh* adalah *al-jihah* (arah), dan kontek kalimat juga menunjukkan makna tersebut³⁷⁹.

Seorang pakar nahwu, Abū Ishāq al-Zajjāj al-Ḥanbalī (w. 311 H) juga menakwilkan kata *al-wajh* pada surat al-Baqarah ayat 272 di atas dengan “pahala”.³⁸⁰

Setelah semua penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dan para *al-Salaf al-Sāliḥ* tidak pernah sepakat menetapkan makna ayat-ayat sifat sebagaimana makna hakiki, yaitu sesuai *zāhir* ayat, akan tetapi di antara mereka ada yang melakukan *tafwīd* terhadap maksud ayat-ayat tersebut, dan sebagian lainnya ada yang menafsirkan. Dan yang menarik dari pembahasan ini adalah, selama

³⁷⁷ Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah, *Majmū’ Fatāwā*, Jilid II (Madīnah: Mujamma’ al-Malik Fahd Li Ṭibā’ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1425 H/2004 M), 429.

³⁷⁸ Ibn Taymiyyah, *Majmū’ Fatāwā*, Jilid VI., 16.

³⁷⁹ *Ibid.*, 16.

³⁸⁰ Abū Ishāq Ibrāhīm bin al-Sarī al-Zajjāj, *Ma’ānī al-Qur’ān wa I’rābuh*, Jilid I., Cet. I (‘Ālam al-Kutub, 1408 H/1988), 355.

menjelaskan tentang sikap Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dan ulama salaf terhadap ayat-ayat sifat, al-'Uthaymīn belum pernah memberikan contoh dari ulama Salaf versi-nya yang menetapkan makna ayat sifat sebagaimana makna *ḥarfīyyah* atau *zāhir* ayat. Ia hanya mengatasnamakan ulama salaf tanpa memberikan contoh sekalipun.

Adapun argumentasi ke tiga al-'Uthaymīn yang mengatakan bahwa takwil ayat sifat menyalahi dan bertentangan dengan *zāhir* ayat dan telah melakukan *tahrīf* dan *ta'tīl* terhadap ayat tersebut,³⁸¹ karena telah mengingkari arti *zāhir* ayat yang Allah tetapkan untuk diri-Nya yaitu ³⁸². pengingkaran yang diberi nama takwil yang sesungguhnya sama dengan *tahrīf*.³⁸³ Penolakan terhadap makna tidak berbeda dengan penolakan terhadap lafaz.³⁸⁴ Menurut hemat peneliti, melakukan takwil tidak berarti penolakan terhadap lafaz al-Qur'ān sebagaimana yang dikatakan al-'Uthaymīn dan Shaykh Fawzān, takwil itu – menurut ulama – hanya mengalihkan suatu lafaz dari maknanya yang *rājih* kepada makna yang *marjūh* karena ada indikasi untuk itu, baik itu berupa konteks ayat atau lainnya.³⁸⁵ Dan penakwilan ayat-ayat sifat dari maknanya yang *rājih* kepada

³⁸¹ Al-'Uthaymīn menjelaskan perbedaan *tahrīf* dengan *ta'tīl*. *Tahrīf* itu perubahan pada teks dalil, sedangkan *ta'tīl* perubahan pada kandungan teks dalil. Jika ada yang mengatakan, yang dimaksud oleh firman Allah : “*Bal Yadāhu Mabsūtātāni* (Tetapi kedua tangan Allah terbuka)” QS. Al-Māidah: 64, adalah kedua kekuatan-Nya, maka ini adalah *tahrīf* (penyimpangan dalil) dan *ta'tīl* (mengingkari) makna yang benar, karena yang dimaksud dengan “tangan” adalah tangan dalam arti yang sebenarnya. Dia telah men-*ta'tīl* makna yang benar dengan menghadirkan makna yang justru salah. Lihat al-'Uthaymīn, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, Jilid I., 92.

³⁸² *Ibid.*, 91.

³⁸³ *Ibid.*, 80-81.

³⁸⁴ Al-Fawzān, *Sharḥ Lum'at al-I'tiqād*, 37.

³⁸⁵ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cet. III. (Riyād: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1393 H/1973 M), 219.

maknanya yang *marjūh* telah dicontohkan oleh para ulama *al-Salaf al-Ṣālih* seperti Ibn ‘Abbas, Mujāhid bin Jabr, Ibn Jarīr al-Ṭabarī dan yang lainnya.

Jika pada ayat-ayat di atas al-‘Uthaymīn mengartikan “Wajah Allah” dengan makna *ḥarfīyyah*-nya, namun pada surat al-Ra’ad, ayat 22 dan surat al-Insān, ayat 9, al-‘Uthaymīn tidak memberikan penjelasan ataupun penafsiran terhadap “wajah Allah”. Ini menurut hemat peneliti ada dua kemungkinan. Pertama, boleh jadi al-‘Uthaymīn tidak menjelaskan makna ayat tersebut karena dianggap penafsirannya sama dengan ayat-ayat yang lain yang telah ia jelaskan sebelumnya, yaitu memaknai “wajah Allah” sebagaimana makna *ḥarfīyyah* ayat. Kemungkinan kedua adalah, al-‘Uthaymīn kesulitan mempertahankan pendapatnya itu, mengingat pengertian *ḥarfīyyah* ayat tidak sesuai dengan konteks ayat.

Bekaitan dengan surat al-Raḥmān, ayat 27, al-‘Uthaymīn tidak memaknai ayat sebagaimana makna *ḥarfīyyah*-nya, melainkan ia menakwilkannya dengan “*Dhāt* Allah” sebagaimana ia tuturkan sebagai berikut:

{ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ } أَي : يبقى الله ذو الوجه الكريم.....فيه إثبات الوجه لله و لكنه وجه لا يشبه أوجه المخلوقين، لقوله تعالى: ليس كمثل شيء و هو السميع البصير{.....ونحن نقول: إن لله وجهاً لإثباته له في هذه الآية.....وبذلك نسلم و نجري النصوص على ظاهرها.³⁸⁶

“Firman Allah: {dan tetap kekal wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan} tafsirnya adalah tetap kekal (*Dhāt*) Allah yang memiliki wajah yang mulia. ...Ayat ini menetapkan sifat wajah bagi Allah, akan tetapi wajah yang tidak serupa dengan wajah makhluk sebagaimana firman Allah: “Tidak ada satu pun yang serupa dengan Dia, dan Dia Maha

³⁸⁶ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*., Jilid X., 189.

Mendengar lagi Maha Melihat”....kami berkata: “Sesungguhnya Allah memiliki wajah, karena telah ditetapkan dalam ayat ini.....oleh karena itu, kami menerimanya dan kami mengikuti teks al-Qur’ān sesuai dengan makna *zāhir-nya*.”

Komentar al-‘Uthaymīn di atas menunjukkan bahwa ia telah menakwilkan firman Allah: وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ (kekal wajah Tuhanmu) dengan يَبْقَىٰ اللهُ (kekal *Dhāt* Allah). Di sini, al-‘Uthaymīn menakwilkan “wajah” pada ayat tersebut dengan “*Dhāt* Allah.” Meskipun demikian, ia tetap mengatakan bahwa Allah memiliki wajah berdasarkan ayat di atas, dan wajah Allah tersebut tidak serupa dengan wajah-wajah makhluk ciptaan-Nya. Dan yang kontras dari komentar al-‘Uthaymīn di atas adalah, di awal ia menafsirkan “wajah Allah” dengan “*Dhāt* Allah”, namun diakhir komentarnya ia kembali menetapkan makna ayat sesuai *ḥarfīyyah-nya*.

Demikian pula dengan surat al-Qaṣaṣ, ayat 88, al-‘Uthaymīn juga menakwilkan “Wajah Allah” dengan “*Dhāt* Allah”. Ia berkata:

{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} كل شيء هالك بمعنى: زائل ومضمحل ومعدوم بعد الوجود. {إِلَّا وَجْهَهُ} "إلا إياه" يعني: إلا الله فإنه ليس بمالك³⁸⁷
وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ³⁸⁸ وأن المراد بالوجه هنا الذات كله كل الذات العلية لكنه عبر بالوجه كسائر التعبيرات اللغوية حيث يعبر بالوجه عن الشيء كله.³⁸⁹

“Firman Allah: (Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah), arti “tiap-tiap sesuatu pasti binasa” adalah (tiap-tiap sesuatu pasti) lenyap dan tiada setelah sebelumnya ada, (kecuali wajah-Nya) yaitu Allah, karena Dia tidak akan binasa. Firman Allah: (dan tetap kekal wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan).... yang dimaksudkan dengan “wajah” di sini adalah “seluruh *Dhāt* Yang Maha Tinggi”, tetapi diekspresikan (*dhāt*) dengan “wajah” sebagaimana umumnya ungkapan bahasa, dimana “wajah” mengekspresikan seluruh hal”

³⁸⁷ Ibid., Jilid VI., 474.

³⁸⁸ al-Qur’ān, 55: 27.

³⁸⁹ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid VI., 474.

Penjelasan al-‘Uthaymīn terhadap ayat-ayat al-Qur’ān di atas menunjukkan bahwa ia tidak memaknai “wajah Allah” sebagaimana makna *ḥarfīyyah* ayat, akan tetapi menakwilkannya dengan “Allah atau *Dhāt Allah*”. Penakwilan al-‘Uthaymīn pada ayat-ayat di atas tentu berbeda dengan ketika ia menjelaskan surat al-Baqarah, ayat 115 dan 272, surat al-An’ām ayat 52, surat al-Ra’ad, ayat 22 dan surat al-Layl ayat 20 sebagaimana telah dijelaskan, dimana pada ayat-ayat ini al-‘Uthaymīn memahaminya dengan makna *ḥarfīyyah* ayat. Selain itu, penakwilan al-‘Uthaymīn terhadap dua ayat terakhir bertentangan dengan apa yang telah ia jelaskan sebelumnya. Pada saat menjelaskan ayat-ayat pada surat al-Baqarah, al-An’ām, al-Ra’ad, dan al-Layl di atas, al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa pandangan yang benar tentang sifat-sifat jasmani Allah adalah mengikuti para salaf dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah, yaitu menerima sifat-sifat tersebut sebagaimana diinformasikan al-Qur’ān tanpa harus menakwilkannya, karena menakwilkan sama dengan menolak makna yang tertera dalam ayat tersebut dan ia termasuk *mu’atṭalah*.

Di sini, semestinya al-‘Uthaymīn tidak menakwilkan ayat jika benar ia konsisten memahami sifat-sifat tersebut sebagaimana makna *ḥarfīyyah* ayat. Terlebih ia telah menegaskan bahwa pendapat yang benar adalah pendapat Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah dan para salaf yang memahami ayat sebagaimana makna *ẓāhir* tanpa menakwilkannya. Di samping itu, ia juga telah mengecam para ulama yang menakwilkan ayat-ayat sifat jasmani Allah, sementara ia sendiri menakwilkannya. Kenyataan ini menunjukkan ketidak konsistennya pandangan al-‘Uthaymīn dalam masalah ini, di satu sisi ia

memaknai ayat sesuai makna *ḥarfīyyah*-nya, dan terkadang pula ia menakwilkannya. Temuan ini membantah penelitian Abdullah Saeed yang memasukkan al-‘Uthaymīn dalam kelompok ulama literalis.

Setelah penjelasan di atas dapat dipahami bahwa sikap ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah dan salaf terhadap ayat-ayat sifat adalah melakukan *tafwīd* dan takwil terhadap ayat-ayat tersebut, dan tidak menetapkan maknanya seperti makna *ḥarfīyyah* ayat sebagaimana yang dikatakan al-‘Uthaymīn. Menetapkan makna ayat sifat sebagaimana makna *ḥarfīyyah*-nya merupakan pendapat Ibn Taymiyyah, yang diikuti oleh Ibn ‘Abdul Wahhāb, ‘Abd al-Raḥmān al-Sa’dī, Ibn Bāz, dan ulama Wahhābī lainnya.

Dalam masalah sifat-sifat Allah, Ibn Taymiyyah telah membuat tiga kaidah dasar. *Pertama*, semua yang telah ditetapkan Allah terhadap diri-Nya atau ditetapkan Rasulullah saw. dari sifat-sifat-Nya adalah wajib ditetapkan sebagaimana tertera dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah. Dan semua yang dinafikan Allah dan Rasul-Nya, maka wajib juga dinafikan.

Kedua, menafikan untuk tidak menyamakan *dhāt* Allah, sifat-sifat-Nya dan perbuatan-Nya dengan makhluk. Semua sifat yang ditetapkan Allah untuk dirinya merupakan sifat kesempurnaan yang hanya dimiliki oleh Allah semata, tidak yang lainnya. Dan jika ada kesamaan nama-nama sifat Allah dengan sifat-sifat makhluk, maka itu adalah kesamaan dalam nama saja. *Ketiga*, kesempurnaan hanyalah milik Allah, bahkan yang tetap bagi-Nya

adalah kesempurnaan yang paling tinggi, dimana tidak ada wujud yang sempurna tanpa kekurangan kecuali Allah.³⁹⁰

Yang menarik adalah, ketika al-'Uthaymīn menjelaskan perkataan Imam Ahmad: نؤمن بها و نصدق بها، ولا كيف ولا معنى . Al-'Uthaymīn menjelaskan bahwa maksud dari kalimat ولا معنى adalah “tidak menetapkan makna yang menyimpang dari zahirnya” seperti yang dilakukan oleh ahli *ta'wīl*, bukan maksudnya meniadakan makna shahih yang sesuai dengan zahirnya dimana ia merupakan penafsiran dari salaf, karena ini merupakan kebenaran”.³⁹¹

Nampak sekali bagaimana al-'Uthaymīn mencoba menggiring opini dengan perkataan Imam Ahmad tadi bahwa seakan-akan Imam Ahmad berkata seperti yang disampaikan al-'Uthaymīn tadi. Padahal makna dari perkataan Imam Ahmad di atas sangatlah jelas, bahwa dia mengimani (ayat-ayat dan hadis-hadis tentang sifat) dan membenarkannya tanpa bertanya bagaimana dan apa maknanya.

Dari uraian di atas, dipahami bahwa yang dimaksud al-'Uthaymīn dengan penafsiran salaf adalah penafsiran Ibn Taymiyyah. Karena itu, al-'Uthaymīn dan ulama-ulama Salafī Wahhābī lainnya telah membuat defini baru tentang pengertian “salaf” sebagaimana yang telah peneliti jelaskan di atas.

Menurut peneliti, sikap al-'Uthaymīn yang demikian tidak bisa dilepas dari latar belakang kehidupannya. Al-'Uthaymīn hidup dan dibesarkan di Kerajaan Saudi Arabia yang menjadikan paham Wahhābī (yang menurut

³⁹⁰ Tim Riset Majlis Tinggi Urusan Islam Mesir, *Ensiklopedi Aliran*, 169-171.

³⁹¹ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Sharḥ Lum'at al-I'tiqād al-Hādī Ilā Sabīl al-Rashād Li al-Imām Abī Muḥammad Muwaffaq al-Dīn 'Abdullah bin Qudāmah*, (t.t : t.p., t.th), 20-21.

istilah mereka disebut dengan *manhaj Salafī*) sebagai paham dan *manhaj* resmi negara, di samping itu pengaruh para guru yang telah mengajar dan mendidiknya serta buku-buku yang menjadi referensinya, di tambah lagi posisinya sebagai salah seorang ulama besar dan anggota *Hay'at Kibār al-'Ulamā'* atau dewan ulama senior yang senantiasa dimintai fatwanya, tentu akumulasi dari semua itu telah membentuk akidah dan pemikirannya seperti itu.

2). Tangan Allah³⁹²

Untuk melihat pandangan al-'Uthaymīn dalam masalah ini dapat dilihat dari penafsirannya terhadap ayat-ayat berikut:

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.³⁹³

“Katakanlah: "Wahai Tuhan Yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.”³⁹⁴

قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.³⁹⁵

“Katakanlah: "Sesungguhnya karunia itu di tangan Allah, Allah memberikan karunia-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui”.”³⁹⁶

³⁹² Dalam al-Qur’ān, kata “*Yadun*” diulang sebanyak 54 kali yang tersebar di 34 surat. Ayat-ayat yang termasuk Makkiyyah ada 22 surat dan Madaniyyah 12 surat. (Lihat ‘Abd al-Bāqī, *Al-Mu’jam al-Mufahras*, 985, 988.) Kata “*yadun*” atau tangan yang disandarkan kepada Allah diulang sebanyak 11 kali, yang terdapat pada 9 surat, 7 Madaniyyah dan 4 Makkiyyah.

³⁹³ al-Qur’ān, 3: 26.

³⁹⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 79.

³⁹⁵ al-Qur’ān, 3: 73.

³⁹⁶ *Ibid.*, 87.

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ. 397

“Orang-orang Yahudi berkata: "Tangan Allah terbelenggu"³⁹⁸, sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu³⁹⁹ dan merekalah yang dila'nat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu. (Tidak demikian), tetapi kedua-dua tangan Allah terbuka; Dia menafkahkan sebagaimana Dia kehendaki.”⁴⁰⁰

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ. 401

“Dan Apakah mereka tidak melihat bahwa sesungguhnya Kami telah menciptakan binatang ternak untuk mereka yaitu sebahagian dari apa yang telah Kami ciptakan dengan kekuasaan Kami sendiri, lalu mereka menguasainya?”.⁴⁰²

فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. 403

“Maka Maha Suci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada-Nyalah kamu dikembalikan.”⁴⁰⁴

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِيٍّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ. 405

“Allah berfirman: "Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri ataukah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?".⁴⁰⁶

³⁹⁷ al-Qur'ān, 5: 64.

³⁹⁸ Maksudnya ialah kikir.

³⁹⁹ Kalimat-kalimat ini adalah kutukan dari Allah terhadap orang-orang Yahudi berarti bahwa mereka akan terbelenggu di bawah kekuasaan bangsa-bangsa lain selama di dunia dan akan disiksa dengan belenggu neraka di akhirat kelak.

⁴⁰⁰ Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 171.

⁴⁰¹ al-Qur'ān, 36: 71.

⁴⁰² Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 713.

⁴⁰³ al-Qur'ān, 36: 83.

⁴⁰⁴ Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 714.

⁴⁰⁵ al-Qur'ān, 38: 75.

⁴⁰⁶ Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 741.

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ
وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ.⁴⁰⁷

“Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya⁴⁰⁸. Maha Suci Tuhan dan Maha Tinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan.”⁴⁰⁹

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ
أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَّا أَجْرًا عَظِيمًا.⁴¹⁰

“Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah⁴¹¹. Tangan Allah di atas tangan mereka,⁴¹² maka barangsiapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barangsiapa menepati janjinya kepada Allah maka Allah akan memberinya pahala yang besar.”⁴¹³

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ.⁴¹⁴

“Dan langit itu Kami bangun dengan kekuasaan (Kami) dan Sesungguhnya Kami benar-benar meluaskannya.”⁴¹⁵

⁴⁰⁷ al-Qur’ān, 39: 67.

⁴⁰⁸ Ayat ini menggambarkan kebesaran dan kekuasaan Allah dan hanya Dialah yang berkuasa pada hari kiamat.

⁴⁰⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 755.

⁴¹⁰ al-Qur’ān, 48: 10.

⁴¹¹ Pada bulan Dhulqaidah tahun keenam Hijriyyah Nabi Muhammad s.a.w. beserta pengikut-pengikutnya hendak mengunjungi Makkah untuk melakukan ‘umrah dan melihat keluarga-keluarga mereka yang telah lama ditinggalkan. Sesampai di Hudaibiyah beliau berhenti dan mengutus ‘Utsmān bin ‘Affān lebih dahulu ke Makkah untuk menyampaikan maksud kedatangan beliau dan kaum muslimin. mereka menanti-nanti kembalinya Utsmān, tetapi tidak juga datang karena Utsmān ditahan oleh kaum musyrikin kemudian tersiar lagi kabar bahwa Utsmān telah dibunuh. karena itu Nabi menganjurkan agar kamu muslimin melakukan *bay’ah* (janji setia) kepada beliau. Merekapun mengadakan janji setia kepada Nabi saw. dan mereka akan memerangi kaum Quraisy bersama Nabi sampai kemenangan tercapai. Perjanjian setia ini telah diridai Allah sebagaimana tersebut dalam ayat 18 surat ini, karena itu disebut *Bay’at Ridwān*. *Bay’at Ridwān* ini menggetarkan kaum musyrikin, sehingga mereka melepaskan ‘Utsmān dan mengirim utusan untuk mengadakan perjanjian damai dengan kaum muslimin. Perjanjian ini terkenal dengan *Ṣulḥu Hudaibiyah*.

