tauhid wahabi

Kritik Terhadap Pemikiran
Muhammad bin Shalih al-Utsaimin
dalam Tafsir al-Qur'an al-Karim

Setelah rampung penulisan buku ini, penulis sempat dihantui perasaan takut bersalah karena telah menilai negatif terhadap pemikiran tauhid ulama terkemuka dan karismatik, yaitu syaikh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn. Namun, perasaan khawatir bersalah ini hilang setelah dua hari berikutnya, karena disaat itu penulis dipertemukan dengan al-marhum syaikh al-'Uthaymīn dalam mimpi dan terjadi dialog dengannya.

Dalam mimpi itu, syaikh 'Uthaymīn datang dengan berpakaian serba putih merangkul dan memeluk erat penulis sambil berkata, "Ya Taufiq, Wallahi anta rajulun thayyib", "Wahai Taufiq, demi Allah engkau adalah orang baik", seakan-akan beliau berterima kasih dengan penulis. Lalu penulis diajak keliling ke rumahnya yang dicahayai warna hijau dan dipenuhi oleh para remaja yang juga berpakaian serba putih. Di saat terbangun dari tidur, penulis mengingat kembali isi dialog tersebut. Penulis yakini, ucapan terima kasih 'Uthaymin itu berkaitan dengan dua hal. Pertama; hadiah pahala bacaan surat al-Fatihah yang selalu penulis hadiahkan kepada Uthaymin sebelum menulis buku ini dan itu benar-benar sampai kepadanya, padahal beliau sendiri (saat hidup) tidak meyakini akan sampainya pahala itu kepada orang yang sudah meninggal dunia. Kedua; apa yang menjadi kesimpulan penulis dalam buku ini dibenarkan olehnya. Ditambah lagi referensi yang penulis gunakan dalam menganalisa pemikiran 'Uthaimin banyak bersumber dari referensi yang memang menjadi rujukan para ulama salafi.

Pustakaegaliter.com
pustaka_egaliter PustakaEgaliter +6287738744427

ISBN 978-623-185-185-7

Dr. H. Muhammad Taufiq, Lc., M.H.I

tauhid wahabi

Kritik Terhadap Pemikiran
Muhammad bin Shalih al-Utsaimin
dalam Tafsir al-Qur'an al-Karim

Dr. H. Muhammad Taufiq, Lc., M.H.I
Editor: Abdul Rahim, M.A

Dr. H. Muhammad Taufiq, Lc., M.H.I

TAUHID WAHABI

Kritik Terhadap Pemikiran Muhammad bin Shalih al-Utsaimin dalam Tafsir al-Qur'an al-Karim

Editor : Abdul Rahim, M.A

PUSTAKA
EGALITER

TAUHID WAHABI
Kritik Terhadap Pemikiran Muhammad bin Shalih al-Utsaimin dalam Tafsir al-Qur'an al-Karim

Copyright © Dr. H. Muhammad Taufiq, Lc., M.H.I

All right reserved
Hak cipta dilindungi undang-undang

Editor: Abdul Rahim, M.A.
Layout & Desain Cover: Taufik Abdillah

Diterbitkan oleh

CV Pustaka Egaliter
Anggota IKAPI (No. 184/DIY/2023
Jalan Glagah Sari Gg. Anyelir 101 A, Warungboto,
Umbulharjo, Yogyakarta
E-mail: pustakaegaliter@gmail.com
https://pustakaegaliter.com/

viii + 416 halaman, 14 x 20 cm
ISBN 978-623-185-185-7
Cetakan Pertama: Desember 2023

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk
dan dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.
Isi di luar tanggung jawab percetakan.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah swt. yang telah melimpahkan rahmat, taufiq, hidayah, dan 'inayah-Nya kepada penulis, sehingga penulisan buku ini bisa diselesaikan dengan baik. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada manusia paripurna, Nabi Muhammad saw., para keluarga, sahabat, *tābi'īn, tābi' al-tābi'īn*, para ulama pewaris beliau serta generasi penerus risalah hingga akhir zaman.

Selesainya penulisan buku ini tidak dapat dilepaskan dari sumbangsih pemikiran dan dukungan moral orang-orang yang tidak mungkin dapat disebutkan satu persatu dalam untaian prakata ini. Kepada semua pihak yang telah membantu terselesainya penulisan buku ini penulis ucapkan *jazākumullāhu aḥsana al-Jazā'*, terima kasih yang tak terhingga dan semoga mendapatkan balasan yang lebih baik.

Setelah rampung penulisan buku ini, penulis sempat dihantui perasaan takut bersalah karena telah menilai negatif terhadap pemikiran tauhid ulama terkemuka dan karismatik, yaitu syaikh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn. Namun, perasaan khawatir bersalah ini hilang setelah dua hari berikutnya, karena disaat itu penulis dipertemukan dengan al-marhum syaikh al-'Uthaymīn dalam mimpi dan terjadi dialog dengannya.

Dalam mimpi itu, syaikh 'Uthaymīn datang dengan berpakaian serba putih merangkul dan memeluk erat penulis sambil berkata, " *Ya Taufiq, Wallahi anta rajulun thayyib* (Wahai Taufiq, demi Allah engkau adalah orang baik", seakan-akan

beliau berterima kasih dengan penulis. Lalu penulis diajak keliling ke rumahnya yang dicahayai warna hijau dan dipenuhi oleh para remaja yang juga berpakaian serba putih. Di saat terbangun dari tidur, penulis mengingat kembali isi dialog tersebut. Penulis yakini, ucapan terima kasih 'Uthaymin itu berkaitan dengan dua hal. Pertama; hadiah pahala bacaan surat al-Fatihah yang selalu penulis hadiahkan kepada Uthaymin sebelum menulis buku ini dan itu benar-benar sampai kepadanya, padahal beliau sendiri (saat hidup) tidak meyakini akan sampainya pahala itu kepada orang yang sudah meninggal dunia. Kedua; apa yang menjadi kesimpulan penulis dalam buku ini dibenarkan olehnya. Ditambah lagi referensi yang penulis gunakan dalam menganalisa pemikiran 'Uthaimin banyak bersumber dari referensi yang memang menjadi rujukan para ulama salafi.

Buku ini mencoba menyajikan pemikiran al-'Uthaymīn tentang konsep *tawḥīd* dalam karya monumentalnya *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Meskipun al-'Uthaymīn mengklaim mengikuti manhaj *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, namun pemikiran *tawḥīd*-nya ternyata memunculkan banyak kontroversi, khususnya dalam *tawḥīd 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 *tawḥīd rubūbiyyah*, *ulūhiyyah* dan *asmā' wa ṣifāt* serta larangan menakwilkan ayat-ayat sifat. Beberapa fokus bahasan yang ingin dijawab dalam buku ini yakni, bagaimana pengungkapan *tawḥīd* dalam al-Qur'an?, kemudian bagaimana struktur dasar teori *tawḥīd* perspektif

Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn?, dan terakhir yaitu tentang interpretasi al-'Uthaymīn terhadap ayat-ayat pada struktur dasar *tawḥīd* ?.

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

Secara teoritis, sajian dalam buku 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 *ḥarfiyyah* semata. Selanjutnya penulis lebih cenderung memasukkan al-'Uthaymīn dalam kelompok *mushabbihah*. Kajian dalam buku 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.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih jauh dari kesempurnaan, terlebih jika ditilik dari sosok Shaykh al-'Uthaymīn yang memiliki karya tulis yang sangat banyak sekali. Karena itu, segala kritik dan saran bagi perbaikan penyempurnaan buku ini sangat penulis harapkan.

Akhirnya, semoga karya tulis yang sederhana ini mampu memberikan kontribusi bagi umat Islam, khususnya bangsa Indonesia bagi terciptanya insan paripurna menuju kebahagiaan dunia dan akhirat di bawah rida Allah swt. Amin.

Mataram, September 2023

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ____ **iii**

DAFTAR ISI ____ **vii**

BAB I KONSEP TAUHID DALAM NASH AL-QUR'AN ____ **1**

A. Tauhid dalam Pemikiran Al Uthaymin ____ 6
B. Fokus Kajian Dalam Buku Ini ____ 18
C. Kerangka Teoritis dalam Mengkaji Pemikiran Al Uthaymin Tentang Tauhid ____ 20
D. Beberapa Relevansi Pengkajian ____ 25
E. Konsep Metode dalam Analisis Buku Ini ____ 36
F. Sistematika Penyajian Buku ____ 40

BAB II DESKRIPSI TENTANG TAWḤĪD ____ **43**

A. Pandangan Ulama terhadap Klasifikasi *Tawḥīd* ____ 45
B. Pandangan Ulama terhadap Tawḥīd Ibadah ____ 56
C. Pandangan Ulama terhadap Sifat-Sifat Allah ____ 62

BAB III MUḤAMMAD BIN ṢĀLIḤ AL-'UTHAYMĪN DAN PENGUNGKAPAN TAWḤĪD DALAM AL-QUR'ĀN ____ **75**

A. Biografi al-'Uthaymīn dan Kondisi Sosial Politik Keagamaan Saudi Arabia__ 75
B. Kitab Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm ____ 114
C. Pengungkapan Tawḥīd dalam al-Qur'ān____ 146

BAB IV ANALISIS TENTANG KONSEP *TAWḤĪD* PERSPEKTIF MUḤAMMAD BIN ṢĀLIḤ AL-'UTHAYMĪN DALAM TAFSĪR AL-QUR'ĀN AL-KARĪM ____ **171**

A. Struktur Dasar Konsep Tawḥīd al-'Uthaymīn ____ 175
B. Interpretasi *al-'Uthaymīn* terhadap Ayat-Ayat Terkait Struktur Dasar *Tawḥīd*____ 191

BAB V PENUTUP____ **387**

A. Kesimpulan ____ 387
B. Implikasi Teoretik____ 390
C. Keterbatasan Studi ____ 393
D. Saran-Saran ____ 394

BIBLIOGRAFI____ **395**

TENTANG PENULIS ____ **417**

BAB I
KONSEP TAUHID DALAM NASH AL-QUR'AN

Tawḥīd merupakan pembahasan yang paling banyak disoroti al-Qur'ān, terutama pada masa-masa awal kedatangan Islam di Makkah, bahkan *tawḥīd* merupakan ajaran yang sangat sentral dan prinsipil dalam sistem ajaran Islam.[1] Akidah *tawḥīd* 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, *tawḥīd* merupakan suatu prinsip lengkap yang mencakup semua dimensi dan mengatur seluruh aktivitas makhluk. Dari *tawḥīd* 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 *tawḥīd*.[3]

---

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

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

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

Al-Qur'ān menjelaskan bahwa ajaran *tawḥīd* bukan hanya merupakan misi utama dan pertama Rasulullah saw., melainkan juga misi utama para rasul utusan Allah sebelumnya. Allah swt. berfirman:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلاَلَةُ فَسِيرُوا فِي ٱلأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ.[4]

"Dan sesungguhnya Kami telah mengutus rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): "Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah *ṭāghūt* 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 *tawḥīd*, lebih dari sekedar dalil-dalil yang mereka kemukakan kepada

[4] al-Qur'ān, 16: 36.

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

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 لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَاوَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَاوَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَتَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَاتَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن 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 'Īsā yaitu: 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 *tawḥīd*, 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-*tawḥīd*, menjelaskan balasan pahala bagi orang yang

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

[7] al-Qur'ān, 42: 13.

[8] Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an,* 785.

ber-*tawḥīd* 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 *tawḥīd* 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 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 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-

---

[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.

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

Naḥl, ayat 44 sebagai berikut:

وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ 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, Madinah dan Irak.[14]

---

[12] al-Qur'ān, 16: 44.

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

[14] Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabaḥith fi 'Ulum al-Qur'an,* Cet. X (Bayrūt: Dār al-'Ilmi Li al-Malāyīn, 1977), 290. Lihat juga *Muqaddimah Tafsir* karya al-'Uthaymīn, ia menjelaskan bahwa ulama tafsir di Makkah dari kalangan *tabi'in* 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*

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.

A. Tauhid dalam Pemikiran Al Uthaymin

Salah seorang ulama Salafī Wahhābī[16] 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

---

al-Tafsīr (t.t: t.p., t.th), 22. Berikutnya ditulis al-'Uthaymīn.

[15] Al-Ṣāliḥ, *Mabaḥith fi '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 Ḥasan '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 Ḥanbālī dikenal di kalangan internal Jazirah Arab, namun saat mereka berada di luar Jazirah Arab, mereka disebut dengan istilah Salafī. (Ḥasan 'Ali al-Saqqāf, *Al-Salafiyyah al-Wahhabiyyah Afkāruhā al-Asāsiyyah,* Cet. III. Bayrūt: Dār al-Mīzān, 1430 H/2009 M., 19).

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 permasalahan yang dihadapi pemerintah, baik itu masalah sosial, ekonomi maupun politik. Ia juga dipercaya sebagai ketua *Jam'iyyat Taḥfīẓ 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 *tawḥīd*. Hal tersebut dapat dilihat dari karya-karya yang telah disusunnya. Pemikirannya tentang *tawḥīd* tidak hanya ditulis dalam kitab tafsirnya yang diberi nama *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* yang terdiri dari 10

[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* ; partisifasinya 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.

(sepuluh) jilid,[18] ia juga menjelaskan pemikiran *tawḥīd*-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 *tawḥīd*-nya melalui ceramah-cermah agama, baik yang disampaikannya di masjid-masjid besar yang berada di Arab Saudi seperti *Masjid al-Ḥarām* 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 *tawḥīd*, ditambah lagi ia memiliki murid dan pengikut yang sangat fanatik yang tersebar di seluruh penjuru dunia, tanpa terkecuali di Indonesia, yang siap menyebarkan paham *tawḥīd* 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

---

[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-Tawḥīd,* 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.

[20] Lihat Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *'Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,* Cet. IV (Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah

men-*tawḥīd*-kan Allah, harus mengesakan-Nya dalam *rubūbiyyah,*[21] *ulūhiyyah,*[22] dan *asmā'wa ṣifāt.*[23] Dalam memurnikan *tawḥīd* 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]

Athnā'a al-Nashr, 1422 H), 7.

[21] *Tawḥīd rubūbiyyah* adalah mengesakan Allah dalam hal penciptaan, kepemilikan, dan pengurusan atau pengaturan. Lihat Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt wa Yalihi Sharḥ al-Uṣūl al-Sittah,* Cet. I. (Riyāḍ: 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-Tawḥīd,* Jilid I., Cet. I (Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 1415 H), 5. Lihat juga Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Sharḥ Thalāthat al-Uṣūl,* Cet. III (Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1424 H/2003 M), 39-40.

[22] *Tawḥīd ulūhiyyah* adalah mengesakan Allah dalam beribadah atau beribadah kepada Allah semata. Lihat al-'Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubuhāt,* 16. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Sharḥ Thalāthat al-Uṣūl,* 40.

[23] *Tawḥīd Asmā' wa Ṣifāt* adalah mengesakan Allah dalam nama-nama dan sifat-sifat-Nya yang terdapat dalam Kitab dan Sunnah rasul-Nya. Lihat al-'Uthaymīn, *Sharh 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. 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-Ḥadīth*). Akal sama sekali tidak mempunyai kebebasan berargumen. Baca Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fi 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

karena mereka inilah yang paling paham mengenai *tawḥīd*.

Struktur *tawḥīd* 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 *tawḥīd* di atas mendapat sorotan tajam dari ulama Sunnī Makkah bermadhhab Mālikī, yaitu Sayyid Muḥammad 'Alawī al-Mālikī. Menurutnya, struktur ini merupakan faktor terpenting dan dominan yang menjadi sebab munculnya radikalisme dan ekstremisme serta

---

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., فإنه نِعْمَ السلفُ أنا لكِ "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 Salafi* (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 *asma' wa ṣifāt*. Di antara mereka ada yang menakwilkannya seperti Ibn 'Abbās dan Mujāhid dan ada pula yang menyerahkan maksud maknanya (*tafwīḍ*) 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-Salafiyyah al-Wahhābiyyah,* 91-93.

perpecahan di kalangan umat Islam sendiri.[26] Tesis Sayyid Muḥammad ʻAlawī al-Mālikī di atas perlu ditelaah lebih dalam lagi, sebab tidak menutup kemungkinan dibalik struktur *tawḥīd* tersebut ada maksud dan tujuan tertentu sehingga berimplikasi kepada lahirnya sikap keras dan radikal.

Dalam hal *tawḥīd rubūbiyyah*, kaum kafir Quraysh oleh al-ʻUthaymīn dimasukkan ke dalam kelompok *muwaḥḥidūn* karena mereka beriman kepada *tawḥīd* ini. Pandangannya tersebut banyak menuai kritik dari para ulama, termasuk di dalamnya Nurchalis Madjid, cendikiawan muslim Indonesia.[27] Dalam *tawḥīd ulūhiyyah atau tawḥīd ʻibādah*, didapati pemikiran al-ʻUthaymīn 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:

---

[26] Yang dimaksud dengan terjadinya perpecahan di kalangan internal umat Islam adalah perpecahan yang disebabkan karena terjadinya pertentangan pendapat, khusunya dalam masalah *tawḥīd uluhiyyah* atau *tawḥīd ʻibādah* 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 ʻAlawī al-Mālikī di atas disampaikannya pada kegiatan Pertemuan Nasional dan Dialog Pemikiran yang 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.

ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَامِن شَفِيعٍ إِلاَّ مِن 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]

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 berdoa kepada patung dan ada juga yang berdoa 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

---

[28] QS. Yūnus, 10: 3.

[29] Departemen Agama RI., *Al-Qur'ān,* 305.

[30] Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'an al-Karim*, Jilid V., Cet. I (Yaman: Dār al-Hidāyah, 2009), 164.

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

[32] Ibid.

[33] Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Majmū' Fatāwā wa Rasāil Faḍilat al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn,* Jilid IX., Cet. I (Riyāḍ:

berikut:

منع رسول الله من الإنحناء عند الملاقاة لمّا سُئل عن الرجل يلقى 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]

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

---

Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1419 H/ 1998 M), 110. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufid,* Jilid I., 117. Bandingkan dengan al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān al-Islām*, Cet. I (Riyāḍ: 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.

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 فى أسماء الله و صفاته هي إثبات ما أثبته 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 *taḥrīf, ta'ṭīl, takyīf* dan *tamthīl*."
Lebih lanjut al-'Uthaymīn mengatakan:

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

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

[37] Ibid., 231.

"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."

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 *taḥrīf, ta'ṭīl, takyīf* dan *tamthīl*.[38] Dengan kata lain, mengimani ayat-ayat sifat tersebut sebagaimana arti *ḥarfiyyah* atau *ẓāhir* ayat tanpa melakukan penakwilan[39] 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 *tafwīḍ*, seperti pernyataan Imām Aḥmad bin Ḥanbal (w.

---

[38] Ibid., 22.

[39] Menurut al-'Uthaymīn, hakikat takwil adalah mengalihkan *lafaẓ* dari *ẓāhir*-nya. Lihat al-'Uthaymīn, *Al-Qaul al-Mufid*, Jilid I., 13.

241 H), di mana ia berkata berkaitan dengan ayat-ayat sifat:

قال الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل فى قول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "إنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا أو إنّ الله يُرى فى القيامة"، نؤمن بها و نُصدِّق بها، ولا كيف ولا معنى، ولا نردُّ منها شيئًا، ونعلم أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه و سلم حقٌّ إذا كانت بأسانيد صحاح ولا نَردُّ 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 *ṣaḥīḥ* 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 (*tafwīḍ*) tanpa masuk membahas lebih dalam makna-maknanya.

Selain melakukan *tafwīḍ*, sebagian ulama salaf juga

[40] Sayf bin 'Alī al-'Aṣrī, *Al-Qawlu al-Tamām bi Ithbāti al-Tafwīḍ Madhhaban Li al-Salaf* (t.t: Dār al-Fatḥ Li al-Dirāsāt wa al-Nashr, t.th), 78.

melakukan takwil terhadap ayat-ayat sifat, seperti dijelaskan dalam tafsir Ibn Kathīr dan tafsīr al-Ṭabarī, bahwa Ibn ʻAbbās (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-ʻUthaymīn, sikap mereka adalah mengimani ayat-ayat sifat sebagaimana makna *ẓāhir*-nya, sementara Sayf bin ʻAlī al-ʻAṣrī mengatakan bahwa sikap Ahl al-Sunnah seperti Imām Aḥmad bin Ḥanbal dan lainnya men-*tafwīḍ*-kan makna ayat-ayat sifat kepada Allah, dan sebagian mereka ada yang menakwilkannya seperti yang dilakukan oleh Ibn ʻAbbās, 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 *ẓāhir* ayat seperti yang diyakini al-ʻUthaymīn, ataukah mereka men-*tafwīḍ*-kan maknanya kepada Allah atau menakwilkannya ?. Jika benar

---

[41] ʻImād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an 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-Ṭabari: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīli Āyi al-Qur'an,* Taḥqīq: ʻAbd Allah bin ʻAbd al-Muḥsin al-Turkī, Jilid II. Cet. I (Kairo: Dār al-Hijr, 1422 H/2001 M), 459.

sikap Ahl al-Sunnah adalah *tafwīḍ* 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.

B. Fokus Kajian Dalam Buku Ini

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa dalam men-*tawḥīd*-kan Allah, seorang muslim menurut al-'Uthaymīn harus meng-esakan-Nya dalam *rubūbiyyah, ulūhiyyah,* dan *asmā'* wa *ṣifāt*. Untuk menghindari kesalahan dalam memahami *tawḥīd*, ia harus kembali kepada penjelasan yang bersumber dari al-Qur'ān, al-Sunnah, dan pemahaman para *al-Salaf al-Ṣāliḥ*.

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

Umat Islam dalam menyikapi ayat-ayat *ṣifāt*, – kata al-'Uthaymīn – harus menetapkan maknanya sebagaimana makna *ḥarfiyyah* ayat tanpa menakwilkannya, karena hal itu

[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.

yang dilakukan oleh para *al-Salaf al-Ṣāliḥ* 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:

a. Terdapat perbedaan yang signifikan antara al-'Uthaymīn dan ulama lainnya mengenai struktur dasar teori *tawḥīd*.
b. Dalam menyikapi penafsiran ayat-ayat *ṣifāt*, terdapat perbedaan yang mencolok antara al-'Uthaymīn dan mayoritas ulama tafsir lainnya.
c. Terdapat pengaruh pemikiran ulama sebelumnya dalam membentuk pemikiran al-'Uthaymīn.
d. Terdapat kondisi psikologis al-'Uthaymīn yang dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural masyarakat saat itu.
e. Terdapat formulasi kaidah-kaidah tafsir yang disusun al-'Uthaymīn dalam menafsirkan ayat-ayat *ṣifāt*.
f. Terdapat perbedaan persepsi mengenai *manhaj* salaf dalam masalah sifat-sifat Allah antara al-'Uthaymīn dan ulama lainnya.
g. Terdapat perbedaan persepsi tentang Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah antara al-'Uthaymīn dan ulama lainnya.

Dari identifikasi masalah di atas, beberapa fokus yang

disajikan dalam buku ini antara lain:

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

C. Kerangka Teoritis dalam Mengkaji Pemikiran Al Uthaymin Tentang Tauhid

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 *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,

---

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

[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,*

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 kontektual yang bisa memperjelas makna.

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

Dilthey, Heiddeger, and Gadamer (Evaston: Nortwestern University Press. 1969), 3.

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

pembicara. Pendekatan kebahasaan yang digunakan dalam bahasa lisan atau bahasa komunikasi adalah bidang lain yang disebut sebagai pragmatik.

Untuk menjelaskan konsep *tawḥīd* al-'Uthaymīn, pisau analisis dalam buku ini menggunakan teori hermeneutika klasik yang dikembangkan oleh Friedrick Scleiermacher (1768 M-1834 M). Hermeneutika klasik menjadikan teks dan penafasiran sebagai basis teoretik dan praktisnya. Kajian dalam buku ini menjadikan teks sebagai obyeknya, yaitu teks-teks dari al-'Uthaymīn terkait dengan fokus analisis tentang konsep *tawḥīd*. Karena dalam operasionalisasinya, kajian dalam buku ini 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 analisis buku ini adalah tafsir atas tafsir sehingga akan sangat kental dengan upaya menginterpretasikan tafsir al-'Uthaymīn tentang ayat-ayat *tawḥīd* 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

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

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 Scleiermacher 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 imaginer yaitu dengan mengimajinasikan diri sedang hadir dan berada pada zaman atau siatusi 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 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

[49] Josef Bleicher, *Contemporary*, 14.

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 turunnnya al-Qur'ān. Dengan demikian, penulis 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 kajian buku 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 buku ini, penulis menggunakan pendekatan historis[51]dan psikologis. Pendekatan-pendekatan ini penulis 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 sini diharapkan dapat membantu dalam

[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.

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

D. Beberapa Relevansi Pengkajian

Sejauh yang penulis telusuri, 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-Karim* belum dilakukan. 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:

a. 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-Ṣaliḥ*). Selain itu, ia juga menggunakan pertimbangan *qawl al-ṣahābī*, *'urf*, *sadd al-dharī'ah* dan *maṣlaḥah 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 maslahah.[52]

Perbedaan antara penelitian yang ditulis Khairul Hamim dengan kajian buku ini terletak pada fokus penelitian, di mana fokus penelitian Khairul Hamim pada "Relasi Muslim dan Non Muslim", sementara buku ini memfokuskan pada konsep *tawḥīd*. Pada penelitian Khairul Hamim, Shaykh al-'Uthaymīn dalam bidang fiqh dimasukkan dalam kelompok ulama beraliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, sementara dalam buku ini al-'Uthaymīn dalam masalah aqidah mengikuti *manhaj* Ibn Taymiyyah dan 'Abd al-Wahhāb.

b. 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

[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).

pemikiran kelompok Māturīdiyyah Bukhārā, dan dalam menafsirkan ayat-*ayat tawḥīd*, ia lebih cenderung kepada madhhab tradisional dari pada madhhab rasional.[53]

c. Syamsul Rijal, menulis tentang "Konsep Epistemologi Tauhid Ismail Raji al-Faruqi". Dalam tulisan ini, Syamsul Rijal mencoba mendeskripsikan faktor yang melatar belakangi gagasan implimentasi *tawḥīd* al-Faruqī, dan berusaha menganalisis keterkaitan problematika epistemologi berkenaan dengan *tawḥīd* dalam konsepsi-konsepsi ataupun rumusan sebagai konsekuensi sebuah pemikiran. Di akhir ia mencoba mengkritisi implimentasi paradigma *tawḥīd* bagi kehidupan manusia yang digagas al-Faruqī.[54]

d. Salim Badjri, ia meneliti tentang "Konsep Tauhid Menurut Pemikiran Syeikh Muhammad Abduh". Hasil penelitiannya mengungkapkan bahwa Muhammad Abduh mendasarkan pemikirannya tentang *tawḥīd* 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

---

[53] Abd. Kholid, "Penafsiran Al-Shawkānī terhadap Ayat-Ayat Teologi dalam Kitab Fatḥ al-Qadīr." (Disertasi -- UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012).