⁴¹² Orang yang berjanji setia biasanya berjabat tangan. Caranya berjanji setia dengan Rasul ialah meletakkan tangan Rasulullah saw. di atas tangan orang yang berjanji itu. Jadi maksud tangan Allah di atas mereka ialah untuk menyatakan bahwa berjanji dengan Rasulullah sama dengan berjanji dengan Allah. Jadi seakan-akan Allah di atas tangan orang-orang yang berjanji itu. Hendaklah diperhatikan bahwa Allah Maha Suci dari segala sifat-sifat yang menyerupai makhluknya.

⁴¹³ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 838.

⁴¹⁴ al-Qur’ān, 51: 47.

وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.⁴¹⁶

“Dan bahwasanya karunia itu itu adalah di tangan Allah. Dia berikan karunia itu kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah mempunyai karuna yang besar.”⁴¹⁷

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.⁴¹⁸

“Maha Suci Allah Yang di tangan-Nyalah segala kerajaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu.”⁴¹⁹

Berkaitan dengan surat Āli ‘Imrān [3]: 26 di atas, al-‘Uthaymīn menyatakan sebagai berikut:

قوله: { بِيَدِكَ الْخَيْرُ } : بيد الله، والخير كل ما فيه مصلحة ومنفعة للعبد، سواء كان ذلك في أمور الدنيا أو في أمور الآخرة، فالرزق و الصحة و العلم خير والعمل الصالح أيضا خير. وهذا كله بيد الله.⁴²⁰

“Firman Allah: { بِيَدِكَ الْخَيْرُ } : yaitu “Di tangan Allah”, dan kebaikan adalah segala sesuatu yang di dalamnya terkandung kemaslahatan dan kemanfaatan bagi hamba, baik itu pada urusan-urusan dunia ataupun urusan-urusan akhirat. Rizki, sehat, ilmu adalah kebaikan, begitu juga dengan amal saleh termasuk kebaikan. Dan ini semua ada di tangan Allah.

Penafsiran al-‘Uthaymīn di atas menunjukkan bahwa dia memaknai

“tangan Allah” dengan makna *ḥarfīyyah* ayat.

Ketika menafsirkan surat Āli ‘Imrān [3]: 73 di atas, al-‘Uthaymīn menjelaskan sebagai berikut:

قوله { قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ } : حتى لو حاولتم أن تحفوا ما يمنُّ الله به من الفضائل على هذه الأمة، فإن ذلك لا يمنع الأمر الواقع، لأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، وقد آتى الله هذه الأمة ما يربو بكثير على الفضائل التي أوتيها بنو إسرائيل.⁴²¹ من فوائد

⁴¹⁵ Departeman Agama RI, *Al-Qur’an*, 862.

⁴¹⁶ al-Qur’ān, 57: 29.

⁴¹⁷ Departeman Agama RI, *Al-Qur’an*, 905.

⁴¹⁸ al-Qur’ān, 67:1

⁴¹⁹ Departeman Agama RI, *Al-Qur’an*, 955.

⁴²⁰ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid II., 96.

⁴²¹ Ibid., 248.

الآية الكريمة: إثبات اليد لله تعالى، لقوله: { يَدُ اللَّهِ } و هذه اليد يد حقيقة يقبضها الله و يقبض بها ويأخذ بها⁴²² كما قال تعالى: { وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ }⁴²³ و أخبر النبي صلى الله عليه وسلم: أن الله تعالى ييسط يده في الليل ليتوب لمسيء النهار و ييسط يده بالنهار ليتوب لمسيء الليل⁴²⁴

“Firman Allah {Katakanlah: "Sesungguhnya karunia itu di tangan Allah}: meskipun kamu sekalian berusaha menyembunyikan apa-apa yang telah Allah berikan kepadamu berupa karunia atas umat ini. Hal demikian tidak mencegah apa yang telah ditentukan (Allah) akan terjadi, karena karunia itu ada di tangan Allah, Dia memberikan karunia tersebut kepada siapa saja yang Dia kehendaki. Allah telah memberikan umat ini karunia lebih dari karunia yang Dia telah berikan kepada bani Israil..... Di antara faidah ayat ini adalah menetapkan tangan bagi Allah, berdasarkan firman Allah (بيد الله) . Tangan di sini adalah tangan hakiki, dimana Allah mengambil (sesuatu) dengan tangan itu, sebagaimana firman-Nya: {Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya, padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya}. Rasulullah saw memberitahukan bahwa Allah swt mengulurkan tangan-Nya pada malam hari agar orang yang berdosa pada siang hari bertaubat (kepada Allah), dan mengulurkan tangan-Nya pada siang hari agar orang yang berbuat maksiat pada malam hari(nya) bertaubat.”

Penjelasan di atas juga menunjukkan bahwa al-‘Uthaymīn memaknai “tangan Allah” dengan tangan hakiki sesuai makna *ḥarfīyyah* ayat. Yaitu tangan yang digunakan Allah untuk mengambil sesuatu.

Penafsiran al-‘Uthaymīn terhadap permasalahan “tangan Allah” dengan makna *ḥarfīyyah* ayat dapat juga dilihat pada penjelasannya terhadap surat al-Māidah, ayat 64 yang menyatakan sebagai berikut:

قوله: { يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ } أَوْلَى: قالوا: { يَدُ اللَّهِ } ولم يقولوا: (يدا) بالألف، لأنهم يريدون أن ينقصوا صفة الله في ذاتها وفي تصرفاتها. أما في ذاتها: فمعلوم أن ذا اليمين أكمل من ذي اليد الواحدة. و أما في تصرفاتها: فقولهم إنها { مَعْلُومَةٌ } أي: محبوسة عن الإنفاق..... قوله {

⁴²² Ibid., 250.

⁴²³ al-Qur’ān, 39: 67.

⁴²⁴ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid II., 1265. (Nomor hadis 2759).

بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ } : { بَلْ } هنا للإضراب الإبطالي أي شئ يبطل قولهم { يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ } فقال: { بَلْ يَدَاهُ } ولم يقل (يده)، لأن له يدين اثنتين سبحانه وتعالى.⁴²⁵ ومن فوائد هذه الآية: إثبات اليمين لله تعالى لقوله: { بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ }. أحما اثنتان لا زيادة فيهما ولا نقص فيهما، لأن المحصور بعدد يتعين ألا يزيد عليه ولا ينقص. إذن الله عز وجل له يدان اثنتان، وهذا ما أجمع عليه السلف بدلالة القرآن و السنة عليه.⁴²⁶

“Firman Allah: { يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ } (Tangan Allah terbelenggu). Pertama, mereka (orang-orang Yahudi) berkata يد الله , dan tidak mengatakan { يدا } dengan tambahan alif (yang menunjukkan arti dua), dikarenakan mereka ingin mengurangi sifat Allah, baik dalam dhāt-Nya maupun dalam tindakan-tindakan-Nya. Adapun dalam dhāt-Nya, maka sudah menjadi pengetahuan umum, bahwa memiliki dua tangan lebih sempurna dari sekedar memiliki satu tangan. Sedangkan dalam tindakan-tindakan-Nya, maka perkataan mereka bahwa (tangan Allah) مَغْلُوبَةٌ terbelenggu dari berinfaq..... firman Allah: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ (tetapi) di sini untuk membantah perkataan mereka yang mengatakan { يد الله مغلوبة }, maka Allah berfirman: بَلْ يَدَاهُ (bahkan kedua tangan-Nya) dan tidak mengatakan يده (tangan-Nya), dikarenakan Allah memang memiliki dua tangan.

Di antara manfaat (yang dapat dipetik) dari ayat ini adalah penetapan dua tangan bagi Allah berdasarkan firman-Nya: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ. Tangan Allah itu dua, tidak lebih dan tidak pula kurang, karena sebutan batasan dengan angka menjelaskan tidak bolehnya ditambah atau dikurangi..... Dengan demikian, Allah swt memiliki dua tangan, dan ini yang menjadi kesepakatan ulama salaf berdasarkan dalil al-Qur’ān dan sunnah.”

Komentar di atas menegaskan bahwa al-‘Uthaymīn memaknai “dua tangan” dengan makna *zāhir*-nya. Menurutnya, Allah memiliki dua tangan yang hakiki, tidak kurang dan tidak juga lebih. Kedua tangan Allah itu disifati dengan keterbukaan, yaitu senang memberi nikmat dan karunia serta mempermudah. Meyakini Allah memiliki dua tangan -tambah al-‘Uthaymīn- merupakan kesepakatan ulama Salaf.

Ketika menafsirkan surat al-Zumar [39], ayat 67, al-‘Uthaymīn mengatakan:

⁴²⁵ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid IV., 310-311.

⁴²⁶ Ibid., 314-315.

قوله: { مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ } : قال: "بقدرته"، وهذا تحريف، على مذهب من لا يؤمنون بصفات الله الخبرية، و الصواب: أن المراد باليمين: اليد اليمنى، يطويها جلّ و علا بيده اليمنى.⁴²⁷ ومن فوائدها: إثبات اليد لله، لقوله تعالى: { قَبَضَتْهُ }، وقوله: { بِيَمِينِهِ }.⁴²⁸

“Firman Allah: { مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ } (Digulung dengan tangan kanan-Nya): jika ada yang berkata maksudnya adalah “kekuasaa-Nya”, maka ini merupakan *tahrif* atau penyimpangan bagi orang yang bermadhhab tidak meyakini sifat-sifat Allah yang bersifat *khabariyyah*, dan yang benar adalah bahwa yang dimaksud dengan “tangan kanan” di sini adalah “tangan kanan” (yang hakiki), dimana Allah menggulung langit dengan tangan kanan-Nya”.....diantara faidah yang dapat diambil (dari ayat) adalah menetapkan tangan bagi Allah berdasarkan firman Allah: قَبَضَتْهُ dan بِيَمِينِهِ.”

Ungkapan di atas menjelaskan bahwa al-‘Uthaymīn memaknai “tangan kanan” pada ayat sesuai dengan makna *ḥarfīyyah*-nya. Lalu ia mengkeritisi orang yang menakwilkan ayat tersebut dengan “kekuasaan”, karena menurutnya, orang tersebut telah memalingkan maknanya kepada makna lain yang bukan dimaksud.

Penjelasan yang sama juga dikemukakan al-‘Uthaymīn saat menafsirkan surat al-Faḥ [48], ayat 10,⁴²⁹ dan surat al-Mulk [67], ayat 1, dimana ia juga memaknai “tangan Allah” dengan makna *ḥarfīyyah* ayat, yaitu “tangan Allah” yang hakiki.⁴³⁰

Pada penafsiran beberapa ayat di atas, al-‘Uthaymīn memaknai “tangan Allah” dengan makna *ḥarfīyyah* ayat. Ada beberapa alasan yang dikemukakan al-‘Uthaymīn untuk mendukung pendapatnya tersebut, yaitu:

⁴²⁷ Ibid., Jilid IX., 109.

⁴²⁸ Ibid., 110.

⁴²⁹ Al-‘Uthaymīn, *Al-Qawā'id al-Muthlā*, 77.

⁴³⁰ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid X., 330.

1. Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah sepakat memahami ayat sifat sebagaimana makna *ḥarfīyyah* ayat, yaitu makna hakiki dan bukan majazi, karena demikianlah Allah menjelaskan tentang diri-Nya dengan bahasa yang sangat jelas. Dan yang lebih mengetahui tentang diri Allah adalah Allah sendiri. Oleh sebab itu, Al-'Uthaymīn menolak jika ayat sifat dimasukkan dalam kategori ayat-ayat *mutashābihāt*.⁴³¹
2. Ayat-ayat sifat harus dicari tahu maknanya tanpa harus menayakan bagaimananya. Jika ayat-ayat itu dibiarkan begitu saja berlalu tanpa diketahui maknanya, maka menurut al-'Uthaymīn ini merupakan kesalahan.⁴³²
3. Menetapkan sifat Allah dengan makna hakiki tidak berkonsekuensi menyamakan Allah dengan makhluk, berdasarkan dalil *shara'*, dalil akal, dan dalil realitas.

Dalil *shara'* adalah firman Allah :

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha melihat.”⁴³³

⁴³¹ Bunyi teks asli sebagai berikut:

أهل السنة والجماعة يؤمنون بأن ذلك حق على حقيقته، لأن الله أخبر به عن نفسه وهو أعلم بنفسه و أعلم بغيره، و أخبر به عن نفسه بكلام فصيح بَيِّن لا يَحْتَمِلُ الشَّكَّ..... ولا يمكن أن نقول إنه من المتشابهة خلافاً لمن زعم أن آيات الصفات من المتشابهة، ولهذا قالوا: إنما من المتشابهة Ibid., Jilid II., 250-251. Lihat juga Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid IV., 315.

⁴³² Bunyi teks aslinya:

و إن فَرَضْنَا نَحْوَهَا أَنْ نَمَرَّهَا دُونَ أَنْ نَتَعَرَّضَ لِمَعْنَاهَا، وَهَذَا خَطَأٌ، بَلْ نَقْرَأُ آيَاتِ الصِّفَاتِ وَنَتَعَرَّضُ لِمَعْنَاهَا، وَ نَسْأَلُ عَنْ مَعْنَاهَا، لَكِنْ . Al-'Uthaymīn, . لا نَسْأَلُ عَنِ الْكَيْفِيَّةِ. فِهِنَا (يَدُ اللَّهِ) هَذِهِ الْيَدُ حَسْبِيَّةٌ يَأْخُذُ بِهَا وَيَقْبِضُ عَزَّ وَجَلَّ، وَ لَكِنْ لَا نَسْأَلُ عَنِ كَيْفِيَّتِهَا *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid II., 250-251.

⁴³³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 784.

Dari segi akal, tidak mungkin *khāliq* (pencipta) semisal dengan makhluk pada sifat-sifat-Nya, karena hal itu berarti kekurangan pada *khāliq*. Dari segi realita, setiap orang yang menyaksikan tangan makhluk yang berbeda-beda dan tidak sama, ada yang besar, kecil, gemuk, kurus dan seterusnya. Jika terdapat perbedaan tangan di antara makhluk, berarti terlebih lagi perbedaan antara tangan mereka dengan *khālik*.⁴³⁴

Alasan pertama yang disampaikan al-‘Uthaymīn di atas untuk mendukung pandangannya adalah bahwa Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah sepakat memahami ayat sifat sebagaimana makna *ḥarfīyyah* ayat atau makna hakiki bukan majazi. Pernyataan ini sangat berbeda dengan realitas. Berikut para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah yang telah menakwilkan “tangan Allah” sesuai dengan konteks ayat.

Ibn Kathīr saat menafsirkan surat al-Māidah, ayat 64., ia berkata bahwa “Tangan Allah” pada ayat tidak dimaksudkan dengan “tangan Allah terikat” sesuai arti *ḥarfīyyah*-ayat, melainkan maksudnya adalah “Allah itu kikir”. Jadi, “tangan Allah” pada ayat adalah sebuah kiasan.⁴³⁵ Demikian pula dengan firman Allah: *بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ* (tetapi kedua-dua tangan Allah terbuka), maksudnya bukan “kedua tangan” hakiki, melainkan sebuah ungkapan kiasan dari “Maha luas karunia Allah lagi berlimpah pemberian-Nya”, karena Dia lah yang memberikan nikmat kepada semua makhluk ciptaan-Nya.”⁴³⁶

Ibn Jarīr al-Ṭabarī (224 H – 310 H) juga tidak memaknai “tangan Allah” pada surat al-Maidah, ayat 64 dengan pengertian *ẓāhir*-nya, melainkan

⁴³⁴ Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, Jilid I., 304.

⁴³⁵ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid V., 278-279.

⁴³⁶ *Ibid.*, 280.

menakwilkannya dengan “*al-‘Atā*” (pemberian). Ia berargumen bahwa memberi dan menderma yang dilakukan manusia pada umumnya oleh tangan-tangan mereka, kemudian penggunaan kata “tangan” pun menjadi biasa digunakan ketika hendak menyebutkan perihal kebaikan, kedermawanan, kekikiran atau kebakhilan.⁴³⁷

Demikian pula dengan Ibn ‘Abbās⁴³⁸ dan al-Marāghī⁴³⁹ saat menafsirkan surat Yāsīn, ayat 71, mereka menakwilkannya dengan “kekuasaan”. Begitu juga pada surat al-Dzāriyāt, ayat 47, Ibn ‘Abbās, Ibn Kathīr,⁴⁴⁰ Mujāhid, dan al-Thawrī,⁴⁴¹ mereka menakwilkan “tangan Allah” dengan “kekuatan”. Mereka semua tidak memaknai “tangan Allah” dengan makna hakiki.

Penafsiran para salaf di atas berseberangan dengan pandangan al-‘Uthaymīn yang menyebut para salaf memahami ayat sifat sebagaimana makna *ḥarfīyyah* ayat. Ini menunjukkan bahwa manhaj salaf yang dimaksud al-‘Uthaymīn bukanlah manhaj salaf yang dipahami mayoritas ulama, yaitu mereka yang hidup pada abad pertama hijriyyah hingga abad ke lima

⁴³⁷ al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, Jilid VIII., 552-553.

⁴³⁸ Ibn ‘Abbās saat menafsirkan firman Allah surat Yāsīn, ayat 71 berkata: *قوله { مِمَّا عَمِلْتُمْ أُيْدِينَا } أي: { مِمَّا عَمِلْتُمْ أُيْدِينَا }* yaitu apa-apa yang Kami ciptakan untuk mereka dengan kekuasaan Kami, yaitu dengan kalimat ‘jadilah’, maka jadilah.” Lihat Fayrūzābādī, *Tanwīr al-Miqbās*, 469.

⁴³⁹ Al-Marāghī menakwilkan “tangan” dengan “kekuatan dan kehendak.” Bunyi teks asli:

أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ بِقُدْرَتِنَا وَإِرَادَتِنَا بِلَا مَعِينٍ وَلَا ظَهِيرٍ أَنْعَاماً مِنَ الْإِبِلِ وَالْبَقَرِ وَالْغَنَمِ يَصْرِفُونَهَا كَمَا شَاءُوا بِالْقَهْرِ وَالْغَلْبَةِ فِيهِ ذَلِيلَةٌ... مَنْقَادَةٌ لَهُمْ...
“Kami telah ciptakan untuk mereka dengan kekuasaan dan iradah (kemauan) Kami tanpa adanya pembantu maupun penolong –binatang-binatang ternak seperti onta, sapi, dan kambing mereka gunakan sekehendak mereka dengan menindas, mengalahkan, sementara binatang-binatang itu tetap terhina dan patuh kepada mereka.” Lihat Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jilid XXIII., 32.

⁴⁴⁰ Fayrūzābādī, *Tanwīr al-Miqbās*, 557.

⁴⁴¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid XIII., 221.

hijriyyah, melainkan yang dimaksud salaf oleh al-‘Uthaymīn adalah manhaj Ibn Taymiyyah, karena Ibn Taymiyyah yang memiliki pandangan dan keyakinan seperti itu, bahwa ayat sifat harus dipahami seperti *zāhir*-nya.

Adapun keberatan dan penolakan al-‘Uthaymīn dimasukkannya ayat-ayat sifat ke dalam kelompok ayat-ayat *mutashābihāt* tidak beralasan. Suatu ayat jika memiliki makna yang jelas yang tidak memiliki kemungkinan makna lain, maka menurut ulama ayat tersebut termasuk dalam kelompok ayat-ayat *muḥkamāt*. Namun, jika ada ayat yang memiliki pengertian lebih dari satu, maka ia termasuk ayat-ayat *mutashābihāt*.⁴⁴² Sementara ayat-ayat sifat memiliki pengertian lebih dari satu, hal itu dapat dilihat dari adanya perselisihan ulama di dalam memahami ayat tersebut. Dengan adanya perbedaan pendapat mengenai makna ayat-ayat sifat, itu menunjukkan bahwa ayat-ayat tersebut termasuk dalam kategori ayat-ayat *mutashābihāt*.

Adapun pandangan al-‘Uthaymīn yang mengharuskan mencari tahu makna ayat sifat dan menganggap salah jika dibiarkan begitu saja tanpa diketahui maknanya, bertentangan dengan pandangan Imām Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal (w. 241 H) yang merupakan Imāmnya Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah, dimana ia berkata mengenai ayat-ayat sifat:

نؤمن بها و نُصَلِّقُ بِهَا، وَلَا كَيْفَ وَلَا مَعْنَى، وَلَا نَرُدُّ مِنْهَا شَيْئًا...⁴⁴³

“Kami mengimaninya dan membenarkannya, tanpa bertanya bagaimana dan apa maknanya. Kami tidak menolak sedikitpun darinya...”

⁴⁴² Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith*, 216.

⁴⁴³ Al-‘Aṣṭī, *Al-Qawl al-Tamām*, 78.