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

manusia. Dan manusia itu sendiri oleh Abduh dituntut untuk tidak menggantungkan nasibnya kepada Tuhan. Melainkan ia harus 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]

e. Jauhar Hatta, juga memberikan kontribusi bagi perkembangan kajian *tawḥīd*. Ia menulis tentang "Penafsiran Ibn 'Arabi atas Ayat-Ayat Tawḥīd." 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 *tawḥīd* yang sebenarnya. Ia sejak usia muda sudah memasuki kehidupan tasawuf, ia mampu mencapai

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

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 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 dibawanya ini sangat kontroversi.[56]

f. Ja'far al-Subḥānī, 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-Subḥānī dengan buku ini terletak pada sama-sama membahas klasifikasi *tawḥīd* dan hakikat ibadah. Perbedaannya adalah klasifikasi *tawḥīd* Ja'far al-Subḥānī terbagi menjadi tujuh, yaitu *tawḥīd fī al-Dhāt*, *tawḥīd fī al-Khāliqiyyah*, *tawḥīd fī al-Rubūbiyyah*, *tawḥīd fī al-Tashrī' wa al-Taqnīn*, *tawḥīd fī al-Ṭā'ah*, *tawḥīd fī al-Ḥākimiyyah*, dan *tawḥīd fī al-'Ibādah*, sementara al-'Uthaymīn mengklasifikasikan *tawḥīd*

[56] Jauhar Hatta, "Penafsiran Ibn 'Arabi atas Ayat-Ayat Tauhid" (Disertasi -- UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007).

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

menjadi tiga, yaitu *tawḥīd rubūbiyyah*, *tawḥīd ulūhiyyah*, dan *tawḥīd asmā wa ṣifāt*. Sedangkan hakikat 'ibādah menurut Ja'far al-Subḥānī 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, sedangkan hakikat ibadah menurut al-'Uthaymīn adalah merendahka 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.

g. 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 'Abduh 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 buku 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 buku ini yang dijadikan objeknya adalah tokoh Salafī kontemporer yaitu al-'Uthaymīn dengan fokus pada kajian *tawḥīd*.

h. 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

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

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-'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 buku 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-Ṣāliḥ. 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*.

i. 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

[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).

gerakan Salafī-Wahhābī dalam pemurnian akidah di Kalimantan Selatan dalam kaitannya dengan konflik dan integrasi. Gerakan Salafī-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 gejolak di tengah masyarakat, kelompok Salafī-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 buku ini adalah sama-sama membahas konsep pemurnian *tawḥīd*. Adapun perbedaannya terletak pak objek kajiannya. Penelitian ini menjadikan al-'Uthaymīn dan konsep *tawḥīd* menjadi objek penelitian dengan memfokuskan kajian pada kitab Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm dan karya-karya al-'Uthaymīn lainnya yang berkaitan dengan *tawḥīd*. Sementara

[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).

Muhammad Zainal Abidin dan Yulia Hafizah memfokuskan kajiannya pada pemurnian konsep *tawḥīd* yang berlokasi di provinsi Kalimantan Selatan.

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

Persamaan artikel Irsyadunnas dengan kajian dalam buku 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

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

fokus pada kajian *tawḥīd*.

k. 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 berkutat 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]

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 kajian dalam buku ini.

E. Konsep Metode dalam Analisis Buku Ini

Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan cara dokumentasi.[63] Dokumentasi adalah sebuah

---

[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).

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

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 *tawḥīd*. Dimana data-data yang berkaitan dengan pemikiran al-'Uthaymīn tentang *tawḥīd* tersebut, baik dalam kitab tafsirnya maupun karya-karya lainnya dipadukan kemudian dianalisa sehingga terbentuk satu hasil kajian yang padu, utuh dan sistematis.[64]

Secara lebih spesifik, sesuai dengan tuntutan hermeneutis, ada dua leval 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 dari teks al-Qur'an yang menjadi acuan al-'Uthaymīn yang coba dikompilasi

[64] 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.

secara tematik,[65] yaitu dengan menetapkan topik yang diteliti terlebih dahulu, lalu mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan masalah *tawḥīd,* baik itu ayat-ayat mengenai *rubūbiyyah,* yaitu ayat-ayat tentang penciptaan, kepemilikan, dan pengaturan alam semesta, maupun tentang pengesaan Allah dalam *ulūhiyyah* dan ibadah (*tawḥīd 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-

[65] Ada dua teori atau metode dalam *tafsīr mawḍu'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 Mauḍu'ī.* Adapun kaitannya dengan penelitian yang sedang peneliti tulis, peneliti dalam hal ini menggunakan teori kedua. Mengenai macam-macam *tafsīr mawḍu'ī*, lihat 'Abd al-Ḥay al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'i: Dirāsat Manhajiyyah Mawḍu'iyyah* (Mesir: Maktabah Jumhūriyyah, 1977), 52. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an,* Cet. XX (Bandung: Mizan, 1999), 114., dan Mahfudz Masduki, *Tafsir al-Mishbah M. Quraish Shihab: Kajian atas Amtsal al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 34-35.

ayat tentang *rubūbiyyah* dan *ulūhiyyah* atau ibadah, juga dikumpulkan ayat-ayat mengenai sifat sifat Allah (*tawḥīd 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.

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 dangan 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,[66] sehingga semuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan.[67]

---

[66] Lihat al-Farmāwī, *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-Ikhlas* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1999), 29-30. Bandingakan dengan Zayd 'Umar Abd Allah al-'Aiṣ, *Al-Tafsīr al-Mauḍu'ī: Al-Ta'ṣil wa al-Tamthil* (Riyāḍ: Al-Maktabah al-Rushd Nāshirūn, 2005), 171-215.

[67] Al-Farmawī, *Al-Bidayah fī al-Tafsīr*, 51-52. Pemikiran tentang metode tematik telah dibahas oleh Abu Ishāq al-Shaṭibī (w. 790/1388) dalam karyanya *al-Muwāfaqāt* (lihat Abū Isḥāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Shāṭibī,

F. Sistematika Penyajian Buku

Pembahasan dalam buku 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

---

Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Shari'ah, Jilid III, Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, t.th, 414-415) yang diimplementasikan oleh Maḥmūd Shaltūt (1893-1962) dalam karyanya *Tafsīr al-Qur'an al-Karim* 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 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-Futuḥāt al- Rabbāniyyah fi al-Tafsīr al-Mauḍu'i Li al-Āyāt al-Qur'āniyyah,* karya al-Ḥusaini Abu Farḥaḥ (2 jilid) dan *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mauḍū'i,* karya Abd al-Ḥay al-Farmawī (Lihat Shihab, *Membumikan,* 74 dan 114. Sesungguhnya penafsiran ayat al-Qur'ān secara *mauḍu'i* 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 fi Aqsām al-Qur'ān, Majāz al-Qur'ān* oleh Abu 'Ubaydah (w. 210 H/824 M), *Mufradāt al-Qur'an* oleh al-Rāghib al-Aṣfaḥānī, dan sebagainya (lihat Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fi 'Ulūm al-Qur'an*, Cet. III. Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Hadīth, 1973, 342).

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 *tawḥīd*. Dalam bab ini terdiri dari tiga sub bahasan, yaitu: A. Pandangan Ulama terhadap Klasifikasi *Tawḥīd*, B., Pandangan Ulama tentang *Tawḥīd* 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 *tawḥīd* 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 *Tawḥīd* 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 *tawḥīd* dalam al-Qur'ān.

Bab keempat, membahas tentang analisis konsep *tawḥīd* perspektif Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Dalam bab ini terdiri dari dua sub bahasan, yaitu: A. Struktur Dasar Konsep *Tawḥīd* al-'Uthaymīn, dan B. Interpretasi al-'Uthaymīn terhadap Ayat-Ayat Terkait Struktur Dasar *Tawḥīd* yang meliputi penafsiran tentang ayat-ayat *tawḥīd rubūbiyyah, tawḥīd ulūhiyyah,* dan *tawḥīd 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 TAWḤĪD

Tawḥīd[68] merupakan ajaran inti dalam Islam. Para

[68] Menurut para pakar bahasa, kata *tawḥīd* merupakan bentuk *maṣdar* (transitif) berasal dari akar kata *waḥḥada-yuwaḥḥidu-tawḥīdan*, 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 Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid IX. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003, 236. Bandingkan dengan Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Qāmūs 'Arabī-Indūnisī.* Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984, 1.646).

Secara terminologi, para ulama telah mengemukakan ragam definisi tentang *tawḥīd*, namun seluruh definisi tersebut memiliki arah dan substansi yang sama. 'Umar al-'Arbāwī misalnya mendefinisikan *tawḥīd* dengan: إِفْرَادُ الْخَالِقِ بِالْعِبَادَةِ ذَاتًا وَ صِفَةً وَعَمَلًا, yaitu mengesakan Pencipta (Allah) dengan ibadah (kepada-Nya), baik dalam *dhāt*, sifat, maupun perbuatan. (Lihat 'Umar al-'Arbāwī, *Kitab al-Tawḥīd 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 *tawḥīd* dengan: إِعْتِقَادُ وَحْدَانِيَّةُ اللهِ وَ إِفْرَادُهُ بِالْعِبَادَةِ. وَ الْأَوَّلُ هُوَ التَّوْحِيْدُ الْعِلْمِيُّ وَ الثَّانِي التَّوْحِيْدُ الْعَمَلِيُّ, yaitu keyakinan pada keesaan Allah dan pengesaan-Nya dengan ibadah. Yang pertama adalah *al-tawḥīd al-'ilmī* dan yang kedua adalah *al-tawḥīd al-'amalī.* (Lihat 'Abd al-Ḥamīd bin Bādīs, *Al-'Aqāid al-Islāmiyyah: Min al-Āyāt al-Qur'āniyyah wa al-Aḥādīth al-Nabawiyyah,* Cet. I. Al-Jazāir: Dār al-Fatḥ, 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 *tawḥīd*-nya akan menjadi tidak sempurna. Sebagai akibatnya, ia mengatakan, tanpa pengetahuan tersebut seseorang akan terjerumus dalam

taklid buta. *Tawḥīd* semacam ini, menurutnya masuk dalam kategori *al-tawḥīd al-'ilmī*. Lebih lanjut ia katakan bahwa meyakini *al-tawḥīd al-'ilmī* saja belumlah lengkap, seorang *muwaḥḥid* masih harus menyempurnakannya dengan *al-tawḥīd al-'amalī* atau *tawḥīd* praktis, yaitu dengan melaksanakan ibadah hanya kepada Allah semata.(Ibid., 55).

Sementara Muḥammad 'Abduh (1849 M-1905 M) mendefinisikan *tawḥīd* dengan: اِعْتِقَادُ أَنَّ اللهَ وَاحِدٌ لَا شَرِيْكَ لَهُ وَسُمِّيَ هَذَا الْعِلْمُ بِهِ تَسْمِيَةً لَهُ بِأَهَمِّ أَجْزَائِهِ وَهُوَ إِثْبَاتُ الْوِحْدَةِ لِلهِ فِي الذَّاتِ 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 *tawḥīd* 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-Tawḥīd,* Cet. I. Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1414 H/1994 M., 17). Jadi, menurut Muḥammad 'Abduh, *tawḥīd* 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 mendefiniskan *tawḥīd* dengan keyakinan akan keesaan Allah dalam penciptaan, pemberian rizki kepada seluruh makhluk, pengaturan alam semesta dan keikhlasan beribadah kepada-Nya, serta 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-Khaṭṭāb, 2009, 25. Bandingkan dengan 'Umar bin Su'ud al-'Ied, *Al-Tawḥīd Ahammiyyatuhu wa Thimaruhu,* 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 *tawḥīd* 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 mensucikan-Nya dari sifat kekurangan dan aib. (Lihat Ṣālih bin Fawzān al-Fawzān, *'Aqīdat al-Tawḥīd wa Bayān Mā Yuḍādduhā au Yangquṣuhā min al-Shirk al-Akbar wa al-Aṣghar wa al-Ta'ṭīl wa al-Bida' wa Ghayr Dhālika,* Cet. I. Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhāj, 1434 H, 19).

ulama, baik dari kalangan teolog, mufassir dan lainnya berusaha memurnikan akidah *tawḥīd* semurni-murninya. Mengingat begitu pentingnya konsep pemurnian akidah *tawḥīd* tersebut, sehingga dapat dipastikan bahwa setiap karya dalam bidang *uṣūl al-dīn* membahas konsep pemurnian *tawḥīd*, meskipun porsi dan bobot bahasannya berbeda.

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

A. Pandangan Ulama terhadap Klasifikasi *Tawḥīd*

Dalam mengklasifikasi *tawḥīd*, para ulama berbeda pendapat di dalamnya. Menurut Shaykh Yūsuf al-Qarḍāwī, *tawḥīd* dalam Islam ada dua, yaitu *tawḥīd i'tiqādī 'ilmī* (keyakinan teoritis) dan *tawḥīd 'amalī sulukī* (amal perbuatan praktis). *Tawḥīd* ini sebagai *i'tiqād* (keyakinan), *qaṣd* (tujuan), dan *irādah* (kehendak). Para penulis ilmu *tawḥīd* pada masa lalu dan sekarang –tambahnya – menamakan jenis *tawḥīd* pertama dengan *tawḥīd rubūbiyyah* dan kedua disebut *tawḥīd ulūhiyyah atau tawḥīd 'ibādah.*[69] Ia juga menjelaskan bahwa keyakinan

---

Dari beberapa pengertian *tawḥīd* yang disampaikan para ulama di atas dapat dipahami bahwa pengakuan *tawḥīd* 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.

[69] Yūsuf al-Qarḍāwī menjelaskan bahwa keimanan seseorang tidak akan diterima, selama tidak men-*tawḥīd*-kan Allah secara teoritis dan

akan keesaan Allah dalam *dhāt* dan *ṣifāt* serta perbuatan termasuk dalam *tawḥīd i'tiqādī 'ilmī*.[70]

Al-Qarḍāwī mendefiniskan *tawḥīd 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 mahkluk 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 *tawḥīd rubūbiyyah* dan tidak mengingkarinya, namun menolak untuk beribadah kepada Allah semata, karenanya mereka tidak disebut sebagai seorang mukmin.[71] Pandangan yang sama dengannya juga dikemukakan oleh

keyakinan. Yaitu beriman bahwa Tuhan itu hanya Allah yang Maha Esa baik dalam *Dhat*, sifat dan perbuatan-Nya. Tidak ada sekutu dan tidak ada yang menyerupai-Nya, serta tidak beranak dan tidak diperanakan. Begitu pula seorang muslim harus men-*tawḥīd*-kan-Nya secara obyektif dan praktis, yaitu mengesakan Allah melalui merendahkan diri, bertawakkal, takut dan berpengharapan kepada-Nya. Lihat Yūsuf al-Qarḍāwī, *Haqīqat al-Tawḥīd*, 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.

[70] Lihat al-Qarḍāwī, *Haqīqat al-Tawḥīd*, 19.

[71] Ibid., 21-22. Lihat juga al-Qarḍāwī, *Fuṣūl fī al-'Aqīdah*, 16.

'Umar Sulaymān al-Ashqar.[72]

Sedangkan pengertian *tawḥīd ulūhiyyah* atau *tawḥīd 'ibādah* menurut al-Qarḍāwī ialah mengesakan Allah dalam beribadah, patuh dan taat secara mutlak kepada-Nya. Tidak menghambakan diri kepada selain Allah dan tidak pula menyekutukan-Nya.[73] *'Ibādah* itu sendiri menurutnya adalah puncak kepatuhan yang dibarengi dengan puncak kecintaan.[74] Kemudian ia menekankan bahwa ke-*tawḥīd*-an tidak akan tercapai apabila tidak menggabungkan *tawḥīd rubūbiyyah* dengan *tawḥīd ulūhiyyah*, sebab menurutnya, dengan *tawḥīd rubūbiyyah* saja *tawḥīd* tidak akan cukup.[75]

Berbeda dengan al-Qarḍāwī, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah mengklasifikasi *tawḥīd* menjadi tiga macam, yaitu *tawḥīd rubūbiyyah, tawḥīd ulūhiyyah* dan *tawḥīd asmā' wa ṣifāt*.[76] Menurutnya, *tawḥīd rubūbiyyah* adalah keyakinan bahwa Allah adalah Pencipta segala sesuatu, Pemilik dan Pengaturnya. Dia adalah Tuhan yang menjadikan fitrah mengakui dan tunduk kepada-Nya.[77] Kemudian ia

---

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

[73] Al-Qarḍāwī, *Haqīqat al-Tawḥīd*, 22.

[74] Ibid., 24.

[75] Ibid., 22.Lihat juga al-Ashqar, *Al-'Aqīdah*, 255.

[76] Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah,* 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.

[77] Ibn Taymiyyah, *Al-Tadmuriyyah: Taḥqīq al-Ithbāt Li al-Asmā' wa al-Ṣifāt wa Ḥaqīqat al-Jam'u Bayna al-Qadr wa Shar'*, Cet. VI (Riyāḍ: Maktabah

menjelaskan bahwa umumnya kaum musyrikin meyakini dan mengimani *tawḥīd rubūbiyyah*. Mereka juga meyakini bahwa malaikat, nabi, planet dan patung yang mereka jadikan sekutu bagi Allah adalah ciptaan-Nya.[78]

Lebih lanjut Ibn Taymiyyah berkata, meyakini *tawḥīd rubūbiyyah* saja tidak akan menyelamatkan seseorang dari azab Allah, kecuali jika ia juga meyakini *tawḥīd ulūhiyyah*, yaitu meyakini hanya Allah saja yang berhak disembah dan Muḥammad saw. adalah utusan-Nya.[79]

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.[80] 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.[81]

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

---

al-'Ubaykān, 1421 H/2000 M), 165.

[78] Ibid., 176-177.

[79] Ibid., 195.

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

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

kepada Allah.[82] Dalam ibadah – tambahnya – mengandung sikap merendahkan diri dan cinta kepada Allah dengan ketaatan yang sempurna.[83] 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.[84] Dari pengertian *tawḥīd ulūhiyyah* atau *tawḥīd 'ibādah* yang dikemukakan Ibn Taymiyyah tersebut dipahami bahwa pengertian ibadah yang 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.[85]

---

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

[83] Ibn Taymiyyah, *Al-Tadmuriyyah*, 166.

[84] Ibid., 232. Lihat juga Ibn Taymiyyah, *Al-'Ubudiyyah,* 41.

[85] Ibn Taymiyyah, *Al-Tadmuriyyah*, 185.

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 menatapkan.[86] Dalam hal menetapkan nama-nama dan sifat-sifat Allah tersebut, seorang muslim harus menafikan adanya persamaan antara sifat Allah dengan sifat makhluk-Nya.[87]

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*.[88] 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) *ẓāhir* ayat bukanlah maksud Allah.[89] Kemudian, ia mengutip firman Allah: وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ[90] (Dan Allah memperingatkanmu terhadap diri-Nya)[91] juga firmannya : تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَأَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ [92] (Engkau

[86] Ibid., 7.
[87] Ibid., 8.
[88] Ibn Bādīs, *Al-'Aqāid al-Islāmiyyah*, 55-66.
[89] Ibid., 59.
[90] QS. Āli 'Imrān, 3: 28.
[91] Departemen Agama RI., *Al-Qur'an Dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 80.
[92] QS. Al-Māidah, 5: 116.

mengetahui apa yang ada pada diriku dan aku tidak mengetahui apa yang ada pada diri Engkau)[93]

Sedangkan yang dimaksud dengan *tawḥīd rubūbiyyah* oleh Ibn Bādīs adalah meyakini tidak ada pencipta dan pengatur alam semesta kecuali Allah.[94] Dia yang memberi rizki dan menahannya, Dia pula yang mencegah bahaya dan memberi manfaat kepada hamba-hamba-Nya.[95] Adapun pengertian *tawḥīd ulūhiyyah* menurut Ibn Bādīs adalah meyakini bahwa hanya Allah-lah yang berhak diibadahi, bukan selain-Nya. Dan seluruh ibadah ditujukan kepada-Nya semata. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa meyakini keesaan Allah dalam *rubūbiyyah* mewajibkan meyakini keesaan-Nya juga dalam *ulūhiyyah*.[96]

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

---

[93] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an,* 183.

[94] Lihat Ibn Bādīs, *Al-'Aqāid al-Islāmiyyah,* 65.

[95] Untuk menguatkan pandangannya, Ibn Bādīs mengutip firman Allah dan hadis Rasulullah saw:

{هل مِنْ خالقٍ غيرُ اللهِ}. {أَلاَلَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ}. الأعراف:54. ولقوله صلّى الله عليه و آله وسلّم: لا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلاَ مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ، ولاَ يَنْفَعُ ذَا الْجَدّ مِنْكَ الْجَدّ.(رواه البخاي)

Ibid., 67.

[96] Ibid., 66-67.

pada masa Rasulullah saw., namun keyakinan mereka ini tidak menjadikan mereka sebagai seorang muslim.[97]

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, *nadhar, 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.[98]

Sedangkan *tawḥīd asmā' wa ṣifāt* menurut al-'Arbāwī adalah percaya terhadap apa yang disampaikan al-Qur'ān dan *al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah* tentang sifat-sifat Allah yang Dia sifati diri-Nya secara hakiki, tanpa melakukan *takyīf, tamthīl, tashbīh, ta'wīl*, *taḥrīf* dan *ta'ṭīl*.[99] 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 tesebut, 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.[100]

---

[97] Al-'Arbāwī, *Kitab al-Tawḥīd*, 59.
[98] Ibid., 60.
[99] Ibid., 62.
[100] Ibid., 65.

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.[101] 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.[102] 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.[103] Kedua; *Fī al-Dhāt wa al-Ṣifāt*, maksudnya meyakini bahwa Allah memiliki sifat yang tidak menyerupai sifat makhluk ciptaan-Nya.[104] Ketiga; *fī al-'ibādah*, artinya suatu keyakinan bahwa Allah merupakan satu-satunya yang boleh disembah.[105] Hal ini –

---

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

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ.

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

[102] Ibid., 53.

[103] Ibid., 64.

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

لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ.

"Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha Mendengar dan Melihat." Departeman Agama RI, *Al-Qur'an,* 784.

[105] Abū Zahrah, *Al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*, 20.

menurutnya – berdasarkan firman Allah:

وَاعْبُدُوا اللهَ وَلاَتُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا.[106]

"Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun."[107]

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.[108]

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 perintah-Nya. Dengan demikian, syafa'at itu mengangkat kedudukan Nabi saw dan menepatkan beliau pada tempat terpuji.[109]

---

[106] al-Qur'ān, 4: 36.
[107] Departeman Agama RI, *Al-Qur'an,* 123.
[108] Abū Zahrah, *Al-'Aqidah al-Islamiyyah*, 65-66.
[109] Ibid., 99-100.

Nāṣir Makārim Shirazī, ulama terkemuka Syi'ah. Menurutnya, *tawḥīd* terdiri dari empat hal, yaitu pertama; *Tawhīd Dhāt*, yaitu bahwa *dhāt* Allah itu Esa. Tidak ada yang serupa dengan-Nya. Tidak ada tandingan, dan tidak ada yang menyamai-Nya. Kedua; *Tawhīd 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; *Tawhīd Af'āl* atau Perbuatan, yaitu bahwa segala perbuatan, gerak dan wujud apapun pada alam semesta ini bersumber dari keinginan dan kehendak-Nya. Keempat; *Tawhīd 'Ibādah*, yaitu bahwa ibadah hanya ditujukan kepada Allah semata dan tidak ada yang patut disembah kecuali Allah.[110]

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 ṣifat* 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*

[110] 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.

i'tiqādī 'ilmī.

Demikian pula, meskipun terdapat persamaan dalam klasifikasi *tawḥīd* antara Ibn Taymiyyah dengan Ibn Bādīs, al-'Arbāwī, dan Abū Zahrah, yaitu *tawḥīd rubūbiyyah, tawḥīd ulūhiyyah* dan *tawḥīd 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 *tawḥīd* 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 *muwaḥḥid* atau dikatakan mukmin jika tidak mengimani semua macam *tawḥīd* tersebut. Jadi, mengimani *tawḥīd rubūbiyyah* saja dengan menolak mengimani jenis *tawḥīd* yang lainnya, maka ia tidak dikatakan sebagai *muwaḥḥid* atau mukmin.

B. Pandangan Ulama *terhadap Tawḥīd* 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 *ẓāhir* maupun

yang batin.[111]

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.[112]

Pendapat yang sama juga disampaikan oleh Ja'far al-Subḥānī, 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.[113]

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.[114]

---

[111] 'Abd al-Raḥman bin Nāṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān,* Cek. II (Riyāḍ: Dār al-Salām, 1422 H/2002 M), 191.

[112] M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah Mahḍah,* Cet. I (Bandung: Mizan, 1999), xxi.

[113] Ja'far al-Subḥāniy, *Al-Tawḥīd wa al-Shirk fi Al-Qur'ān al-Karīm* (Īrān: Muassasah al-Imām al-Ṣādiq, 1416 H), 71. Lihat juga Ja'far al-Subḥāniy, *Buḥūth Qur'āniyyah fi al-Tawḥīd wa al-Shirk*, Cet. III. (Qum: Muassasah al-Imām al-Ṣadiq, 1384 H). 47.

[114] A. Shihabuddin, *Inilah Ahli Sunnah waj Jama'ah* (Yogyakarta: Assalafiyyah Press, 2010), 31.

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 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.[115]

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'īn yang

[115] Aḥmad bin 'Abd al-Razzāq al-Dawīsh, *Fatāwā al-Lajnah al-Dāimah Li al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā'*, Jilid I (Riyāḍ: Dār al-Muayyid, t.th), 331.

hidup pada abad-abad yang diutamakan.[116]

Berbeda dengan pendapat Bin Bāz, menurut Imām Aḥmad bin Ḥajar al-Asqalānī sebagaimana dikutip Habib Zainal Abidin menetapkan dalil bolehnya peringatan maulid Nabi saw.[117] berdasarkan hadis Rasulullah saw. berikut:

إنّ النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم قَدِمَ المدينة فوجد اليهودَ يصومون يومَ عاشوراء فسألهم فقالوا هو يومٌ أَغْرَقَ الله فرعون و نجّى موسى نحن نصومه شكرا لله تعالى، فقال النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم نحن أَوْلَى بموسى منكم فأمر بصومه.[118]

"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')."

---

[116] Ibid, 269.

[117] Zainal Abidin bin 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), 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.

[118] Ṣāḥīḥ Muslim, 113 dan Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, 7/215.