Dari pernyataan Imam Aḥmad di atas, jelas sekali sikapnya terhadap ayat sifat, yaitu mengimani dan membenarkan ayat tersebut sebagaimana tertera dalam naṣ, tanpa harus memaksakan diri untuk mengetahui maknanya. Karena itu, ia mengatakan: نُمِرُّهَا كَمَا جَاءَتْ “Kami membiarkannya sebagaimana dia datang”.⁴⁴⁴

Ibn Kathīr sebagaimana dikutip Muṣṭafā Ḥamdu ‘Ullayān al-Ḥanbalī, berkata bahwa ia telah meringkas paham salaf sebagai berikut: “Sesungguhnya madhhab *al-Salaf al-Ṣāliḥ* dalam masalah sifat Allah adalah pendapat Imām Mālik (w.179 H), Al-Awza’ī (w. 157 H), Sufyān al-Thawrī (w. 161 H), Layth bin Sa’ad (w. 175 H), Imām al-Shāfi’ī (w. 204 H), Imām Aḥmad bin Hanbal (w. 241 H), Ishāq bin Rāhawayh (w.238 H), dan yang lainnya dari imam kaum muslimin, yaitu mengimani sifat Allah sebagaimana ia datang tanpa *takyyīf*, tanpa *tahrīf* dan tanpa *ta’ḥīl*. Segala sesuatu yang sifat *zāhir*-nya segera terlintah dalam benak yang melakukan *tashbīh*, dinafikan dari Allah, karena Allah tidak menyerupai apapun dari makhluk-Nya.⁴⁴⁵ Allah berfirman dalam al-Qur’ān surat al-Shūrā, ayat 11:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan-Nya, dan Dia-lah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.”⁴⁴⁶

Perkataan Ibn Kathīr tersebut dengan jelas menegaskan bahwa paham Salaf terkait sifat Allah adalah tidak mencari tahu maknanya, akan tetapi

⁴⁴⁴ Ibid.

⁴⁴⁵ ‘Ullayān al-Ḥanbalī, *Al-Ḥanābilah wa Ikhtilāfuhum*, 248.

⁴⁴⁶ Departemen Agama RI., *Al-Qur’ān*, 784.

mengimaninya sebagaimana ia datang tanpa menetapkan maknanya sebagaimana yang dikatakan al-‘Uthaymīn.

Mengenai argumentasi ketiga al-‘Uthaymīn bahwa menetapkan sifat Allah dengan makna hakiki tidak berkonsekuensi menyamakan Allah dengan makhluk, seperti perbedaan sifat tangan di antara makhluk menunjukkan kepastian perbedaan tangan Allah dengan tangan mereka. Dan tidak mungkin disamakan tangan Allah dengan tangan makhluk, karena itu berarti kekurangan bagi Allah.

Di sini letak perbedaannya, para *al-Salaf al-Ṣāliḥ* tidak memahami ayat-ayat sifat sebagaimana makna *ḥarfīyyah*-nya, karena itu mustahil bagi Allah, oleh sebab itu mereka mengimaninya sebagaimana ia datang dengan menyerahkan maksud ayat kepada Allah, atau menakwilkannya kepada sifat yang layak bagi Allah. Sebab memberikan makna ayat sifat sebagaimana *ḥarfīyyah*-nya berarti meyakini Allah memiliki sifat jasmani seperti makhluk, dan ini mustahil bagi Allah. Imam Ahmad bin Ḥanbal misalnya melakukan *tafwīd* terhadap ayat sifat karena ia menafikan Allah dari *jism*, anggota tubuh, *jawāriḥ*, batas, ruang dan segala sesuatu yang terlintas dalam benak manusia,⁴⁴⁷ dan begitu juga pandangan ulama salaf lainnya. Imam Ahmad berkata bahwa Allah memiliki “*yadayn*” (dua tangan). Dua tangan ini merupakan sifat yang diberikan Allah kepada *dhāt*-Nya, ia bukan anggota tubuh, dan bukan pula organ badan, bukan *jism* dan bukan dari jenis *jism*. Kedua tangan ini bukan dari jenis terbatas, tidak tersusun dari berbagai

⁴⁴⁷ ‘Ullayān al-Ḥanbalī, *Al-Ḥanābilah wa Ikhtilāfuhum*, 250.

rangkaian, bagian dan anggota, dan tidak pula sesuatu yang dapat dianalogikan. Ia tidak mempunyai siku atau lengan atas dan tidak berupa sesuatu yang dimutlakkan perkataan manusia “tangan” kecuali apa yang disebutkan al-Qur’ān atau disebutkan hadis ṣaḥīḥ dari Rasulullah saw.⁴⁴⁸

Sebab Allah berbeda dengan makhluk-Nya. Allah berfirman:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan-Nya, dan Dia-lah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat.”⁴⁴⁹

Jika dicermati pernyataan al-‘Uthaymīn di atas, maka pernyataannya itu menunjukkan bahwa ia meyakini Allah memiliki anggota tubuh yang hakiki, seperti wajah, tangan, betis, mata, dan sifat jasmani lainnya. Yang mana pandangannya ini tidak sejalan dengan pandangan salaf seperti Imam Ahmad misalnya, meskipun al-‘Uthaymīn meyakini bahwa sifat-sifat jasmani Allah tidak sama dengan sifat-sifat jasmani makhluk.

Pandangan al-‘Uthaymīn di atas sejalan dengan pandangan Dāwud al-Jawāribī yang meyakini Allah memiliki anggota tubuh seperti tangan, kaki, kepala, lidah dan daun telinga, meskipun anggota tubuh tersebut diyakininya berbeda dengan anggota tubuh makhluk.⁴⁵⁰ Dāwud al-Jawāribī sendiri oleh al-Shahrastānī penulis kitab *Al-Milal wa al-Niḥal* dimasukkan ke dalam kelompok *mushabbihah*.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ Ibid., 251.

⁴⁴⁹ Departemen Agama RI., *Al-Qur’ān*, 784.

⁴⁵⁰ Abū al-Faṭḥ Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, Cet. II (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413 H/1992 M), 93-94.

⁴⁵¹ Ibid.

Ibn al-Banna al-Ḥanbalī berkata bahwa *mushabbihah* dan *mujassimah* adalah mereka yang menjadikan sifat-sifat Allah swt. seperti sifat-sifat makhluk.⁴⁵² Bunyi teks:

المشبهة و المجسمة فهم الذين يجعلون صفات الله عزّ و جلّ مثل صفات المخلوقين.

Ungkapan Ibn al-Banna di atas meliputi dua istilah, pertama, *Mushabbihah* dan kedua adalah *Mujassimah*. Kendati terdapat perbedaan pemahaman tentang *tashbīh* dan *tajsīm*, tetapi keduanya – menurutnya – memiliki hubungan yang sangat erat. Sebab, jika salah satu disebut, yang lain juga disandingkan. Hubungan dimaksud adalah hubungan interpelasi. Padahal *tashbīh* berbeda dengan *tajsīm*. *Tashbīh* merupakan penisbatan beberapa sifat makhluk kepada Allah tanpa meniscayakan *tajsīm*. *Tajsīm* juga berbeda dengan *tashbīh* apabila jika dilepaskan dari penyerupaan dengan makhluk. *Tajsīm* ini adalah anggapan bahwa Allah itu memiliki *jism* (anggota badan), tetapi tidak seperti *jism-jism* yang lain. Dengan makna seperti ini, *tajsīm* juga merupakan *tashbīh*.⁴⁵³

Berdasarkan pernyataan al-Shahrastānī dan Ibn al-Banna di atas, lalu dikaitkan dengan keyakinan al-‘Uthaymīn bahwa Allah memiliki sifat jasmani, maka al-‘Uthaymīn dapat digolongkan sebagai *mushabbihah*, karena meyakini Allah memiliki *jism* (anggota tubuh).

Penjelasan pada ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa al-‘Uthaymīn telah menetapkan makna ayat-ayat sifat sebagaimana makna *ḥarfīyyah*-nya.

⁴⁵² Abī ‘Alī al-Ḥasan bin Aḥmad bin ‘Abd. Allah Ibn al-Bannā al-Ḥanbalī, *Al-Mukhtār fī Uṣūl al-Sunnah*, Cet. II (Al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabat al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 1425 H), 91.

⁴⁵³ Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir, *Ensiklopedi Aliran*, 863.

Berbeda ketika ia menafsirkan surat al-Ḥadīd [57], ayat 29 di atas, al-‘Uthaymīn tidak memberikan penjelasan terhadap makna tangan pada ayat tersebut. Ia mengatakan:

قوله: { وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ } وهو المدبر لكل ما يريد على حسب ما تقتضيه حكمته.⁴⁵⁴

“Firman Allah (Dan bahwasanya karunia itu itu adalah di tangan Allah): Dan Dia (Allah) yang menatur apa yang Dia kehendaki sesuai dengan hikmah-Nya.”

Komentar al-‘Uthaymīn ini menunjukkan bahwa dia tidak memberikan penafsiran terhadap “tangan Allah”. Dia hanya menjelaskan bahwa Allah yang mengatur segala sesuatu sesuai dengan hikmah-Nya tanpa menjelaskan makna “tangan Allah”.

Terkait dengan surat Yāsīn [36]: 71 di atas, al-‘Uthaymīn menjelaskan sebagai berikut:

قوله { مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا } لا يراد بها اليد الحقيقة، بل المراد { مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِينَا } أي : مما عملنا لكن العرب يطلقون اليد على الفاعل. انظر إلى قوله: { بما قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ }⁴⁵⁵ وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَيَعْقُبُوا عَنْ كَثِيرٍ }⁴⁵⁶ ومعلوم أن كسبنا لا يختص باليد بل يكون باليد و الرجل واللسان والعين و الأنف و الفرج و القلب لكن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين. فالتعبيرات الموجودة في كلام العرب تكون في القرآن، ولذلك لو أن المراد باليد هنا حقيقة اليد دون الفاعل لكانت الإبل أشرف منا، لأننا خلقنا بالكلمة إلا آدم خلقه الله بيده، و الإبل على التقدير أن المراد أنها خلقت باليد.⁴⁵⁷

Firman Allah: { مما عملت أيدينا } , tidak dimaksudkan dengan *al-yad*/tangan di sini tangan hakiki, tetapi maksud “tangan” pada firman Allah { مما عملت أيدينا }, adalah “ apa-apa yang kami kerjakan”, karena orang-orang Arab

⁴⁵⁴ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid X., 265.

⁴⁵⁵ al-Qur’ān, 4: 62

⁴⁵⁶ al-Qur’ān, 42: 30

⁴⁵⁷ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid IV., 315.

menyebut kata ‘tangan’ tapi maksudnya adalah yang melakukan. Sebagai contoh lihat firman Allah {بما قدمت أيديهم} /disebabkan perbuatan tangan mereka} dan lihat pula firman Allah dalam QS. Al-Shūrā [42]:30.30. (dan apa saja musibah yang menimpa kamu, maka adalah disebabkan oleh perbuatan tanganmu sendiri, dan Allah memaafkan sebagian besar (dari kesalahan-kesalahanmu)).

Telah diketahui, bahwa pekerjaan kita tidak dikhususkan dilakukan dengan tangan, tetapi bisa dilakukan dengan tangan, kaki, lidah, mata, hidung, farj, dan hati, karen al-Qur’ān diturunkan dengan lisan orang Arab yang jelas. Ungkapan-ungkapan yang ada dalam pembicaraan orang Arab ada dalam al-Qur’ān. Oleh karena itu, jika sekiranya maksud dari “tangan” di sini adalah tangan hakiki bukan dimaksudkan dengan yang mengerjakan, maka unta lebih terhormat dari kita, karena kita diciptakan dengan kalimat (kun/jadilah), kecuali Adam a.s., karena Allah menciptakannya dengan tangan-Nya, sedangkan unta diciptakan dengan tangan.

Menurut al-‘Uthaymīn, “tangan” pada ayat di atas bukanlah dimaksudkan dengan “tangan” hakiki, karena jika kata “tangan” pada ayat ini dipahami sebagai tangan hakiki, maka penciptaan unta jauh lebih mulia dari penciptaan manusia, sebab manusia diciptakan Allah dengan kalimat-Nya, yaitu “jadilah”, berbeda dengan nabi Adam a.s. yang diciptakan dengan tangan-Nya swt. Lalu al-‘Uthaymīn menakwilkan kata “tangan” dengan “amal” (pekerjaan) karena orang-orang Arab – menurutnya – menyebut kata “tangan” tapi maksudnya adalah yang mengerjakan.

Ketika menafsirkan surat Yāsīn, ayat 83, al-‘Uthaymīn menjelaskan sebagai berikut:

قوله: {بيده} أي: بتصرفه مع إثبات اليد، فنحن نقول في قوله تعالى: {تبارك الذي بيده الملك} [الملك:1]، و ما أشبهها ليس المعنى أن الملك في يد الله، لكن في تصرفه مع ثبوت اليد كما قلنا في قوله تعالى: {تجري بأعيننا} [البقرة:14]، برأى منا، مع ثبوت العين، لأن السفينة

ليست في وسط عين الله حاشا وكلا، فالمنكر أن تقول: بيده أي أمره بدون أن تثبت اليد، أما إذا قلت بيده بتصرفه وتدييره مع ثبوت اليد فهذا هو المراد.⁴⁵⁸

“{Di tangan-Nya}, yaitu dengan pengaturan-Nya dengan menetapkan tangan bagi Allah. Kami katakan mengenai firman Allah surat al-Mulk:1 (Mahas Suci Allah yang di tangan-Nya lah kerajaan” dan yang sejenisnya, bahwa yang dimaksud bukanlah kerajaan itu berada di tangan Allah, melainkan dia berada dalam aturan-Nya sambil menetapkan sifat tangan bagi Allah. Sebagaimana yang kita katakan tentang firman Allah: (Yang belayar dengan mata-mata Kami), yakni dengan perhatian dari kami sambil menetapkan sifat mata bagi Allah, karena kapal itu tidak berada di tengah-tengah mata Allah, taidak sama sekali. Maka yang harus ditolak adalah jika kamu mengatakan, “Di tangan-Nya, yakni urusan-Nya” tanpa kamu menetapkan sifat tangan bagi Allah. Adapun jika kamu mengatakan, “Di tangan-Nya, yakni dengan aturan-Nya dan pengaturan-Nya sambil menetapkan sifat tangan bagi Allah, maka itulah yang dimaksud.”

Penjelasan al-‘Uthaymīn di atas menegaskan bahwa dia telah menakwilkan “tangan” dengan “pengaturan”, dengan tetap menetapkan adanya “tangan (Allah)”. Menurut al-‘Uthaymīn, ayat ini sama dengan firman Allah: ⁴⁵⁹{تجري بأعيننا} (yang belayar dengan pengawasan Kami) dengan menetapkan “mata Allah”, karena kapal tersebut tidak mungkin berada di tengah-tengah mata Allah. Yang salah menurutnya, jika ayat ditakwil dengan “perintah-Nya” tanpa menetapkan “tangan” bagi Allah.

Penjelasan yang sama juga dikemukakan al-‘Uthaymīn ketika menafsirkan surat Ṣād [38], ayat 75 di atas sebagai berikut:

قوله: { لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ } : أي : توَلَّيْتُ خَلْقَهُ، وهذا تشريف لآدم، فإن كلَّ مخلوق تولى الله خلقه.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Ibid., Jilid VIII., 354.

⁴⁵⁹ QS. Al-Baqarah, 2: 14.

⁴⁶⁰ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid VIII., 712.

“Firman Allah: {Yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku}, maksudnya yang Aku urusi penciptaannya, dan ini adalah kemuliaan bagi Adam a.s., karena setiap makhluk Allah-lah yang mengurus penciptaannya.”

Komentar al-‘Uthaymīn di atas menunjukkan bahwa dia telah menakwilkan kata “*yadayya* “ (kedua tangan-Ku) dengan “*tawallaytu*” (yang Aku urusi). Alasan yang dikemukakan al-‘Uthaymīn adalah karena setiap makhluk yang ada baik di langit maupun di bumi, hanya Allah lah yang mengurus penciptaannya.

Demikian juga ketika al-‘Uthaymīn menafsirkan surat al-Dhāriyāt [51], ayat 47, ia mengatakan sebagai berikut:

بأييدٍ أي: بقوة، كما قال تعالى: {وبنينا فوقكم سبعا شدادا} [النبا:12] فالأييد هنا القوة، وليست جمع يد كما يتوهم بعض الناس، ويظنون أن الله تعالى بني السماء بيديه، لأن الأيد هنا مصدر آد يئد بمعنى القوة، كما يقال باع يبيع بيعاً، ولهذا لم يصف الله هذه الكلمة إلى نفسه.... فمن فسر الأيد بالقوة هنا فإنه لا يقال: إنه من أهل التأويل الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، بل هو من التأويل الصحيح.⁴⁶¹

“{Biaydin}: yakni dengan kekuatan, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Naba’, ayat 12 (Dan Kami bangun di atas kamu tujuh buah (langit) yang kokoh), jadi kata *Aydiy*/tangan di sini maknanya kekuatan. Kata *Aydiy* pada ayat ini bukan merupakan jamak dari *yad* sebagaimana yang diduga sebagian orang dan mengira Allah menciptakan langit dengan kedua tangan-Nya, hal itu dikarenakan kata *aydiy* merupakan maṣdar dari kata *Āda-yaidu* yang berarti kekuatan, seperti kata *bā’a* - *yabī’u* – *bay’an*. Oleh karena itu, Allah tidak menyandarkan kata *yad* kepada diri-Nya....barang siapa menafsirkan *aydiy* dengan kekuatan maka dia tidak dikatakan sebagai ahli *ta’wīl* yang memalingkan makna asli dari tempatnya, bahkan ia merupakan *takwīl* yang benar”.

Komentar al-‘Uthaymīn di atas menunjukkan bahwa dia memaknai kata “tangan” pada ayat di atas dengan arti “kekuatan “, dan menurutnya itu bukanlah merupakan penakwilan terhadap ayat, karena kata “*aydiy*” bukan

⁴⁶¹ Ibid., Jilid X., 96, dan 392.

jamak dari “*yad*”, melainkan merupakan *maṣḍar* dari *Āda-yaidu* yang berarti kekuatan. Sehingga apa yang ia lakukan bukan termasuk orang yang menakwilkan ayat yang keluar dari makna *ḥarfīyyah*-nya. Dan -tegas al-‘Uthaymīn- apa yang dilakukannya itu termasuk penakwilan yang benar.

Pandangan al-‘Uthaymīn ini dibantah oleh Quraish Shihab, menurutnya kata “*Aydiy*” pada ayat adalah bentuk jamak dari kata “*yad*”. Lalu Quraish Shihab menuturkan, banyak ulama memahami kata “*yad*” dalam arti kuasa, ada juga yang memahaminya dalam arti nikmat. Bahasa Arab - tambahannya- menggunakan kata “*yad*” secara *majāzī* dalam arti kuasa atau nikmat. Makna hakiki – kata Quraish Shihab – tentu tidak dimaksudkan di sini karena Allah Maha Suci dari sifat-sifat kemakhlukan.⁴⁶²

Dari beberapa penjelasan al-‘Uthaymīn di atas, dapat dipahami bahwa pemikiran al-‘Uthaymīn terhadap naṣ al-Qur’ān terkait dengan “tangan Allah” adalah menakwilkan ayat-ayat sifat tersebut. Walaupun al-‘Uthaymīn telah menakwilkan sebagian ayat-ayat tersebut, ia tetap merasa apa yang dilakukannya itu adalah benar, dikarenakan di samping ia menakwilkan ayat, ia juga menetapkan “tangan” bagi Allah. Dan ia juga meyakini penakwilannya terhadap surat al-Dhāriyāt, ayat 47 merupakan penakwilan yang benar. Terlepas dari perkataan al-‘Uthaymīn ini, yang pasti penakwilannya itu bertentangan dengan pandangannya yang menetapkan sifat-sifat jasmani Allah sebagaimana makna *ḥarfīyyah* ayat seperti yang telah diuraikan sebelumnya.

⁴⁶² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 13., 101.

3). Allah Bersemayam di atas 'Arsh

Ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan bahwa Allah bersemayam di atas 'Arsh adalah sebagai berikut:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ.⁴⁶³

“Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy.”⁴⁶⁴

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ.⁴⁶⁵

“Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy (singgasana) untuk mengatur segala urusan.”⁴⁶⁶

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ.⁴⁶⁷

“Allah-lah Yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy”⁴⁶⁸

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى.⁴⁶⁹

“(yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah Yang bersemayam di atas 'Arsy”⁴⁷⁰

اللَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ.⁴⁷¹

“Yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas Arsy”⁴⁷²

اللَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ.⁴⁷³

⁴⁶³ al-Qur'an, 7: 54.

⁴⁶⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 230.

⁴⁶⁵ al-Qur'an, 10: 3.

⁴⁶⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 305.

⁴⁶⁷ al-Qur'an, 13: 2.

⁴⁶⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 368.

⁴⁶⁹ al-Qur'an, 20: 5.

⁴⁷⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 476.

⁴⁷¹ al-Qur'an, 25: 59.

⁴⁷² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 567.

⁴⁷³ al-Qur'an, 32: 4.

“Allah lah yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy.”⁴⁷⁴

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ.⁴⁷⁵

“Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa: kemudian Dia bersemayam di atas 'arsy.”⁴⁷⁶

Penjelasan al-'Uthaymīn terhadap surat al-A'rāf, ayat 54 di atas, sebagai berikut:

قوله تعالى: {ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ}: {ثُمَّ}: للترتيب. {استوى} بمعنى: علا.⁴⁷⁷ وأهل السنة و الجماعة يؤمنون بأن الله تعالى مستوٍ على عرشه استواءً يليق بجلاله ولا يماثل استواء المخلوقين. ومعنى الإستواء عندهم العلو و الإستقرار. وقد ورد عن السلف في تفسيره أربعة معاني: الأول: علا، والثاني: ارتفع، والثالث: صعد، والرابع: استقر. لكن علا و ارتفع و صعد معناها واحد، وأما استقر فهو يختلف عنها. ودليلهم في ذلك: أنها في جميع مواردها في اللغة العربية لم تأت إلا لهذا المعنى إذا كانت متعدية ب (على).⁴⁷⁸ قال الله تعالى: فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ [المؤمنون: 28]. وقال تعالى: ... وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ {12} لِيَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ.... [الزخرف: 12-13]. فقوله تعالى: {ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ}: أي: استوى تبارك و تعالى على العرش العظيم الذي يسع السموات و الأرض وما فيهما وما بينهما. استوى استواء يليق بجلاله وعظمته وسلطانه، فاستوى على العرش واحتوى على الملك ويدبر الممالك وأجرى عليهم أحكامه الكونية و أحكامه الدينية.⁴⁷⁹ وهذا عنوان كمال الملك والسلطان.⁴⁸⁰

⁴⁷⁴ Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 660.

⁴⁷⁵ *al-Qur'an*, 57: 4.

⁴⁷⁶ Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 900.

⁴⁷⁷ Al-'Uthaymīn, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, Jilid I., 374.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, 375.

⁴⁷⁹ Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'an*, Jilid V., 22.

⁴⁸⁰ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Sharḥ al-Uṣūl al-Thalāthah*, (Iskandaria Mesir: Dār al-Īmān, 2001), 50.

“Firman Allah: “ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ” (Lalu Dia bersemayam di atas ‘Arsh). Kata “ ثُمَّ ” untuk menunjukkan urutan, sedangkan kata “ اسْتَوَى ” artinya علا (berada di atas). Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā’ah beriman bahwa Allah bersemayam di atas ‘Arsh-Nya, yaitu bersemayam yang sesuai dengan kemuliaan-Nya dan tidak menyerupai bersemayamnya makhluk. Jadi, arti *istiwa*’ menurut mereka adalah berada di atas ketinggian (‘*Ulū*’) dan menetap (*istiqrār*). Menurut Salaf, terdapat empat arti untuk kata *istiwa*’, yaitu ‘*Alā*’ (berada di atas), *irtafa’a* (diketinggian), *ša’ada* (naik), dan *istaqarra* (menetap). Tiga yang pertama, yaitu *Alā*, *irtafa’a*, *ša’ada*, artinya sama, sedangkan yang terakhir, yaitu *istaqarra* (menetap), yang ini artinya berbeda. Argumentasi mereka adalah dalam seluruh penggunaan bahasa Arab, kata *istawā* tidak hadir kecuali dengan arti tersebut jika dia *muta’addiy* (transitif) dengan kata bantu على, sebagaimana firman Allah: “Apabila kamu dan orang-orang yang bersamamu telah berada di atas bahtera itu”⁴⁸¹ Dan firman-Nya: “Dan menjadikan untukmu kapal dan binatang ternak yang kamu tunggangi. Supaya kamu duduk di atas punggungnya, kemudian kamu ingat nikmat Tuhanmu apabila kamu telah duduk di atasnya”⁴⁸² Maka, (pengertian) firman Allah: “ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ” adalah bersemayamnya Allah yang Maha Tinggi di atas ‘Arsh yang Agung yang luasnya seluas langit dan bumi dan apa yang ada di dalamnya dan diantara keduanya. Yaitu bersemayam yang sesuai dengan kemuliaan dan kekuasaan-Nya. Maka Dia Allah bersemayam di atas ‘Arsh dan mengendalikan kerajaan serta mengatur kerajaan-kerajaan tersebut dan menjadikannya (tunduk) menjalankan semua ketentuan-ketentuan-Nya baik itu berkaitan dengan ketentuan dalam ciptaan-Nya maupun berkaitan dengan ketentuan-ketentuan keagamaan.” Hal ini merupakan tanda dari kesempurnaan kerajaan dan kekuasaan-Nya.”

Penafsiran al-‘Uthaymīn tentang makna “ *Istiwā* ’ ” dengan “ ‘*Alā* ’ ” (berada di atas) menunjukkan bahwa ia memaknai ayat sifat sebagaimana makna *ḥarfīyyah* ayat. Menurutnya, pengertian seperti itu juga merupakan pengertian yang diberikan oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah, dimana mereka memberikan makna “*istiwa*” dengan ‘*Ulū*’ (ketinggian) dan *istiqrār* (menetap). Lebih lanjut al-‘Uthaymīn menjelaskan bahwa kata “*istiwa*” menurut ulama salaf memiliki empat makna, yaitu yaitu ‘*Alā*’ (berada di atas), *irtafa’a* (diketinggian), *ša’ada* (naik), dan *istaqarra* (menetap). Tiga yang

⁴⁸¹ Lihat surat al-Mu’minūn [23]: 28. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 529.

⁴⁸² Lihat surat al-Zukhruf [43]: 12-13. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, 795.

pertama, yaitu *Alā, irtafa'a, ṣa'ada*, memiliki makna yang sama, sedangkan yang terakhir, yaitu *istaqarra* (menetap), – menurut al-'Uthaymīn – artinya berbeda dengan tiga yang pertama. Kemudian al-'Uthaymīn menegaskan bahwa dalam seluruh penggunaan bahasa Arab, kata *istawā* tidak hadir kecuali dengan arti “berada di atas” jika dia *muta'addī* (transitif) dengan kata bantu *على*, sebagaimana firman Allah: “Apabila kamu dan orang-orang yang bersamamu telah berada di atas bahtera itu”⁴⁸³ Dan firman-Nya: “Dan menjadikan untukmu kapal dan binatang ternak yang kamu tunggangi. Supaya kamu duduk di atas punggungnya, kemudian kamu ingat nikmat Tuhanmu apabila kamu telah duduk di atasnya”⁴⁸⁴ Dengan demikian, tafsir firman Allah: *ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ* adalah Allah yang Maha Tinggi bersemayam di atas 'Arsh yang Agung yang luasnya seluas langit dan bumi dan apa yang ada di dalamnya dan diantara keduanya. Yaitu bersemayam yang sesuai dengan kemuliaan dan kekuasaan-Nya. Dan dari 'arsh inilah Allah swt. mengendalikan kerajaan serta mengatur kerajaan-kerajaan tersebut dan menjadikannya (tunduk) menjalankan semua ketentuan-ketentuan-Nya baik itu berkaitan dengan ketentuan dalam ciptaan-Nya maupun berkaitan dengan ketentuan-ketentuan keagamaan.” Yang mana semua ini merupakan tanda dari kesempurnaan kerajaan dan kekuasaan-Nya.” Dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah pun -kata al-'Uthaymīn- mengimani bahwa Allah bersemayam di atas 'arsh-Nya dengan bersemayam yang sesuai dengan keagungan-Nya yang tidak menyerupai bersemayamnya makhluk.

⁴⁸³ Lihat surat al-Mu'minūn [23]: 28. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 529.

⁴⁸⁴ Lihat surat al-Zukhruf [43]: 12-13. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, 795.

Pendapat al-'Uthaymīn yang mengatakan bahwa ulama salaf dalam mengartikan *istiwā* tidak keluar dari arti 'uluw (ketinggian) dan *istiqrār* (menetap). Menurut hemat peneliti, pandangan al-'Uthaymīn yang demikian itu tidaklah benar, karena Abī Ishāq Ibrāhīm bin al-Sarī Al-Zajjāj (w. 311 H) seorang ulama salaf dan merupakan pakar bahasa Arab memaknai *istawā* dengan *istawlā* (menguasai).⁴⁸⁵ Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H) pun memberikan makna *istiwā*' di luar makna yang telah disampaikan oleh ulama salaf sebagaimana yang dijelaskan al-'Uthaymīn di atas. Menurut al-Ṭabarī, dalam perkataan Arab, kata *istiwā*' memiliki sejumlah makna, di antaranya *إستقامة* (habisnya masa muda seseorang), bisa juga berarti *إقبال على الشيء* (stabil). Dan *Istiwā*' juga diartikan *الإحتواء والإستيلاء* (mendatangi sesuatu), bisa juga berarti *الإحتواء والإستيلاء* (menguasai), dan bisa juga berarti *العلو والإرتفاع* (tinggi dan naik).⁴⁸⁶ Penjelasan Ibn al-Ṭabarī tentang makna *istiwā*' ini, secara tidak langsung telah membantah perkataan al-'Uthaymīn yang mengatakan bahwa Salaf telah membatasi arti *istiwā*' dengan 'uluw dan *istiqrār*.

Lebih lanjut al-'Uthaymīn berkata:

وفسر أهل التعطيل بأن المراد به الإستيلاء، وقالوا: معنى: {ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} يعني: ثم استولى عليه.⁴⁸⁷ ورد عليهم من وجوه: أولاً: تفسيركم هذا مخالف لتفسير السلف الذي أجمعوا عليه، والدليل على إجماعهم أنه لم ينقل عنهم أنهم قالوا به وخالفوا الظاهر، ولو كانوا يرون خلاف ظاهره لنقل إلينا، فما منهم أحد قال: إن (إستوى) بمعنى

⁴⁸⁵ Al-Zajjāj, *Ma'ānī al-Qur'ān*, Jilid III., 450.

⁴⁸⁶ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Jilid I., 456.

⁴⁸⁷ Al-'Uthaymīn, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, Jilid I., 375.

(إستولى) أبداً. ثانياً: أنه مخالف لظاهر اللفظ، لأن مادة الإستواء إذا تعدت ب (على) فهي بمعنى العلو و الإستقرار، هذا ظاهر اللفظ، وهذه موارد في القرآن وفي كلام العرب.⁴⁸⁸

Sementara itu, *Ahl ta'īl* menafsirkan kata الإستواء dengan الإستيلاء (penguasaan). Menurut mereka, arti firman Allah “ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ” adalah إستولى عليه, yaitu menguasainya. (Pandangan mereka ini) dapat dibantah dari beberapa segi: *Pertama*; tafsir kalian ini menyalahi tafsir salaf yang telah mereka sepakati. Dalil atas kesepakatan mereka adalah tidak adanya penukilan dari mereka yang menyelisihi lahir lafaz. Kalau sekiranya ada, niscaya mereka akan menyampaikannya kepada kita. Tidak seorang pun dari mereka yang berkata استوى artinya إستولى (menguasai). *Kedua*; Pandangan mereka menyelisihi lahir lafaz, karena kata استوى yang *mutaaddī* dengan kata bantu على menunjukkan arti العلو (ketinggian) dan الإستقرار (menetap). Inilah lahir lafaz dan demikianlah penggunaannya dalam al-Qur'ān dan bahasa Arab.”

Pandangan al-'Uthaymīn di atas menunjukkan bahwa dia menganggap orang yang menafsirkan *istiwā'* (bersemayam) dengan *istilā'* (menguasai) sebagai orang yang telah melakukan penolakan terhadap ayat. Untuk mendukung pemikirannya itu, ia mengemukakan dua argumentasi: *pertama*; menafsirkan *istiwā'* dengan *istilā'* menyalahi tafsir salaf yang memaknai ayat sesuai makna *ḥarfīyyah* atau *zāhir* ayat. Kalau sekiranya salaf menafsirkan *istiwā'* dengan *istilā'*, niscaya tafsiran mereka itu -kata al-'Uthaymīn- akan sampai kepada kita. *Kedua*; penafsiran *istiwā'* dengan *istilā'* menyalahi *zāhir* ayat.

Menanggapi argumentasi pertama al-'Uthaymīn yang mengatakan penafsiran *istiwā'* dengan *istilā'* menyalahi tafsir salaf dapat dibantah sebagai berikut. Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H) dan Imām Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241

⁴⁸⁸ Ibid., 376-377.

H), meskipun kedua ulama salaf ini memahami kata *istiwa'* dengan *al-'Uluw wa al-Irtifā'* (berada di atas dan diketinggian sebagaimana pengertian bahasa), namun di dalam memahami kandungan ayat tidak seperti yang dipahami al-'Uthaymīn. Menurut al-Ṭabarī, makna ayat adalah Allah berada di atas 'Arsh dan diketinggian bukan secara perbuatan, tetapi secara penguasaan dan pengaturan.⁴⁸⁹ Di sini, al-Ṭabarī telah melakukan penakwilan terhadap makna ayat, karenanya Sayyid Quṭb mengatakan bahwa kata *istiwa'* di sini hanya merupakan lambang dari kekuasaan dan kehendak Allah.⁴⁹⁰ Imām Aḥmad bin Ḥanbal juga memahami kata *Istiwā'* sebagaimana makna bahasa yaitu *'Ulūw wa Irtifā'*, namun tidak seperti yang dipahami al-'Uthaymīn. Menurutnya, Allah senantiasa Maha Tinggi dan Maha Luhur sebelum 'arsh diciptakan, karena Dia di atas segala sesuatu dan Maha Tinggi mengalahkan segala sesuatu. Dan Imam Ahmad tegaskan bahwa tidak boleh dikatakan bahwa Allah *Istawā* dengan bersentuhan dan tidak pula dengan menempel. Maha Suci dan Maha Tinggi Allah dari semua itu, dengan keluhuran dan keagungan yang tidak ada tandingan-Nya. Tambahnya lagi bahwa Allah tidak mengalami *taghyīr* (perubahan), tidak mengalami *tabdīl* (pergantian), dan tidak dibatasi oleh dimensi, baik sebelum 'arsh diciptakan maupun setelah 'arash diciptakan.⁴⁹¹ Imām Aḥmad bin Ḥanbal pernah ditanya tentang makna *istiwa'*, maka ia menjawab, "Allah melakukan *istiwa'* sebagaimana Dia memberitahu, tidak sebagaimana yang terlintas dalam

⁴⁸⁹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Jilid I., 457.

⁴⁹⁰ Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Jilid I, 54

⁴⁹¹ Abū al-Faḍl 'Abd al-Wāḥid bin 'Abd al-'Azīz bin al-Ḥārith al-Tamīmī, *I'tiqād al-Imām al-Munabbal Abī 'Abd Allah Aḥmad bin Ḥanbal*, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmyah, 1422 H/2001 M), 38.

pikiran manusia”.⁴⁹² Penejelasan terakhir Imām Aḥmad ini menunjukkan bahwa ia melakukan *tafwīd* terhadap maksud ayat.

Demikian juga dengan Imām Mālik, ia mensikapi sifat *istiwā*’ Allah dengan menyerahkan maknanya kepada Allah (*tafwīd*). Imām Mālik bin Anas, ketika ia ditanya tentang “bersemayam Allah” swt. di atas ‘arsh dalam surat Ṭāhā, ayat 5, lalu ia menjawab:

الإستواء معلوم، و الكيف مجهول، و الإيمان به واجب، و السؤال عنه بدعة.⁴⁹³

“*Al-Istiwā*’ (bersemayam) dapat dimengerti, dan bagaimana *istiwā*’ Allah tidak dapat diketahui, iman terhadap sifat *istiwā*’ adalah wajib hukumnya, dan bertanya tentang bagaimana *istiwā*’ (Allah) adalah bid’ah.”

Jawaban Imām Malik terhadap pertanyaan yang dilontarkan kepadanya mengenai sifat *istiwā*’ Allah cukup dia jawab dengan bersemayam itu dapat dimengerti tanpa memastikan dan menetapkan makna *istiwā*’ itu sendiri.

Al-Qaṣṭalānī (w. 923 H) juga menjelaskan bahwa pendapat ahl al-sunnah wa al-Jamā’ah adalah, Allah menyifati *Dhāt*-Nya dengan kata-kata “di atas” yang merupakan sifat *dhāt*. Hanya saja kelompok korporealis mengatakan, maknanya adalah “menetap”.⁴⁹⁴ Dengan demikian dia terjebak dengan sifat makhluk. Al-Qaṣṭalānī juga menambahkan bahwa penafsiran ‘arsh dengan tahta, bersemayam dan menetap sebagaimana yang ditafsirkan oleh kelompok anthropomorphisme (*mushabbihah*) adalah suatu kebatilan. Karena Allah telah ada sebelum ‘arsh diciptakan dan Dia tidak bertempat,

⁴⁹² ‘Ullayān al-Ḥanbalī, *Al-Ḥanābilah wa Ikhtilāfuhum*, 250.

⁴⁹³ Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, 308.

⁴⁹⁴ Shihāb al-Dīn Abī al-‘Abbās Aḥmad bin Muḥammad al-Shāfi’īy al-Qaṣṭalānī, *Irshād al-Sārī Li Sharḥ Ṣāḥih al-Bukhārī*, Jilid X. Cet. I (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1416 H-1996 M), 391.

hingga saat ini pun, karena perubahan adalah salah satu sifat makhluk.⁴⁹⁵ Perkataan al-Qaṭalānī di atas secara tidak langsung memasukkan orang yang memahami ayat sifat sebagaimana makna *ḥarfiyyah* ayat atau *ẓāhir* ayat termasuk dalam kelompok anthropomorphisme, mengingat pemikirannya sama dengan mereka.

Adapun argumentasi kedua al-‘Uthaymīn yang mengatakan bahwa menakwilkan *istiwā’* dengan *istilā’* menyalahi makna *ẓāhir* ayat dan praktik salaf juga terbantahkan. Karena sikap ulama salaf terhadap ayat sifat jasmani Allah tidak menetapkan artinya sesuai *ḥarfiyyah* atau *ẓāhir* ayat, melainkan mereka mengimani ayat dan menyerahkan artinya kepada Allah, atau yang disebut dengan *tafwīd*, dan sebagian salaf ada juga yang menakwilkan ayat. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Di saat menafsirkan surat al-Ḥadīd, ayat 5, al-‘Uthaymīn menyoroti pandangannya kepada kelompok ‘Ashā’irah dalam masalah ini dan mengecam mereka karena memaknai kata استولى dengan استولى yang artinya menguasai. Ia menuturkan bahwa mengartikan استولى dengan استولى berarti telah mendustakan Allah dan juga al-Qur’ān, karena telah memalingkan maknanya kepada makna lain yang keluar dari makna *ẓāhir* ayat. Dan mereka juga telah membuat makna baru dari استولى yang tidak sesuai dengan makna *ẓāhir* ayat. Demi Allah – kata al-‘Uthaymīn – mereka ini telah nyata-nyata sesat.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ Ibid., 420.

⁴⁹⁶ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid X., 225.

Perlu dicermati bahwa apa yang dituduhkan al-‘Uthaymīn di atas terhadap kelompok ‘Ashā’irah – menurut peneliti – tidaklah benar. *Pertama*; kata *istawā* dalam perkataan Arab memiliki sejumlah makna, sebagaimana yang telah peneliti jelaskan di atas dan di antara artinya adalah *istawlā*. Kata *استَوَى* yang berarti *إستولى عليه* telah digunakan penyair Arab dengan ungkapan bait syair sebagai berikut:

قَدْ اسْتَوَى بِشَرِّ عَلَى الْعِرَاقِ # مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ أَوْ دَمٍ مِهْرَاقٍ

“Bishr menguasai Irak # Tanpa pedang dan pertumpahan darah”

Kedua; jika ditetapkan bahwa Allah bersemayam di atas ‘arsh dalam arti العلو (berada diketinggian) dan الإستقرار (menetap), maka berarti Allah membutuhkan ‘arsh, dan ini tentu mustahil bagi Allah. Karena itu berarti Allah adalah jasad, karena bersemayamnya sesuatu di atas sesuatu dalam arti ia berada di atasnya, berarti ia adalah jasad. Hal itu juga berarti Allah menjadi terbatas, karena yang bersemayam di atas sesuatu adalah dibatasi. Sebagai contoh, jika seseorang berada di atas kuda, maka dia dilingkupi di tempat tertentu pada kuda tersebut dan berada di atas sesuatu yang terbatas pula.