Berdasarkan hadis di atas, Ibn Ḥajar al-Asqalānī menyimpulkan bolehnya melakukan perayaan maulid Nabi saw.[119] Demikian pula dengan pendapat al-Imām al-Suyūṭī (849 H- 911 H), dia berkata:

...ذلك هو من البدع الحسنة التى يثاب عليها صاحبها لما فيه من تعظيم قدر النبي صلى الله عليه وسلم و إظهار الفرح و الإستبشار بمولده الشريف.[120]

"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 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

[119] Al-Husaini, *Al-Ajwibah al-Ghāliyah*, 158.

[120] Al-Suyūṭī, *Al-Ḥāwi Li al-Fatāwā*. Jilid I. Cet. I. (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 H/2000 M), 182.

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)."[121]

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 فى ميلاد عيسى عليه السلام، و إما محبة للنبي صلى الله عليه و سلم، و تعظيما. و الله قد يثيبهم على هذه المحبة و الإجتهاد، لا على البدع – من اتخاذ مولد النبي صلى الله عليه و سلم عيدا. مع اختلاف الناس فى مولده. فإن هذا لم يفعله السلف، مع قيام المقتضى له وعدم المانع منه لو كان خيرا.[122]

[121] Ibid.

[122] Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah, *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqim Li Mukhālafati Aṣḥāb al-Jaḥīm*, Jilid I (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 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 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 merayakan hari kalahiran Nabi saw tersebut), bukan (pahala diberikan) untuk perbuatan bid'ah - dengan menjadikan hari kalahiran 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 keuali kepada Allah.[123]

C. Pandangan Ulama terhadap Sifat-Sifat Allah

Dalam upaya mengesakan Allah, para ulama berbeda pandangan tentang apakah Allah memiliki sifat *dhātiyyah*[124]

[123] al-Dawīsh, *Fatāwā al-Lajnah al-Dāimah Li al-Buḥūth*, 221-222.

[124] 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-ṣifat al-dhātiyyah* itu adalah *dhāt* itu sendiri atau ia merupakan sifat

atau tidak. Untuk mengetahui pandangan mereka akan diuraikan sebagai berikut:

Kelompok Mu'tazilah menolak adanya sifat-sifat *dhātiyyah* Allah.[125] Menurut mereka, jika Allah memiliki sifat-sifat *dhātiyyah*, maka sifat itu 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.[126]

---

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.

[125] 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.

[126] 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 *azalī.* 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-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallīn,* Taḥqīq: Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Jilid I. (Bayrūt: Al-

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.[127] Dengan demikian, pengetahuan Allah menurut Abū Ḥuzayl adalah *dhāt* Allah itu sendiri.[128]

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. [129] Berbeda dengan Abū

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.

[127] Abū al-Ḥuzayl al-'Allāf berkata : إن الباري تعالى عالم بعلمه وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حيّ بحياة وحياته ذاته. Lihat Al-Shahrastānī, *Al-Milal,* Jilid I., 44. Bandingkan dengan al-Ash'arī, *Maqālat*, Jilid II., 177-178.

[128] Al-Ash'arī, *Maqālat*, Jilid II., 177. Bandingkan dengan 'Abd al-Laṭīf bin 'Abd al-Qādir al-Ḥifẓī, *Ta'thīr al-Mu'tazilah fi al-Khawārij wa al-Shi'ah: Asbābuh wa Maẓāhiruh,* Cet. I (Jiddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā', 1421 H/2000 M), 352-353.

[129] Abū al-Jubbāī berkata: عالم لذاته قادر حيّ لذاته، أي لا يقتضي كونه عالما عالماً صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه(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-*

al-Jubbāī, menurut Abū Hāshim 'Abd Allah al-Jubbāī (275 H – 321 H), pengertian Allah mengetahui melalui *dhāt*-Nya adalah Allah mempunyai keadaan mengetahui.[130] 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.[131] Ayat-ayat sifat tersebut – tegasnya – harus ditakwilkan, seperti kata *'arsh* ditakwil dengan kekuasaan, *al-'Ayn* (mata) ditakwil dengan pengetahuan, *al-wajh* (muka) ditakwil dengan *dhāt*, dan kata *al-yad* ditakwil dengan kekuasaan.[132]

Milal, Jilid I., 69.

[130] Abū Hāshim mengatakan: هو الله عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاته موجودا، 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 "*Ḥāl*" yaitu sifat yang di antara ada dan tiada). Ibid.

[131] '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.

[132] 'Abd al-Jabbār bin Aḥmad, *Sharḥ al-Uṣūl*, 226-228.

Selain kelompok Mu'tazilah, terdapat juga kelompok Salaf, yaitu mereka yang mengikuti Imām Aḥmad bin Ḥanbal dan mengidentifikasikan pemikiran mereka kepada pemikiran Imām Aḥmad.[133] Kelompok ini menjadikan pemahaman dan amalan *al-Salaf al-Ṣāliḥ* sebagai *manhaj*-nya dalam menjalankan agama.[134]

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.[135] Kelompok ini mengakui sifat-sifat *azaliyyah* dan tidak membeda-medakan antara sifat *dhātiyyah* dan sifat *fi'liyyah* (perbuatan Allah).[136] Pemikiran mereka tentang sifat-sifat *dhātiyyah* Allah ini bertolak belakang dengan kelompok Mu'tazilah yang meniadakan sifat-sifat tersebut.[137]

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

---

[133] Lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqāid wa Tārikh 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).

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

[135] Al-Shahrastānī, *Al-Milal,* Jilid I., 41.

[136] Ibid.

[137] Ibid.

Pertama, melakukan *tafwīḍ* 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 فى قول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "إنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا أو إنّ الله يُرى فى القيامة"، نؤمن بها و نُصدِّق بها، ولا كيف ولا معنى، ولا نرَدُّ منها شيئًا، ونعلم أنّ ما جاء به الرّسول صلّى الله عليه و سلّم حقٌّ إذا كانت بأسانيد صحاح ولا نَردُّ على رسول الله صلّى الله عليه و سلّم قوله...[138]

"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 و لا معنى yaitu

[138] Sayf bin 'Alī al-'Aṣrī, *Al-Qawl al-Tamām bi Ithbāti al-Tafwīḍ Madhhaban Li al-Salaf* (t.t: Dār al-Fatḥ Li al-Dirāsāt wa al-Nashr, t.th.), 78. Lihat juga al-Qarḍāwī, *Fuṣūl fī al-'Aqīdah*, 33.

tidak pula menanyakan maknanya, lalu menyerahkan maknanya kepada Allah tanpa masuk membahas lebih dalam makna-maknanya.[139]

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

اتّفق الفقهاء كلّهم، من المشرق إلى المغرب، على الإيمان بالقرآن و الأحاديث الّتى جاء بها الثّقات عن رسول الله صلّى الله عليه و سلّم فى صفة الرّب عزّ و جلّ من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه، فمن فسّر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج عمّا كان عليه النبيّ صلّى الله عليه و سلّم وفارق الجماعة، فإنّهم لم يصفوا ولم يفسّروا، بل أفتوا بما فى الكتاب والسّنة ثم سكتوا.[140]

"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."

---

[139] Lihat juga Ahmad Sa'd al-Dīn 'Alī al-Basāṭī, *Muqāranah Bayna al-'Aqidatayn al-Yahūdiyyah wa al-Islāmiyyah,* Cet. I (Mesir: Dār al-Ṭibā'ah al-Muḥammadiyyah, 1409 H/1988 M), 45.

[140] Al-'Aṣrī, *Al-Qawl al-Tamām*, 77-78. Lihat juga al-Qarḍāwī, *Fuṣūl fī al-'Aqīdah,*33.

Penjelasan al-Shaybānī (132 H-189 H) di atas menunjukkan bahwa sikap ulama fiqh terhadap sifat-sifat Allah adalah mengimani sifat-sifat terebut 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.[141] Sebagian salaf lainnya melakukan penakwilan terhadap sebagian sifat-sifat jasmani Allah.[142] Ibn Ḥajar sebagaimana dikutip oleh Ḥasan Muḥarram al-Sayyid al-Ḥawaynī mengatakan:

ولقد علمت أنّ مالكا و الأوزاعي وهما من كبار السلف أوّلا الحديث - حديث النزول – تأويلاً تفصيليّاً[143] و كذلك سفيان الثوري أوّل الإستواء على العرش بقصد أمره.[144]

"Aku mengetahui bahwa (Imām) Mālik dan (Imām) al-Awzā'ī yang merupakan pemuka salaf, mereka menakwilkan *ḥadīth nuẕūl* dengan penakwilan yang rinci,

---

[141] Al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal,* Jilid I., 79.

[142] Ḥasan Muḥarram al-Sayyid al-Ḥawaynī, *Qaḍiyyat al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah wa Atharuhā fi Tahha'ub al-Madhahib wa Ikhtilāf al-Firaq* (Kairo: Dār al-Hudā, 1406 H/1986 M), 252.

[143] Diriwayatkan dari Imām Mālik, ia ditanya tentang *hadiṯ nuẕūl*, 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, *Qaḍiyyat al-Ṣifāt*, 253.

[144] Ibid.

demikian pula dengan Sufyān al-Thawrī, ia juga menawilkan *istiwā'* (bersemayam) di atas 'arsh dengan maksud perintah Allah."

Pernyataan Ibn Ḥajar 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.[145]

Sementara itu, Ibn Taymiyyah menolak pendapat yang mengatakan bahwa madhhab Salaf adalah *tafwīḍ*. Menurutnya, para al-Salaf al-Ṣāliḥ tidak men-*tafwīḍ*-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 *ẓāhir*-nya, lalu menyerahkan (men-*tafwīḍ*-kan) bagaimananya (*kayfiyyah*-nya) kepada Allah.[146] Lebih lanjut ia tegaskan bahwa makna *ẓāhir* ayat sifat adalah maksud Allah, hanya saja makna *ẓāhir* ayat tersebut tidak sama dengan makhluk, seperti bersemayamnya Allah tidak sama dengan bersemayamnya makhluk.[147]

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, taḥrīf* dan *ta'ṭīl*. Demikian pula

---

[145] Abū Zahrah, *Tārikh al-Madhāhib*, 181.

[146] Muḥammad Khalīl Harrās, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wasiṭiyyah, wa Yalihi Mulḥaq al-Wasiṭiyyah,* Cet.III (tt.: Dār al-Hijrah Li al-Nashr wa al-Tawzī', t.th), 67-68.

[147] Ibn Taymiyyah, *Al-Tadmuriyyah*, 76-77.

menafikan semua sifat yang Allah nafikan untuk diri-Nya dengan menetapkan apa yang telah Dia tetapkan untuk diri-Nya tanpa *ilḥad* atau pengingkaran.[148]

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 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.[149]

Adapun kelompok Ash'ariyyah, mereka sejalan dengan Salaf (Imām Aḥmad bin Ḥanbal) dalam menetapkan sifat-sifat *dhātiyyah* Allah dan menolak pandangan Mu'tazilah.[150] Bahkan Imām al-Asy'arī telah mempublikasikan

---

[148] Ibid., 7.

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

[150] Al-Ash'arī, *Al-Ibanah,* 123. Lihat juga al-Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām,* Jilid II., 61.

dirinya sebagai pengikut jejak Imām Aḥmad bin Ḥanbal.[151] Ash'ariyyah mengatakan bahwa Allah mesti bersifat karena keberadaan sifat itu tidak terpisah dari *dhāt* dan tidak menimbulkan berbilangnya yang *qadīm*.[152] 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-sifat *dhātiyyah* itu berbeda dan lain dari *dhāt* Allah, tetapi berada dalam *dhāt* itu sendiri.[153] 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.[154] Sebab manusia itu lemah dan akalnya tidak mampu untuk menginterpretasikannya, namun meskipun akal manusia itu lemah, mereka tetap menolak jika dikatakan Allah memiliki anggota badan sebagaimana manusia.[155] Lebih lanjut Ash'arī

---

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

[152] Afrizal M, *Ibn Rusyd*, 103.

[153] Muḥammad Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Iqtiṣād fi al-I'tiqād,* Cet. I (Bayrūt: Dār al-Qutaybah, 1423 H/2003), 71-74.

[154] Al-Ash'arī, *Al-Ibānah*, 117 dan 131.

[155] Ibid., 49-51.

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.[156]

Berbeda dengan al-Asy'arī, menurut 'Abd al-Mālik al-Juwaynī yang merupakan pengikut al-Ash'arī, bahwa ayat-ayat jasmani Allah harus ditakwilkan.[157]

Dari uraian panjang di atas dapat dipahami bahwa masing-masing kelompok dalam aliran Islam ini berusaha untuk mensucikan Allah dari 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-sifa 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-*tafwīḍ*-kan makna ayat-ayat sifat kepada Allah, dan yang lainnya menakwilkannya, meskipun

[156] Nasution, *Teologi Islam,* 138.
[157] Al-Ash'arī, *Al-Ibānah,* 131.

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
MUḤAMMAD BIN ṢĀLIḤ AL-'UTHAYMĪN DAN PENGUNGKAPAN TAWḤĪD 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 Allah[158] Muḥammad bin al-Ṣāliḥ 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,[159] bertepatan dengan tanggal 10 Maret 1929 M. Ia tumbuh dan besar dalam lingkungan keluarga yang religius. Orang tuanya bekerja sebagai pengusaha di 'Unayzah.

---

[158] 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.

[159] Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubuhāt wa Yalihi Sharh al-Uṣūl al-Sittah,* Cet. I (Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1416 H/1996 M), 7. Lihat Arif Fathul Ulum bin Ahmad Saifullah, *Barisan Ulama Pembela Sunnah al-Nabawiyyah* (Bogor: Media Tarbiyah, 2012), 175. Lihat juga Muḥammad bin Ṣāliḥ 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.

Pernikahan al-'Uthaymīn dengan Ummu 'Abd Allah[160] dikaruniai lima orang putra, yaitu 'Abd Allah, 'Abd al-Raḥmān, Ibrāhīm, 'Abd al- 'Azīz, dan 'Abd al-Raḥīm,[161] serta tiga orang putri yaitu Fāṭimah, Sumaiyyah, dan Zaynab.[162]

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,

---

[160] 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 Ṣāliḥ al-'Uthaymin*. Diakses tanggal 2 Januari 2016.

[161] Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Politik Islam,* ter. Ajmal Arif (Jakarta: Griya Ilmu, 2014), 8.

[162]Lihat 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.

bertepatan dengan tanggal 10 Januari 2001 M.[163] 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.[164]

b. Pergumulan Intelektual

Pada masa kecilnya al-'Uthaymīn membaca dan menghafal al-Qur'ān secara *talaqqī*[165] 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.[166] 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.[167]

Al-'Uthaymīn banyak belajar dari para ulama terkemuka Saudi Arabia. Di antara ulama tempat ia

---

[163] 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-Takhaṣṣusī Jeddah, hingga menghembuskan napas terakhirnya di sana.

[164] Muhammad bin Ṣālih al-'Uthaymīn, *Buku Induk Akidah Islam,* terj. Izzuddin Karimi (Jakarta: Pustaka Sahifa, 2011), 41. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Politik Islam..,* 8.

[165] *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.

[166] Al-'Uthaymīn, *Sharh Kashf Shubuhāt*, 7.

[167] Al-'Uthaymīn, *Politik Islam,* 1. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Buku Induk*, 36.

menimba ilmu pengetahuan adalah Shaykh Muḥammad bin 'Abd al-'Azīz al-Muṭawwi'.[168] Dari shaykh ini, ia belajar kitāb *Mukhtaṣar al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah* 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 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

[168] Ia dalah 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.

luhur"[169]

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-'Uthymīn 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.".[170]

Pada saat Shaykh 'Abd al-Raḥmān bin 'Ali bin Audan menjadi *qāḍi* (hakim) di kota 'Unayzah, al-'Uthaymīn belajar ilmu *farā'iḍ* 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 *mashāyikh* seperti al-'Allāmah ahli tafsīr Shaykh Muḥammad al-Amīn al-Shangqiṭī (w. 1393 H), Shaykh 'Abd al-'Azīz bin Nāṣir bin Rashīd, dan Shaykh Abd al-

[169] 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.

[170] Al-'Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubuhāt..,* 7-8.

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 Ṣahīh 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".[171]

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.[172]

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.[173]

Disela-sela aktivitasnya yang begitu padat, al-'Uthaymīn masih menyempatkan diri meluangkan

---

171 Ibid., 8.
172 Saifullah, *Barisan* , 175-176
173 Al-'Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubuhāt…,* 9.

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.[174]

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.[175]

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 Ṣālih al-Barrak, Sami bin Muḥammad al-Ṣuqair, Khalīd bin 'Abd Allah al-Muṣlih, dan masih banyak lagi selain mereka yang telah dicantumkan namanya di atas.[176]

---

[174] Al-'Uthaymīn, *Buku Induk..,* 39.

[175] 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 Ṣālih al-'Uthaymīn, *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah,* terj. Faisal Saleh dan Yusuf Hamdani (Jakarta: Akbar Media, t.th), xiv.

[176] 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 lainnnya 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 Fatḥ Rabb al-Bariyyah bi Talkhiṣ al-Ḥamawiyyah*. 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, *manhāj* Ahl al-

Sunnah wa al-Jamā'ah adalah menetapkan apa yang ditetapkan Allah untuk diri-Nya atau yang ditetapkan rasul-Nya, tanpa *taḥrīf, ta'ṭīl, 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.[177]

b) *Nubdhah fi al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*. Kitab yang terdiri dari 80 halaman ini menjelaskan tentang rukun Islam dan iman beserta penjelasan mengenai *qaḍā'* dan *qadar* Allah swt.[178]

c) *Al-Qawā'id al-Muthlā fi Ṣifāt Allah wa Asmāihi 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.[179]

d) *Sharḥ Lum'at al-'Itiqād al-Hādī Ilā Sabīli al-Rashād*.Buku dengan ketebalan 128 halaman ini

---

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

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

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

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 pembahsan tentang perkataan imam salaf mengenai sifat. Selain itu, kitab ini juga membahas tentang *kalām* (firman) Allah, *qaḍā'* dan qadar, iman, dan hak-hak Nabi saw serta para sahabat.[180]

e) Sharh al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah. Buku yang terdiri dari 2 jilid ini membahas beberapa permasalahan akidah seperti akidah *al-firqah al-nājiyah* (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.[181]

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*,

---

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

[181] Al-'Uthaymīn, *Sharh al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah,* Cet. VI (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1421 H).

uluhiyyah, 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.[182]

g) *Al-Qawl al-Mufīd 'Alā Kitāb al-Tawḥīd.* Kitab ini terdiri dari 3 jilid yang berisikan penjelasan tentang *'aqīdah*, yaitu mengenai *tawḥīd* dan *faḍilah*-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.[183]

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*,

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

[183] Al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd 'Alā Kitāb al-Tawḥīd,* Cet. I (Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 1415 H).

serta berlebih-lebihan dalam mu'amalah dan adat kebiasaan.[184]

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*.[185]
   b) Tafsīr Juz 'Amma. 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.[186]
   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 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

[184] 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).

[185] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Cet. I (Yamān: Dār al-Hidāyah, 2009).

[186] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr Juz 'Amma,* Cet. II (Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 2002).

muḥkam dan *mutashābih*, sumpah, *isrāīliyyāt*, dan lain-lain.[187]

d) *Al-Ilmām bi Ba'ḍ 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.[188]

3) Bidang Fiqh

a) *Al-Sharḥ al-Mumti' 'ala Zādi al-Mustaqni'*. Kitab ini membahas beberapa masalah fiqh seperti *al-ṭahārah* (bersuci), *furūḍ al-wuḍū' wa ṣifātuh, massu al-khuffayn, nawāqiḍ al-wuḍū', dan izālat al-najāsah*.[189]

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 haid, hukum tawaf di Ka'bah saat haid, hukum *ṭawāf al-wadā'* saat haid, hukum

---

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

[188] Al-'Uthaymīn, *Al-Ilmām bi Ba'ḍ Āyāt al-Aḥkām Tafsīrān wa Istinbāṭan,* Cet. I (Riyāḍ: Muassasah al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn al-Khayriyyah, 1436 H).

[189] Al-'Uthaymīn, *Al-Sharḥ al-Mumti' 'ala Zādi al-Mustaqni',* Cet. I (Riyāḍ:Dār Ibn al-Jawzī, 1422 H).

berdiam diri di masjid saat haid, hukum *jimā'* (hubungan intim) saat haid. Buku ini juga menjelaskan tentang cerai, *istiḥāḍah*, dan fatwa-fatwa penting berkisar hukum haid.[190]

c) *Talkhīṣ Fiqh al-Farāiḍ*. Buku ini membahas tentang *farāiḍ*, faidah dan hikmahnya, hak-hak yang berhubungan dengan *tirkah* beserta contoh-contohnya, *asbāb al-irth, aqsām al-qarābah*, dan *mawāni' al-irth*.[191]

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.[192]

e) *Mudhakkirah Fiqh*. Buku ini membahas tentang *ṭahārah* (bersuci) yang berisi kajian tentang pembagian air, *istinjā', siwāk, khitān, wuḍu', 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 shalat. Di sini

---

[190] Al-'Uthaymīn, *Risālah fī al-Dimā' al-Ṭabī'iyyah Li al-Nisā'* (t.t: t.p., t.th.)

[191] Al-'Uthaymīn, *Talkhīṣ Fiqh al-Farāiḍ* (Riyāḍ: Madār al-Waṭan li al-Nashr, 1423 H).

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

juga dijelaskan tentang *janāẓah* dan uraian tentang zakat dan jenis-jenisnya.[193]

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-mukallafīn, al-aḥkām al-waḍ'iyyah, al-māni' fī al-lughah wa al-iṣṭilāḥ, al-kalām wa taqsīmuhu ilā haqīqah wa al-majāz, al-amr, al-'ām wa al-khāṣ, al-ẓāhir wa al-muawwal, ijmā' wa anwā'uhu, qiyās*, dan tema-tema lainnya.[194]
   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.[195]
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.[196]
6) Bidang bahasa, yaitu *Mukhtaṣar Mughnī 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-*

---

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

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

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

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

jarr ba'ḍuhā 'an ba'ḍ, *aḥkām al-ẓurf, al-jār wa al-majrūr,*dan tema-tema lainnya yang berkaitan dengan kaidah bahasa Arab.[197]

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 tahun1407 H. sampai ia wafat.
2) Anggota Majlis Ilmiah di Universitas Islam Imām Muḥammad bin Sa'ūd selama dua tahun akademik, yaitu dari tahun 1398 H-1400 H.
3) Anggota Majlis 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

[197] Al-'Uthaymīn, *Mukhtaṣar Mughnī al-Labīb 'An Kutub al-A'ārīb,* Cet. I (Riyāḍ: Muassasah al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn al-Khayriyyah, 1437 H/2006 M).

manasik haji). Ia juga menyampaikan fatwa dalam berbagai masalah dan hukum *sharī'ah*.

6) Mengetuai Organisasi Sosial untuk *Taḥfīẓ al-Qur'ān* (*Jam'iyyah Tahfīẓ 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*".[198]

2. Kondisi Sosial Politik dan Keagamaan Saudi Arabia

Pemikiran seorang tokoh umumnya tidak terlepas dari pengaruh – betapapun kecilnya – kondisi lingkungan sosia l 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

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

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 dibandingkan dengan negara-negara disekitarnya di *jazirah 'Arab.*[199] 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), Jīzān, 'Asīr, Najran (region Najd Selatan), dan Sharqiyyah.[200]

Saudi Arabia tumbuh dan berkembang dari gerakan kesukuan yang dibenarkan secara keagamaan. Islam

[199] *Jazirah '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.

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

merupakan faktor utama dalam menyatukan beberapa kelompok klan dan kesukuan yang berbeda-beda menjadi sejumlah konfederasi dan kerajaan regional.[201]

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.[202]

Bersamaan dengan masa pemerintahan Ibn Sa'ūd dan penaklukan daerah yang dilakukannya, Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb (1703 M-1787 M)[203] yang

---

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

[202] 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 *amir* 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 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.

[203] 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'ammar, 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 Ḥambalī. Ia berkelana mencari ilmu ke Makkah,

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.[204] Ia berjanji akan menyatukan daerah yang mereka taklukkan bersama di bawah kepemimpinan Ibn Sa’ūd.[205] Maka pada tahun 1745 M, Ibn Sa’ūd menjalin hubungan dengan Ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703 M-1787 M) seorang ulama penyebar madhhab Ḥanbalī.[206] Pada saat itulah seluruh program

---

Madinah, dan Baṣrah. Muhammad Amin menyebut bahwa ia pernah belajar ke Baghdad, Kurdistan, Hamadan, Isfahan, dan Qum. Lihat Aḥmad Amīn, *Zu’amā’ al-Iṣlāh fi 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.

[204] 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.

[205] Azra , *Ensiklopedi*..Vol. 3., 102.

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

قال محمد بن عبد الوهاب فى رسالته لأهل مكة: "فنحن – ولله الحمد– متبعون لا ممبتدعون، 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 Ḥamdu ‘Ullayān al-Ḥanbalī, *Al-Ḥanābilah wa Ikhtilāfuhum Ma’a al-Salafyyah al-Mu’āṣirah Fi al-‘Aqidah 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

strategi 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.[207]

---

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

[207] 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 bantuannyalah 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

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 mengaspirasi berbagai gerakan keagamaan sesudahnya, termasuk pada masa hidupnya al-‘Uthaymīn,[208] bahkan hingga kini. Pemikiran keagamaan yang dibawanya difokuskan pada pemurnian *tawḥīd*, oleh karenanya kelompok ini menamakan dirinya dengan *muwaḥḥidūn*, yang berarti pendukung ajaran yang memurnikan *tawḥīd*.[209] Sebutan *wahhābiyyah* sendiri

mengajukan beberapa syarat, *pertama*; Ibn ‘Abd al-Wahhāb tidak boleh menuntut kekuasaan jka usaha penaklukkan 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.

[208] 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 *tawḥīd uluhiyyah dan tawḥīd asmā' wa ṣifāt*.

[209] 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 *muwaḥḥidun* 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.

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.[210]

Dengan pemelukan Ibn Sa’ūd terhadap seruan Wahhābī, wahhābisme[211] menjadi ideologi agama yang menyatukan kesukuan. 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

[210] Mufrodi, *Islam di Kawasan,* 155.