Dengan demikian, Konsekuensi dari pernyataan ini adalah bahwa keberadaan sesuatu itu akan dibatasi dengan tempat yang menampungnya dan keberadaannya hanya akan terbatas di tempat tersebut tanpa mencakup tempat lainnya. Jelaslah, keberadaan sesuatu yang semacam ini tidak akan ada sebelum adanya tempat yang akan menampungnya.⁴⁹⁷

⁴⁹⁷ Ali al-Kurānī al-‘Āmilī, *Al-Wahhābiyyah wa al-Tawhīd*, Cet. II. (Qum: Zuhūr, 1427 H), 163.

Pada saat menjelaskan surat Yūnus, ayat 3,⁴⁹⁸ al-‘Uthaymīn menjelaskan kata *istiwā’* ‘*alā al-‘arsh* sama seperti penjelasannya pada surat al-A’rāf, ayat 54., surat al-Ra’ad, ayat 2,⁴⁹⁹ dan surat Tāhā, ayat 5. Hanya saja pada surat Tāhā ayat 5 ini, Allah mendahulukan kalimat *استوى على العرش* atas *استوى* padahal ia adalah obyeknya. Fungsinya menurut al-‘Uthaymīn adalah untuk menunjukkan arti pembatasan dan pengkhususan serta penjelasan bahwa Allah tidak bersemayam kecuali di atas ‘arsh. Demikian pula disebutkan sifat الرحمن Yang Maha Pemurah di sini merupakan isyarat bahwa meskipun Dia Maha Tinggi lagi Maha Agung, Dia tetap memiliki sifat rahmat.⁵⁰⁰ Demikian pula penjelasan yang sama al-‘Uthaymīn berikan saat menjelaskan surat al-Furqān, ayat 59,⁵⁰¹ surat al-Sajdah, ayat 4,⁵⁰² dan surat al-Ḥadīd ayat 5.⁵⁰³

4. Kedatangan Allah.

Pandangan al-‘Uthaymīn dalam masalah kedatangan Allah dapat dilihat dari penafsirannya terhadap ayat-ayat berikut:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ.⁵⁰⁴
 “Tiada yang mereka nanti-nantikan melainkan datangnya Allah dan malaikat (pada hari kiamat) dalam naungan awan.”⁵⁰⁵

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ.⁵⁰⁶

⁴⁹⁸ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid V, 164.

⁴⁹⁹ Ibid., 277.

⁵⁰⁰ Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, Jilid I., 383.

⁵⁰¹ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid VI., 22.

⁵⁰² Ibid., Jilid VII., 258.

⁵⁰³ Ibid., Jilid X., 224-225.

⁵⁰⁴ al-Qur’ān, 2: 210.

⁵⁰⁵ Naungan awan bersama Malaikat biasanya mendatangkan hujan yang artinya rahmat, tetapi rahmat yang diharap-harapkan itu tidaklah datang melainkan azab Allah-lah yang datang. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 50.

“ Yang mereka nanti-nanti tidak lain hanyalah kedatangan malaikat kepada mereka (untuk mencabut nyawa mereka) atau kedatangan (siksa) Tuhanmu atau kedatangan beberapa ayat Tuhanmu”⁵⁰⁷

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا. ⁵⁰⁸

“Dan datanglah Tuhanmu; sedang malaikat berbaris-baris”.⁵⁰⁹

فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ. ⁵¹⁰

“maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya....”⁵¹¹

فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا. ⁵¹²

“Maka Allah mendatangkan kepada mereka (hukuman) dari arah yang tidak mereka sangka-sangka.....”⁵¹³

Berkaitan dengan surat al-Baqarah, ayat 210 di atas, al-‘Uthaymīn menjelaskannya sebagai berikut:

قوله تعالى : {إلا أن يأتيهم الله} : أي: يأتيهم الله نفسه، هذا ظاهر الآية، ويجب المصير إليه، لأن كل فعل أضافه الله إليه فهو له نفسه، ولا يعدل عن هذا الظاهر إلا بدليل من عند الله. ⁵¹⁴

“Firman Allah: {melainkan datangnya Allah}, penafsirannya adalah melainkan Allah sendiri yang mendatangi mereka. Ini yang nampak dari *zāhir* ayat, karenanya wajib mengikutinya, sebab setiap perbuatan yang Allah sandarkan diri-Nya pada perbuatan tersebut, maka itu berarti Dia sendiri yang melakukannya. Tidak boleh dipalingkan dari makna *zāhir*, kecuali ada dalil yang datang dari Allah sendiri.”

Berdasarkan penjelasan al-‘Uthaymīn di atas dipahami bahwa ia memberikan makna “*ya ’tī*” (kedatangan) pada ayat dengan makna *ḥarfīyyah-*

⁵⁰⁶ al-Qur’ān, 6: 158.

⁵⁰⁷ Maksudnya: tanda-tanda kiamat. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 216.

⁵⁰⁸ al-Qur’ān, 89: 22.

⁵⁰⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 1.058.

⁵¹⁰ Al-Qur’ān, 16: 26.

⁵¹¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 405

⁵¹² al-Qur’ān, 59: 2.

⁵¹³ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 915

⁵¹⁴ Al-‘Uthaimīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 501.

nya, yaitu “kedatangan (Allah)”. Untuk mendukung pendapatnya ia berargumentasi dengan mengatakan bahwa setiap perbuatan yang Allah sandarkan pada diri-Nya, maka itu artinya Allah sendiri yang melakukan perbuatan tersebut. Makna ayat ini – menurutnya – tidak boleh dipalingkan ke makna lain yang keluar dari makna *zāhir* ayat, kecuali jika ada dalil lain baik itu al-Qur’ān atau hadis yang menjelaskan pengertian itu.

Penetapan sifat datang bagi Allah – tambah al-‘Uthaymīn – bukan merupakan kekurangan bagi Allah, justru hal itu termasuk kesempurnaan-Nya, dimana Dia melakukan apa yang Dia kehendaki dan inginkan.⁵¹⁵ Dengan demikian, penafsiran ayat menurut al-‘Uthaymīn adalah orang-orang yang mendustakan itu tidak menunggu, kecuali kedatangan Allah dalam naungan awan dan hal itu terjadi pada hari kiamat.⁵¹⁶

Pemahaman al-‘Uthaymīn terhadap permasalahan kedatangan Allah dengan makna *ḥarfīyyah* ayat dapat pula dilihat pada penjelasannya terhadap surat al-An’ām, ayat 158 yang menyatakan sebagai berikut:

قوله تعالى: {أو يأتي ربك}: لفصل القضاء بين العباد ومجازاة المحسنين والمسيئين.⁵¹⁷
 “Firman Allah: {Atau kedatangan Tuhanmu}: artinya, atau kedatangan Tuhanmu untuk mengadili hamba-hamba-Nya dan memberikan balasan kepada mereka yang berbuat kebaikan dan kejahatan.”

Meskipun pada ayat di atas al-‘Uthaymīn tidak memberi penjelasan mengenai makna “kedatangan Allah”, namun dipahami dari penjelasannya

⁵¹⁵ Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, Jilid I., 78.

⁵¹⁶ *Ibid.*, 275.

⁵¹⁷ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān...*, Jilid IV., 751. Lihat juga al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah*, 276.

berikut ini bahwa ia tetap memaknai “kedatangan Allah” pada ayat sebagaimana makna *ḥarfīyyah* ayat. Berikut penjelasan al-‘Uthaymīn:

وفي هذه الآية دليل لمذهب أهل السنة و الجماعة في إثبات الأفعال الإختيارية لله تعالى كالإستواء والنزول والإتيان لله – تبارك وتعالى – من غير تشبيه له بصفات المخلوقين.⁵¹⁸

“Ayat ini merupakan dalil bagi madhhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah dalam menetapkan perbuatan *ikhtiyāriyyah* bagi Allah, seperti *istiwā’*, *nuzūl*, dan *ityān*, tanpa meyamakan-Nya dengan sifat-sifat makhluk-Nya.”

Komentar al-‘Uthaymīn di atas menegaskan bahwa ayat 158 pada surat al-An’ām di atas merupakan dalil bahwa menetapkan sifat-sifat Allah sebagaimana makna *ḥarfīyyah* ayat dengan tidak menyamakannya dengan sifat-sifat makhluk merupakan madhhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah

Mencermati pernyataan al-‘Uthaymīn di atas dengan merujuk kitab-kitab klasik maka akan ditemukan bahwa sikap Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah terhadap ayat-ayat sifat tidak seperti yang dijelaskan al-‘Uthaymīn. Dimana realitasnya para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah mensikapi ayat-ayat sifat tersebut⁵¹⁹ diantaranya dengan menakwilkannya, sebagaimana yang dilakukan Ibn ‘Abbās dan al-Ḍaḥḥāk terhadap surat al-An’ām, ayat 158 di atas. Ibn ‘Abbās dan al-Ḍaḥḥāk menakwilkan ayat di atas dengan *Ityān al-Amr* (datangnya perintah Allah). Bunyi teksnya:

قوله تعالى: {أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ} : قال ابن عباس و الضحاك: أمر ربك فيهم بالقتل أو غيره.⁵²⁰

⁵¹⁸ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān...*, Jilid IV., 751.

⁵¹⁹ Telah dijelaskan sebelumnya bahwa sikap ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah terkait ayat-ayat sifat adalah tafwīd dan takwil.

⁵²⁰ Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurtubī, *Al-Jāmi’ Li Aḥkām al-Qur’ān*, Jilid IX., Cet. I (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2006), 127.

“Firman Allah {atau kedatangan Tuhanmu}: Ibn ‘Abbās dan al-Ḍaḥḥāk berkata: (atau kedatangan) perintah Tuhanmu pada mereka untuk dibunuh atau lainnya”.

Demikian pula dengan Imam Aḥmad bin Ḥanbal yang merupakan tokoh Ahl al-Sunnah dan juga Abū Ishāq al-Zajjāj (w. 311 H) seorang salaf dan pakar dalam bahasa, mereka berdua juga menakwilkan ayat 210 pada surat al-Baqarah dengan “kedatangan kekuasaan dan perintah-Nya” sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn al-Jawzī (w. 597 H) dalam kitabnya *Zād al-Masīr Fī ‘Ilm al-Tafsīr* dan al-Zajjāj dalam kitab *Ma’ānī al-Qur’ān wa I’rābuh*. Bunyi teks aslinya sebagai berikut:

قوله تعالى: {إلا أن يأتيهم الله} كان جماعة من السلف يمسون عن الكلام في مثل هذا. وقد ذكر القاضي أبو يعلى عن أحمد أنه قال: المراد به: قدرته و أمره. قال: وقد بيّنه في قوله تعالى: {أو يأتي أمر ربك} الأنعام:158.

“Firman Allah: {Melainkan datangnya Allah}. Kelompok salaf menahan diri dari membahas firman Allah seperti ini. Abu Ya’lā menceritakan dari Aḥmad bin Ḥanbal, dia berkata, “Takwilnya adalah *Qudratuhu wa amruhu* (kekuasaan dan perintah-Nya)”. Imam Ahmad menambahkan, “Allah telah menjelaskannya dalam firman-Nya: *أَوْ يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ* (atau datangnya perintah Tuhanmu) QS. Al-Naḥl [16]:33.”⁵²¹

Komentar Ibn al-Jawzī (w.597 H) di atas menggambarkan dua macam sikap para salaf terhadap ayat-ayat sifat. *Pertama*; mereka menahan diri untuk membahas ayat tersebut, dan cukup mengimaninya tanpa membahas lebih dalam maknanya dan *kedua*; mereka melakukan penakwilan terhadap ayat tersebut sebagaimana yang dilakukan Imām Ahmad bin Ḥanbal. Ia menakwilkan kedatangan Allah dengan kedatangan kekuasaan dan perintah-Nya.

⁵²¹ Imām Abī al-Farj Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān bin Alī bin Muḥammad al-Jawzī, *Zād al-Masīr Fī ‘Ilm al-Tafsīr*, Jilid I., Cet. III (Bayrūt: Al-Maktab al-Islāmī, 1404 H/1984 M), 225.

Abū Ishāq al-Zajjāj (w. 311 H) juga telah menjelaskan bahwa para ulama ahli bahasa mengatakan bahwa makna kalimat *يأتيهم الله* adalah “datangnya azab dan hisab Allah” yang telah Dia janjikan kepada mereka. Makna ini seperti dalam firman Allah, “Maka Allah mendatangkan (siksaan) kepada mereka dari arah yang tidak mereka sangka-sangka,” (QS. Al-Ḥashr:2). Artinya; Allah mendatangkan kehinaan yang membuat mereka terhina.”⁵²²

Begitu pula dengan surat al-Fajr, ayat 22, Imām Aḥmad bin Ḥanbal, menakwilkan “kedatangan Allah” dengan “datangnya pahala”, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr (w.774 H) dalam *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, di mana Ibn Kathīr berkata: “Mengenai pendapat Imam Ahmad yang menafikan *tashbīh*, meninggalkan pembahasan secara mendalam nas tentang sifat Allah, dan berpegang teguh dengan al-Qur’ān dan sunnah dari Nabi saw serta dari para sahabat beliau, maka al-Bayhāqī meriwayatkan dari al-Ḥākim dari Abu Amr bin al-Sammāk dan Ḥanbal bahwa Ahmad bin Ḥanbal mentakwil firman Allah:

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا. (الفجر [89]:22)

“ Dan datanglah Tuhanmu; sedang Malaikat berbaris-baris”. Dengan *جاء ثوابه* (datang pahalanya).⁵²³

Setelah menuturkan takwil Imām Aḥmad bin Ḥanbal ini, al-Bayhāqī berkata, “Ini merupakan sanad yang di dalamnya tidak ada cacat sama

⁵²² Al-Zajjāj, *Ma’ānī al-Qur’ān*, Jilid I., 280.

⁵²³ ‘Imād al-Dīn Abī al-Fidā’ Ismā’īl bin Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Jilid X., Cet. I (Gīzah Mesir: Dār Hijr, 1418 H/1998 M), 354.

sekali.” Abu Ya’lā dan Abu Farj Ibn al-Jawzī berhujjah dengan riwayat ini, mereka berkata, “...naṣ yang harus ditakwil adalah seperti firman Allah: جاء أمره *datang perintah-Nya*. Ahmad bin Ḥanbal berkata, “Dalil-dalil logika telah mengalihkan maknanya ke makna tersebut, karena Dia tiak boleh diberi sifat berpindah tempat.⁵²⁴ Demikian para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah telah menakwilkan ayat-ayat sifat jasmani Allah.

Demikian pula dengan kata “kedatangan Allah” pada surat al-Nahl, ayat 26, Ibn ‘Abbās, Ibn al-Jarīr al-Ṭabarī (w.310 H), dan Ibn Kathīr (w.774 H) dari kalangan salaf, mereka semua menakwilkan kalimat “datangnya Allah” pada ayat di atas. Ibn ‘Abbās berkata:

قوله تعالى : { فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ } : أي قلع بنيانهم الصرح.⁵²⁵

“Firman Allah: { فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ } : yakni mencabut (menghancurkan) bangunan-bangunan yang tinggi atau istana mereka.” Di sini, Ibn ‘Abbās menakwilkan datangnya Allah dengan “datangnya perintah Allah” untuk menghancurkan bangunan-bangunan mereka. Penakwilan yang sama juga dilakukan oleh Ibn Jarīr, ia menakwilkan “kedatangan Allah” dengan: هدم الله بنيانهم من أصله. و القواعد. “yaitu Allah menghancurkan bangunan mereka dari pondasinya. Lafaz *al-Qawā'id* merupakan bentuk jama' dari *qā'idah* yang berarti pondasi”. Sedangkan Ibn Kathīr menakwilkannya dengan: اجتثه من أصله

⁵²⁴ Abū al-Faraj ‘Abd al-Rahmān bin al-Jawzī al-Ḥanbalī, *Daf'u al-Shubah al-Tashbīh bi Akaffi al-Tanzīh*, Taḥqīq Ḥasan al-Saqqāf, Cet. IV. (Bayrūt: Dār al-Imām al-Rawwās, 1428 H/2007 M), 110.

⁵²⁵ Fayrūzābādī, *Tanwīr al-Miqbās*, 284.

⁵²⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Jilid 14., Cet. I., 205

و أبطل عملهم , yakni Allah mencabutnya dari dasarnya dan membatalkan amal perbuatan mereka.⁵²⁷

Penjelasan serupa juga dikemukakan al-'Uthaymīn ketika menafsirkan surat al-Fajr, ayat 22, dimana ia mengatakan:

قوله تعالى: { وَجَاءَ رَبُّكَ } هذا المجيء هو مجيئه عز وجل لأن الفعل أسند إلى الله، وكل فعل يسند إلى الله فهو قائم به لا بغيره، هذه القاعدة في اللغة العربية، والقاعدة في أسماء الله و صفاته كل ما أسنده الله إل نفسه فهو له نفسه لا لغيره، وعلى هذا فالذي يأتي هو الله، وليس كما حرفة أهل التعطيل حيث قالوا إنه جاء أمر الله ، فإن هذا إخراج للكلام عن ظاهره بلا دليل، فنحن من عقيدتنا أن نجري كلام الله تعالى و رسوله صلى الله عليه و سلم على ظاهره وألا نحرف فيه، ونقول: إن الله تعالى يجيء يوم القيامة هو نفسه، ولكن كيف هذا المجيء ؟. هذا هو الذى لا علم لنا به لا ندري كيف يجيء ؟. و السؤال عن مثل هذا بدعة.⁵²⁸

“Firman Allah: {Dan datanglah Tuhanmu}, kedatangan ini adalah kedatangan Allah swt, sebab perbuatan datang dinisbatkan kepada Allah, dan setiap perbuatan yang dinisbatkan kepada-Nya benar-benar dilakukan oleh Allah sendiri bukan dikerjakan orang selain-Nya. Inilah kaidah yang dipakai dalam bahasa Arab. Dan menurut kaidah asma' dan sifat, seluruh yang Allah sandarkan kepada diri-Nya maka hal itu adalah miliknya, bukan milik selain-Nya. Atas dasar ini, maka yang akan datang adalah Allah. Bukan seperti yang dikatakan ahli ta'tīl (orang-orang yang menolak adanya sifat bagi Allah) yang berkata, “Sesungguhnya yang datang adalah perintah Allah”. Perkataan seperti ini telah mengeluarkan perkataan dari makna *zāhir*nya tanpa didukung dalil. Dan termasuk keyakinan atau akidah kami adalah mengartikan kalam Allah dan Rasul-Nya sesuai dengan arti *zāhir*nya, tanpa harus memalingkannya kepada makna lain. Kami katakan, “Allah akan datang pada hari kiamat dengan diri-Nya. Namun jika ditanya, bagaimana cara datang-Nya ?. jawabnya, kita tidak tahu bagaimana cara kedatangan-Nya dan bertanya seperti ini adalah bid'ah.”

Penjelasan al-'Uthaymīn di atas menunjukkan bahwa dia memaknai

“Kedatangan Allah” pada ayat dengan makna *zāhir*-nya, dan yang demikian

⁵²⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān*, Jilid VIII., Cet. I., 305.

⁵²⁸ Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*., Jilid X., 511.

itu -tegasnya- merupakan akidah yang dipercayainya dalam masalah ayat-ayat sifat.

Jika pada tiga ayat di atas al-‘Uthaymīn memaknai kata *ya ’tī* dan *jā’a* sebagaimana makna *ḥarfīyyah* ayat, yaitu kedatangan Allah, namun pada ayat lain dalam masalah yang sama ia menakwilkan kalimat “kedatangan Allah” dengan “kedatangan perintah Allah,” sebagaimana pernyataannya di saat menjelaskan surat al-Naḥl, ayat 26. Ia berkata:

..... فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ.....

“.....maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya....⁵²⁹

قوله تعالى : { فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ } : أي جاءها الأمر من أساسها و قاعدتها.⁵³⁰

“Firman Allah: {maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya}”: yakni datang kepadanya perintah Allah (untuk menghancurkan rumah-rumah mereka) dari pondasinya”.

“Kedatangan Allah” pada ayat di atas ditakwilkan al-‘Uthaymīn dengan “datangnya perintah Allah” untuk menghancurkan rumah-rumah orang kafir yang melakukan makar dari fondasinya.

Penakwilan yang serupa juga dilakukan al-‘Uthaymīn ketika menafsirkan firman Allah surat al-Ḥashr, ayat 2:

قوله تعالى : { فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا } : أي من الأمر و الباب الذي لم يخطر ببالهم أن يؤتوا منه. □□□

⁵²⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān*, 405

⁵³⁰ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān...*, Jilid V., 334.

⁵³¹ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān...*, Jilid X., 277.

“Firman Allah: {Maka Allah mendatangkan kepada mereka (hukuman) dari arah yang tidak mereka sangka-sangka} : yakni datang perintah (Allah) yang tidak pernah terlintas di dalam benak mereka akan didatangkannya (hukuman) kepada mereka dari-Nya.”

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa al-‘Uthaymīn melakukan penakwilan terhadap kalimat “kedatangan Allah” dengan “datangnya perintah Allah” berupa datangnya hukuman kepada mereka yang tidak pernah terlintas di dalam benak mereka.

Penakwilan al-‘Uthaymīn pada surat al-Naḥl, ayat 26 dan surat al-Ḥashr, ayat 2 di atas tentu sangat kontras dengan ketika ia menjelaskan tiga surat lainnya, yaitu surat al-Baqarah, ayat 210, surat al-An‘ām, ayat 158, dan surat al-Fajr, ayat 22 di mana ia memahami kedatangan Allah dengan makna *ḥarfīyyah* ayat sebagaimana telah dijelaskan di atas. Tentu saja sikap al-‘Uthaymīn yang melakukan penakwilan atau *tahrīf* terhadap ayat sifat tersebut bertentangan dengan pernyataannya sendiri yang mewajibkan memperlakukan naṣ-naṣ tersebut baik yang ada dalam al-Qur‘ān dan al-sunnah secara *zāhir*, tidak lebih. Ia menuturkan:

وجوب إجراء النصوص الواردة في الكتاب و السنة على ظاهرها، لا نتعدها.⁵³²
 “Kewajiban memperlakukan naṣ-naṣ yang ada dalam al-Qur‘ān dan al-sunnah secara *zāhir*, tidak lebih”.

Ia juga berkata:

الواجب في نصوص القرآن و السنة إجراؤها على ظاهرها دون تحريف لا سيما نصوص الصفات حيث لا مجال للرأي فيه.⁵³³

⁵³² Al-‘Uthaymīn, *Sharḥ al-‘Aqīdah...*, 77.

⁵³³ Al-‘Uthaymīn, *Al-Qawā’id al-Muthlā*, 42.

“Wajib mengambil dalil naṣ al-Qur’ān dan hadis sesuai *zāhirnya* tanpa taḥrīf (ta’wīl), terutama naṣ-naṣ tentang sifat dan akal tidak boleh ikut berperan menentukan”

Bahkan ia tegaskan bahwa akidahnya dalam masalah sifat-sifat Allah adalah mengimaninya sesuai *zāhir* ayat tanpa menakwilkannya. Ia berkata:

فنحن من عقيدتنا أن نجري كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه و سلم على ظاهره
وألا نحرف فيه⁵³⁴

“Di antara akidah kami adalah mengartikan kalam Allah dan Rasul-Nya sesuai dengan makna *zāhir*-nya, tanpa harus memalingkannya kepada makna lain.”

Yang demikian itu -menurut al-‘Uthaymīn- merupakan akidah salaf atau Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah.

عقيدة أهل السنة والجماعة في أسماء الله وصفاته هي إثبات ما أثبتته الله لنفسه من الأسماء و
الصفات من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل.⁵³⁵

“Akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah dalam nama dan sifat Allah adalah menetapkan nama-nama dan sifat-sifat yang ditetapkan Allah untuk diri-Nya tanpa mengubah, tanpa menta’til/membatalkan, tanpa mempertanyakan dan tanpa membuat permisalan.”

Bahkan al-‘Uthaymīn menegaskan bahwa kebenaran itu hanya ada pada ajaran salaf saja. Dengan kata lain, selain ajaran salaf adalah batil atau salah.⁵³⁶

Menurut hemat peneliti, alasan al-‘Uthaymīn sampai menakwilkan ayat sifat adalah karena konteks ayat yang tidak memungkinkannya untuk mengartikan ayat tersebut dengan makna *zāhir*-nya, sehingga ia harus menakwilkannya. Sebagai contoh adalah firman Allah berikut:

⁵³⁴ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*..., Jilid X., 511.

⁵³⁵ Al-‘Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 73-74.

⁵³⁶ Al-‘Uthaymīn, *Al-Qawā’id al-Muthlā*..., 46.

قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَنَابَهُمُ الْعَذَابَ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ⁵³⁷

“Sesungguhnya orang-orang yang sebelum mereka telah mengadakan makar, maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya, lalu atap (rumah itu) jatuh menimpa mereka dari atas, dan datanglah azab itu kepada mereka dari tempat yang tidak mereka sadari”⁵³⁸

Ayat di atas berbicara tentang kesesatan dan penyesatan yang dilakukan kaum musyrikin, kini mereka diancam dengan siksa yang pernah dialami oleh umat-umat durhaka sebelum mereka. Apa yang dilakukan kaum musyrikin terhadap al-Qur’ān dan Rasul saw adalah makar, tidak jauh berbeda dengan sikap para pendurhaka masa-masa lalu. Karenaya Allah mengancam mereka akan menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya. Dalam konteks ini, tidak mungkin dipahami kalimat *fa atā Allah bunyānahum* sebagaimana makna *zāhir* ayat. Jika dimaknai demikian, maka makna ayat adalah “maka Allah mendatangi rumah-rumah mereka dari fondasinya”. Sementara ayat berbicara tentang ancaman dan hukuman untuk merobohkan rumah mereka, karenanya al-‘Uthaymīn memahaminya dengan datangnya perintah Allah untuk menghancurkan rumah-rumah mereka. Sebagaimana ia jelaskan di dalam kitab tafsirnya:

قوله تعالى : { فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ } : أي جاءها الأمر من أساسها و قاعدتها.⁵³⁹

“Firman Allah: {maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya}”: yakni datang kepadanya perintah (Allah untuk menghancurkan rumah-rumah mereka) dari pondasinya”.

⁵³⁷ al-Qur’ān, 16:26.

⁵³⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān ...*, 405.

⁵³⁹ Al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid V., 334.

Bila dicermati secara seksama sikap al-'Uthaymīn terhadap ayat-ayat sifat di atas, sesungguhnya ia berusaha memaknai ayat-ayat sifat tersebut sebagaimana makna *ḥarfīyyah* ayat atau *zāhir*-nya, namun konteks ayat memaksa al-'Uthaymīn untuk menakwilkannya kepada makna lain.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian dan analisis yang telah peneliti paparkan pada bab-bab sebelumnya, maka dapat ditarik kesimpulan berdasarkan fokus masalah sebagai berikut, yaitu:

1. Pengungkapan *tawhīd* dalam al-Qur'ān menggunakan tiga bentuk kata dan tiga struktur kalimat. Adapun tiga bentuk kata yaitu *pertama*; kata *wāhid* yang menunjukkan keesaan dzat tanpa penyerupa dan sekutu. Kata ini mengandung arti penetapan, yaitu hanya Allah yang berhak disembah. Apabila Allah disifati dengan *wāhid* maka itu artinya Dia tidak bisa dibagi-bagi dan juga tidak bisa diperbanyak. *Kedua*; kata *aḥad* yang berarti satu dan tidak banyak dzat-Nya. Kata ini dibangun untuk menafikan apa saja yang disebut bersamanya dari bilangan. Kata *aḥad* hanya ditujukan kepada Allah dalam penetapannya dan digunakan hanya untuk sesuatu yang tidak dapat menerima penambahan, baik dalam pikiran apalagi dalam kenyataan. Kata *aḥad* ketika berfungsi sebagai sifat, maka ia bukan dalam konteks pengertian bilangan, dan hanya digunakan untuk mensifati Allah saja. *Ketiga*; kata *wahd* yang memiliki makna “satu”. Kata ini tidak dapat dijadikan *muthanna* atau *jama'* dan tidak dirubah dari bentuk *maṣdar*. Kata ini selalu disanding dengan nama Allah yang berarti hanya satu, yaitu Allah semata.

Adapun tiga bentuk struktur kalimat pengungkapan *tawhīd* dalam al-Qur’ān yaitu: 1) Struktur *al-Nafyu wa al-Ithbāt*. Makna struktur ini adalah meniadakan adanya tuhan-tuhan yang disembah manusia, lalu menetapkan adanya satu Tuhan, yaitu Allah. Karena *al-ithbāt* setelah *al-nāfi* dimaksudkan untuk pembatasan dan juga penguatan. Dalam penggunaannya terdapat tiga bentuk ungkapan, yaitu *al-nafyu* dan *al-istithnā’*; *istifhām ingkārī* dan *istithnā’*; dan kalimat kondisional (kalimat syarat). 2) Struktur *al-ithbāt*. Makna struktur ini adalah untuk menetapkan bahwa hanya Allah sebagai satu-satunya Tuhan. Dan 3). Struktur *al-nafyu*. Makna *al-Nafyu* dalam konteks kalimat *tawhīd* di sini adalah untuk menafikan adanya tuhan lain selain Allah.

2. Struktur dasar *tawhīd* al-‘Uthaymīn adalah menempatkan *tawhīd rubūbiyyah* pada tingkatan pertama, lalu *tawhīd ulūhiyyah* atau ‘*ibādah* kemudian *tawhīd asmā’ wa ṣifāt*. Struktur *tawhīd* yang demikian dengan pemahaman ibadah yang terlalu luas terkandung motif terselubung di dalamnya, yaitu mengkafirkan orang-orang yang berseberangan dengan paham mereka (Salafī Wahhābī). *Takfīr* sendiri merupakan salah satu strategi dari tiga strategi (yaitu strategi hijrah, *takfīr* dan *jihād*) yang diterapkan para ulama senior di kerajaan Saudi Arabia dalam mendukung dan mensukseskan konsolidasi politik pemerintah.
3. Dalam menginterpretasikan ayat-ayat *tawhīd rubūbiyyah*, al-‘Uthaymīn memberikan tiga makna terhadap *rubūbiyyah* Allah, yaitu keyakinan bahwa Allah adalah satu-satunya Pencipta alam semesta, dan Pemiliknya

serta Pengaturnya. Adapun penyandaran penciptaan, kepemilikan, dan pengaturan kepada manusia -tegas al-‘Uthaymīn- itu hanyalah bersifat semu semata. Kemudian, ia memasukkan musyrikin Makkah sebagai *muwahhidūn* lantaran mereka beriman terhadap *tawhīd rubūbiyyah*.

Di saat menafsirkan ayat-ayat *tawhīd ulūhiyyah* atau *tawhīd ‘ibādah*, al-‘Uthaymīn memberikan pengertian ibadah terlalu luas dan tidak memasukkan dalam unsur ibadah itu adanya keyakinan sifat *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah* pada yang diagungkan dan dicintai, sehingga berimplikasi kepada banyaknya orang yang diklaim sebagai musyrik karena telah dianggap beribadah kepada selain Allah. Di sini sikap al-‘Uthaymīn bernada keras dan yang membedakannya dengan ulama-ulama lainnya.

Dalam mensikapi ayat-ayat sifat jasmani Allah, al-‘Uthaymīn tidak selalu berpegang kepada makna *ḥarfīyyah* ayat atau *zāhir* ayat, terkadang ia juga menakwilkannya. *Manhaj* yang diikutinya dalam masalah akidah adalah *manhaj* Ibn Taymiyyah, karena pemikiran yang dijadikan acuan olehnya tersebut berasal dari pemikiran Ibn Taymiyyah. Dari sini dipahami bahwa yang dimaksud mengikuti *manhaj* salaf atau Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah oleh al-‘Uthaymīn dalam pembahasan ini adalah *manhaj*-nya Ibn Taymiyyah, yang diikuti oleh Ibn ‘Abd Al-Wahhāb.

B. Implikasi Teoretik

Dengan menggunakan teori hermeneutika klasik Friedrich Schleiermacher (1768 M-1834 M), temuan-temuan dalam penelitian ini akan berimplikasi kepada tiga hal sebagai berikut:

Pertama, penelitian ini membantah teori Abdullah Saeed yang memasukkan al-‘Uthaymīn ke dalam kelompok ulama literalis. Salah satu dari ciri kelompok literalis adalah memahami teks apa adanya, tanpa mau melihat makna yang mungkin ada dibalik teks tersebut.¹ Dengan kata lain, memahami teks hanya berdasarkan makna *ḥarfīyyah* atau *zāhir ayat*, tanpa mau menakwilkannya. Berdasarkan hasil penelitian ini, didapatkan bahwa al-‘Uthaymīn banyak menakwilkan ayat-ayat sifat dan tidak berpegang kepada makna *ḥarfīyyah* ayat, seperti ia menakwilkan “Wajah Allah” dalam surat al-Raḥmān, ayat 27² dan surat al-Qaṣaṣ, ayat 88³ dengan “*Dhāt* Allah.” Begitu juga dengan “Tangan Allah”, ia menakwilkannya dengan “amal” atau “pekerjaan”,⁴ “Pengaturan”,⁵ “Pengurusan”,⁶ dan “Kekuatan”.⁷ Dan pada sifat “Kedatangan Allah”, al-‘Uthaymīn juga menakwilkannya dengan “Kedatangan Perintah Allah.”⁸ Dari bukti-bukti di atas, maka tidak tepat menyimpulkan al-‘Uthaymīn berpaham literalis sebagaimana pendapat Abdullah Saeed di atas.

¹ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas* (Yogyakarta: LkiS Group, 2012), 255.

² Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid X., Cet. I. (Yamān: Dār al-Hidāyah, 2009), 189.

³ *Ibid.*, Jilid VI., 474.

⁴ *Ibid.*, Jilid IV., 315

⁵ *Ibid.*, Jilid VIII., 354.

⁶ *Ibid.*, Jilid VIII., 712.

⁷ *Ibid.*, Jilid X., 96, dan 392.

⁸ *Ibid.*, Jilid V., 334., dan Jilid X., 277.

Kedua, hasil penelitian ini juga menemukan bahwa al-‘Uthaymīn dalam akidah tidak mengikuti *manhaj al-salaf al-ṣāliḥ* atau Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah, melainkan mengikuti *manhaj* Ibn Taymiyyah dan Ibn Abd al-Wahhāb. Karena dalam masalah sifat-sifat Allah, para *al-Salaf al-Ṣāliḥ* seperti Ibn ‘Abbās, Imām Mālik, Imām Aḥmad, Ibn Kāthir dan lainnya mengimani ayat-ayat tersebut sebagaimana ia datang dan membenarkannya tanpa bertanya tentang makna dan bagaiamanya, karena itu, sebagian dari mereka ada yang menempuh cara *tafwīd* dan sebagian lainnya dengan cara takwil terhadap ayat-ayat tersebut. Sedangkan menurut Ibn Taymiyyah, dalam mensikapi ayat-ayat sifat tersebut, harus ditetapkan makna ayat sebagaimana makna *ḥarfīyyah* atau *zāhir*-nya karena hal itu telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya terhadap diri-Nya sebagaimana tertera dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah, dengan tidak menyamakan sifat-sifat Allah tersebut dengan makhluk, sebab kesempurnaan hanya milik Allah semata. Dari uraian di atas, terbukti bahwa al-‘Uthaymīn mengikuti *manhaj* Ibn Taymiyyah.

Ketiga, temuan dalam penelitian ini menegaskan bahwa al-‘Uthaymīn dan ulama Salafī Wahhābī lainnya masuk ke dalam kelompok ulama *mushabbihah*. Hal itu dikarenakan al-‘Uthaymīn meyakini bahwa Allah benar-benar memiliki sifat-sifat jasmani seperti tangan, muka, mata dan yang sejenisnya, hanya saja sifat-sifat jasmani Allah tersebut tidak sama dengan sifat-sifat makhluk. Dan ia juga meyakini bahwa *zāhir* ayat merupakan maksud Allah, karenanya ia menetapkan makna ayat sebagaimana arti *zāhir*-nya dan melarang menakwilkannya.

Pandangan al-‘Uthaymīn di atas sejalan dengan pandangan Dāwūd al-Jawāribī yang oleh al-Shahrastānī penulis kitab *Al-Milal wa al-Niḥal* dimasukkan ke dalam kelompok *mushabbihah*. Kelompok ini meyakini bahwa Allah memiliki anggota tubuh seperti tangan, kaki, kepala, lidah dan daun telinga, hanya saja tidak sama dengan anggota tubuh makhluk.⁹

Imām Badr al-Dīn al-Zarkashī juga menegaskan bahwa orang yang melarang menakwilkan ayat-ayat sifat dan menetapkan maknanya seperti arti *ḥarfīyyah* ayat, maka mereka adalah *mushabbihah*.¹⁰ Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Imām al-Shawkānī dalam kitabnya, *Irshād al-Fuḥūl*.¹¹ Ibn al-Banna mengatakan bahwa al-*mushabbihah* dan al-*mujassimah* adalah mereka yang menjadikan sifat-sifat Allah seperti sifat makhluk.¹²

Dari pandangan ulama di atas, dapat disimpulkan bahwa al-‘Uthaymīn masuk dalam kelompok ulama *mushabbihah*.

Kuat dan kokohnya idiologi Salafī Wahhabī yang dijadikan dasar idiologi resmi oleh pemerintahan Saudi Arabia telah membentuk akidah dan keyakinan al-‘Uthaymīn, ditambah lagi peran guru-gurunya dan literatur yang dijadikan rujukan, akumulasi dari semua itu telah mempengaruhi dan membentuk idiologi al-‘Uthaymīn seperti ini.

⁹ Abū al-Faḥ Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, Cet. II. (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413 H/1992 M), 93-94.

¹⁰ Al-Imām Badr al-Dīn al-Zarkashī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid II (Kairo: Al-Ḥalabī, 1957), 78.

¹¹ Bunyi teks aslinya adalah:

وقد اختلف الناس في الوارد منها – أي المتشابهات – في الآيات و الأحاديث على ثلاث فرق: أحدهما: أنه لا مدخل للتأويل فيها، بل تجزى على ظاهرها ولا تُؤول شيئاً منها، و هم المشبهة.

Muḥammad bin ‘Alī al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-Al-‘Uṣūl*, (Bayrūt: Dar al-Fikr, t.th.), 176.

¹² Abī ‘Alī al-Ḥasan bin Aḥmad bin ‘Abd. Allah Ibn al-Bannā al-Ḥanbalī, *Al-Mukhtār fī Uṣūl al-Sunnah*, Cet. II (Al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabat al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 1425 H), 91.

C. Keterbatasan Studi

Data yang menjadi referensi penulisan disertasi ini diambil dari berbagai macam sumber ilmiah, baik dari buku, jurnal, kamus, ensiklopedi, dan yang lainnya. Namun demikian, peneliti merasa belum puas karena belum bisa bertemu langsung dengan tokoh karismatik Salafī Wahhābī, Shaykh al-‘Uthaymīn untuk mendiskusikan langsung hasil penelitian ini. Karena hal itu akan dapat memperkaya data-data dalam penelitian ini dan sekaligus memvalidasikan hasil temuan dalam penelitian ini.

D. Saran-Saran

Untuk melengkapi penelitian ini, disarankan adanya penelitian lebih lanjut untuk menyempurnakan hasil penelitian sebelumnya dan untuk menambah khazanah keislaman, khususnya dalam bidang teologi atau *tawhīd*.

Kajian terhadap ayat-ayat *tawhīd* dalam al-Qur’ān maupun al-Sunnah perlu mendapatkan perhatian yang lebih serius, sebab *tawhīd* merupakan pokok dari agama Islam, oleh sebab itu *tawhīd* harus dipahami dengan baik agar tidak terjadi taklid buta atau ikut-ikutan.

Setiap ulama dari berbagai macam kelompok dalam Islam berusaha untuk mensucikan Allah dari sifat kekurangan, hanya saja cara pandang mereka dalam mensucikan Allah yang berbeda-beda. Karena itu, tidak dibenarkan untuk mudah menuduh orang lain yang berbeda pendapat dan

pandangan dengannya dianggap salah dan menyimpang dari ruh ajaran Islam. Demikian pula dengan masalah ibadah.

Dalam menyikapi perbedaan pemahaman dalam kajian *tawhīd*, hendaknya umat Islam lebih bersikap bijak dengan tidak mudah bersikap keras, ekstrim, dan radikal demi menjaga persatuan dan ikatan *ukhuwwah Islāmiyyah*.