[211] Aliran Wahhābī sebenarnya adalah kelanjutan dari aliran salaf yang berpangkal kepada pemikiran Aḥmad 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 *mushrikin*; 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.

reformatif. Sebagaimana imam pergerakan wahhābī, mereka di samping menjadi pimpinan duniawi, juga menjadi pemimpin spiritual di Arabia Tengah. Pada tahun1773 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 tahun1812 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 memproklamirkan dirinya sebagai imam kaum Wahhābī[212] dan menegagkan kembali kerajaan Saudi Arabia.[213]

'Abd al-'Azīz berhasil menyatukan suku-suku di Arabia Tengah dan Timur, memproklamirkan diri sebagai Sultan Najd (1921 M) dan mengembangkan negara Saudi Arabia modern ke beberapa wilayah

---

[212] 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 Salafī (Wahhābī) dan berideologi salafī (wahhābī) sebagaimana pernyataannya:

إني رجلٌ سلفيٌ و عقيدتى هي السلفيةُ التى أمشى 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 Abdurraḥman bin Muḥammad bin Muḥammad bin Qasim al-Ḥambalī, *Āli Rasulullah wa Auliyā'uh,* Jilid I (t.t: t.p,t. th), 28.

[213] Lapidus, *Sejarah Sosial,* Vol. 3., 190.

sekitarnya melalui sejumlah perjanjian dangan pihak Iraq (1922 M), Yordan (1925 M) dan Yaman (1934 M). Pada tahun 1925 M, ia merebut kekuasaan atas Hijaz dan kota-kota suci Islam.[214] 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 kepemerintahan 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 mungkar* memberlakukan konsep-konsep moralitas Wahhābī.[215]

[214] Ibid., 190-191.
[215] Ibid., 192.

Setelah raja ‘Abd al-‘Azīz wafat (1953 M), ia digantikan oleh putranya Sa’ūd dan dinobatkan menjadi raja padat 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 Riyāḍ.

Sepanjang pemerintahan raja Saūd, anggota keluarga kerajaan Saudi Arabia banyak menyuarakan rasa ketidakpuasan mereka terhadap kepemimpinannya.[216] 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).[217]

---

[216] 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.

[217] 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

Setelah pemerintahan raja Fayṣal, Kerajaan Saudi Arabia dipimpin berturut-turut oleh raja Khālid (1975 M – 1982 M), raja Faḥd (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 yang diusungnya, ia ingin mengurangi ketergantungan Arab Saudi pada sektor minyak dan mulai mengembangkan sektor publik seperti kesehatan, pendidikan, infrastruktur, rekreasi dan parawisata. Reformasi pendidikan dilakukan untuk menciptakan SDM yang dapat menjalani reformasi ini.[218]

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

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.

[218] 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.

untuk mengemudi dan mencabut batasan hiburan. Ia juga mulai membungkam ulama Wahhābī konservatif yang dulu begitu banyak mengendalikan kehidupan Saudi.[219]

3. 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. [220]

Dalam sistem kerajaan Saudi Arabia, agama dan negara dikaitkan pola yang sangat kuat. Raja dipandang sebagai pemimpin agama dan 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.[221]

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

---

[219] Ibid.

[220] 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'ān dan Sunnah Nabi saw, Bahasanya Arab dan Ibu Kotanya Riyāḍ. Lihat *Sistem Dasar Pemerintahan Kerajaan Arab Saudi-Wahhābi* (Sumber Departemen Urusan Luar Negeri Arab Saudi) dalam http://documents.tips/documents/sistem-dasar-pemerintahan-kerajaan-arab-saudi.html.1 Maret 2016.

[221] Lapidus, *Sejarah Sosial,* 189-190.

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 adalah[222] *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, 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

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

eksekutif,[223] lembaga legislatif,[224] dan lembaga yudikatif.[225]

Ketiga; Pemeritah 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 lainya.

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 dan penguasa berperan dalam menerapkan dan

---

[223] 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.

[224]Lembaga legislatif adalah lembaga negara yang memegang kekuasaan membentuk undang-undang.

[225] Lembaga yudikatif adalah lembaga yang memegang kekuasaan di bidang kehakiman.

menegagkan hukum. Sedangkan masyarakat harus patuh terhadap penguasa.[226]

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

[226] 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-Qur'ān 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.

keulamaan menjadikan ulama berada di dalam kontrol kuasa kerajaan Saudi.[227] Sejak reformasi tersebut peran ulama yang berada di bawah kontrol kekuasaan pemerintah, membenarkan tesis dari Gibreel Gibreel mengenai peran ulama di kerajaan Saudi Arabia yang berfungsi hanya sebagai pemberi legitimasi atas kebijakan-kebijakan pemerintah.[228]

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

---

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

[228] 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 membangkang 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.

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.[229] Lembaga ini dalam perjalanannya menjadi wadah konsolidasi publik kerajaan untuk mensukseskan aktivitas dan program pemerintah.[230] Menurut Madawi Rasheed, para ulama senior di kerajaan Saudi Arabia memiliki tiga cara dalam mendukung dan mensukseskan konsolidasi politik

---

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

[230] 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.

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.[231]

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. 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*

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

dengan memerangi orang-orang yang mereka anggap kafir.[232] Praktik ini sering didengung-dengungkan oleh ulama Saudi Arabia utamanya pada masa-masa pembentukan dan ekspansi kekuasaan Saudi.[233]

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.[234]

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 mengkucurkan dana milyaran dolar untuk mensukseskan misinya tersebut. Wilayah Asia Selatan dan Asia Tenggara menjadi prioritas penyebaran paham Wahhābī, mengingat wilayah-wilayah tersebut merupakan wilayah

---

[232] Seperti yang terjadi di Ṭāif pada tahun 1803 M. atau tepatnya pada bulan Dhu al-Qa'dah, tahun 1217 H., di mana Salafī 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).

[233] Madawi Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 37-42.

[234] Ibid., 45.

yang terbanyak muslimnya.[235]

Kondisi sosial politik kerajaan Saudi Arabia ini sedikit tidak telah memberikan pengaruh pada pola pikir dan keperibadian al-'Uthaymīn. Di mana ia sebagai salah

---

[235] Lihat Hasbi Anwar, *Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafi-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 keberagamaan 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 kekerasaan 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, *Tārikh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fi al-Siyāsah wa al-'Aqāid wa Tārikh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah,* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 238).

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-Raḥmān al-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,[236] 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

[236] 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-Ifta’*, Jilid III (Riyāḍ: 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 (Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1422 H), 172-173.

kepada mereka yang mengekspresikan perasaan cintanya kepada Nabi saw saat perayaan Maulid Nabi saw. di dalam kitabnya *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm li Mukhālafati Aṣḥāb al-Jaḥīm* sebagai berikut:

ما يحدثه بعض الناس، إما مضاهاة للنصارى فى ميلاد عيسى عليه السلام، و إما محبة للنبي صلّى الله عليه و سلّم، و تعظيما. و الله قد يثيبهم على هذه المحبّة و الإجتهاد، لا على البدع – من اتخاذ مولد النبي صلّى الله عليه و سلّم عيدا. مع اختلاف الناس فى مولده. فإن هذا لم يفعله السلف، مع قيام المقتضى له و عدم المانع منه لو كان خيرا. [237]

"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- dengan menjadikan hari kalahiran 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

[237] Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah, *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm Li Mukhālafati Aṣḥāb al-Jaḥīm*, Jilid I (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, t.th), 619.

boleh dicegah dan dilarang."

Pernyataan Ibn Taymiyyah و الله قد يثيبهم على هذه المحبة و الإجتهاد ini 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:

فى كتابه (إقتضاء وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم): " ما يحدثه بعض الناس؛ إما مضاهاة للنصارى في ميلاد عيسى عليه السلام، وإما محبة للنبي صلى الله عليه وسلم وتعظيما له..... من اتخاذ 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 محضا أو راجحا؛ لكان السلف - رضي الله عنهم - أحق به منا.[238]

"Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah berkata dalam kitabnya (*Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm Mukhālafat Aṣḥāb al-Jaḥīm*), "Apa yang terjadi pada sebagian orang, baik itu

[238] Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Majmū' Fatāwā Wa Rasāil Faḍilat al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn*, Jilid VI., Cet. II (Riyāḍ: Dār al-Ṭhurayyā Li al-Nashr, 1414 H/1994 M), 199.

orang Kristen dalam merayakan kalahiran 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 pendapat yang benar, maka niscaya para al-salaf al-ṣāliḥ 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 Ṣālih 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 ditulisnya termasuk tafsīr al-Qur'ān. Kitab tafsir yang ditulisnya 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,[239] surat al-	759

[239] Secara garis besar, pembahasan dalam kitāb *Uṣūl fi 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* (turunnya al-Qur'ān tanpa ada sebab yang mendahuluinya), al-Qur'ān ada yang Makkiyyah 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 pemeliharaannya di masa Rasulullah saw., serta kodifikasi al-Qur'ān pada masa khalīfah 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 beliaulah 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

		Fātiḥah dan al-Baqarah	
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, Muḥammad, dan al-Fatḥ.	848
10	X	Surat al-Ḥujurāt, Qaf, al-Dhāriyāt, al-Ṭūr, al-Najm, al-	637

secara bahasa. Pembahasan tafsīr juga meliputi macam-macm perbedaan penafsiran yang berasal dari tafsīr al-Ma’thūr, terjemahan al-Qur’ān, pembagian al-Qur’ān ditinjau dari sisi *al-muḥkām* dan *al-mutashābih*, dan *mutashabih* terbagi menjadi *ḥaqīqī* dan *nisbī*, sumpah, kisah-kisah dalam al-Qur’ān, *isrāiliyyāt*, dan *ḍamīr*. Lihat Muḥammad Ibn Ṣālih al-‘Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur’ān*, Jilid I., 7-8.

		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-Infiṭār, 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.	

Di dalam menyampaikan tafsirnya,[240] al-'Uthaymīn

[240] 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 Maftūḥ*. 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-*

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 (sepuluh) surat saja yang diberi pengantar olehnya dalam kitab tafsirnya. Kesepuluh surat tersebut adalah surat al-Fātiḥah,[241] surat al-Baqarah,[242] surat al-Kahfi,[243] surat al-Naml,[244] surat Saba,'[245] surat Yāsīn,[246] surat al-Zumar,[247] surat al-Shūrā,[248] surat al-Zukhruf,[249] dan surat al-Ḥujurāt.[250]

Qur'ān al-Karīm Sūrat Yāsīn (Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, t.th), 1. Bandingkan dengan al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Sūrat Ṣād,* Cet. I (Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 2004), 5. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Sūrat al-Kahfi,* Cet. I (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 H), 5-6.

241 Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid I., 43.

242 Ibid., I., 53.

243 Ibid., Jilid V., 397.

244 Ibid., Jilid VI., 57.

245 Ibid., Jilid VII., 585.

246 Ibid., Jilid VIII., 180

247 Ibid., 725.

248 Ibid., Jilid IX., 552.

249 Ibid., 719.

250 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

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

a. Penjelasan yang berhubungan dengan penamaan surat dan alasan mengapa diberi nama demikian,[251] 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'.[252]

---

satu dari sūrah al-Ikhlāṣ. Nabi saw membaca kedua surat ini saat shalat sunnah fajr, shalat sunnah maghrib, dan shalat sunnah ṭawāf, karena kandungaan surat ini meminta keikhlasan beribadah hanya kepada Allah dan pujian kepada-Nya dengan segala sifat kesempurnaan yang terdapat pada surat al-Ikhlāṣ. Lihat al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān* Jilid X., 607.

[251] 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.

[252] Sebagai contoh, penamaan surat al-Nisā' diambil dari salah satu ayat dalam surat tersebut yang terdapat pada ayat pertama, yaitu firman Allah:

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً

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

b. Penjelasan tentang keutamaan surat yang didukung dengan penjelasan dari naṣ, seperti keutamaan surat al-Fātihah.[253]
c. Penjelasan tentang kategori surat, apakah ia termasuk dalam kategori *Makkiyyah* atau *Madaniyyah*.[254] Namun,

---

[253] Al-'Uthaymīn menjelaskan di antara keutamaan surat al-Fātiḥah 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-Fātiḥah 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.

[254] 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, kendatipun bukan turun di Mekkah, sedangkan *Madaniyyah* adalah ayat-ayat yang turun sesudah Rasūlullah saw. hijrah ke Madinah, kendatipun 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* kendatipun diturunkan di Makkah, yaitu pada peristiwa pembukaan kota Makkah. Demikian pula surat al-Māidah, ayat 3 termasuk kategori *Madaniyyah* kendatipun tidak diturunkan di Madinah karena ayat tersebut diturunkan pada peristiwa haji wadā'. Adapun dari perspektif tempat turun, maka *Makkiyyah* adalah ayat-ayat yang turun di Makkah dan sekitarnya seperti Mina, 'Arafah, dan Hudaybiyyah, 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 *khiṭab* bagi orang-orang Makkah, sedangkan *Madaniyyah* adalah ayat-ayat yang menjadi khiṭāb bagi orang-orang Madinah. (lihat Mūsā Ibrāhīm al-Ibrāhīm, *Buḥūth Manhajiyyah fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm,* Cet. II. Urdun- 'Ummān: Dār 'Ammār, 1996, 39., lihat juga Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulum al-Qur'ān,* Cet. III (Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Hadīth, 1973), 61-62, Ṣubḥī al-Ṣālih, *Mabāhith*

terkadang al-'Uthaymīn menjelaskan kategori surat tersebut di saat ia akan menafsirka ayat.[255]

d. Penjelasan tentang jumlah ayat dalam suatu surat.[256] Penjelasan tentang jumlah ayat ini lebih banyak diuraikan di saat ia mulai menafsirkan ayat.[257]

---

fi 'Ulūm al-Qur'ān, Cet. X. Bayrūt: Dār al-'Ilm Li al-Malāyīn, 1977, 167. dan Muṣṭafā Dīb al-Bighā dan Muḥyi al-Dīn Dīb Mustawin, *Al-Wāḍiḥ fi '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 Makkīyah dan Madanīyah 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 Madīnah. 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.

[255] Lihat al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid III., 5., Jilid VI., 476., dan Jilid VII., 5.

[256] Lihat al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid VIII., 725.

[257] Lihat al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid VI., 476., Jilid VIII., 357 dan 459.

e. Penjelasan *munāsabah* antara surat sebelum dan sesudahnya,[258] atau antar ayat.[259]
f. Keterangan tentang *asbāb al-nuzūl* ayat, jika ayat itu memiliki *asbāb al-nuzūl*.[260]
g. Penjelaskan tentang sikap 'aqīdah ahlu al-Sunnah, seperti sikap mereka tentang al-Qur'ān, melihat Allah, dan sifat-sifat Allah.[261]
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.[262]

Dengan demikian, dalam kitab tafsir al-'Uthaymīn

---

[258] Dalam kitāb tafsīrnya, al-'Uthaymīn sedikit sekali memberikan penjelasan mengenai munāsabah antara satu sūrah dengan surat lainnya. Lihat al-'Uthaimīn, *Tafsīr al-Qur'ān,* Jilid X., 598.

[259] Lihat al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid I., 162.

[260] Tidak semua ayat yang memiliki *asbāb al-nuzūl* dijelaskan oleh al-'Uthaymin dalam kitab tafsirnya. Dalam penyajikan 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.

[261] 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 dengaan aqidah. Lihat al-'Uthaimīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid II., 250, Jilid V., 425, Jilid IX., 32., dan 719., dan Jilid X, 443.

[262] Lihat al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid X., 5.

lebih banyak surat al-Qur'ān yang tidak diberikan pengantar penjelasan umum tentang kandungan surat yang akan dibahas.[263]

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.[264] 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.[265]

---

[263] Seperti seluruh surat yang ada pada *juz 'amma* atau juz 30, dan surat-surat lainnya yang selain sepuluh nama surat yang sudah disebutkan di atas.

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

[265] Lihat al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'an*, 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

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

IV., 13, 21, dan 101. Jilid V., 474.

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.[266]

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.[267] Dia juga membuat kesimpulan pada setiap akhir penjelasan suatu ayat dengan menggunakan istilah *fawāid*,[268] serta menggabungkan antara penjelasan makna dengan nasehat, dan ini juga bagian dari kekhasan kitab tafsirnya.[269]

Dalam menjelaskan suatu ayat, al-'Uthaymīn banyak menggunakan riwayat-riwayat yang terkait dengan ayat yang ditafsirkannya,[270] begitu juga dengan penggunaan

---

[266] Lihat al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid I., 45

[267] Sebagai contoh lihat al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān.,* Jilid I., 57,62,72, 77,80, dan 81.

[268] 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.

[269] Seperti nasehat 'Uthaymin 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 'Amma,* Cet. II (Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 2002), 7.

[270] 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

akal atau rasio dan tidak bertele-tele.[271] 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 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.[272]

X., 5-6, dan 22. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Tafsīr Juz 'Amma*, 7.

[271] 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, *Tafsir Juz 'Amma,* 7.

[272] 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-isharī,* disertai uraian tentang syarat-syarat diterimanya suatu penafsiran serta metode pengembangannya. Sementara ulama *mutaakhkhir* seperti al-Farmāwī membaginya menjadi empat macam, yaitu *taḥlili, ijmāli, muqārin*, dan *mawḍu'i*. 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 penjelasannya, dan 4). Tinjauan

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 sahabat Nabi saw dan *tābi'īn*.[273] 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,[274] *kedua*; penafsiran al-Qur'ān dengan hadis Nabi

---

dari sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan. Sementara Abdurrahman membagi metode tafsir menjadi tiga, yaitu metode *naqli*, metode *lughawī*, dan metode *'aqli* atau *ijtihādi*. lihat M. Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami al-Qur'an* (Surabaya: IMTIYAZ, 2011), 13-17. Lihat juga 'Abd al-Ḥay al-Farmāwī, *Al-Bidāyah Fī al-Tafsīr al-Mawḍū'i: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah* (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.

[273] Nasir, *Perspektif Baru Metode,* 14. Lihat juga Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Jilid I. Cet. VII (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 112. Bandingkan dengan al-Farmāwī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr*, 25. Lihat juga al-Ibrāhīm, *Buḥūth Manhajiyyah*, 94.

[274] Contohnya, penafsiran kata *muttaqin* pada surat Āli 'Imrān [3] ayat 133 dengan menggunakan kandungan ayat berikutnya, yang menjelaskan

saw.,[275] *ketiga*; penafsiran al-Qur'ān dengan pendapat para sahabat,[276] *keempat*; Penafsiran al-Qur'ān dengan pendapat para *tābi'in*[277].

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).[278]

2) *Metode Tafsīr Bi al-Ra'yi.*

Metode Tafsīr bi al-Ra'yi atau *bi al-dirāyah* atau *bi al-*

---

bahwa yang dimaksud adalah yang menafkahkan hartanya, baik di waktu lapang maupun sempit, dan seterusnya.

[275] Umpamanya, penafsiran Nabi saw. terhadap kata *al-ẓulm* 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.

[276] 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-Hiṣnī, *Zubdah al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983), 153.

[277] Ulama berbeda pendapat mengenai otoritas *tābi'in* 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 'Abdillah al-Zarkashī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-'Qur'ān,* Jilid II (t.t: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), 158., bandingkan dengan al-Ibrāhīm, *Buḥūth Manhajiyyah*, 99.

[278] Al-Qaṭṭān, *Mabaḥith*, 359-360. Bandingkan dengan Nasir, *Perspektif Baru,* 15.

ma'qūl adalah tata cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān yang didasarkan atas ijtihad mufassir dan pemahamannya *terhadap* kaidah-kaidah bahasa Arab dan kesusasteraannya serta penguasaannya terhadap teori ilmu pengetahuan lainnya.[279]

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.[280]

Di antara kitab-kitab *Tafsīr bi al-Ra'yi* yang sangat besar manfaatnya bagi perkembangan tafsir dan 'ilmu tafsir adalah *Mafātiḥ 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).[281]

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-

---

[279] Ibid. Lihat juga Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr,* Jilid I, 183.

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

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

ayat al-Qur'ān yang didasarkan atas perpaduan antara sumber *tafsīr riwāyah* yang *ṣaḥīḥ* dan kuat dengan sumber hasil ijtihad dari pemikiran mufassir yang sehat.[282] Metode ini menurut M. Ridlwan Nasir banyak digunakan dalam tafsir modern yang disusun sesudah kebangkitan umat Islam.[283]

Di antara kitab-kitab tafsir yang termasuk dalam kelompok ini adalah *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān*, karya Ṭanṭawī al-Jawharī (w. 1358 H), *Tafsīr al-Manār*, karya Shaykh Muḥammad 'Abduh (w. 1905 M) dan Shaykh Rashīd Riḍā (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 pernafsirannya 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'īn*.[284] Di samping

---

[282] Ibid.

[283] Ibid.

[284] 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.

itu, ia juga sering menggunakan pemikirannnya atau ijtihadnya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān.[285] Namun demikian, apabila yang digunakan sebagai tolak ukur untuk menetapkan metode tafsir dari 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.[286] Seperti kitab *Ma'ālim al-Tanẓīl*, 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

[285] Sebagai contoh, lihat al-'Uthaymīn, *Tafsir al-Qur'an*, Jilid I., 45-46., Jilid X., 382-383., 474., 502-503., dan 525.

[286] Nasir, *Perspektif Baru,* 16.

sama, atau yang membandingkan ayat al-Qur'ān yang selintas tampak berlawanan dengan hadis, atau yang membandingkan pendapat mufassir dengan mufassir lainnya dengan menonjolkan segi-segi perbedaan.[287] Di antara contohnya adalah kitab *Al-Jāmi' Li Aḥkām 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-*tarjiḥ* atau menguatkan salah satu pendapat tersebut. Seperti masalah *ḥurūf hijāiyyah*, apakah ia memiliki makna atau tidak,[288] apakah neraka itu kekal atau fana,[289] bagaimana pengertian *istiwā'* Allah,[290] tentang masalah ayat-ayat *mutashābihāt* dan *ta'wīl,*[291] dan masalah-masalah lainnya.[292]

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

---

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

[288] Lihat al-'Uthaymīn, Tafsīr al-Qur'ān, Jilid I., 53.

[289] Ibid., 88-89.

[290] Ibid., 101., Jilid X., 225.

[291] Ibid., Jilid II., 21-24.

[292] Ibid., Jilid I., 255., Jilid IV., 20, 695., Jilid V., 426., Jilid VII.,108.

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.[293] Sistematikanya mengikuti urutan al-Qur'ān, sehingga makna-maknanya dapat saling berhubungan. 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.[294] Di antara kitab-kitab tafsīr yang termasuk dalam kelompok *tafsīr bi al-Ijmālī* adalah *Tafsīr al-Jalālain* kayra Imām Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (w. 864 H) dan Imām Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H), dan Kitāb *Tāj al-Tafāsīr* karya al-Mirghānī.[295]

2) *Metode Tafsīr Iṭnābī*

Metode *tafsīr iṭnābī* adalah metode penafsiran dengan cara menafsirkan ayat-ayat suci al-Qur'ān secara rinci atau mendetail, dengan uraian-uraian yang cukup

---

[293] Nasir, *Perspektif Baru,* 16.

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

[295] Baidan, *Wawasan Baru,* 381. Lihat juga Nasir, *Perspektif Baru,* 16.

panjang dan lebar serta mendalam, sehingga bagi pembacanya cukup jelas dan terang.[296]

Kitab tafsir yang termasuk dalam kelompok *tafsīr iṭnābī* di antaranya adalah *Tafsīr fī Ẓilāl al-Qur'ān*, karya Sayyid Quṭb (w. 1966 M), dan *Tafsīr al-Manār*, karya Shaykh Muḥammad 'Abduh (w. 1905 M).[297]

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.[298]

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 Taḥlīlī*

Metode *tafsīr taḥlīlī* 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.[299] Atau dengan kata lain bahwa metode *Tafsīr Taḥlīlī* adalah tafsir yang menerangkan arti ayat-ayat al-Qur'ān

---

[296] Ibid.

[297] Ibid., 17.

[298] 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.

[299] Nasir, *Perspektif Baru,* 17.

dari segala aspeknya, berdasarkan urutan ayat dan surat dalam al-Qur'ān dengan cara menunjukkan dan menjelaskan pengertian dan kandungan lafaẓ-lafaẓnya, hubungan ayat-ayatnya, sebab-sebab turunnya (*asbāb al-Nuzūl*), hadis-hadis Nabi saw. yang ada hubungannya dengan ayat-ayat yang ditafsirkan, serta pendapat para sahabat dan ulama-ulama lainnya.[300]

Di antara kitab-kitab tafsīr yang termasuk dalam kelompok *al-Tafsīr al-Taḥlīlī* adalah Kitāb *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Ayyi al-Qur'ān*, karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w.310 H), dan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* karya 'Imād al-Dīn Abi al-Fidā' Ismā'il Ibn Kathīr (w.774 H).[301]

2) Metode Tafsīr Mawḍū'ī

Metode *tafsīr 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 malasah yang dikaji dan dibahas dari *dalālah* ayat-ayat yang ditafsirkan secara terpadu dan komprehensip.[302]

---

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

[301] Nasir, *Perspektif Baru,* 17.

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

Dalam kitabnya *Al-Bidāyah Fī Tafsīr al-Mawḍū'i,* al-Farmāwī mengemukakan secara rinci langkah-langkah yang harus ditempuh dalam melakukan penafsiran dengan metode *tafsīr mawḍū'ī* ini. Langkah-langkah tersebut adalah:

1. Menetapkan tema yang akan dibahas.
2. Mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut.
3. Merangkai urutan ayat-ayat tesebut 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.[303]

Kitab-kitab tafsir yang ditulis menggunakan metode *tafsīr mawḍū'ī* di antaranya adalah kitab *Al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm*, 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* merupkan 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).[304]

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

---

[303] 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.

[304] Nasir, *Perspektif Baru,* 17.

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-Qur'ān.[305] 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.[306] Al-'Uthaymīn juga menganalisis kosa kata dari sudut pandang kaidah bahasa 'Arab, hal itu dimaksudkan untuk membantu mempermudah memahami kandungan ayat.[307] Dia juga memaparkan kandungan ayat secara umum,[308] dan menerangkan hukum yang dapat ditarik dari ayat yang dibahas[309] dan menjelaskan makna dan maksud *shara'*

---

[305] Lihat al-'Uthaimīn, *Tafsīr al-Qur'ān,* Jilid I., 162, dan 90, da Jilid X., 598.

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

[307] 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.

[308] Ibid., Jilid I., 46-47, 48, dan 59.

[309] 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

yang terkandung dalam ayat.[310]

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-Taḥlīlī*.

Adapun macam-macam kecenderungan penafsiran menurut M. Ridlwan Nasir setidaknya ada tujuh macam, yaitu:

a) 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.[311] Contoh: *Tafsīr al-Kashshāf*, karya al-Zamakhsharī dan *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, karya Al-Andalūsī.

b) 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

---

tersebut tidak perlu dimandikan, tidak juga dikafani, tidak diṣalati, tidak mewarisi dan tidak pula diwarisi, karena dalam pandangan al-'Uthaymīn, dia hanyalah benda mati (ميت جامد) yang tidak memiliki hak seperti haknya 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.

[310]Ibid., Jilid IV., 9. Jilid V., 112, dan 688.

[311] Nasir, *Perspektif Baru,* 18.

cara mengambil kesimpulan hukum darinya.[312] 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.[313] 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*).[314]

Contoh dari *tafsīr al-fiqhī* adalah *Tafsīr Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān wa al-Mubayyin Limā Taḍammanahu min al-Sunnah wa Ayi al-Qur'ān*, karya Abī 'Abdillah Muḥammad al-Qurṭubī (w. 671 ḥarfiyyah), dan *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām,* karya Muhammad 'Ali bin al-Sayis (w. 1976 M).

c) Tafsīr al-Ṣūfī

Tafsīr al-Ṣūfī adalah tafsir al-Qur'ān yang beraliran tasawwuf yang kajiannya menitik beratkan pada hal-hal kejiwaan yang ditulis oleh para sufi.[315] Sesuai dengan pembagian dalam dunia tasawuf, tafsir dalam bentuk ini juga terbagi menjadi dua, yakni *al-Tafsīr al-Ṣūfī 'an Naẓarī* dan *al-Tafsīr al-Fayḍī* atau *al-Tafsīr al-Ishārī.*

---

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

[313] 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān*,103.

[314] Azra (ed*), Sejarah ,* 179.

[315] Nasir, *Perspektif Baru,* 19.

Al-Tafsīr al-Ṣūfī 'an Naẓarī 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 taṣawwuf yang mereka ikuti. Ayat-ayat al-Qur'ān yang ditakwilkan seringkali maknanya menyimpang jauh dari arti *ẓāhir* ayat dan arti yang telah dikuatkan oleh syari'at dan benar menurut bahasa.[316] Contoh: *Kitāb al-Fuṣūs* oleh Ibn al-'Arabī.

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*.[317]

---

316 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-'Arabi 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 Muhammad saw., sebagaimana telah dijelaskan-Nya: Kalian adalah orang-orang yang paling tinggi dan Allah pun senantiasa bersama kalian (QS. Muhammad [47]:35). Jadi ketinggian yang dimaksudkan (berkenaan dengan Nabi Idris a.s. ini adalah ketinggian tempat, bukan ketinggian kedudukan". Lihat al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī 'Ulum*, 356.

317 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 kehadiranku 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

Karena tafsir ini sejalan dengan *taṣawwuf 'amalī*, yang merupakan amaliah praktis kaum sufi, seperti banyak ibadah, zuhud, kehidupan sederhana dan sebagainya.[318] Contoh: *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, oleh al-Tusturi dan *Rūh al-Ma'ānī* karya al-Alūsī (1270 H).

d) 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.[319]

e) 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

---

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 menunjkkan 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 katakana itu." Lihat al-Qaṭṭān, *Mabaḥith fi 'Ulum*, 357.

[318] Azra (ed*), Sejarah,* 180-181.

[319] Nasir, *Perspektif Baru Metode,* 19.

lebih menekankan pada sumber penafsiran rasional.[320]. 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.

f) 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*.[321]

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.

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 Ḥanafi Aḥmad.

---

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

[321] Nasir, *Perspektif Baru,* 19. Lihat juga Suma, *'Ulumul,* 396.

g) Tafsīr al-Ijtimā'ī

Tafsīr al-Ijtimā'ī adalah penafsiran yang melibatkan realitas sosial yang berkembang di tengah masyarakat. Contoh: *Tafsīr fī Ẓilāl 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,[322] apakah neraka itu kekal atau fana,[323] apakah sifat-sifat *af'āl* atau perbuatan-perbutan 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 bicara,[324] Allah bersemayam,[325] Allah datang,[326]dan lain-lain, dan apakah sifat-sifat jasmani Allah seperti

[322] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid I., 104.

[323] Ibid., 88.

[324] Ibid., 105.

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

[326] Ibid., Jilid I.,501, Jilid IV., 751., dan Jilid X., 511.

tangan,[327] muka,[328] 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,[329] peraktik *tabarruk* dan memohon syafa'at kepada Nabi saw dan para wali Allah,[330] semua itu tidak luput dari sorotan dan pembahasan dalam kitab tafsirnya. Selain itu, penjelasan tentang keesaan Allah dalam *rubūbiyyah*[331] dan *ulūhiyyah*,[332] 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, sehinga 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*.

---

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

[328] Ibid., Jilid I., 255, 256, Jilid V., 426, 695, Jilid VII., 108., Jilid X., 534.

[329] Ibid., Jilid I., 43.

[330] Ibid., Jilid V., 164.

[331] Ibid., Jilid I., 46, 81, Jilid V., 22, Jilid VIII., 364, dan Jilid IX., 319.

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

C. Pengungkapan *Tawḥīd* dalam al-Qur'ān

Al-Qur'ān dalam mengungkapkan makna *tawḥīd* 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 *Tawḥīd* 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 *tawḥīd* atau keesaan Allah adalah kata "*wāḥid*". Allah swt berfirman: وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ[333] (Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Esa).[334] Kata *wāḥid* tersusun dari huruf-huruf *wau*, *ḥa*, dan *dāl* yang mengandung arti tunggal atau ketersendirian[335]. Kata *wāḥid* merupakan bentuk *ismu al-fā'il*[336] dari *waḥada-yaḥidu wa huwa wāḥid* yang *wazan*-nya sama seperti kata *wa'ada - ya'idu wa huwa wā'id*.[337] Abu Hilāl al-'Askarī dalam kitabnya *Al-Furūq al-Lughawiyyah* menjelaskan bahwa kata

---

333 QS. Al-Baqarah [2]: 163.

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

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

336 *Ismu al-Fa'il* adalah kata benda yang mengandung arti pelaku.

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

wāḥid adalah sesuatu yang tidak bisa dibagi-bagi baik dalam hayalan maupun dalam wujud atau kenyataan.[338] Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Rāghib al-Aṣfahānī, menurutnya hakikat kata "*wāḥid*" ialah sesuatu yang tidak bisa dibagi lagi.[339] Apabila Allah disifati dengan *wāḥid* maka artinya Dia tidak bisa dibagi-bagi dan juga tidak bisa diperbanyak, dan kata "*wāḥid*" –tambahnya – dapat pula digunakan untuk mensifati selain Allah.[340]

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.[341] 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.[342]

---

338 Abū Hilāl al-'Askarī, *Al-Furūq al-Lughawiyyah,* diḍābiṭ dan ditaḥqīq 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.

339 Al-Rāghib al-Aṣfaḥānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān,* Cet. III (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 585.

340 Ibid., 586.

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

342 Ibid.

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,[343] karena asal makna *wāḥid* adalah *al-Infirād fī al-Dhāt aw fī al-Ṣifah* (sendiri dalam *dhāt* atau dalam sifat).[344] Kata *wāḥid* juga memiliki makna "*awwalu 'adad al-ḥisāb"* (awal bilangan hitungan)[345].

Kata *wāḥid* ada yang berbentuk *mudhakkar* dan ada pula yang berbentuk *muannath*. Dalam al-Qur'ān, kata "*wāḥid*" terulang sebanyak 30 kali,[346] 22 di antaranya menunjuk kepada Allah Tuhan Yang Esa yang tersebar di 18 surat dan 22 ayat.[347] 15 di antaranya termasuk kategori Makkiyyah dan 7 lainnya termasuk Madaniyyah.[348]

---

[343] '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.

[344] Al-'Askarī, *Al-Furuq*, 115.

[345] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid IX (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003), 233. Lihat juga Luwis Ma'lūf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm,* Cet. XVIII (Bayrūt: Al-Maktabah al-Kāthūlikiyyah, 1956), 890.

[346] Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karim,* Cet. VII. (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 2009), 947.

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

[348] Yang menjadi acuan dalam pengklasifikasian kelompok Makkiyyah dan Madaniyyah pada ayat-ayat al-Qur'ān tersebut dapat dilihat

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.[349] Karenanya Dia melarang hamba-hamba-Nya menyembah selain kepada-Nya.[350] Allah menjelaskan, orang yang mengingkari keesaan-Nya hanyalah mereka yang tidak percaya terhadap akhirat lagi menyombongkan diri.[351]

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.

---

pada Muḥammammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karim*. Cet. VII (Bairūt: Dār al-Ma'rifah, 2009).

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

[350] Lihat QS. Al-Naḥl, 16: 51

[351] Lihat QS. Al-Naḥl, 16: 22.

Adapun 8 (delapan) ayat selebihnya menunjuk bermacam hal, yaitu makanan, salah satu orang tua, saudara, pintu, air, pezina, kebinasaan, dan manusia biasa.[352]

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

---

[352] 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 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 menginguti Nabi Muḥammad saw seorang manusia (biasa) di antara mereka.

Adapun kata "*wāḥidah*" dalam bentuk *muannath* yang berati "satu"[353] disebut dalam al-Qur'ān sebanyak 31 kali[354] dengan beragam hal, seperti umat,[355] diri yang satu,[356] wanita,[357] anak perempuan,[358] peniupan sangkakala,[359] teriakan suara yang keras mengguntur,[360] penyerbuan,[361] perempuan yang mencerca Zulaikha,[362]

---

[353] Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Qāmūs 'Arabī-Indūnisī* (Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984), 1.646.

[354] 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-'Fulqān, 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-Ḥāqqah, 69: 13, **30)**. QS. Al-Ḥāqqah, 69: 14, dan **31)**. QS. Al-Nāzi'āt, 79: 13.

[355] 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.

[356] 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.

[357] Lihat QS. Al-Nisā', 4: 3.

[358] Lihat QS. Al-Nisā', 4: 11.

[359] 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.

[360] Lihat QS.Yāsīn, 36: 29., dan QS. Al-Qamar, 54: 31.

[361]Lihat QS. Al-Nisā', 4: 102.

[362]Lihat QS. Yūsuf, 12: 31.

agama *tawḥīd,*[363] turunnya al-Qur'ān,[364] jiwa,[365] peringatan,[366] kambing betina,[367] perintah Allah,[368] dan benturan.[369]

b. Kata "*Aḥad*".

Kata lainnya yang digunakan al-Qur'ān untuk menunjukkan Allah itu Esa adalah kata *aḥad*. Allah berfirman: قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ[370] (Katakanlah: "Dia-lah Allah Yang Maha Esa).[371] Kata *aḥad* yang terhimpun dari huruf *alif*, *ḥa*, dan *dāl* mengandung arti "Satu; Esa; Tunggal".[372] 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".[373] 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

---

363 Lihat QS. Al-Anbiyā', 21: 92., dan QS. Al-Mu'minūn, 23: 52.
364 Lihat QS. Al-Furqān, 25: 32.
365 Lihat QS. Luqmān, 31: 28.
366 Lihat QS. Saba', 34: 46.
367 Lihat QS. Ṣād, 38: 23.
368 Lihat QS. Al-Qamar, 54: 50.
369 Lihat QS. Al-Hāqqah, 69: 14.
370 Lihat QS. Al-Ikhlāṣ, 112: 1.
371 Departemen Agama RI., *Al-Qur'an,* 1118.
372 Munawwir, *Al-Munawwir: Qāmus*, 1.646. Lihat juga M. Dhuha Abdul Jabbar dan N. Burhanudin, *Ensiklopedia,* 15.
373 Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghi,* Jilid XXX (Mesir: Muṣṭāfā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduhu, 1946), 265

yang sejajar dengan-Nya.[374] 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.[375]

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 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.[376]

Kata *aḥad* dibangun untuk menegasikan 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 *wāhid* digunakan pada tema penetapan (*ithbāt*). Dikatakan: مَا أَتَانِى مِنْهُمْ أَحَدٌ artinya "Tidak satupun yang datang kepadaku dan juga tidak dua orang. Jika

---

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

375 Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid XIV., 513.

376 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*: Tafsir Madhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat. Cet. X. (Bandung: Mizan, 2000), 32.

dikatakan: جَاءَنِى مِنْهُمْ وَاحِدٌ artinya " Belum ada yang mendatangiku 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 كَذَا وَ كَذَا وَ أَنْتَ تُرِيْدُ وَاحِدًا مِنَ الثَّلَاثَةِ (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.[377] Kata "*wāḥid*" *munfarid bi al-Dhāt* (sendiri pada *dhāt*) dalam hal tidak ada persamaannya, sedangakan "*aḥad*" *munfarid bi al-ma'na* (sendiri pada makna). Kata *wāhid* 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 kecuali dengan lafal Allah.[378] 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*".[379]

Kata *aḥad* bisa juga berfungsi sebagai nama dan ia merupakan salah satu dari nama-nama Allah yang *ḥusnā* (baik).[380] Ia juga bisa menjadi sifat untuk sesuatu. Ketika kata *aḥad* berfungsi sebagai sifat, maka penggunaannya

---

377 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid IX, 234.
378 Ibid., 236.
379 Ibid., Jilid 1, 89.
380 Ma'lūf, *Al-Munjid*, 4.

hanya bagi Allah swt semata.[381] Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Aṣfahānī, ia menuturkan bahwa kata *aḥad* hanya digunakan untuk mensifati Allah saja, tidak untuk yang lainnya.[382] Dan ini hanya sekali yaitu pada surat *al-Ikhlāṣ*, ayat satu, "قُلْ هُوَ اللهُ 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.[383]

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 *mudhakkar*, dan 11 lainnya

---

[381] 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 وَإِلاَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّإِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحمَنُ 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.

[382] Al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt,* 586.

[383] Shihab, *Wawasan* , 32

dalam bentuk *muannath*.[384] Kata *Aḥad* sendiri yang dalam bentuk *mudhakkar* dalam al-Qur'ān memiliki makna yang beragam, ada yang menunjuk kepada Allah,[385] Nabi Muḥammad saw.,[386] Bilāl bin Ḥamāmah,[387] Zayd bin Thābit,[388] pengertian tunggal atau esa,[389] Hābil (putra nabi Adam as),[390] pemuda kahfi,[391] ayah atau ibu,[392] keluarga nabi Lūṭ dan pengikutnya,[393] pelayan,[394] jenazah orang kafir,[395] nabi utusan Allah,[396] seorang muslim,[397] seorang kafir,[398] wanita muslimah,[399] orang musyrik,[400] rasul,[401] sesuatu,[402] umat,[403] bilangan angka,[404] dan seorang atau salah seorang (secara umum),[405]

---

[384] Lihat al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras*, 60-62
[385] Lihat QS. Al-Balad, 5-7.
[386] Lihat QS. Āli 'Imrān: 153, QS. Al-Ḥashr: 11.
[387] Lihat QS. Al-Layl: 19.
[388] Lihat QS. Al-Aḥzāb: 40.
[389] Lihat Al-Ikhlāṣ: 1.
[390] Lihat QS. Al-Māidah: 27
[391] Lihat QS. Al-Kahfi: 19
[392] Lihat QS. Al-Isrā': 23.
[393] Lihat QS. Hūd: 81. QS. Al-Ḥijr: 65
[394] Lihat QS. Yūsuf: 36.
[395] Lihat QS. Al-Tawbah: 84.
[396] Lihat QS. Al-Baqarah: 136, 285. QS. Āli 'Imrān: 84., QS. Al-Nisā': 152.
[397] Lihat QS. Al-Baqarah: 127.
[398] Lihat QS. Āli 'Imrān: 91, QS. Al-Mu'minūn: 99, QS. Al-Kahfi: 32.
[399] Lihat QS. Al-Aḥzāb: 32.
[400] Lihat QS. Al-Baqarah: 96.
[401] Lihat QS. Al-Jin: 7.
[402] Lihat QS. Al-Jin: 20.
[403] Lihat QS. Maryam: 98.
[404] Lihat QS. Yūsuf: 4.
[405] Lihat QS. Al-Baqarah: 102, 102, 180, 266. QS. Al-Nūr:28, 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,[406] perempuan yang akan mengingatkan,[407] salah satu dari dua kebaikan, yaitu kemenangan atau mati syahid,[408] salah satu dari dua golongan yaitu kafilah Abū Sufyān dan kelompok 'Utbah bin Rabī'ah bersama Abū Jahl,[409] putri nabi Shu'ayb,[410] bencana,[411] saksi perempuan,[412] istri,[413] dan umat.[414] Dari 11 ayat di atas, 5 termasuk kategori Makkiyyah dan 6 lainnya termasuk kategori ayat-ayat Madaniyyah.

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-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.Ṣād: 35, QS. Al-Ḥāqqah: 47, QS. Al-Jin: 2, 18, 22, 26, QS. Al-Fajr: 25, 26. QS. Al-Ikhlāṣ: 4, QS. Al-Kahfi: 19, 22, 26,38, 42, 47, 49, 110, QS. Maryam: 26.

406 Lihat QS. Al-Ḥujurāt: 9.

407 Lihat QS. Al-Baqarah: 282.

408 Lihat QS. Al-Tawbah: 52.

409 Lihat QS. Al-Anfāl" 7.

410 Lihat QS. Al-Qaṣaṣ: 25, 26, 27.

411 Lihat QS. Al-Muddaththir: 35.

412 Lihat QS. Al-Baqarah: 282.

413 Lihat QS. Al-Nisā': 20.

414 Lihat QS.Fāṭir: 42.

c. Kata "*Waḥd*"

Kata lainnya yang juga digunakan al-Qur'ān untuk menunjukkan keesaan Allah adalah kata *waḥd*. Kata ini merupakan bentuk *maṣdar* dari pola kata yang sama dengan *wāhid* dan *aḥad*, yaitu dari kata *waḥada- yaḥidu-waḥd*, yang berati satu.[415] Kata *waḥd* tidak dapat dijadikkan *muthanna* atau *jama'* (plural), dan tidak dirubah dari bentuk *maṣdar*.[416] Kata ini diulang 6 kali dalam al-Qur'ān 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:[417] 1). QS. Al-'Arāf [7]: 70,[418] 2). QS. Al-Isrā' [17]: 46,[419] 3). QS. Al-Zumar [39]: 45,[420] 4). QS. Al-

---

415 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid IX., 235.

416 Ibid.

417 Al-Bāqī, *Al-Mu'jam-*, 952.

418 Bunyi teks: قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَاكَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an,* 232.

419 Bunyi teks:

وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْءَانِ وَحْدَهُ وَلَّوْ عَلَى أَدْبَارِهِمْ 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.

420 Bunyi teks: وَإِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ بِالْأَخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ "Dan apabila *hanya nama Allah* saja disebut, kesallah hati orang-orang yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat; dan apabila nama sembahan-sembahan selain Allah yang disebut, tiba-tiba mereka bergirang hati." Ibid., 752.

Mu'min [40]: 12,[421] 5). QS. Al-Mu'min [40]: 84,[422] dan 6). QS. Al-Mumtaḥanah [60]: 4.[423]

Dalam al-Qur'ān, kata *waḥd* 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 أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَاكَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ

---

[421] Bunyi teks: ذَٰلِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِن 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.

[422] Bunyi teks: فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا ءَامَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ "Maka tatkala mereka melihat azab Kami, mereka berkata: "Kami beriman *hanya kepada Allah saja*, dan kami kafir kepada sembahan-sembahan yang telah kami persekutukan dengan Allah". Ibid., 771.

[423] Bunyi teks:

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَآؤُا مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ إِلاَّ قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لأَبِيهِ لأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَآأَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللهِ مِن شَيْءٍ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

"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.

"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."[424]

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 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".[425]

Untuk melihat kata *waḥd* dalam bentuk tabel yang berarti "satu" yang menunjuk kepada Allah Tuhan Yang Maha Esa, dapat dilihat pada lampiran nomor 4.

---

[424] Ibid., 232.

[425] Abu Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīli Āiy al-Qur'an,* Taḥqīq 'Abd Allah bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Jilid X (Kairo: Dār Hijr, 1422 H/ 2001 M.), 279.

2. Struktur Redaksi Pengungkapan *Tawḥīd* 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.[426] Al-Shawkānī mendefinisikannya dengan informasi tentang penegasian sesuatu.[427] Sementara menurut Ibn Fāris, *al-nafyu* adalah melepaskan sesuatu dari yang lain dan berusaha menjauhkannya.[428] Adapun makna *al-Nafyu* dalam kontek kalimat *tawḥīd* 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.[429] Al-Shawkānī mendefiniskannya dengan الإخبار عن وجود الشئ, yaitu informasi tentang adanya sesuatu.[430] Dalam kontek kalimat *tawḥīd* 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

---

[426] Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid VIII., 660-661. Bandingkan dengan Munawwir, *Al-Munawwir*: *Qāmūs,* 1549.

[427] 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.

[428] Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah,* Jilid V (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1399 H/1979), 456.

[429] Aḥmad al-'Āyid, dkk., *al-Mu'jam al-'Arabī al-Asāsī* (t.t: t.p., t.th.), 210.

[430] Lihat al-Shawkānī, *Irshād al-Fuḥūl*, 147.

pengungkapan *tawḥīd* dalam al-Qur'ān, peneliti mulai dari uraian struktur *al-nafyu wa al-ithbāt*. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

a) Struktur "*al-Nafyu wa al-Ithbāt*"

Struktur *al-naffyu wa al-ithbāt* dalam kalimat *tawḥīd* bertujuan untuk menetapkan keesaan Allah.[431] 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-istihnā'* terdapat dalam beberapa ungkapan ayat yang *al-ithbāt*-nya menggunakan kata-kata yang berbeda, sebagai berikut:

1) 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.

   Struktur ayat di atas menggunakan *al-nafyu* dan *al-istithnā'*, di mana pernyataan "*lā Ilāha*" pada ayat sebagai *nāfī* (yang meniadakan), dan pernyataan "*Illā Allah*" sebagai *ithbāt* atau penetapan.

---

[431] Ṣālih bin Fawzān al-Fawzān, *'Aqīdat al-Tawḥīd wa Bayān Mā Yuḍādduhā au Yangquṣuhā min al-Shirk al-Akbar wa al-Aṣghar wa al-Ta'ṭīl wa al-Bida' wa Ghayr Dhalika,* Cet. I (Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhāj, 1434 H), 46.

2) لا إله إلا أنا (Tiada tuhan melainkan Aku).[432]

3) لا إله إلا أنت (Tiada tuhan melainkan Engkau).[433]

4) لا إله إلا هو (Tiada tuhan melainkan Dia).[434]

---

[432] 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-Naḥl [16]: 2.,QS. Ṭāhā [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.

[433] Penggunaan kata ganti diri kedua dalam al-Qur'ān yang mengandung makna Allah dalam sambungan kata *Ilah* 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 memposisikan sebagai konsep lawan dari pada apa yang diciptakan oleh-Nya, yaitu makhluk. Maka dalam konsep ini Allah berkedudukan sebagai *Khaliq* yang menciptakan alam semesta. Sedangkan manusia yang berposisi sebagai makhluk memberikan kebenaran terhadap Allah swt. yang dapat menolong dari segala ketidakmampuan manusia. Hal yang demikin 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.

[434] 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 Makkiyyah 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;

5) لا إله إلا الذى آمنت به بنوا إسرائيل . (Tiada tuhan kecuali Tuhan yang diyakini oleh Bani Israil).[435]

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 *nāfī*, dan kata yang dipergunakan sebagai *al-istithna'* pada ayat-ayat tersebut berbeda-beda, yaitu kata أنا – أنت – هو - الذى آمنت 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 *nāfī* yang berfungsi meniadakan semua jenis tuhan atau *ilāh*. Sedangkan إلّا merupakan huruf *istithnā'* yaitu pengecualian, yang mengecualikan Allah dari segala macam jenis *ilāh*

QS. Ṭāha [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.

[435] 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.

(tuhan) yang dinafikan. Bentuk kalimat seperti ini dinamakan sebagai kalimat *manfi*. Di mana menurut kaidah bahasa Arab, *al-ithbāt* setelah *al-nāfī* dimaksudkan untuk pembatasan dan juga penguatan. Dengan demikian, pengertian dari kalimat *tawḥīd* di atas adalah tiada tuhan yang benar-benar berhak disebut Tuhan selain Allah swt.[436] Demikian pula dengan ayat-ayat berikut ini:

6) وما من إله إلا الله (Dan tidak ada tuhan melainkan Allah).[437]

7) ما من إله إلا إله واحد (Tiada tuhan kecuali Tuhan Yang Maha Esa).[438]

8) ما لكم من إله غيرُه (Tidak ada bagi kalian tuhan selain-Nya).[439]

Struktur ayat-ayat di atas juga menggunakan bentuk *an-nafyu* yaitu ما من إله, sedangkan *al-istithnā'*-

---

[436] 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.

[437] Struktur seperti ini dalam al-Qur'ān ada di dua tempat, yaitu surat Āli 'Īmrān [3]: 62, dan surat Ṣād [38]:65. Surat Āli 'Imrān termasuk Madaniyyah dan surat Ṣād termasuk Makkiyyah.

[438] 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-Māidah [5]: 73. yang termasuk Madaniyyah.

[439] 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.

nya menggunakan redaksi yang berbeda-beda, seperti إلا الله, إلا إله واحد, dan إله غيرُه. 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).[440]
b. أم لهم إله غير الله (Ataukah mereka mempunyai tuhan selain Allah).[441]
c. أإله مع الله . (Apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain) ?.[442]

Jika diperhatikan ayat-ayat di atas, maka didapati ayat-ayat tersebut menggunakan struktur *istifhām ingkārī*, yaitu pernyataan من إله, أم لهم إله dan أإله. Pernyataan-pernyatan tersebut sebagai *nāfī*

[440] 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.

[441] Struktur ayat ini dalam model *istifhām ingkārī* terdapat pada surat al-Ṭūr [52], ayat 43. Surat ini termasuk Makkiyyah.

[442] Ayat dengan model struktur *istifhām ingkārī* ini terdapat pada surat al-Naml, ayat 60, 61, 62, 63, dan 64. Surat ini termasuk kategori Makkiyyah.

(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).[443] Ayat ini merupakan kalimat kondisional (kalimat syarat), dimana kalimat لو كان فيهما آلهة sebagai *nāfī*, sedangkan *ithbāt*-nya adalah redaksi إلا الله .

Dan untuk lebih jelasnya Struktur Redaksi Pengungkapan *Tawḥīd* dalam al-Qur'ān dengan model struktur *al-Nafyu wa al-Ithbāt* dapat dilihat pada lampiran nomor 5 dalam bentuk tabel.

b) *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 *tawḥīd* 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.

Ayat-ayat al-Qur'ān yang menegaskan keesaan Allah dengan menggunakan struktur *al-ithbāt* terdapat dalam beberapa perubahan bentuk kata yang diulang dalam

[443] Ayat ini juga menegasikan adanya banyak tuhan dan menetapkan hanya satu tuhan, yaitu Allah. Ayat ini terdapat pada surat al-Anbiyā' [21]: 22 yang termasuk kategori surat Makkiyyah.