BIBLIOGRAFI

- ‘Abduh, Muḥammad. *Risālat al-Tawḥīd*. Cet. I. Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1414 H/1994 M.
- ‘Abd Allah, Muḥammad Bā Karīm Muḥammad Bā. *Wasaṭiyyah Ahl al-Sunnah Bayna al-Firāq*. Cet. I. Riyāḍ: Dār al-Rāyah, 1415 H-1994 M.
- Abu Mujahid dan Haneef Oliver. *Virus Wahabi: Minotos Negatif Bagi Salafi*. t.t :Toobagus Publishing, 2012.
- Adnani (al), Abu Fatiah. *Misteri Negeri-Negeri Akhir Zaman*. Solo: Granada Mediatama, 2010.
- Afrizal M. *Ibn Rusyd: Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Agama RI., Departemen. *Al-Qur’an Dan Terjemahnya*. Semarang: CV. Toha Putra, 1989.
- A. Hanafi. *Pengantar Teologi Islam*. Cet. Ke V. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992.
- Aḥmad, ‘Abd al-Jabbār bin. *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, Taḥqīq: ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān. Cet. III. Kairo: Maktabah Wahbah, 1416 H/1996 M.
- Ahmad, Muhammad. *Tauhid Ilmu Kalam*. Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- ‘Aiṣ (al), Zayd ‘Umar Abd Allah. *Al-Taḥf al-Mawḍū‘ī: Al-Ta’ṣīl wa al-Tamthīl*. Riyāḍ: Al-Maktabah al-Rushd Nāshirūn, 2005.
- Ali, Salman. *Proses Penelitian*. Palembang: Fakultas Syari’ah IAIN Raden Patah, 1985.
- Ali, A. Mukti. *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*. Jakarta: Djambatan, 1995.
- Alma’ī (al), Zāhir Ibn ‘Awaḍ. *Dirāsāt fī al-Taḥf al-Mawḍū‘ī Li al-Qur’ān al-Karīm*. Cet. IV. Riyāḍ: t.p, 2007.
- ‘Āmilī (al), Ali al-Kurānī. *Al-Wahhābiyyah wa al-Tawḥīd*, Cet. II. Qum: Zuhūr, 1427 H.
- Amīn, Aḥmad. *Zu’amā’ al-Iṣlāh fī al-‘Ashr al-Ḥāḍir*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1979.
- Amstrong, Karen. *A History of God*, terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2001.

- Ansori, Muhammad Fazlurrahman. *Fondation of Faith*. Karachi: Adamjee Industries, t.th.
- Anshory, Irfan. "Enam Periode Penciptaan Alam Semesta: Sebuah Tafsir Modern". *Jurnal Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam*. Vol. 03, No. 10 (2004).
- Anwar, Hasbi. *Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafi-Wahabi di Indonesia*". Jisiera: The Journal of Islamic Studies and International Relations. Vol. 1 (Agustus 2016).
- Arasteh, A Reza. *Teacing Through Research: A Guide for Teaching in Develoving Countries*. Leiden: E. J. Brill, 1966.
- 'Arbāwī (al), 'Umar. *Kitāb al-Tawhīd al-Musammā al-Takhallī 'An al-Taqlīd wa al-Taḥallī bi al-Aṣl al-Mufīd*. Al-Jazāir: Maṭba' Waraqāt 'Aṣriyyah, 1984.
- Aṣḥāhānī (al), Al-Rāghib. *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Cet. III. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008.
- Ash'arī (al), Abū Ḥasan. *Al-Ibānah 'An Uṣūl al-Diyānah*, Taḥqīq: Muḥammad Ḥāmid Muḥammad. t.t. : t.p, t.th.
-, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Taḥqīq: Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Jilid I. Bayrūt: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1411 H/1990 M.
-, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Taḥqīq: Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Jilid II. Bayrūt: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1411 H/1990 M.
- Ashqar (al), 'Umar Sulaymān. *Al-'Aqīdah fī Allah*. Cet. XII. Urdun: Dār al-Nafāis, 1419 H/1999 M.
- 'Askarī (al), Abū Hilāl. *Al-Furūq al-Lughawiyah*, diḍābiṭ dan ditaḥqīq oleh Jussām al-Dīn al-Qudṣī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- 'Aṣrī (al), Sayf bin 'Alī. *Al-Qawlu al-Tamām bi Ithbāti al-Tafwīd Madhhaban Li al-Salaf*. t.t: Dār al-Faṭḥ Li al-Dirāsāt wa al-Nashr, t.th.
- Aṭram (al), Ṣāliḥ bin 'Abbd Al-Raḥmān. *Al-As'ilah wa al-Ajwibah fī al-'Aqīdah*. Cet. I (Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1413 H.
- 'Awais, Mansūr Muhammad Muhammad. *Ibn Taymiyyah Laisa Salafiyyan*. t.t.: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1970.

- ‘Āyid (al), dkk. *Aḥmad al-Mu’jam al-‘Arabī al-Asāsī*. t.t: t.p., t.th.
- Azharī (al), Fathī al-Masrī. *Faḍāiḥ al-Wahhābiyyah*. t.t: t.p., t.th.
- Azra, Azyumardi, (et. al). *Ensiklopedi Islam*. Vol.3. Jakarta: PT.Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
-, *Sejarah dan Ulumul Qur’an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- A. Baiquni. *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern*. Bandung: Pustaka Salman, 1983.
- A. Shihabuddin. *Inilah Ahli Sunnah waj Jama’ah*. Yogyakarta: Assalafiyah Press, 2010.
- Bādīs, ‘Abd al-Ḥamīd bin. *Al-‘Aqāid al-Islāmiyyah: Min al-Āyāt al-Qur’āniyyah wa al-Aḥādīth al-Nabawiyyah*. Cet. I. Al-Jazāir: Dār al-Fath, 1995.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Badjri, Salim. “Konsep Tauhid Menurut Pemikiran Syeikh Muhammad Abduh” (Disertasi -- IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2000).
- Badr (al), ‘Abd al-Razzaq bin ‘Abd al-Muḥsin. *Al-Mukhtasar al-Mufīd fī Bayāni Dalāil Aqsām al-Tawḥīd*, Cet. I. Kuwait: Maktabah Ibn al-Qayyim, 1430 H/2009 M.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Bāqī (al), Muḥammad Fuād ‘Abd. *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Cet. VII. Bayrūt: Dār al-Ma’rifah, 2009.
-, *Tafsir Tematis Ayat-Ayat Al-Qur’an al-Hakīm*, terj. KH. Ahmad Sunarto. Surabaya: Halim Jaya, 2012.
- Basāṭī (al), Ahmad Sa’d al-Dīn ‘Alī. *Muqāranah Bayna al-‘Aqīdatayn al-Yahūdiyyah wa al-Islāmiyyah*. Cet. I. Mesir: Dār al-Ṭībā’ah al-Muḥammadiyyah, 1409 H/1988 M.
- Bāz, ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Raḥmān bin. *Majmū’Fatāwā wa Maqālāt Mutanawwi’ah*. Jilid I., Cet. I. Riyāḍ: Dār al-Qāsim Li al-Nashr, 1420 H.
-, *Harrāsāt al-Tawḥīd*. t.t: Muassasah al-Shaykh ‘Abd al-‘Azīz bin Bāz al-Khayriyyah, 1423 H.

- Bauman, Zygmunt. *Hermeneutics and Social Sciences*. New York: Columbia University Press, 1978.
- Bendle, Mervyn F. "Secret Saudi Funding of Radical Islamic Groups In Australia". *National Observer* (Council for the National Interest, Melbourne). No. 72, 2007.
- Bertens. *Filsafat Barat Abad XX*. Cet. I. Jakarta: Gramedia, 1981.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Bukhārī (al), Abū 'Abd Allah Muhammad bin Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Cet. I. Bayrūt: Dār Ibn Kathīr, 1423 H/2002 M.
- Bunyamin, Muhammad. "Pemikiran Hukum Islam Abdul Aziz Ibn Abdullah Ibn Baz (Studi atas Fatwa-fatwanya)." (Tesis -- UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2005).
- Burhanudin, M. Dhuha Abdul Jabbar dan N. *Ensiklopedia Makna Al-Qur'an*. Bandung: Media Fitrah Rabbani, 2012.
- Būṭī (al), Muḥammad Saīd Ramaḍān. *Al-Salafiyah Marḥalah Zamaniyyah Mubārakah Lā Madhhab Islāmī*. Cet. IV. Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 1431 H/2010 M.
- Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufr dalam al-Qur'an, Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Chirzin, Muhammad. *Pemikiran Tauhid Ibn Taimiyyah dalam Tafsir Surah al-Ikhlās*. Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1999.
- Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2006.
- Dahlan, Abd. Rahman. *Kaidah-Kaidah Penafsiran Al-Qur'an*. Cet. I. Bandung: Mizan, 1997.
- Darwazah, Muḥammad 'Azzah. *Al-Tafsīr al-Hadīth: Al-Suwar al-Murattabah Ḥasb al-Nuzūl*. Kairo: 'Isā al-Bābī al-Halabī, .t.th.
- Dawīsh (al), Aḥmad bin 'Abd. al-Razzāq. *Fatāwā al-Lajnah al-Dāimah Li al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā'*. Riyāḍ: Dār al-Muayyad, 2003.
- Dhahabī (al), Imām Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uthmān. *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Jilid VI. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1995.

- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Jilid I. Cet. VII. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Dozen, Wely. “Konsep Hermeneutika Sebagai Metodologi Interpretasi Teks al-Qur’ān”. *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 04, No. 01 (Januari-Juni, 2019), 205-219.
- Edwards, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*. London: Macmillan, 1967.
- Fadl (El), Khaled Abou. *Toleransi Islam: Cita dan Fakta*. Bandung: Arsy, 2004.
- Fayrūzābādī. *Tanwīr al-Miqbās Min Tafsīr Ibn ‘Abbās*. Cet. I. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1412 H/1992 M.
-, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Cet. VIII. Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2005.
- Farmāwī (al), ‘Abd al-Ḥay. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī: Dirāsāt Manhajīyyah Mawḍū‘īyyah*. Mesir: Maktabah Jumhūriyyah, 1977.
- Fawzān, Ṣālih bin Fawzān. *‘Aqīdat al-Tawḥīd wa Bayān Mā Yuḍādduhā au Yangquṣuhā min al-Shirk al-Akbar wa al-Aṣghar wa al-Ta’īl wa al-Bida’ wa Ghayr Dhālika*. Cet. I. Riyād: Maktabah Dār al-Minhāj, 1434 H.
-, *Sharḥ Lum’at al-I’tiqād al-Hādī Ilā Sabīl al-Rashād Li al-Imām Abī Muḥammad Muwaffaq al-Dīn ‘Abd Allah bin Qudāmah*. t.t: t.p., t.th.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid, *Ijām al-‘Awwām ‘an Ilmi al-Kalām*, Cet. I. Lebanon: Dār al-Fikr, 1993.
-, *Al-Iqtīṣād fī al-I’tiqād*, Cet. I. Bayrūt: Dār al-Qutaybah, 1423 H/2003.
-, *Qawā’id al-‘Aqāid fī al-Tawḥīd*. Bayrūt: ‘Alam al-Kutub, 1985.
- Gibb, H.A.R. *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1990.
- Gibreel Gibreel, “The Ulama: Middle Eastern Power Brokers”, *Middle East Quarterly*. Volume VIII. No. 4., (2001) dalam <http://www.meforum.org/105/the-ulema-middle-eastern-power-brokers>. diakses tanggal 2 Desember 2017.
- Global Security, *Council of Senior Ulama*. Dalam <http://www.globalsecurity.org/military/world/gulf/sa-ulama.htm>. diakses tanggal 2 Desember 2017.

- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: TERAJU, 2003.
- Hadhayl (al), ‘Abd Allah bin ‘Abd Al-Raḥmān. *Shubuhāt al-Mubtadi’ah fī Tawḥīd al-‘Ibādah*. Cet. II. Riyād: Maktabah al-Rushd, 2012.
- Hafizah, Muhammad Zainal Abidin dan Yulia. “Conflict And Integration in The Salafi-Wahabi Purification Movement in South Kalimantan”. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 4, No. 2 (December 2019), 191-201.
- Hakim, M. Fikrie el, *Menelusuri Muara Aqidah Islam*, Cet. II (t.t: AL AZIZIYYAH, 2011).
- Ḥanbalī (al), Muṣṭafā Ḥamdu ‘Ullayān. *Al-Ḥanābilah wa Ikhtilāfuhum Ma’a al-Salafyyah al-Mu’āṣirah Fī al-‘Aqīdah wa al-Fiqh wa al-Taṣawwuf*. Cet. I. ‘Ammān Yordania: Dār al-Nūr al-Mubīn, 2014 M.
- Hambalī (al), Muḥammad Abdurahman bin Muḥammad bin Abdillah bin Abdurrahman bin Muḥammad bin Muḥammad bin Qasim. *Āli Rasūlullah wa Auliya’uh*. Jilid I. t.t: t.p,t. th.
- Ḥanbalī (al), Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān bin al-Jawzī. *Da’fu al-Shubah al-Tashbīh bi Akaffi al-Tanzīh*, Taḥqīq Ḥasan al-Saqqāf. Cet. IV. Bayrūt: Dār al-Imām al-Rawwās, 1428 H/2007 M.
- Hamim, Khairul. “Relasi Muslim dan Non-Muslim dalam Tafsīr Al-Kanz al-Thamīn fī Tafsīr Ibn ‘Uthaymīn Karya Muhammad Ibn Šāliḥ al-‘Uthaymīn”. (Disertasi -- UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017).
- Haq, Thoriqul. *Rasionalisasi Tuhan: Membaca Allah dengan Semantik*. Surabaya: Intiyaz, 2013.
- Hatta, Jauhar. “Penafsiran Ibn ‘Arabi atas Ayat-Ayat Tauhid”. (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007).
- Harrās, Muḥammad Khalīl. *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wasiṭiyyah, wa Yalīhi Mulḥaq al-Wāsiṭiyyah*. Cet.III. tt.: Dār al-Hijrah Li al-Nashr wa al-Tawzī’, t.th.
- Ḥawaynī (al), Ḥasan Muḥarram al-Sayyid. *Qaḍiyyat al-Šifāt al-Ilāhiyyah wa Atharuhā fī Tahḥa’ub al-Madhāhib wa Ikhtilāf al-Firaq*. Kairo: Dār al-Hudā, 1406 H/1986 M.
- Ḥifzī (al), ‘Abd al-Laṭīf bin ‘Abd al-Qādir. *Ta’thīr al-Mu’tazilah fī al-Khawārij wa al-Shī’ah: Asbābuh wa Mazāhiruh*. Cet. I (Jiddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā’, 1421 H/2000 M.

Hiṣnī (al), Muḥammad bin Alawī al-Malikī. *Zubdah al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983.

Hourani, Albert. *A History of The Arab Peoples*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

Husaini (al), Zainal Abidin in Ibrahim bin Smith al-Alawi. *Al-Ajwibah al-Ghāliyah fī ‘Aqīdat al-Firqah al-Nājiyah: Tanya jawab Akidah Ahlussunnah wal Jama’ah*. Cet. I. Surabaya: Khalista, 2009.

<http://www.saaaid.net>, *Tarjamah Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn*. Diakses tanggal 2 Januari 2016.

https://www.google.co.id/?gws_rd=ssl#q=muhammad+bin+shalih+al-utsaimin+zayneb+bint+muhammad+al+uthaymeen. Diakses pada tanggal 9 Oktober 2014.

<https://www.matamatapolitik.com/reformasi-radikal-arab-saudi-visi-2030-dan-covid-19-in-depth/> Diakses tanggal 13 Oktober 2020.

<https://www.medcom.id/internasional/opini/ybJ68v6b-visi-2030-dan-keterbukaan-arab-saudi>. Diakses tanggal 13 Oktober 2020.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003.

Ibrāhīm (al), Mūsā Ibrāhīm. *Buḥūth Manhajiyyah fī ‘Ulūm al-Qur’ān al-Karīm*. Cet. II. Urdun- ‘Ummān: Dār ‘Ammār, 1996.

Ibrahim, Basri. “Perbezaan Pendapat dalam Perkara Cabang Fiqh: Analisis terhadap Pandangan al-Qardāwī”. *Shariah Journal*, Vol. 18. No. 1 (2010), 191-228.

Idarham, Syaikh. *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*. Cet. XIV. Yogyakarta: Pustaka Pesantren 2011.

‘Ied (al), ‘Umar bin Su’ud. *Al-Tawḥīd Ahammiyyatuhu wa Thimāruhu*, terj. Abdullah Haidir. t.t.: Al-Maktab al-Ta’āwun li al-Da’wah wa al-Irshād wa Taw’iyah al-Jaliat bi al-Sulay, 2005.

Ihsani, Abu Fikri. *Ensiklopedia Allah*. Cet. I. Jakarta: Basmalah, 2011.

Ilyas, Yunahar. *Kuliah Aqidah Islam*. Yogyakarta: LPPI UMY, 2010.

Imam Suprayogo, dan Tobroni. *Metodologi Penelitian Sosial- Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.

- Irsyadunnas. "The Hermeneutic Thoughts of Ashgar Ali Engineer in The Interpretation of Feminism". *Jurnal Ushuluddin*. Vol. 25. No. 01 (Januari-Juni 2017), 1-18.
- Ismail, Roni. "Hakikat Monoteisme Islam (Kajian atas Konsep Tauhid Laa Ilaaha Illallah)". *Jurnal Religi*. Vol. X. No. 2 (Juli 2014), 172-183.
- 'Itr, Nūr al-Dīn. *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*. Cet. I. Damasqus: Al-Şibāh, 1993.
- Jamal (al), Ḥasan 'Izzu al-Dīn. *Mu'jam wa Tafsīr Lughawī Li Kalimāt al-Qur'ān*. Jilid II. Mesir: Hay'ah al-Maṣriyyah al-'Āmmah Li al-Kitāb, 2003.
- Jawas, Yazid bin Abdul Qadir. *Mulia dengan Manhaj Salaf*. Bogor: Pustaka Taqwa, 2011.
- Jawzī (al), Imām Abī al-Farj Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Alī bin Muḥammad, *Zād al-Masīr Fī 'Ilm al-Tafsīr*. Jilid I. Cet. III. Bayrūt: Al-Maktab al-Islāmī, 1404 H/1984 M.
- Jiboursi (al), Yasin T. *Konsep Tuhan Menurut Islam*, terj. Ilyas Hasan. Cet. I. Jakarta: PT. Lentera Basritama, 1418 H/1997 M.
- Jum'ah, 'Alī. *Al-Mutashaddidūn: Manhajuhum, wa Munāqashah Ahammi Qaḍāyāhum*. Cet. I (Kairo: Dār al-Muqattam Li al-Nashr wa al-Tawzī', 1432 H/2011 M.
- Jurjānī (al), 'Ali bin Muḥammad. *Mu'jam al-Ta'rīfāt*. Taḥqīq: Muḥammad Şiddīq al-Minshāwī. Kairo: Dār al-Faḍīlah, 2004.
- Kāhil, Zaglul al-Najjār dan Abdul Dāim. "Teori Big Bang dan Penciptaan Jagad Raya", *Ensiklopedia Mukjizat Ilmiah al-Qur'ān dan Hadis: Mukjizat Ilmiah Penciptaan Langit dan Alam Semesta*, terj. Muhammad Hasan, dkk. Vol. 3. Jakarta: PT. Lentera Abadi, 2012.
-, "Al-Qur'ān dan Hitungan Kecepatan Cahaya", *Ensiklopedia Mukjizat Ilmiah al-Qur'ān dan Hadis: Mukjizat Ilmiah Penciptaan Langit dan Alam Semesta*, terj. Muhammad Hasan, dkk. Vol. 3 (Jakarta: PT. Lentera Abadi, 2012.
- Kartodirjo, Sartono. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Kasiram, Moh. *Metodologi Penelitian Kualitatif-Kuantitatif*. Malang: UIN MALIKI PRESS, 2010.

- Kathīr, ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā’īl bin. *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*. Cet. I. Gīzah: Muassasah Qurṭubah, 1421 H/2000 M.
-, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Jilid X. Cet. I. Gīzah Mesir: Dār Hijr, 1418 H/1998 M.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur’an*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Khars (al), Muḥammad Jawab. *Tauhid dalam Pandangan Syi’ah Imamiyah*, terj. Mukti Ali el-Qum. Cet. I. Jakarta: Yayasan Aalulbayt As, 2014.
- Kholid, Abd. “Penafsiran Al-Shawkānī terhadap Ayat-Ayat Teologi dalam Kitab Fatḥ al-Qadīr.” (Disertas -- UIN Sunan Ampel Surabaya, 2012).
- Koran Sindo, Tak Peduli Krisis, Visi 2030 Tetap Berlanjut. Selasa, 07 Juli 2020. <https://international.sindonews.com/read/92686/43/tak-peduli-krisis-visi-2030-saudi-tetap-berlanjut-1594091238?showpage=all>. Diakses tanggal 13 Oktober 2020.
- Kurzman, Charles. “Pro-U.S.Fatwas”, *Global Middle East Policy*. Vol. X., No. 3.(Fall 2003).
- Lapidus, Ira. M. *Sejarah Sosial Ummat Islam*, ter. Ghufron A. Mas’adi. Bagian ke 3. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Machasin. *Islam Teologi Aplikatif*. Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.
- Marāghī (al), Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*, Jilid XXX. Mesir: Muṣṭafā Albābī al-Ḥalabī wa Awlāduhu, 1365 H/1946 M.
- Musafa’ah, dkk. Suqiyah. *Studi Al-Qur’an*. Surabaya: IAIN SA Press, 2011.
- Madkūr, Ibrāhīm. *Al-Mu’jam al-Wasīṭ*, Cet. IV. Mesir: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 1425 H/2004 M.
- Magemaker, Joas. “The Enduring Legacy of The Second Saudi State: Quietist and Radical Wahhabi Contestation of al-Walā’ wa al-Barrā’ ”. *International Journal Middle East Study*. Vol. 44, (2012), 93-110.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Cet. VI (Jakarta: Paramadina, 2008.
- Mālikī (al), Sayyid Muḥammad ‘Alawī. <https://www.kompasiana.com/akasasayidina.wordpress.com/tauhid-dibagi-3-adalah-bidah-buruk>. Diakses 3 Januari 2018.