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. وإلهكم إله واحد (Dan Tuhan kalian Tuhan yang Esa).[444]
c. إن إلهكم لواحد (Sesungguhnya Tuhan kalian adalah Esa).[445]
d. إنما الله إله واحد (Sesungguhnya Allah Tuhan yang Esa).[446]
e. أنما إلهكم إله واحد (Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan Yang Esa).[447]
f. إنما إلهكم الله الذى لاإله إلا هو (Sesungguhnya Tuhanmu hanyalah Allah, yang tidak ada Tuhan selain Dia).[448]

---

[444] 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 lainya Madaniyyah. Ayat-ayat tersebut terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 163; QS. al-Naḥl [16]: 22; dan QS.Al-Ḥāj [22]: 34.

[445] Ayat ini terdapat dalam QS. Al-Ṣaffāt [37]: 4. Surat ini termasuk Makkiyyah.

[446] Ayat ini terdapat dalam QS. Al-Nisā' [4]: 171.

[447] 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 إِنَّمَا . 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.Fuṣṣilat [41]:6. Ke tiga ayatnya termasuk Makkiyyah.

[448] Pada struktur ayat sebelumnya dijelaskan bahwa tuhan manusia, baik mukmin, kafir, atau munafik adalah Tuhan Yang Esa. Pada struktur

larangan mempersekutukan-Nya, yang berarti perintah ibadah hanya ditujukan kepada Allah semata, bukan kepada selain-Nya.

Pengungkapan pengertian *tawḥīd* oleh para ulama di atas meskipun dengan beragam redaksi, namun substansinya sama, yaitu *tawḥīd* menurut mereka adalah mengesakan Allah dalam *dhāt*, *asmā' wa ṣifāt*, perbuatan, penciptaan, pemberian rizki dan pengaturan alam dengan cara beribadah hanya ditujukan kepada-Nya semata dan tidak mensekutukan-Nya dengan sesuatu apapun.

Dalam definisi *tawḥīd* al-'Uthaymīn di atas, didapati bahwa ia tidak memasukkan unsur keesaan *dhāt* Allah dalam definisi *tawḥīd*-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 ṣifāt*, perbuatan, dan ibadah seperti yang dikemukakan oleh Muḥammad Fuad 'Abd al-Bāqī.

Menurut hemat peneliti, tidak dimasukkannya unsur keesaan *dhāt* oleh al-'Uthaymīn dalam definisi *tawḥīd*-nya, namun mencukupkan dengan *tawḥīd asmā wa ṣifāt*, karena *tawḥīd dhāt* sudah masuk dalam pengertian *tawḥīd asmā'*, karena *asmā'* menunjuk kepada *dhāt*.

Dari pengertian *tawḥīd* yang dikemukakan al-'Uthaymīn dan para ulama di atas dipahami bahwa di dalam mengesakaan 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-Mawḍu'i Yabḥathu Ḥaula al-Āyāti al-Wāridah fi al-Tawḥīd 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-Tawḥīd,* 15).

Adapun pengesaan dalam perbuatan Allah, maksudnya adalah

upayanya dalam memurnikan *tawḥīd*, yang dimulai dari pembahasan mengenai struktur dasar konsep *tawḥīd* perspektif al-'Uthaymīn.

A. Struktur Dasar Konsep *Tawḥīd* al-'Uthaymīn

Dalam membangun struktur konsep *tawḥīd*, al-'Uthaymīn menempatkan *tawḥīd rubūbiyyah* pada tingkatan pertama, kemudian *tawḥīd ulūhiyyah* atau *'ibādah* pada tingkatan kedua, dan *tawḥīd asmā' wa ṣifāt* pada tingkatan terakhir. Struktur konsep *tawḥīd* ini oleh al-'Uthaymīn dalam karya-karyanya biasa disebut dengan *aqsām tawḥīd* atau *anwā' tawḥīd* (klasifikasi atau macam-macam *tawḥīd*). Hal ini dapat dilihat

---

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 *tawḥīd*-nya menjadi tidak bermakna lagi. Dengan demikian, berati 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-Tawḥīd,* 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 *tawḥīd*-nya akan menjadi tidak sempurna.

dalam karya-karyanya saat ia menjelaskan konsep *tawḥīd*.[451]

Argumentasi al-'Uthaymīn dalam menempatkan *tawḥīd rubūbiyyah* pada tingkatan pertama dalam bangunan struktur konsep *tawḥīd*-nya adalah bahwa Pencipta alam semesta hanya satu, yaitu Allah. Dia yang telah menciptakan langit dan bumi beserta isinya.[452] Karena itu, alam semesta beserta isinya adalah milik-Nya. Setiap orang yang meyakini *tawḥīd rubūbiyyah*, yaitu meyakini hanya Allah Pencipta, Pemilik dan Pengatur alam semesta beserta isinya, maka wajib baginya menetapkan *tawḥīd ulūhiyyah* atau *tawḥīd 'ibādah*.[453] Sebab, *tawḥīd rubūbiyyah* mewajibkan *tawḥīd ulūhiyyah*, karena tidak mungkin seseorang menyembah Allah, kecuali dia mengetahui bahwa dirinya telah diciptakan oleh-Nya.[454] Al-'Uthaymīn menambahkan, bahwa antara *tawḥīd rubūbiyyah* dengan *tawḥīd ulūhiyyah* ada *talāzum* atau keterkaitan yang sangat erat sehingga tidak dapat dipisahkan. Jika salah satunya tidak terpenuhi maka tidak dikatakan ber-*tawḥīd*.

---

[451] Al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd*, 5. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān al-Islām*, Cet. I. (Riyāḍ: Dār al-Thurayyā Li al-Nashr, 1422 H), 9-13. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Sharḥ Thalāthat al-Uṣūl,* Cet. I (Riyāḍ: Dār al-Thuraiyyā Li al-Nashr, 1424 H/2003 M), 39-40. Bandingkan dengan al-'Uthaymīn , *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Mesir: Dār al-Baṣīrah, t.th.), 9. Adapun dalil-dalil yang dijadikan acuan dalam menstrukturkan *tawḥīd* menjadi tiga, dapat dilihat pada 'Abd al-Razzaq bin 'Abd al-Muḥsin al-Badr, *Al-Mukhtasar al-Mufīd fī Bayāni Dalāil Aqsām al-Tawḥīd,* Cet. I (Kuwait: Maktabah Ibn al-Qayyim, 1430 H/2009 M), 17-21, 14-16, dan 23-25.

[452] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* Jilid V., Cet. I. (Yamān: Dār al-Hidāyah, 2009), 22.

[453] Ibid., Jilid IX., 316.

[454] Ibid.

Menurut hemat peneliti, penempatan *tawḥīd 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 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 *tawḥīd ulūhiyyah* atau *'ibādah* pada tingkatan kedua pada struktur konsep *tawḥīd*-nya karena adanya *talāzum* atau keterkaitan antara *tawḥīd rubūbiyyah* dengan *tawḥīd ulūhiyyah*.

Menurut al-'Uthaymīn, setelah manusia beriman kepada *tawḥīd rubūbiyyah* dan *tawḥīd ulūhiyyah,* berikutya mereka juga harus beriman kepada *tawḥīd asmā' wa ṣifāt* 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, taḥrif*, dan *ta'ṭil*. Karena makna *ẓāhir* ayat sifat dalam al-Qur'ān maupun al-sunnah adalah maksud Allah dan rasul-Nya.[455]

Selanjutnya ia mengatakan bahwa struktur *tawḥīd*-nya menjadi tiga tingkatan sebagimana dijelaskan di atas adalah mengikuti *manhaj al-Salaf al-Ṣālīḥ* dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.[456]

---

[455] Lihat al-'Uthaymīn, *Taqrīb al-Tadmuriyyah* (Saudi Arabia: Madār al-Waṭan li al-Nashr, 1433 H), 58.

[456] Lihat al-'Uthaymīn, *'Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,* Cet. IV (Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athnā'a al-Nashr, 1422

swt. berfirman:

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [579]

"Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, dan Allah Maha Perkasa atas segala sesuatu."[580]

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.[581] 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, karena sesungguhnya Dia Maha Agung lagi Maha Kuasa yang tiada seorang pun lebih berkuasa dari pada Dia.[582]

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

---

[579] al-Qur'ān, 3: 189.

[580] Departeman Agama RI, Al-*Qur'ān,* 109.

[581] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'an*, Jilid I., 669.

[582] 'Imād al-Dīn Abī al-Fidā' Ismā'īl bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* Jilid III, Cet. I (Ghīzah, Muassasah Qur ubah, 1421 H/2000 M), 294.

swt. berfirman:

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [579]

"Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, dan Allah Maha Perkasa atas segala sesuatu."[580]

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.[581] 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, karena sesungguhnya Dia Maha Agung lagi Maha Kuasa yang tiada seorang pun lebih berkuasa dari pada Dia.[582]

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

---

[579] al-Qur'ān, 3: 189.

[580] Departeman Agama RI, Al-*Qur'ān,* 109.

[581] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'an*, Jilid I., 669.

[582] 'Imād al-Dīn Abī al-Fidā' Ismā'īl bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* Jilid III, Cet. I (Ghīzah, Muassasah Qur ubah, 1421 H/2000 M), 294.

swt.berfirman:

[579] [illegible]

´Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, G D Q $ O O D K 0 D K D 3 H U N D V D D W D V V [580] Menurut al-¶ 8 W K D \ P) Q D \ D W G L D W D bahwa semua kerajaan baik yang ada di langit maupun yang berada di bumi adalah milik Allah semata dan Dia pula yang mengaturnya.[581] 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, karena sesungguhnya Dia Maha Agung lagi Maha Kuasa yang tiada seorang pun lebih berkuasa dari pada Dia.[582]

Kepemilikan Allah terhadap langit dan bumi beserta apa yang ada di antara keduanya, yakni seluruh alam raya ini, ² menurut Quraish Shihab³ 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

---

[579] al-4 X U · Q

[580] Departemen Agama RI, Al-4 X U 109Q

[581] Al-¶ 8 W K D 7 P) Q 4 X U DQ, Jilid I., 669.

[582] ¶ , P G') Q O $ E - L G · , V P ·) O 7 E L Q 4 X U D Q UD O ¶ $) PJilid III, Cet. , * K)] D K 0 X D Vhab, V4 21KH/2000 M), 294.

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.[467]

Konstruksi *tawḥīd* 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 Ramli[468] yang bertujuan untuk mengkafirkan orang-orang yang berseberangan pandangan dengannya, dan hal tersebut – menurut Sayyid Muḥammad 'Alawī al-Mālikī – juga menjadi faktor dominan yang akan memecah belah persatuan umat Islam dan akan melahirkan sikap radikal dan ekstrim.[469]

---

puncak kepatuhan kepada Allah yang diiringi dengan puncak kecintaan kepada-Nya. (Al-Qarḍāwī, *Haqiqat al-Tawḥid*, 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).

467 Untuk mengetahui konsep ibadah menurut al-'Uthaymīn dapat dilihat pada pembahasan pengesaan Allah dalam ibadah, pada halaman 211-214.

468 Muhammad Idrus Ramli, *Madzhab Al-Asy'ari, Benarkah Ahlussunnah Wal Jama'ah ?: Jawaban terhadap Aliran Salafi,* (Surabaya: Khalista, 2009), 229.

469 Sayyid Muhamad 'Alawī al-Malikī menyampaikan pemikirannya itu pada kegiatan Pertemuan Nasional dan Dialog Pemikiran yang 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.

swt.berfirman:

[579] [illegible]

´Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, G D Q $ O O D K 0 D K D 3 H U N D V D D W D V V [580] Menurut al-¶ 8 W K D \ P) Q D \ D W G L D W D bahwa semua kerajaan baik yang ada di langit maupun yang berada di bumi adalah milik Allah semata dan Dia pula yang mengaturnya.[581] 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, karena sesungguhnya Dia Maha Agung lagi Maha Kuasa yang tiada seorang pun lebih berkuasa dari pada Dia.[582]

Kepemilikan Allah terhadap langit dan bumi beserta apa yang ada di antara keduanya, yakni seluruh alam raya ini, ² menurut Quraish Shihab³ 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

---

[579] al-4 X U · Q

[580] Departemen Agama RI, Al-4 X U 109Q

[581] Al-¶ 8 W K D 7 P) Q 4 X U DQ, Jilid I., 669.

[582] ¶ , P G') Q O $ E - L G · , V P ·) O 7 E L Q 4 X U D Q UD O ¶ $) PJilid III, Cet. , * K)] D K 0 X D Vhab, V4 21 KH/2000 M), 294.

swt.berfirman:

[579] [illegible]

´Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, G D Q $ O O D K 0 D K D 3 H U N D V D D W D V V [580] Menurut al-¶ 8 W K D \ P) Q D \ D W G L D W D bahwa semua kerajaan baik yang ada di langit maupun yang berada di bumi adalah milik Allah semata dan Dia pula yang mengaturnya.[581] 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, karena sesungguhnya Dia Maha Agung lagi Maha Kuasa yang tiada seorang pun lebih berkuasa dari pada Dia.[582]

Kepemilikan Allah terhadap langit dan bumi beserta apa yang ada di antara keduanya, yakni seluruh alam raya ini, ² menurut Quraish Shihab³ 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

---

[579] al-4 X U · Q

[580] Departemen Agama RI, Al-4 X U 109Q

[581] Al-¶ 8 W K D 7 P) Q 4 X U DQ, Jilid I., 669.

[582] ¶ , P G') Q O $ E - L G · , V P ·) O 7 E L Q 4 X U D Q UD O ¶ $) PJilid III, Cet. , * K)] D K 0 X D Vhab, V4 21KH/2000 M), 294.

Pemikiran *tawḥīd* 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.[477]

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 para *al-salaf al-ṣāliḥ,* termasuk di dalamnya tentang pandangan struktur *tawḥīd*. Nyatanya, struktur *tawḥīd* yang disampaikannya 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 سَلَف (*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, اَلْقَوْمُ السَّلَفُ , 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

al-Dīn al-Bānī (t.t: t.p., t.th), 3.

[477] Penjelasannya lebih lengkap dapat dilihat pada pembahasan Kondisi Keagamaan Saudi Arabia, BAB III, halaman 94-97.

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*.[478]

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:

فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاَةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا.[479]

"Maka datanglah sesudah mereka, pengganti (yang jelek) yang menyia-nyiakan shalat dan memperturutkan hawa nafsunya, Maka mereka kelak akan menemui kesesatan".[480]

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

---

[478] Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid IV (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003), 649. Lihat juga Tim Riset Majlis 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-Siḥīmī, *Kun Salafiyyan A'lā al-Jaddah,* Cet. I. (Kairo: Dār al-Minhāj, 1426 H/2005 M), 35-36.

[479] al-Qur'ān, 19: 59.

[480] Departeman Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 469.

tābi'īn.[481] Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Qāḍī 'Iyāḍ (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 *Ṣaḥiḥ*-nya, dimana Nabi saw. ditanya "Manusia mana yang baik ?", Nabi saw. menjawab, " خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنُهُمْ، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنُهُمْ (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*)."[482] Ulama kontemporer Shaykh 'Ali Jum'ah, seorang mufti Mesir dan Shaykh Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī juga mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kata *salaf* adalah tiga generasi pertama setelah Nabi Muhammad saw. atau generasi pertama dari umat ini, yaitu sahabat, *tābiīn*, dan *tābi' al-tābi'īn*.[483]

Berbeda dengan pendapat para ulama di atas, menurut Ibn Qudāmah al-Maqdisī (541 H-620 H), *salaf* adalah mereka

---

[481] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iljām 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.

[482] Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allah bin Aḥmad bin Qudāmah, *Dhammu al-Ta'wīl : Bayān Madhhab al-Salaf fī Asmā' Allah wa Ṣifātih* (Mesir: Dār al-Baṣīrah, 2002), 7. Lihat dicatatan kaki no. 1.

[483] 'Alī Jum'ah, *Al-Mutashaddidūn: Manhajuhum, wa Munāqashah Ahammi Qaḍāyāhum,* Cet. I (Kairo: Dār al-Muqaṭṭam Li al-Nashr wa al-Tawzī', 1432 H/2011 M), 9. Lihat juga Muḥammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Al-Salafiyyah Marḥalah Zamaniyyah Mubārakah Lā Madhhab Islāmī,* Cet. IV (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1431 H/2010 M), 9.

yang hidup pada abad pertama hijriyyah hingga abad kelima hijriyyah. Dan *khalaf* adalah mereka yang hidup setelah mereka (setelah abad kelima hijriyyah).[484]

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 *tawḥīd* 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. 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*.[485] Karena itu, tidak semua salaf harus diikuti. Salaf yang

---

[484] Ibn al-Qudāmah, *Dhammu al-Ta'wīl,* 7. Lihat dicatatan kaki no. 1. Bandingkan dengan Manṣūr Muhammad Muhammad 'Awais, *Ibn Taymiyyah Laisa Salafiyyan* (t.t.: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1970), 7.

[485] Muḥammad Bā Karīm Muḥammad Bā 'Abd Allah, *Wasaṭiyyah Ahl*

dapat diikuti adalah para salaf yang terpilih dari kalangan sahabat dan *tābi'in* serta yang mengikuti mereka yang telah dipersaksikan kebaikannya, dikenal komitmen dan keimamannya dalam sunnah dan menjauhi bid'ah.[486] 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.[487]

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 *salafi*, sedangkan orang yang tidak mengikuti *manhaj* al-Qur'ān, al-Sunnah dan sahabat, maka ia tidak dinamakan *salafi*. Dengan penjelasan di atas dipahami bahwa pengertian salaf atau salafī yang dipahami al-'Uthaymīn dan ulama salafī wahhābī 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

---

al-Sunnah Bayna al-Firaq, Cet. I (Riyāḍ: Dār al-Rāyah, 1415 H-1994 M), 101.

[486] Al-Siḥīmī, *Kun Salafiyyan*, 37.

[487] 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 salafi". Lihat al-'Uthaymīn , *Sharḥ al-'Aqidah al-Wasiṭyyah,* Jilid I., 54.

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-ṣāliḥ* yang berpegang teguh pada *manhaj* al-Qur'ān dan al-Sunnah, yaitu mengartikan ayat sebagaimana makna *ḥarfiyyah*-nya atau *ẓāhir*-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 merekah yang paling *salafī*.

Dari uraian panjang tentang struktur atau konstruksi *tawḥīd* tersebut di atas, maka menurut peneliti, struktur *tawḥīd*

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 *tawḥīd* 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 *tawḥīd* seperti itu, sehingga ulama yang hidup setelah mereka berijtihad dan mereka akhirnya berbeda-beda dalam mengklasifikasikannya.

Dalam Islam sendiri, menurut hemat peneliti, *tawḥīd* itu adalah لَاإِلٰهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللهِ , yakni keyakinan bahwa tiada tuhan yang berhak disembah kecuali Allah dan Muhammad saw. adalah utusan-Nya,[488] dan tidak dikenal pengklasifikasian

---

[488] Allah telah mengutus rasul-Nya Muhammad saw. dengan risalah *tawḥīd*, yaitu *Lā Ilāha Illa Allah, Muhammad Rasūl Allah*. Ini berdasarkan al-Qur'ān, dan sunnah. Allah berfirman dalam QS. Muḥammad [47]: 19:

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَآإِلَهَ إِلَّااللهُ

"Maka ketahuilah, bahwa sesungguhnya tidak ada Tuhan melainkan Allah." Lihat Departemen Agama RI., *Al-Qur'ān*, 832.

Dan firman-Nya dalam QS. Al-Fatḥ [48]: 13:

atau penstrukturan *tawḥīd* seperti di atas.

B. Interpretasi *al-'Uthaymīn* terhadap Ayat-Ayat Terkait Struktur Dasar *Tawḥīd*

1. *Tawḥīd Rubūbiyyah*

Menurut al-'Uthaymīn, *tawḥīd rubūbiyyah* adalah افراد الله تعالى بالخلق و الملك و التدبير, yaitu mengesakan Allah dalam hal penciptaan, kepemilikan, dan pengaturan.[489] Karena dalam kata رَبّ – menurutnya – terhimpun tiga

---

وَمَن لَّمْ يُؤْمِن بِاللهِ 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, *Ṣaḥīh Muslim*, Jilid I., Cet. I (Riyāḍ: 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 و حسابهم على الله

Ibid.,Imām Muslim, *Ṣaḥīh 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.

489 Al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd,* Jilid I, Cet. I, 5-7. Lihat juga Al-'Uthaimīn, *Sharh Kashf al-Shubuhāt*, 15. Bandingkan dengan Abu Ḥamīd al-Ghazālī, *Qawa'id al-'Aqaid fī al-Tawḥīd* (Bayrūt: 'Alam al-Kutub, 1985), 17.

makna tersebut.[490]

Menurut hemat peneliti, pembatasan penyebutan tiga sifat dalam kandungan kata رَبّ oleh al-'Uthaymīn di atas tanpa menyebutkan pengertian lainnya sebagaimana yang diungkapkan dalam kamus bahasa seperti *al-Murabbī* (Yang Mendidik), *al-Qayyim* (yang mengurus), *al-Mun'im* (yang memberi nikmat atau karunia),[491] *al-Sayyid* (tuan, majikan), dan *al-Muṣliḥ* (yang memperbaiki**)**, [492] 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 رَبّ 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 رَبّ. Sebab, arti رَبّ yang asli dan hakiki menurut peneliti ialah seseorang yang di tangannya tergenggam urusan pengelolaan dan penanganan sesuatu. Ini adalah pengertian umum yang juga dapat dijumpai dalam pengertian-pengertian di atas.

---

[490] 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.

[491] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* Jilid IV., 23. Bandingkan dengan Ḥasan 'Izzu al-Dīn al-Jamal, *Mu'jam wa Tafsīr Lughawī Li Kalimāt al-Qur'ān,* Jilid II (Mesir: Hay'ah al-Maṣriyyah al-'Āmmah Li al-Kitāb, 2003), 164.

[492] Ma'lūf, *Al-Munjid fi al-Lughah,* 243-244.

a. 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.

b. Pengesaan Allah dalam Penciptaan

Pengesaan Allah dalam penciptaan[493] atau *khalqiyyah*[494] artinya keyakinan manusia bahwa tidak ada pencipta melainkan Allah swt semata.[495] 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

---

[493] Dalam mengungkapan penciptaan Allah, al-Qur'ān menggunakan beberapa bentuk pengungkapan seperti *al-khalq, al-bad', al-faṭr, al-ṣun', al-ja'l,*dan *al- nash'*.

[494] Kata *Khalq* dengan perubahan bentuknya (*taṣrif*-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 Alfāẓ al-Qur'ān al-Karim,* 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.

[495] Al-'Uthaymīn *Al-Qawl al-Mufid,* Jilid I., 5. Lihat juga Ṣāliḥ bin 'Abbd. Al-Raḥmān al-Aṭram, *Al-As'ilah wa al-Ajwibah fi al-'Aqidah,* Cet. I (Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1413 H), 11.

kepada-Nya semata. Allah menjelaskan bahwa Dia telah menciptakan alam semesta,[496] sebagaimana firman-Nya:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ.[497]

"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?."[498]

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 menempel erat. Setelah itu satu gumpalan ini meledak dan pecah. Kemudian pecahan-pecahan tersebut menjadi galaksi-galaksi, planet-planet, dan bintang-bintang.[499]

---

[496] 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.

[497] Al-Qur'ān, 21: 30.

[498] Departeman Agama RI, *Al-Qur'an,* 499.

[499] Zaglul al-Najjār dan Abdul Dāim Kāhil, "Teori Big Bang dan Penciptaan Jagad Raya", *Ensiklopedia Mukjizat Ilmiah al-Qur'an dan Hadis: Mukjizat Ilmiah Penciptaan Langit dan Alam Semesta,* terj. Muhammad Hasan,

Kemudian Allah jelaskan masa waktu penciptaan langit dan bumi sebagaimana firman-Nya:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِى الَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَالَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.[500]

"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.[501]

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.[502] Penciptaan langit dan bumi beserta apa yang ada pada keduanya diciptakannya dalam waktu enam hari/masa

dkk., Vol. 3 (Jakarta: PT. Lentera Abadi, 2012), 4. Bandingkan dengan al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 546.

[500] al-Qur'ān, 7: 54.

[501] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 230.

[502] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān,* Jilid V., 22.

{فى ستّة أيّام},[503] padahal – tegas al-'Uthaymīn - Dia mampu menciptakannya dalam sekejap. Hal itu Dia lakukan dengan penuh hikmah yang terkandung di dalamnya. Di antara hikmahnya adalah, Dia ciptakan langit dan bumi dengan hak/kebenaran dan untuk kebenaran,[504] yang demikian itu agar manusia dapat mengenal nama-nama dan sifat-sifat-Nya dan supaya makhluk hanya menyembah kepada-Nya semata.[505] Kemudian al-'Uthaymīn menjelaskan maksud dari firman Allah "*fī sittati ayyām*" adalah hari ahad, senin, selasa, rabu, kamis, dan jum'at. Ia mengatakan, " أوّلها يوم الأحد، وآخرها يوم الجمعة"[506] ad dan hari ḥ(hari pertamanya adalah hari a 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,*[507] oleh sebab itu hari-hari tersebut dibawa kepada makna yang dikenal

---

[503] 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.

[504] Ayat yang menjelakan 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 عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ.

[505] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān* , Jilid V., 164.

[506] Ibid., 22.

[507] *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.

manusia. Hari pertama dari hari-hari itu adalah hari aḥad dan hari paling akhir adalah hari jum'at.[508]

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.[509]

Di antara hari-hari itu, – tambah al-'Uthaymīn – empat hari untuk penciptaan bumi dan dua hari lagi untuk penciptaan langit.[510] Penciptaan bumi dilakukakan 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,[511] sebagaimana Allah jelaskan dalam surat Fuṣṣilat, ayat 9 dan 10. Allah berfirman :

قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ {9} وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِلسَّآئِلِينَ {10}.[512]

---

[508] Al-'Uthaymīn, *Sharh al-'Aqidah al-Wāsiṭiyyah,* Jilid I., 374.

[509] Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsir 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.

[510] Al-'Uthaymīn, *Sharh al-'Aqidah..,* 374.

[511] Lihat al-'Uthaymīn, *Tafsir al-Qur'an,* Jilid IX., 400.

[512] al-Qur'ān, 41: 9-10.

"Katakanlah: "Sesungguhnya patutkah kamu kafir kepada Yang menciptakan bumi dalam dua masa dan kamu adakan sekutu-sekutu bagi-Nya? (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."[513] Kemudian menjadi empat hari. Dan firman-Nya:

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ.[514]

"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."[515]

Berkenaan dengan pengertian enam hari, terdapat perbedaan pandangan antara al-'Uthaymīn dengan Sayyid Quṭb. Menurut Sayyid Quṭb, firman Allah: فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ merupakan perkara ghaib yang tidak seorang makhluk

[513] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 774.
[514] al-Qur'ān, 41: 12
[515] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 774.

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.[516]

Dari ke dua pendapat mufassir di atas, peneliti lebih condong dengan pandangan Sayyid Quṭb 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

---

[516] Sayyid Quṭb, *Fī ẓilāl al-Qur'ān,* Jilid III (Bayrūt: Dar al-Shurūq, 1994), 1296. Bunyi teks aslinya:

فأما الأيام الستة التى خلق الله فيها السماوات والأرض، فهى كذلك غيب لم يشهده أحد من البشر ولا من خلق الله جميعا. وكل ما يقال عنها لا يستند إلى أصل مستيقن. إنما 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 يجزم أحد ماذا يعنى هذا العدد على وجه التحديد. وكل حمل لهذا النص ومثله على "تخمينات" البشرية التى لا تتجاوز مرتبة الفرض والظن – باسم "العلم" – هو محاولة تحكمية.

berbeda-beda. Sebagai contoh dalam surat al-Ma'ārij [70]: 4,[517] Allah menjelaskan bahwa kadar 1 hari sama dengan 50.000 tahun (hitungan manusia), sementara dalam surat al-Sajdah [32]: 5 dan surat al-Ḥaj [22]: 47,[518] satu hari setara dengan 1.000 tahun (hitungan manusia), dan dalam surat Āli 'Imrān [3]: 140,[519] satu hari sama dengan satu

---

[517] . 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 Departeman Agama RI, *Al-Qur'an,* 973.

[518] Bunyi teks ayat adalah:

يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ.

"Dia mengatur urusan dari langit ke bumi, kemudian (urusan) itu naik kepada-Nya dalam satu hari yang kadarnya (lamanya) adalahseribu tahun menurut perhitunganmu." Lihat Departeman Agama RI, *Al-Qur'an,* 660.

Dan firman Allah:

وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا 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: بَدْءُ الخلقِ العرشُ و الماءُ والهواءُ، و خُلِقَتِ الأرضُ من الماء، و بدَأ الخلقَ يومَ الأحدِ و الإثنينِ و الثلاثاءِ و الأربعاءِ و الخميسِ، وَ جُمِعَ الخلقُ فى يوم الجمعةِ، فَتَهَوَّدَتْ اليهودُ يومَ السبتِ. و يومٌ مِن الستَّةِ الأيامِ كألفِ سنةٍ مما تَعُدُّونَ.[518]

"Ciptaan pertama yang diciptakan adalah 'arsy, air, dan angin. Bumi diciptakan dari air. Penciptaan dimulai hari aḥad, 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."

[519] Firman Allah:

zaman. Allah juga menjelaskan bahwa kata *yaum* berarti satu hari sebagaimana tertera dalam surat al-Baqarah [2]: 184,[520] dan dalam surat al-Raḥmān [55]:29,[521] *yaum* diartikan dengan waktu yang tidak terhingga singkatnya.

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.[522] Dan

---

إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ وَاللهُ لاَ 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 pergilirkan di antara manusia (agr 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 Departeman Agama RI, *Al-Qur'an,* 99.

[520] Firman Allah:

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ.

"(Yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka jika diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblahbaginya berpuasa) seanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain". Ibid., 44.

[521] Firman Allah:

يَسْئَلُهُ مَن 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.

[522] Penjelasan mengenai periode-periode ini dapat dilihat pada Irfan

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:

لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ أَلاَ

"Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah.".[523]

Menurut al-'Uthaymīn, kalimat tersebut mengharuskan adanya pembatasan karena *khabar*nya didahulukan. Sebab mendahulukan sesuatu yang mestinya diakhirkan berarti mengharuskan pembatasan.[524] Dengan pengertian bahwa hanya Allah-lah yang menciptakan alam semesta beserta semua isinya. Ditambah lagi pembukaan ayat ini – tegasnya – menggunakan kalimat أَلاَ yang berarti "ingatlah" menunjukkan adanya peringatan dan penegasan dari Allah swt. bahwa hanya Dia lah yang menciptakan dan memerintah.[525] Kemudian ia mengutip firman Allah:

Anshory, "Enam Periode Penciptaan Alam Semesta: Sebuah Tafsir Modern," *Jurnal Al-Huda, Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam*,Vol. 03, No. 10 (2004), 14-16 .

[523] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 230.

[524] Al-'Uthaymīn, *Al-Qaul al-Mufid,* Jilid I., 6.

[525] Al-'Uthaymīn, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah*, Jilid I, Cet. VI., 21.

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَآءِ وَالْأَرْضِ...[526]

"Adakah Pencipta selain Allah yang dapat memberikan rezki kepada kamu dari langit dan bumi…."[527]

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.[528]

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:

وَالْجَآنَّ خَلَقنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ.[529]

"Dan Kami telah menciptakan jin sebelum (Adam) dari api yang sangat panas".[530]

Al-'Uthaymīn menjelaskan dalam tafsirnya, bahwa *al-Jānn* adalah bapaknya jin, yaitu Iblis, ia diciptakan dari api yang sangat panas (من النار الشديدة الحرارة).[531] Pada surat

[526] al-Qur'ān, 35: 3.
[527] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 695.
[528] al-'Uthaymīn, *Al-Qaul al-Mufīd,* Jilid I.,6-7.
[529] al-Qur'ān, 15: 27.
[530] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 392.
[531] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 318.

al-Raḥmān, ayat 15, Allah jelaskan lebih detail dari unsur api yang mana jin diciptakan, Allah berfirman:

وَخَلَقَ الْجَآنَّ مِن مَارِجٍ مِن نَّارٍ.[532]

"Dan Dia menciptakan jin dari nyala api."[533]

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 فى اللهب إذا ارتفع صار مختلطا بالدخان، فيكون له لون بين الحمرة و الصفرة، فهذا هو المارج من نار.[534]

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:

---

[532] al-Qur'ān, 55: 15.
[533] Departeman Agama RI, *Al-Qur'an,* 886.
[534] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid. X., 185.

1. الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ.[535]

   "Dialah yang menciptakan kamu dari tanah"[536].

2. وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ.[537]

   "Dan sesunguhnya Kami telah menciptakan manusia (Adam) dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk"[538]

3. وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ.[539]

   "Dan diantara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptkan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang berkembang biak".[540]

4. خَلَقَ ٱلْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَٱلْفَخَّارِ.[541]

   "Dia menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar".[542]

5. خَلَقَ ٱلْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ.[543]

   "Dia telah menciptakan manuia dari mani, tiba-tiba menjadi pembantah yang nyata".[544]

6. وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنْسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ {12} ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ {13} ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ

---

[535] al-Qur'ān, 6: 2.
[536] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 186.
[537] al-Qur'ān, 15: 26.
[538] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān*, 392.
[539] al-Qur'ān, 30: 20.
[540] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān*, 644.
[541] al-Qur'ān, 55: 14.
[542] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 27.
[543] al-Qur'ān, 16: 4.
[544] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 402.

عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.[545]

"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".[546]

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 ovum wanita, lalu ia berkembang menjadi embrio, kemudian berubah menjadi janin dan pada akhirnya menjadi manusia.[547] 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-

[545] al-Qur'ān, 23: 12-14.

[546] Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 527.

[547] Harun Nasution, *Konsep Manusia Menurut Ajaran Islam* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1981), 4-5.

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 (*ṣalṣāl* yaitu tanah liat yang kering semacam lempung seperti tembikar dan ayat lainnya yang menyebutnya dengan *turāb* yaitu suatu zat renik.[548]

Marshall Johnson[549] 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 terpenuhi bagi istilah-istlah ilmiah yang jeli.[550] Pernyataan Marshall Johnson di atas memperlihatkan salah satu kemukjizatan

---

548 A. Baiquni, *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern* (Bandung: Pustaka Salman,1983), 51-69.

549 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.

550 Zaglul al-Najjār dan Abdul Dāim Kāhil, "*Mukjizat Ilmiah*, 52.

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.[551]

"Apakah mereka diciptakan tanpa sesuatupun ataukah mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)?".[552]

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

[551] al-Qur'ān,52: 35.
[552] Departemen RI., *Al-Qur'ān,* 868.

keberadaan serta perkembangan selanjutnya. Dari sini menjadi pastilah bahwa yang menciptakan manusia adalah Allah Yang Maha Esa, tidak ada yang mencipta dan memerintah kecuali Allah[553].

Selesai menjelaskan dalil logika bahwa tiada pencipta kecuali Allah, al-'Uthaymīn kemudian menjelaskan tentang penciptaan segala jenis hewan. Ia mengutip firman Allah:

وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ مَايَشَآءُ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ.[554]

"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, sesungghnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu".[555]

Ayat di atas – kata al-'Uthaymīn – menegaskan bahwa Allah yang telah menciptakan semua makhluk melata dari air yaitu *nuṭfah* (air mani). Kata "*Dābbah*" menurut kebiasaan berarti hewan yang memiliki kaki empat, karena itu berdasarkan kebiasaan atau *'urf*,

---

[553] Al-'Uthaymīn, *Sharḥ Thalāthat,* 29. . Lihat juga al-'Uthaymīn, *Majmū'Fatāwā wa Rasāil*, Jilid VI., 23.

[554] al-Qur'ān, 24: 45.

[555] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 552.

manusia tidak disebut sebagai *dābbah*, namun dari sisi bahasa, semua yang melata di muka bumi ini disebut *dābbah* (hewan melata).[556]

Al-'Uthaymīn juga mensitir surah al-Zumar, ayat 62 yang menunjukkan akan keesaan Allah dalam penciptaan, yaitu firman-Nya[557] الله خالق كل شئ (Allah menciptakan segala sesuatu).[558] Susunan ayat ini menurutnya menggunakan redaksi *jumlah ismiyyah,* yang memiliki dua fugsi. 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 (*taswiyatihi*), dan aturannya (*tanẓīmihi*).[559]

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.[560]

---

[556] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid. V. 751.
[557] al-Qur'ān, 39: 62.
[558] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 755.
[559] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid IX., 100
[560]Dalam hal ini Al-'Uthaymīn berargumen dengan firman Allah

Adapun firman Allah yang tersirat menggambarkan adanya pencipta selain Allah seperti firman-Nya:

فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.[561]

"Maka Mahasucilah Allah, Pencipta yang paling baik".[562] Dan juga sabda Nabi Muhammad saw:

يُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوْا مَا خَلَقْتُمْ.[563]

"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

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-sifatnnya, 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 Faḍilat al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymin,* Jilid I., Cet. II. Riyāḍ: Dār al-Waṭan Li al-Nashr, 1413 H, 18.Bandingkan juga dengan al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān,* 10.

[561] al-Qur'ān, 23: 14.

[562] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 527.

[563] Dari hadis Ibn 'Umar, di-*takhrij* oleh al-Bukhārī dalam Ṣaḥīḥnya. Kitab *al-Libās*. Bab *Adhāb al-Muṣawwarīn Yaum al-Qiyāmah*. Jilid X., 283.

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.[564] 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 اَلْخَلْقُ الْمُسْتَقِيْمُ,[565] 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 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

---

564 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-Mufid,* 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.

565 Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān,* Cet. III (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 176.

yang belum ada. إيداع الشئ من غير أصل ولا احتذاء (penciptaan sesuatu dari bahan yang belum ada).[566] Contoh untuk memperkuat argumen di atas adalah firman Allah dalam surat al-A'rāf, ayat 54. Allah berfirman:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ.[567]

"Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa".[568]

Ayat 54 pada surat al-A'rāf di atas tidak menjelaskan apakah alam semesta itu diciptakan dari materi yang sudah ada atau tiada.[569]

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:

---

[566] Ibid., 176.

[567] al-Qur'ān, 7: 54.

[568] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 230.

[569] Contoh lainnya lihat surat al-An'ām [6], ayat 1 dan 73:
الْحَمْدُ للهِ 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)

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ.[570]

"Dialah yang menciptakan kamu dari tanah"[571].

Ayat di atas menjelaskan, jika obyek *khalq* adalah manusia,[572] maka kata *khalq* berarti [573]إِيْجَادُ الشَّيءِ مِنَ الشَّيْءِ yaitu penciptaan sesuatu dari materi 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 رَبّ adalah *al-khalq* atau penciptaan, sebagaimana yang dia telah jelaskan di awal, maka dalam hal ini menurut peneliti kuranglah tepat. Kata رَبّ 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-

---

[570] al-Qur'ān, 6: 2.

[571] Departeman 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 (*ḥamain masnūn*) dan dari tanah.

[572] 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.

[573] Lihat al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt,* 176.

Qur'ān yang menguatkan pandangan tersebut.

Kata رَبّ 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 رَّبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ.[574]

"Ibrahim berkata: "Sebenarnya Tuhan kamu ialah Tuhan langit dan bumi yang telah menciptakannya ".[575]

Kalau sekiranya kata رَبٌّ 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 رَبٌّ 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 رَبٌّ 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:

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.[576]

[574] al-Qur'ān, 21: 56.
[575] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 502.
[576] al-Qur'ān, 2: 21.

"Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu bertakwa"[577]

Jika ditelaah ayat di atas, maka kata رَبٌّ pada ayat tersebut tidak berarti *al-Khāliq* atau Pencipta. Ayat ini sama penjelasannya seperti surat al-Anbiyā', ayat 56 di atas. Seandainya kata رَبٌّ 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 رَبٌّ pada ayat tersebut berarti yang mengatur dan mengelola. Dengan pengertian ini, maka kalimat "yang telah menciptakan 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".

c. 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.[578] Kemudian ia mensitir surat Āli 'Imrān, ayat 189. Allah

[577] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 11.
[578] Al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufid*, 7.

swt. berfirman:

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.[579]

"Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, dan Allah Maha Perkasa atas segala sesuatu."[580]

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.[581] 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, karena sesungguhnya Dia Maha Agung lagi Maha Kuasa yang tiada seorang pun lebih berkuasa dari pada Dia.[582]

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

---

[579] al-Qur'ān, 3: 189.

[580] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 109.

[581] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'an*, Jilid I., 669.

[582] 'Imād al-Dīn Abī al-Fidā' Ismā'īl bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* Jilid III, Cet. I (Ghīzah, Muassasah Qurṭubah, 1421 H/2000 M), 294.

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.[583]

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. Sebagaiman firman Allah yang menjelaskan tentang kekuasaan seseorang yang mengurus rumahnya sendiri dan apa-apa yang dia miliki. Firman Allah:

....أَوْ مَامَلَكْتُم مَّفَاتِيحَهُ....[584]

"…atau di rumah yang kamu miliki kuncinya..."[585]
Dan firman-Nya:

إِلاَّعَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْمَامَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ.[586]

"Kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki[587]; Maka Sesungguhnya mereka dalam

[583] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'ān.* Vol. 8., Cet. V. (Jakarta: Lentera Hati , 2012), 417.
[584] al-Qur'ān, 24: 61.
[585] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 555.
[586] al-Qur'ān, 23: 6.
[587] Maksudnya: budak-budak belian yang didapat dalam peperangan

hal ini tiada terceIa."[588]

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:

وَلاَتُؤْتُوا السُّفَهَآءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا.[589]

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 kebiasan ini bukanlah suatu yang diwajibkan. Imam boleh melarang kebiasaan ini. Maksudnya: budak-budak yang dimiliki yang suaminya tidak ikut tertawan bersama-samanya.

[588] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 526.

[589] al-Qur'ān, 4: 5.

"Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya,[590] harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik."[591]

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 semaunya, melainkan harus mengikuti tata cara yang telah ditetapkan Allah dalam syariat-Nya. Sebagaimana pernyataan al-'Uthaymīn sebagai berikut:

وأمّا ما ورد من إثبات المُلْكيّة لغير الله كقوله: { إلاّ على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين}. و قال تعالى: { أو ما ملكتم مفاتحه }. 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 المُلك، ولهذا لا يتصرّف فيه إلاّ على حسب ما أُذن له فيه شرعاً.[592]

[590] Orang yang belum sempurna akalnya ialah anak yatim yang belum balig atau orang dewasa yang tidak dapat mengatur harta bendanya

[591] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 115.

[592] Al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufid*, 7.

"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 dirinnya (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 kepemilikian 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 apa saja sesuai kehendak-Nya tanpa batas dan tanpa ditanya tentang apa yang dilakukan-Nya.[593]

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.

[593] Al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 12.

d. 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.[594] Hanya Dia yang Maha Mengatur, dan pengaturan-Nya bersifat komprehensif, tidak ada satu pun yang dapat menghalangi-Nya.[595] 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 semua berbuat seperti itu.[596] Dalam menjelaskan pengaturan Allah terhadap alam raya ini, Allah berfirman:

يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ.[597]

"Dia mengatur urusan dari langit ke bumi"[598]

---

[594] Al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufid*, 7.

[595] Al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān,* 12.

[596] Yasin T. Al-Jiboursi, *Konsep Tuhan Menurut Islam*, terj. Ilyas Hasan, Cet. I (Jakarta: PT. Lentera Basritama, 1418 H/1997 M), 234.

[597] al-Qur'ān, 32: 5.

[598] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 660.

Menurut Muhammad Dudah, seorang ilmuan 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.[599] Seluruh benda-benda angkasa yang terdapat di dalam jagat raya ini berjalan secara harmonis dan berkeseimbangan. 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 diatur dan dikelola serta dikendalikan oleh Allah Tuhan yang telah menciptakannya.

Berbeda dengan dengan Muhammad Dudah, menurut al-'Uthaymīn, kalimat "*yudabbir al-amra*"

[599] Zaglul al-Najjār dan Abdul Dāim Kāhil, "Al-Qur'ān dan Hitungan Kecepatan Cahaya", *Ensiklopedia Mukjizat Ilmiah al-Qur'an dan Hadis: Mukjizat Ilmiah Penciptaan Langit dan Alam Semesta,* terj. Muhammad Hasan, dkk., Vol. 3 (Jakarta: PT. Lentera Abadi, 2012), 58.

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 merendahkannya, dan Dia pula yang menurunkan rizki bagi makhluk-makhluk-Nya.[600] 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.[601]

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.

---

[600] 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.

[601] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 164.

اللهُ يَتَوَفَّى ٱلأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى.[602]

"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.[603]

Menurut al-'Uthaymīn, makna firman Allah: اللهُ يَتَوَفَّى ٱلأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا, adalah Allah menahan ruh orang di saat matinya, yaitu dengan dipisahkannya ruh dari badan yang mengakibatkan hilangnya kehidupan. Dan firman-Nya: 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

[602] al-Qur'ān, 39: 42.

[603] 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 Departeman Agama RI., *Al-Qur'ān*, 752.

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.[604] Lebih lanjut al-'Uthaymīn menjelaskan bahwa Allah swt. juga telah menamakan tidur dengan wafat, sebagaimana firman-Nya:

وَ هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِالَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَاجَرَحْتُم بِالنَّهَارِ.[605]

"Dan Dialah yang menidurkan kamu di malam hari dan Dia mengetahui apa yang kamu kerjakan pada siang hari".[606]

Firman Allah: فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْت (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 قَضَى pada ayat berarti حَكَمَ (menetapkan dan memutuskan), sebagaimana firman Allah dalam surat al-Isrā', ayat 23 yang berbunyi: وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ. Arti ayat ini – menurut al-'Uthaymīn – adalah, dan Tuhanmu telah menetapkan dan memutuskan supaya kamu tidak menyembah kecuali kepada-Nya. Ketentuan Allah pada

[604] al-'Uthaymīn, *Tafsir al-Qur'ān*, Jilid IX., 44.
[605] al-Qur'ān, 6: 60.
[606] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 196.

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: وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ , sedangkan ketentuan *kawnī* seperti firman Allah: وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَاءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ (Dan telah Kami tetapkan terhadap Bani Israil dalam kitab itu: "Sesungguhnya kamu akan membuat kerusakan di muka bumi"). Sesungguhnya pada ayat ini Allah tidak memerintahkan dan menetapkan kerusakan di muka bumi secara *syar'ī*, akan tetapi ini merupakan *qāḍa'* atau ketetapan *kawnī*. Di sini, arti firman Allah: قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ adalah ketentuan *kawnī*. Dan makna firman Allah: وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى, 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.[607]

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

[607] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid IX., 45.

dalam pengaturan alam semesta beserta seluruh isinya.

Setelah penjelasan panjang lebar tentang *tawḥīd rubūbiyyah* di atas, al-'Uthaymīn kemudian mengatakan bahwa kaum musyrikin dimana Nabi Muhammad saw. diutus beriman terhadap *tawḥīd rubūbiyyah* ini,[608] sehingga menurutnya, kaum musyrikin Makkah dapat dikatakan sebagai *muwaḥḥidūn*.

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 tidak cukup keimanan kaum musyrikin kepada Allah sebagai pencipta alam raya dan yang menurunkan hujan, menjadikan mereka sebagai *muwaḥḥidūn*. 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

---

[608] Al-'Uthaymīn menjelakan 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: وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ . Lihat al-'Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt,* 22.

sendiri, melainkan sesama makhluk seperti manusia.[609]

Al-Qardāwī dan Al-'Arbāwī juga memiliki pandangan yang sama, bahwa meskipun kaum musyrikin beriman terhadap *tawḥīd rubūbiyyah*, namun mereka tidak dapat disebut sebagai *muwaḥḥidūn* 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-Qarḍāwī – 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.[610]

Bahkan menurut Idrus Ramli, orang-orang musyrikin tersebut sesungguhnya tidak mengakui *tawḥīd rubūbiyyah*. Hal itu dapat dilihat dari pernyataan mereka sendiri kelak di hari kiamat seperti yang dijelaskan dalam al-Qur'ān, Allah berfirman:

تَاللهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ {97} إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ {98}.[611]

"Demi Allah, sungguh kita dahulu (di dunia) dalam kesesatan yang nyata, karena kita mempersamakan

---

[609] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban,* Cet. VI (Jakarta: Paramadina, 2008), 74-75.

[610] Al-Qarḍāwī, *Haqīqat al-Tawḥīd*, 21-22. Lihat juga al-'Arbāwī, *Kitāb al-Tawḥīd,* 59. Bandingkan dengan Ḥasan bin 'Alī al-Saqqāf, *Al-Tandīd biman 'Addada al-Tawḥīd,* Cet. II ('Ummān: Dār al-Imām al-Nawawī, 1413 H-1992 M), 16-17.

[611] al-Qur'ān, 26: 97-98.

kamu dengan Tuhan (Rabb) semesta alam".[612]

Ayat tersebut – tegas Idrus Ramli – menceritakan tentang penyesalan orang-orang kafir di akhirat dan pengakuan mereka yang tidak mengakui *tawḥīd rubūbiyyah*, dengan menjadikan berhala-berhala sebagai *arbāb* (tuhan-tuhan) di samping Allah. Dengan demikian, mereka tidak dapat dikatakan sebagai *muwaḥḥidūn*.[613]

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:

وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ.[614]

"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."[615]

---

[612] Departemen Agama RI., *Al-Qur'ān*, 580.

[613] Muhammad Idrus Ramli, *Madzhab Al-Asy'ari, Benarkah Ahlussunnah Wal Jama'ah ?: Jawaban terhadap Aliran Salafi,* (Surabaya: Khalista, 2009), 226.

[614] al-Qur'ān, 43: 9.

[615] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 795. Lihat juga firman Allah dalam surat al-Zukhruf, ayat 87: وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ("dan sungguh jika kamu bertanya kepada mereka: "Siapakah yang menciptakan mereka, niscaya mereka menjawab: "Allah", Maka Bagaimanakah mereka dapat dipalingkan (dari menyembah Allah)?." Lihat Departeman Agama

Namun demikian, kebanyakan mereka mempersekutukan Allah dengan sesuatu lainnya dalam hal pengaturan alam semesta. Hal ini dapat dilihat dari firman Allah:

قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ.[616]

"Katakanlah: "Apakah aku akan mencari Tuhan selain Allah, Padahal Dia adalah Tuhan bagi segala sesuatu."[617]

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

RI, *Al-Qur'ān,* 805.

[616] al-Qur'ān, 6: 164.

[617] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 217.

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.

Dan juga menurut peneliti seseorang tidak dapat dikatakan sebagai *muwaḥḥidūn* hanya karena telah beriman kepada *tawḥīd rubūbiyyah* – sebagaimana yang telah dikemukakan Nurchilid dan ulama lainnya di atas, – akan tetapi mereka juga harus beriman kepada *tawḥīd ulūhiyyah*. Dengan kata lain, bahwa beriman kepada *tawḥīd rubūbiyyah* saja tidak cukup, tetapi harus disertai dengan beriman kepada *tawḥīd ulūhiyyah*. Bahkankah al-'Uthaymīn sendiri pernah berkata bahwa orang yang tidak mengakui *tawḥīd ulūhiyyah* dia termasuk musyrik dan kafir, meskipun dia mengakui *tawḥīd rubūbiyyah*, asmā' dan sifat Allah[618]. 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 فى قرارة نفوسهم لا يستطيعون أن ينكروه، أللهم إلا أن يكونوا قد سُلِبوا العقول المدركة أدنى إدراك، فإنهم قد ينكرون هذا من باب المكابرة.[619]

[618] Al-'Uthaymīn, *Sharh Kashf*, 16.

[619] Al-'Uthaymīn, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah,* Jilid I, 20-21.

"Para rasul yang diutus oleh Allah 'Azza wa Jallā kepada semua manusia tidak menyeru kepada *tawḥīd rubūbiyyah* sebagaimana seruan mereka kepada *tawḥīd ulūhiyyah*, yang demikian itu karena mereka yang ingkar kepada *tawḥīd 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 *tawḥīd rubūbiyyah* sangat sedikit sekali) adalah bukti atau hujjah bahwa tidak semua kaum musyrikin mengimani *tawḥīd rubūbiyyah* sebagaimana yang dikatakannya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kaum musyrikin Makkah tidak semuanya beriman kepada *tawḥīd rubūbiyyah*, dan mereka tidak dapat dikatakan *muwaḥḥidūn*, tetapi mereka tetap dikatakan sebagai *mushrikūn* atau *kāfirūn*.