- Malik, Maszlee. "Salafism in Malaysia: Historical Account on Its Emergence and Motivation". *Sociology of Islam*, Vol. 5. (05 December 2017), 1-32.
- Ma'lūf, Luwis. *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm*. Cet. XVIII. Bayrūt: Al-Maktabah al-Kāthūlikiyyah, 1956.
- Masduki, Mahfudz. *Tafsir al-Mishbah M. Quraish Shihab: Kajian atas Amsal al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Mesir, Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam. *Ensiklopedi Aliran dan Madzhab di Dunia Islam*, terj. Masturi Irham, dkk. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015.
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'ān Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*. Cet. 1. Jakarta: Fitrah, 2007.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2005.
- Mufrodi, Ali. *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*. Surabaya: Anika Bahagia, 2010.
- Muhammad, Muṣṭafā. *Al-Shak'ah, Islam Tidak Bermadhab*, terj. A.M. Basalamah. Jakarta: Gema Insani Press, 1994.
- Mulyono dan Bashori. *Studi Ilmu Tauhid/Kalam*. Malang: UIN-Maliki Press, 2010.
- Munawar (al), Said Agil Husin. *Al-Qur'ān Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Qāmūs 'Arabī-Indūnīsī*. Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984.
- Muslim, Muṣṭafā. *Mabāḥith Fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Cet. III. Damshiq: Dār al-Qalam, 1421 H/2000 M.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Jilid I. Cet. I. Riyāḍ: Dār Ṭayyibah Li al-Nashr wa al-Tawzī', 1427 H/2006 M.
- Mustawin, Muṣṭafā Dīb al-Bighā dan Muḥyi al-Dīn Dīb. *Al-Wāḍiḥ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cet. II. Damasqus: Dār al-'Ulūm al-Insāniyyah, 1998.
- Muthahhari, Murtadha. *Manusia dan Alam Semesta*, terj. Ilyas Hasan. Cet. III. Jakarta: Lentera, 2002.

- Nasir, M. Ridlwan. *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami al-Qur'an*. Cet. I. Surabaya: IMTIYAZ, 2011.
- Nasional, Departemen Pendidikan. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisis Perbandingan*. Cet. V. Jakarta: UII Press, 1986.
-, *Konsep Manusia Menurut Ajaran Islam*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1981.
- Nukhittab26, "Sistem Dasar Pemerintahan Kerajaan Arab Saudi-Wahhābī" (Sumber: Departemen Urusan Luar Negeri Arab Saudi), dalam <http://documents.tips/documents/sistem-dasar-pemerintahan-kerajaan-arab-saudi.html>. 1 Maret 2016.
- Nu'mah, Fuād. *Mulakhkhaṣ Qawā'id al-Lughah al-'Arabiyyah*. Cet. XII. t.t.: t.p., t.th.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evaston: Northwestern University Press. 1969.
- Qaṭṭān (al), Mannā' Khalīl. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cet. III. Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Hadīth, 1973.
- Qarḍāwī (al), Yūsuf. *Haqīqat al-Tawḥīd*. Cet. IX. Kairo: Maktabah Wahbah, 1431 H/2010 M.
-, *Fuṣūl fī al-'Aqīdah Bayna al-Salaf wa al-Khalaf*. t.t.: t.p., t.th.
- Qaṣṭalānī (al), Shihāb al-Dīn Abī al-'Abbās Aḥmad bin Muḥammad al-Shāfi'īy. *Irshād al-Sārī Li Sharḥ Ṣāḥīḥ al-Bukhārī*. Jilid X. Cet. I. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1416 H-1996 M.
- Qudāmah, Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allah bin Aḥmad bin. *Dhammu al-Ta'wīl : Bayān Madhhab al-Salaf fī Asmā' Allah wa Ṣifātih*. Mesir: Dār al-Baṣīrah, 2002.
- Qurṭubī (al), Abū 'Abd Allah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr, *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*. Jilid IX. Cet. I. Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2006 M.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Jilid III. Bayrūt: Dar al-Shurūq, 1994.

- Ramli, Muhammad Idrus. *Madzhab Al-Asy'ari, Benarkah Ahlussunnah Wal Jama'ah ? : Jawaban terhadap Aliran Salafi*. Surabaya: Khalista, 2009.
- Ratna, Nyoman Kutha, *Metodologi Penelitian:Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Rashīd (al), ‘Abd al-‘Azīz al-Nāṣir. *Al-Tanbīhāt al-Saniyyah ‘Ala al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*. Riyāḍ: Dār al-Rashīd, 1995.
- Rāzī (al), Al-Imām Fakh al-Dīn. *Asās al-Taqdīs*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1406 H/1986 M.
- Rijal, Syamsul. “Konsep Epistemologi Tauhid Ismail Raji Al-Faruqi”. (Disertasi - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007).
- Sābiq, Sayyid. *Al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.
- Sabt (al), Khālid. *Kaidah Tafsir Terkaid Metode Tafsir*. Tangerang: Yayasan Lentera Hati, 2012/2013.
- Sa’dī (al), ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir bin. *Kitāb al-Tawḥīd wa Kitāb al-Qawl al-Sadīd fī Maqāṣid al-Tawḥīd*. Riyāḍ: Majmū’at al-Tuḥaf al-Nafāis al-Dawliyyah, 1416 H/1996 M.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: an Introduction*. London and New York: Routledge, 2006.
- Saifullah, Arif Fathul Ulum bin Ahmad. *Barisan Ulama Pembela Sunnah al-Nabawiyyah*. Bogor: Media Tarbiyah, 2012.
- Ṣāliḥ (al), Ṣubḥī. *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Cet. X. Bayrūt: Dār al-‘Ilmi Li al-Malāyīn, 1977.
- Saqqāf (al), Ḥasan ‘Ali. *Al-Salafiyyah al-Wahhābiyyah Afkāruhā al-Asāsiyyah*. Cet. III. Bayrūt: Dār al-Mīzān, 1430 H/2009 M.
-, *Al-Tandīd biman ‘Addada al-Tawḥīd*. Cet. II ‘Ummān: Dār al-Imām al-Nawawī, 1413 H-1992 M
- Ṣāwī (al), Aḥmad bin Muḥammad al-Mālikī. *Kitāb Sharh al- Ṣāwī ‘Alā Jawharat al-Tawḥīd*. Bayrūt: Dār Ibn Kathīr, 1997.

- Segaf (al), 'Alawī bin Abdul Qādir. *Mengungkap Kesempurnaan Sifat-Sifat Allah dalam al-Qur'an dan al-Sunnah*, terj. Asef Saefullah FM. Jakarta: Pustaka Azzam, 2000.
- Shahrastānī (al), Muḥammad bin 'Abd al-Karīm. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Jilid I., Cet. II. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H/1992.
- Shak'ah (al), Muṣṭafā Muḥammad. *Islām Bilā Madhāhib*. Cet. XI. Kairo: Dār al-Maṣriyyah al-Lubnāniyyah, 1416 H/1996 M.
- Shaltūt, Maḥmūd. *Min Hudā al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Kātib al-'Arabī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, t.th.
- Sha'rawī (al), Muḥammad Mutawally. *Tafsīr al-Sha'rawī*, Jilid I. Mesir: Dār Akhbār al-Yawm, 1991.
- Shāṭibī (al), Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Jilid III, Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Shaykh (al), Ṣālih bin 'Abd al-'Azīz bin Muḥammad bin Ibrāhīm Āli. *Al-Tamhīd Li Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd*. Riyāḍ : Dār al-Tawḥīd, 1423 H/2002 M.
- Shawkānī (al), Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad. *Irshād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq 'Ilm al-Uṣūl*. Jilid I. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1412 H/1992.
- Shihab, M. Quraish. *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Cet. XXVIII. Bandung: Mizan, 2004.
-, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'ān*. Cet. V. Jakarta: Lentera Hati, 2012.
-, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Madhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Cet. X.. Bandung: Mizan, 2000.
-, *Membumikan Al-Qur'an*. Cet. XX. Bandung: Mizan, 1999.
-, *Kaidah Tafsir*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
-, *Al-Asmā' al-Husnā: Mengenal Nama-Nama Allah*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
-, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah Mahḍah*. Cet. I. Bandung: Mizan, 1999.
- Shuḥātah, Abdullah Maḥmūd. *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*. Jilid I. Bayrūt: Muassasah al-Tārikh al-'Arabī, 2002.

- Sihīmī (al), ‘Abd al-Salām bin Sālim bin Rajā’, *Kun Salafīyyan A’lā al-Jāddah*, Cet. I. Kairo: Dār al-Minhāj, 1426 H/2005 M.
- Sistem Dasar Pemerintahan Kerajaan Arab Saudi-Wahhābī* (Sumber Departemen Urusan Luar Negeri Arab Saudi) dalam <http://documents.tips/documents/sistem-dasar-pemerintahan-kerajaan-arab-saudi.html>.1 Maret 2016
- Subhānī (al), Ja’far. *Buḥūth Qur’āniyyah fī al-Tawḥīd wa al-Shirk*. Cet. III. Qum: Muassasah al-Imām al-Ṣādiq, 1426 H.
-, *Al-Milal wa al-Niḥal*. Jilid I. Īrān: Muassasah al-Imām al-Ṣādiq, 1427 H.
-, *Mafāhīm al-Qur’ān: Tafṣīr al-Mawḍū’ī Yabḥathu Ḥaula al-Āyāti al-Wāridah fī al-Tawḥīd wa al-Shirk*. Jilid I. Cet. I. Bayrūt: Muassasah al-Tārīkh al-‘Arabī, 1431 H/2010 M.
-, *Bid’ah*. Qum: t.p., t.th.
-, *Kupas Tuntas Masalah Bid’ah*, terj. Tholib Anis. Cet. III. Jakarta: Penerbit Lentera, 2008.
-, *Al-Tawḥīd wa al-Shirk fī Al-Qur’ān al-Karīm*. Īrān: Muassasah al-Imām al-Ṣādiq, 1416 H.
- Ṣubḥī (al), Aḥmad Maḥmūd. *Fī ‘Ilm al-Kalām: Al-Ashā’irah*. Jilid II., Cet. V. Bayrūt: Dār al-Naḥḍah al-‘Arabiyyah, 1405 H/1985 M.
- Suma, Muhammad Amin. *‘Ulumul Qur’an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013.
-, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an*. Jilid 2. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Sumaryono. *Hermeneutik*. Yogya: Kanisius, 1996.
- Suyūṭiy (al), Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Ḥusn al-Maqṣad fī ‘Amal al-Mawlid*. Cet. I. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405 H/1985 M.
-, *Al-Ḥāwī Li al-Fatāwā*. Jilid I. Cet. I. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421 H/2000 M.
- Syirazi, Nasir Makarim. *Inilah Aqidah Syi’ah*, terj. Umar Shahab. Jakarta: Al-Huda, 1423 H.
- Syirbashi (Asy), Ahmad. *Sejarah Tafsir Qur’an*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.

- Ṭabarī (al), Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīli Āyi al-Qur'ān*. Taḥqīq: 'Abd Allah bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Cet. I. Kairo: Dār al-Hijr, 1422 H/2001 M.
- Ṭabāṭabāī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Jilid. XVII. Bayrūt: Muassasah al-A'lamī Li al-Maṭbū'ah, 1417 H/1997 M.
- Ṭāḥāwī (al), Abū Ja'far. *Al-'Aqīdah al-Ṭahāwiyyah, Sharḥ wa Ta'līq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Bānī*. t.t: t.p., t.th.
- Tamīmī (al), Abū al-Faḍl 'Abd al-Wāḥid bin 'Abd al-'Azīz bin al-Ḥārith. *I'tiqād al-Imām al-Munabbal Abī 'Abd Allah Aḥmad bin Ḥanbal*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmyyah, 1422 H/2001 M.
- Taymiyyah, Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm bin. *Minḥāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Jilid II. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmyyah, 1964 M.
-, *Al-Tadmuriyyah: Taḥqīq al-Ithbāt Li al-Asmā' wa al-Ṣifāt wa Ḥaqīqat al-Jam'u Bayna al-Qadr wa Shar'*. Cet. VI. Riyād: Maktabah al-'Ubaykān, 1421 H/2000 M.
-, *Al-Tawassul wa al-Wasīlah*, Taḥqīq Al-Shaykh Ibrāhīm Ramaḍān. Cet. I. Bayrūt: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992 M.
-, *Al-'Ubūdiyyah*. Cet. I. Bayrut: Dār al-Kutub al-'Ilmyyah, 1401 H/1981 M.
-, *Iqīdā' al-Ṣirāt al-Mustaqīm Li Mukhālafati Aṣḥāb al-Jaḥīm*. Jilid I. Riyād: Maktabah al-Rushd, t.th.
-, *Majmū' Fatāwā*. Jilid II. Madīnah: Mujamma' al-Malik Fahd Li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1425 H/2004 M.
- Thohir, Ajid. *Studi Kawasan Dunia Islam Perspektif Etno-Linguistik dan Geo-Politik*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.
- 'Uthaymīn (al), Muḥammad bin Ṣāliḥ. *'Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Cet. IV. Riyād: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athnā'a al-Nashr, 1422 H.
-, *Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Cet. IV. Riyād: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athnā'a al-Nashr, 1422 H.

-, *Buku Induk Akidah Islam*, terj. Izzuddin Karimi. Jakarta: Pustaka Sahifa, 2011.
-, *Al-Durat al-'Uthaymīniyyah bi Sharḥ Faṭḥ Rabb al-Bariyyah bi Talkhīṣ al-Ḥamawiyyah*. Cet. II. Kuwait: Maktabah al-Imām al-Dhahabī, 1433 H/2012 M.
-, *Muqaddimat al-Tafsīr*. t.t: t.p., t.th.
-, *Politik Islam*, terj. Ajmal Arif. Jakarta: Griya Ilmu, 2014.
-, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt wa Yalīhi Sharḥ al-Uṣūl al-Sittah*. Cet. I. Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1416 H-1996 M.
-, *Fatāwā Arkān al-Islām*. Cet. I. Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1422 H.
-, *Fiqh al-'Ibādāt*. Mansūrah: Maktabah al-Īmān, t.th.
-, *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah*, terj. Faisal Saleh dan Yusuf Hamdani. Jakarta: Akbar Media, t.th.
-, *Halal Haram Dalam Islam*, terj. Abu Halbas Muhammad Ayyub. Jakarta: Pustaka al-Sunnah, 2011.
-, *Al-Ilmām bi Ba'd Āyāt al-Aḥkām Tafsīrān wa Istinbāṭan*. Cet. I Riyāḍ: Muassasah al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn al-Khayriyyah, 1436 H.
-, *Majmū' Fatāwā Wa Rasāil Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn*. Cet. I. Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1419 H/ 1998 M.
-, *Mudhakkirah Fiqh*. Cet. I. Kairo: Dār al-Ghad al-Jadīd, 1428 H/2007 M.
-, *Mukhtaṣar Muḡhnī al-Labīb 'An Kutub al-A'ārīb*. Cet. I. Riyāḍ: Muassasah al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn al-Khayriyyah, 1437 H/2006 M.
-, *Nubdhah fī al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*. Qaṣīm: Muassasah al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn al-Khayriyyah, 1430 H.
-, *Al-Qawā'id al-Muthlā fī Ṣifāt Allah wa Asmāihi al-Ḥusnā*. Cet. II. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1414 H/1994 M.
-, *Al-Qawl al-Mufīd 'Alā Kitāb al-Tawḥīd*. Jilid I., Cet. I. Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 1415 H.

-, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Mesir: Dār al-Baṣīrah, t.th.
-, *Risālah fī al-Dimā' al-Ṭabī'iyyah Li al-Nisā'*. t.t: t.p., t.th.
-, *Sharḥ Lum'at al-'Itiqād al-Hādī Ilā Sabīli al-Rashād*. Cet. II. Bayrūt: Muassasah al-Risalah, 1414 H/1984 M.
-, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭyyah Li Shaykh al-Islām Ibn Taymyyah*. Jilid I., Cet. VI. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1421 H.
-, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Safārīniyyah*. Cet. I. Riyāḍ: Madār al-Waṭan. 1426 H.
-, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt wa Yalīhi Sharḥ al-Uṣūl al-Sittah*. Cet. I. Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1416 H/1996 M.
-, *Syarah Lum'atul I'tiqād: Penjelasan Tuntas Pokok-Pokok Akidah Ahlussunnah wal Jama'ah yang Banyak Umat Islam yang Tergelincir di Dalamnya*, terj. Izzudin Karimi. Jakarta: Pustaka Sahifa, 2011.
-, *Sharḥ Lum'at al-'Itiqād al-Hādī Ilā Sabīl al-Rashād Li al-Imām Abī Muḥammad Muwaffaq al-Dīn 'Abdullah bin Qudāmah*. t.t : t.p., t.th.
-, *Sharḥ Thalāthat al-Uṣūl*. Cet. III. Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1424 H/2003 M.
-, *Sharḥ al-Uṣūl al-Thalāthāh*. Iskandaria Mesir: Dār al-Īmān, 2001.
-, *Sharḥ Uṣūl fī al-Tafsīr*. Cet. I. Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athnā'a al-Nashr, 1434 H.
-, *Al-Sharḥ al-Mumtī' 'ala Zādi al-Mustaqni'*, Cet. I. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1422 H.
-, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Cet. I. Yaman: Dār al-Hidāyah, 2009.
-, *Tafsīr Juz 'Ammah*. Cet. II. Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 2002.
-, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Sūrat Yāsīn*. Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, t.th.
-, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Sūrat Ṣād*. Cet. I. Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 2004.
-, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Sūrat al-Kahfī*. Cet. I. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 H.

-, *Talkhīṣ Fiqh al-Farāīd*. Riyād: Madār al-Waṭan li al-Nashr, 1423 H.
-, *Taqrīb al-Baiqūniyyah bi Sharḥ al-‘Uthaymīn*. t.t: t.p., t.th.
-, *Taqrīb al-Tadmuriyyah*. Saudi Arabia: Madār al-Waṭan li al-Nashr, 1433 H.
-, *Al-Uṣūl Min ‘Ilm al-Uṣūl*. t.t: t.p., 1426 H.
- Voll, John O. “Wahabiyah” dalam Mircea Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*. Volume XV. New York: Macmillan Publishing Company, 1993.
- Wahhāb (al), Muḥammad bin ‘Abd. *Kashf al-Shubuhāt*. Cet. I. Mesir: Dar ‘Umar bin al-Khattāb, 2009.
- Wikipedia Ensiklopedia Bebas, *Daftar Provinsi di Arab Saudi*, dalam https://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_provinsi_di_Arab_Saudi. 1 Maret 2016.
- Wynbrandt, James. *A Brief History of Saudi Arabia*. New York: Facts On File, Inc, 2004.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-‘Aqāid wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.
-, *Al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah Kamā Jā’a Bihā al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Qawmiyyah, 1969.
-, *Al-‘Alāqāt al-Dawliyyah fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1415 H/1995 M.
- Zainū, Muhammad bin Jamīl. *Majmū’at Rasāil al-Tawjīhāt al-Islāmiyyah Li Iḍāḥ al-Fardi wa al-Mujtama’*. Kairo: Dār Ahl al-Ḥadīth, 1408 H.
- Zajjāj (al), Abū Ishāq Ibrāhīm bin al-Sarī, *Ma’ānī al-Qur’ān wa I’rābuh*. Jilid I. Cet. I. ‘Ālam al-Kutub, 1408 H/1988.
- Zakariyyā, Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin. *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, Jilid V. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1399 H/1979.
- Zarkashī, Amal Fath Allah. *Al-Ittijāh al-Salafī fī Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth bi Indūnīsiyā*. Cet.I (Malaysia: IIUM Press, 1431 H/2010 M.

Zarkashī (al), Imām Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdillah. *Al-Burhān Fī ‘Ulūm al-‘Qur’ān*. Jilid II. t.t: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957.

Zarqānī (al), Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-‘Qur’ān*. Jilid II. Cet. I. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1409 H-1988 M.

Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Ishkāliyyāt al-Ta’wīl wa Aliyāt al-Qirā’ah*. Kairo: Al-Markaz al-Thaqafī, t.th.

Zuhaylī (al), Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Sharī’ah wa al-Manhaj*. Cet. X. Damaskus: Dār al-Fikr, 2009.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A