2. *Tawḥīd Ulūhiyyah*

Tawḥīd ulūhiyyah menurut al-'Uthaymīn adalah mengesakan Allah dalam beribadah dan tidak mensekutkan-Nya dengan sesuatu.[620] *Tawḥīd* ini disebut

[620] Al-'Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubuhāt*, 16. Lihat juga Muhammad bin Śālih al-'Uthaimīn, *Sharḥ Thalāthat al-Uṣūl*, 40. Bandingkan dengan al-'Uthaymīn, *Majmū' Fatāwā wa Rasāil,* Jilid VI., 34. Lihat juga al-'Uthaymīn *Al-Qawl al-Mufīd*, 9

juga dengan *tawḥīd 'ibādah* karena dua alasan. Pertama, karena penisbatannya kepada Allah sehingga disebut dengan *tawḥīd ulūhiyyah*,[621] dan kedua, karena penisbatannnya kepada makhluk sehingga ia disebut dengan *tawḥīd* 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 diwahyukan kepada mereka. Semua nabi yang diutus Allah menyeru umatnya kepada *tawḥīd*, yaitu لا إله إلاّ الله (Tiada tuhan yang

---

[621] 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'an,* Jilid I., 46. Lihat juga Al-'Uthaymīn, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah,* Jilid I., 159-160). Pendapat seperti ini juga dikemukakan oleh Al-Zajjāj yang disandarkan kepada Yūnus Ibn Khubayb, al-Kisāī, 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.

berhak disembah kecuali Allah). Firman Allah:

وَمَآأَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّنُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَ أَنَا فَاعْبُدُونِ[622]

"Dan Kami tidak mengutus seorang rasulpun sebelum kamu, melainkan Kami wahyukan kepadanya: "Bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan Aku, maka sembahlah olehmu sekalian akan Aku".[623]

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 إلاّ الله adalah لا معبود بحق إلا الله (tidak ada yang berhak disembah kecuali Allah).[624]

Menurut al-'Uthaymīn, *tawḥīd* ini baru dapat terealisasi jika memenuhi dua syarat, yaitu adanya *al-nafyu* atau penafian dan *al-ithbāt* atau penetapan.[625] 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

[622] al-Qur'ān, 21: 25.
[623] Departemen Agama RI., *Al-Qur'an*, 498.
[624] Al-'Uthaymīn, *Tafsir al-Qur'an*, Jilid VIII., 399.
[625] Al-'Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubhāt*, 16. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Al-Qawlu al-Mufid*, 155.

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 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.[626] Dengan demikian, tidak akan sempurna *tawḥīd* seseorang sebelum dia mengakui bahwa tidak ada tuhan yang berhak disembah selain Allah. Dengan *tawḥīd*-nya itu berarti dia harus meniadakan sesembahan-sesembahan selain Allah dan menetapkan bahwa hanya Allah saja yang berhak disembah.[627]

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 إِنَّمَآ أَنَا مُنذِرٌ وَمَامِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ.[628]

[626] Al-'Uthaymīn, *Al-Qawlu al-Mufid*, 24.
[627] Al-'Uthaymīn, *Sharh Kashf al-Shubhāt,* 15.
[628] al-Qur'ān, 38: 65.

"Katakanlah (ya Muḥammad): "Sesungguhnya aku hanya seorang pemberi peringatan, dan sekali-kali tidak ada tuhan selain Allah yang Maha Esa dan Maha Mengalahkan".[629]

Menurut al-'Uthaymīn, ayat ini menjelaskan tentang *tawḥīd 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 – tambahnya – ditujukan khusus kepada Nabi Muhammad saw. sebab yang dimaksud dengan 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 lafaẓ bukan khususnya sebab ataupun tempat.[630]

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

[629] Departemen Agama R I, *Al-Qur'an,* 740.
[630] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid VIII., 705.

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.[631]

Al-'Uthaymīn menjelaskan, bahwa pada ayat ini Allah perintahkan Nabi-Nya Muhammad saw. untuk memberi peringatan kepada orang-orang kafir dengan menakut-nakuti mereka dengan neraka dan memberikan kabar gembira kepada orang-orang yang beriman dengan surga.[632]

Dalam menjelaskan firman Allah: وَمَامِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ 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 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 وَمَامِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ, sebab huruf من tergolong huruf *jār* yang berfungsi pelengkap. Dan pelengkap fungsinya menambah makna dalam al-Qur'ān. Makna firman Allah: وَمَامِنْ إِلَهٍ adalah tiada satupun *dhāt* yang benar dan haq diibadahi إِلاَّ اللهُ (kecuali Allah). Hal itu dikarenakan di sana ditemukan tuhan-tuhan yang juga

631 Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr fi al-Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj,* Jilid XII., Cet. X. (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 247-248.

632 Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'an*, Jilid VIII., 705.

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.[633]

Dengan demikian, pengertian dari firman Allah: وَمَامِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللهُ 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.[634] Ayat ini merupakan penolakan terhadap *ilāh-ilāh* yang disembah, karena hanya Dia Allah yang 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

[633] Ibid.
[634] Ibid.

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.[635]

Kelanjutan ayat di atas, Allah berfirman: رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَابَيْنَهُمَا (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 sangat agung, baik yang kita ketahui atau yang belum kita ketahui. Pembagian langit

[635] Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabāī, *Al-Mīẓān fi Tafsīr al-Qur'ān,* Jilid. XVII (Bayrūt: Muassasah al-A'lamī Li al-Maṭbū'ah, 1417 H/1997 M), 222-223.

dan bumi oleh Allah menunjukkan akan keagungan apa yang ada di antara keduanya.[636] 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 وَٱلْأَرْضِ وَمَابَيْنَهُمَا (Tuhan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya) merupakan penjelasan dari sifat Allah Yang Maha Esa dan Maha Mengalahkan.[637]

Ayat lain yang menjelaskan tentang *ulūhiyyah* Allah adalah firman-Nya dalam surat al-Kahfi [18]: 110:

---

[636] Al-'Uthaymīn, *Tafsir al-Qur'an*, Jilid VIII., 706.

[637] Al-Ṭabāṭabāī, *Al-Mizan Fī Tafsir,* Jilid. XVII., 223.

قُلْ إِنَّمَآ أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَاهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلاَيُشْرِكُ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا.[638]

"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".[639]

Dalam menetapkan ke-*uluhiyyah*-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

[638] al-Qur'ān, 18:110
[639] Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 460.

bayang-bayang yang mampu mendatangkan manfaat atau mudarat.[640] Allah telah memerintahkan Nabi-Nya Muhammad agar beliau berkata:

قُلْ إِنِّي لاأَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلاَرَشَدًا[641]

"Katakanlah: "Sesungguhnya aku tidak kuasa mendatangkan sesuatu kemudharatan dan tiidak pula sesuatu kemanfaatan".[642]

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.[643]

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 *tawḥīd* yaitu *Lā Ilāha Illa Allah* (tidak ada yang berhak disembah dengan benar kecuali

640 Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 477.
641 al-Qur'ān, 72: 21
642 Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 985.
643 Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 477.

Allah). Yang menunjukkan arti pengkhususan adalah kata إنما , seperti perkataan إنما زيد قائم (sesungguhnya Zaid itu berdiri) bukan duduk atau yang lainnya.[644]
Firman Allah:

وَ لاَيُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا

"Dan janganlah ia mempersekutukan seorangpun dalam beribadah kepada Tuhannya".[645]

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.[646]

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 مِمَّآ أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلاَ تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلاَهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا.[647]

---

[644] Ibid., 478.
[645] Departemen Agama RI, *al-Qur'an,* 460.
[646] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 477.
[647] al-Qur'ān, 17: 39.

"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)."[648]

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: وَلاَ تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلاَهًا ءاخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا . 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

[648] Departemen Agama RI, *al-Qur'an,* 430.

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 mansuia.[649]

Ayat lainnya yang menjelaskan tentang *ulūhiyyah* Allah adalah firman-Nya dalam surat al-Naml, ayat 60-64. Firman Allah:

أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّاكَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَآ أَءِلَهٌ مَّعَ اللهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ {60} أَمَّن جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلاَلَهَآ أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَءِلَهٌ مَّعَ اللهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَيَعْلَمُونَ {61} أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السَّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ الْأَرْضِ أَءِلَهٌ مَّعَ اللهِ قَلِيلاً مَّاتَذَكَّرُونَ {62} أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَءِلَهٌ مَّعَ اللهِ تَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ {63} أَمَّن يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَآءِ وَالْأَرْضِ أَءِلَهٌ مَّعَ اللهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ {64}.[650]

"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

[649] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 375.
[650] al-Qur'ān, 27: 60-64.

mampu menumbuhkan pohon-pohonnya. Apakah di samping Allah ada tuhan (yang lain) ?. Bahkan (sebenarnya) mereka adalah orang-orang yang 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 memperkenankan (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 mengingati (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".[651]

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 ciciptakan-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:

أَمِ اتَّخَذُوا ءَالِهَةً مِّنَ ٱلأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ {21} لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ {22} لاَيُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ {23} أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَيَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ {24} وَمَآأَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّنُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لآ إِلَهَ إِلآ أَنَا فَاعْبُدُونِ {25}.[652]

[651] Departemen Agama RI., al-Qur'ān, 601-602.
[652] al-Qur'ān, 21: 21-25.

"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".[653]

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

[653] Departemen Agama RI, *al-Qur'an,* 498.

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.[654]

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 keinginginan 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

[654] Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 543.

menyebutkan dalil *tamānu'*/penolakan[655] sebagaimana firman-Nya:

مَااتَّخَذَ اللهُ مِن وَلَدٍ وَمَاكَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَاخَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّايَصِفُونَ.[656]

"Allah sekali-kali tidak mempunyai anak dan sekali-kali tidak ada tuhan (yang lain) beserta-Nya, kalau ada tuhan beserta-Nya, maing-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".[657]

Dan firman-Nya:

وَمَآأَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّنُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لآ إِلَهَ إِلآ أَنَا فَاعْبُدُونِ[658]

"Dan Kami tidak mengutus seorang rasulpun sebelum kamu, melainkan Kami wahyukan kepadanya: "Bahwasanya tidak ada Tuhan melainkan Aku, maka sembahlah olehmu sekalian akan Aku".[659]

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

---

655 Ibid.
656 al-Qur'ān, 23: 91.
657 Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 537.
658 al-Qur'ān, 21: 25
659 Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān*, 498.

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 *khuḍū'* (ketundukan) dan *tadhallul* (merendahkan diri).[660] Sedangkan pengertian terminologi ibadah menurut Ja'far al-Subḥānī 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.[661]

Dengan redaksi yang berbeda, A. Hasanuddin memaknai ibadah dengan ketundukkan kata-kata dan perbuatan, yang bersumber dari keyakinan adanya sifat

---

[660] Menurut Ibn Manẓūr, Asal makna '*ubūdiyyah* (penghambaan diri) ialah *khuḍū'* (ketundukan), dan *tadhallul* (merendahkan diri). Sedangkan Al-Rāghib al-Aṣfahāniy memaknai ibadah atau *'ubūdiyyah* dengan perbuatan menampakkan *tadhallul* (merendakan 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 Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* Jilid VI., 48., lihat juga al-Aṣfahāniy, *Mu'jam Mufradāt*, 357., dan bandingkan dengan Majd al-Dīn Muḥammad Ya'qūb al-Fairūzābādiy, *Al-Qāmūs al-Muḥiṭ,* Cet. VIII. Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2005, 296).

[661] Ja'far al-Subḥāniy, *Al-Tawḥīd wa al-Shirk fi Al-Qur'ān al-Karīm* (Īrān: Muassasah al-Imām al-Ṣādiq, 1416 H), 71. Lihat juga Ja'far al-Subḥāniy, *Buḥūth Qur'āniyyah fi al-Tawḥīd wa al-Shirk*, Cet. III. (Qum: Muassasah al-Imām al-Ṣadiq, 1384 H). 47.

ulūhiyyah atau sifat *rubūbiyyah* pada diri sesuatu yang diibadahi.[662]

Sementara Quraish Shihab mendefinisikan ibadah dengan 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.[663]

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:

التذلل لله محبة و تعظيماً بفعل أوامره واجتناب نواهيه على الوجه الذى جاءت به شرائعه.[664]

---

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

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

664 Al-'Uthaymīn, *Sharḥ Thalāthat al-Uṣul*, 37. Bandingkan dengan al-Aṭram, *Al-As'ilah wa al-Ajwibah fī al-'Aqīdah,*14.

"Merendahka 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.[665]

"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

[665] Al-'Uthaymīn, *Sharḥ Thalāthat al-Uṣūl*, 37. Bandingkan dengan 'Umar Sulaymān al-Ashqar, *Al-'Aqīdah fī Allah,* Cet. XII (Urdun: Dār al-Nafāis, 1419 H/1999 M), 260.

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 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 bersyukurnya 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.[666]

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.[667]

Firman Allah dalam surat al-Nisā', ayat 36 yang berbunyi:

وَاعْبُدُوا اللهَ وَلاَتُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا.[668]

"Sembahlah Allah, dan janganlah kamu

[666] Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta,* terj. Ilyas Hasan, Cet. III (Jakarta: Lentera, 2002), 66.

[667] Lihat al-'Uthaimīn, *Majmu'Fatawā wa Rasāil*, Jilid VI., h. 34.

[668] al-Qur'ān, 4: 36.

mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun."[669]

Dalam menafsirkan ayat di atas, al-'Uthaymīn menjelaskan bahwa firman Allah: وَاعْبُدُوا اللهَ . Kata " ibadah " pada ayat maknanya adalah التذلل و التضامن و الخضوع و التواضع وما أشبه ذلك, وكلها تدور على الذلّ (Merendahkan diri, ketundukan, kerendahan hati dan yang sejenisnya, yang semuanya bermuara pada makna merendahkan diri). Dan tafsir dari firman Allah: وَاعْبُدُوا اللهَ adalah hendaklah kalian beribadah kepada Allah dengan menjalankan perintah-perintah-Nya.[670] Perintah menyembah Allah pada ayat ini menunjukkan "wajib" hukumnya dan bukan *mustaḥab*.[671]

Adapun firman-Nya: وَلاَتُشْرِكُوا 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 وَلاَتُشْرِكُوا 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:

---

669 Departemen Agama RI., *Al-Qur'an*, 123.
670 Al-'Uthaymīn, *Tafsir al-Qur'an*, Jilid III., 183.
671 Ibid., 185.

وَلاَتُشْرِكُوا 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.[672] Al-'Uthaymīn menambahkan, bahwa makna firman Allah: وَلاَتُشْرِكُوا serupa dengan لا إله, karena ini merupakan peniadaan (tuhan), dan makna firman Allah: وَاعْبُدُوا اللهَ serupa dengan إلا الله , karena ini merupakan penetapan (Allah sebagai Tuhan).[673]

Lebih lanjut al-'Uthaymīn menjelaskan bahwa hikmah yang dapat dipetik dari ayat وَلاَتُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا adalah haramnya mensekutukan Allah, baik itu berupa syirik kecil atau syirik besar, ataupun syirik yang sifatnya samar-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.[674]

Setelah menjelaskan pandangan al-'Uthaymīn terkait makna ibadah dan makna dari mengesakan Allah dalam beribadah kepada-Nya, berikut ini peneliti ketengahkan beberapa contoh peraktik yang biasa dilakukan masyarakat, khususnya masyarakat muslim Indonesia, yang kemudian dilihat dan disoroti dari kaca

672 Ibid.183.
673 Al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufid,* 30.
674 Al-'Uthaymīn, *Tafsir al-Qur'an*, Jilid III., 185.

mata pemahaman akidah al-'Uthaymīn. Adapun beberapa contoh peraktik yang peneliti ketengahkan adalah sebagai berikut:

1) 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.[675]

Al-'Uthaymīn juga mengkritisi orang yang berkata, "Wahai Muhammad, berilah syafa'atmu kepadaku", karena menurutnya, hal itu sama 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".[676] Yang demikian itu, – tegasnya – karena Allah telah melarang umat Islam untuk menyekutukan-Nya dalam berdoa.[677] Kemudian al-'Uthaymīn mengutip firman Allah:

---

675 Al-'Uthaymīn, *Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid V., 164.
676 Al-'Uthaymīn, *Sharh Kashf*, 70.
677 Ibid., 71.

وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحَدًا.[678]

"Dan Sesungguhnya mesjid-mesjid itu adalah kepunyaan Allah. Maka janganlah kamu menyembah seseorangpun di dalamnya di samping (menyembah) Allah."[679]

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.[680] Jadi tidak ada bedanya antara mereka yang meminta syafaat kepada Nabi saw. atau wali dengan orang-orang kafir itu.[681]

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 merupakan hak khusus bagi Allah.[682] 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

---

[678] al-Qur'ān, 72: 18.
[679] Departeman Agama RI, *Al-Qur'an,* 985.
[680] Al-'Uthaimīn, *Sharh Kashf al-Shubhat*, 62.
[681] Ibid.
[682] Lihat Abu Zahrah, *Al-'Aqidah al-Islamiyyah*, 99.

oleh ulama.

Al-Subḥānī 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,[683] sebagaimana firman Allah dalam surat al-Najm, ayat 26 dan surat al-Isrā' ayat 79 berikut:

وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لاَتُغْنِى شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلاَّ مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَى.[684]

"Dan berapa banyaknya Malaikat di langit, syafaat mereka sedikitpun tidak berguna, kecuali sesudah Allah mengijinkan bagi orang yang dikehendaki dan diridai (Nya)."[685]

Dan firman-Nya:

عَسَى أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا.[686]

"Mudah-mudahan Tuhanmu mengangkat kamu ke kedudukan yang terpuji".[687]

---

[683] Al-Subḥānī, *Al-Tawḥīd wa al-Shirk*, 158.
[684] al-Qur'ān, 53: 26.
[685] Departeman Agama RI, *Al-Qur'ān,* 873.
[686] al-Qur'ān, 17: 79.
[687] 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),[688] Ibn Kathīr (w. 774 H),[689] dan al-Marāghī (1300 H-1371 H)[690] 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

---

688 Al-Ṭabarī, *Tafsir al-Ṭabarī*, Jilid XV., 43.

689 Ibn Kathīr al-Dimshiqī, *Tafsīr Al-Qur'ān,* Jilid IX., 55.

690 Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī,* Jilid XI, Cet. I (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā Albābī al-Halabī wa Awlāduh, 1365 H/1946 M), 84.

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 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 إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ.[691]

"Sesungguhnya jikalau mereka ketika menganiaya dirinya datang kepadamu, lalu memohon ampun kepada Allah, dan Rasul pun memohonkan ampun untuk mereka."[692]

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:

لَوَجَدُوا اللهَ 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

[691] al-Qur'ān, 4: 64.
[692] Departemen Agama RI., al-Qur'ān, 129.

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 إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا.[693]

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:

يَا خَيْرَ مَنْ دُفِنَتْ بِالْقَاعِ أُعْظِمُهُ فَطَابَ مِنْ طِيْبِهِنَّ الْقَاعُ وَ الأَكَمُ
نَفْسِي الْفِدَاءُ لِقَبْرٍ أَنْتَ سَاكِنُهُ فِيْهِ الْعَفَافُ وَ فِيْهِ الْجُوْدُ وَ الْكَرَمُ

"*Hai sebaik*-baik *orang yang dikebumikan 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

[693] al-Qur'ān, 4: 64.

badui itu dan sampaikanlah berita gembira kepadanya bahwa Allah telah memberikan ampunan kepadanya !"[694].

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 peraktik tersebut, dan itu dijadikan pedoman dalam akidah mereka sebagaimana tertera dalam fatwa nomor 8879.[695] Dan peneliti juga dapat memahami sikap "keras" al-'Uthaymīn tersebut, karena ia ingin berhati-hati dalam masalah agama, apalagi masalah akidah, sebab ia ingin menjaga kemurnian akidah dari hal-hal yang dapat merusaknya.

---

[694] Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān,* Jilid IV., 140.

[695] 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-Ifta',* Jilid I (Riyāḍ: Dār al-Muayyad, 2003), 348.

2) Membungkukkan Badan Kepada Orang Lain

Al-'Uthaymīn mengingatkan umat Islam untuk berhati-hati dalam bersikap agar tidak terjerumus ke dalam kesyirikan tanpa ia sadarari. 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.[696] Karena itu ia melarang perbuatan yang demikian berargumen dengan hadis Rasulullah saw. sebagai berikut:

منع رسول الله من الإنحناء عند الملاقاة لمّا سُئل عن الرجل يلقى أخاه ان ينحني له ؟. قال: "لا".[697]

"*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

---

[696] Al-'Uthaymīn, *Majmū' Fatāwā Wa Rasāil,* Jilid IX., 110. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufid*, 117. Bandingkan dengan al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 149.

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

badannya untuk orang lain dan juga memintanya untuk menolak perlakuan seperti itu dengan alasan bahwa dia melakukan hal itu karena mengagungkan dirinya dengan pertimbangan agama[698].

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 menyebakan 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.[699]

"Merendahka 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

---

[698] Al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān*, 149. Lihat juga al-'Uthaymīn, *Al-Qawl al-Mufīd,* Jilid I., 117.

[699] Al-'Uthaymīn, *Sharḥ Thalāthat al-Uṣul*, 37. Bandingkan dengan al-Aṭram, *Al-As'ilah wa al-Ajwibah fī al-'Aqīdah,*14.

pandangannya, hal itu dianggap telah beribadah kepadanya yang menyebabkannya menjadi musyrik dan keluar dari agama Islam.

Menanggapi pemikiran al-'Uthaymīn tersebut di atas, al-Subḥānī berkata, meskipun para pakar bahasa telah menafsirkan kata ibadah dengan *ṭa'ah* (ketaatan), *khuḍu'* (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 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 merendah diri mereka.[700]

Demikian pula menurut 'Abd. Allah bin 'Abd. Al-Raḥmān al-Hadhayl, ia mengatakan, meskipun pengertian ibadah berdasarkan bahasa adalah *khuḍu'* (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.[701] Namun, yang menjadi tolak ukur suatu

---

[700] Al-Subḥānī, *Al-Tawḥid wa al-Shirk fi*, 40.

[701] 'Abd Allah bin 'Abd Al-Raḥmān al-Hadhayl, *Shubuhāt al-*

perbuatan dikatakan ibadah jika orang yang ditaati atau diagungkan itu diyakini memiliki sifat *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah* serta memiliki sifat kemandirian penuh dalam segala perbuatannya.[702]

Berikut ini contoh dari al-Qur'ān yang menjelaskan bahwa tidak setiap ketaatan, ketundukan, dan penghormatan serta sikap merendah 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 لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لأَدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الكَافِرِينَ.[703]

"Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: "Sujudlah[704] kamu kepada Adam," Maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takbur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang yang kafir."[705]

Mubtadi'ah fi Tawḥīd al-'Ibādah, Cet. II (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2012), 124.

[702] Al-Subḥānī, *Al-Tawḥīd wa al-Shirk fi*, 71. Lihat juga A. Shihabuddin, *Inilah Ahli Sunnah*, 31. Bandingkan dengan Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar*, xxi.

[703] al-Qur'ān, 2: 34.

[704] Sujud di sini berarti menghormati dan memuliakan Adam, bukanlah berarti sujud memperhambakan diri, karena sujud memperhambakan diri itu hanyalah semata-mata kepada Allah swt.

[705] Departemen Agama RI, al-Qur'ān, 14.

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 penuhanan seperti yang dilakukan orang-orang kafir terhadap berhala-berhala mereka.[706] Dengan perbuatannya itu, para malaikat tersebut tidak boleh dijustifikasi 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.[707] Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Shaykh Mutawalli Sha'rāwī, menurutnya bentuk sujud kepada Adam yang diperintahkan Allah itu seperti perintah-Nya kepada kaum muslimin untuk sujud menghadap kiblat ketika shalat. Artinya, kaum muslimin

[706] Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr fi al-'Aqīdah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*, Jilid I., Cet. X. (Damshiq: Dār al-Fikr, 2009), 144. Lihat juga Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* Vol. I., 184.

[707] Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* ibid.

sebenarnya tidak sujud kepada kiblat itu, akan tetapi sujud kepada Allah.[708]

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.[709]

"Apakah aku akan sujud kepada orang yang Engkau ciptakan dari tanah?"[710]

Yang demikian itu mengingat 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

[708] Muḥammad Mutawally al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī,* Jilid I. (Mesir: Dār Akhbār al-Yawm, 1991), 256.

[709] Al-Qur'ān, 17: 61.

[710] Departemen Agama RI., 433.

yang memang benar-benar ditujukan kepadanya perbuatan tersebut.[711]

Dan sekiranya sujud itu ditujukan kepada Allah dan posisi nabi Adam a.s dijadikan sebagai arah sujud atau kiblat sebagaimana pendapat Quraish 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 ?*[712].

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.

---

[711] Al-Subḥānī, *Al-Tawḥid wa al-Shirk*, 41.
[712] al-Qur'ān, 17: 61-62.

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 يَاأَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا.[713]

"Dan ia menaikkan kedua ibu-bapanya ke atas singgasana. dan mereka (semuanya) merebahkan diri seraya sujud[714] kepada Yusuf. dan berkata Yusuf: "Wahai ayahku Inilah ta'bir mimpiku yang dahulu itu; Sesungguhnya Tuhanku telah menjadikannya suatu kenyataan"[715].

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.[716] 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

[713] Al-Qur'ān, 12: 100.
[714] Sujud disini ialah sujud penghormatan bukan sujud ibadah
[715] Departemen Agama RI., 364.
[716] Al-Zuhaylī, Al-Tafsīr al-Munīr, Jilid VII., 75.

itu dinamakan ibadah.[717] Sedangkan yang dilakukan oleh kedua orang tua dan sadara-saudara nabi Yūsuf tidaklah demikian. Karenanya bentuk sujudnya juga tidak dengan menempelkan kening ke tanah.[718]

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.

3) 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

[717] Al-Subḥānī, *Al-Tawḥid wa al-Shirk*, 71. Lihat juga Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar*, xxi.

[718] Al-Zuhaylī, *Al-Tafsir al-Munir*, Jilid VII., 75.

agama Allah. Apabila demikian halnya, maka menurutnya tidak boleh seseorang beribadah dan mendekatkan 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: [719] اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي(Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu)."[720]

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 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.[721] Dengan semua

[719] al-Qur'ān, 5: 3.

[720] Departemen Agama RI, *al-Qur'an*, 157.

[721] Al-'Uthaymīn, *Fatawā 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

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 Smiṭ al-'Alawī al-Ḥusaynī 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 'Ābidin, layak bagi umat Islam untuk bergembira atas kelahiran Nabi Muhammad saw. dengan merayakan hari kelahirannya.[722]

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 utama dalam bid'ah adalah jika tidak adanya dalil

---

Nabi saw., para khulafā' al-Rāshidīn, dan para sahabat serta tidak pula para *tabi'in* yang hidup pada abad yang dimuliakan. Karenanya, hukum melaksanakan perayaan mauld Nabi saw. menurut bin Bāz adalah haram. Argumen yang dijadikan dasar pengharaman perayaan maulid Nabi saw adalah hadis Nabi saw. yang berbunyi:

من أحدث فى 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, *Majmu'Fatawa,* Jilid I., 178-182.

[722] Zainal Abidin in Ibrahim bin Smith al-Alawi al-Husaini, *Al-Ajwibah al-Ghaliyah fi 'Aqidat al-Firqah al-Najiyah: Tanya jawab Akidah Ahlussunnah wal Jama'ah,* Cet. I (Surabaya: Khalista, 2009), 157.

akan suatu perbuatan. Seandainya terdapat dalil khusus akan bolehnya suatu perbuatan, atau dalil umum yang membenarkan perbuatan yang baru, maka sesunggunya ia tidak lagi dikatakan sebagai bid'ah.

Berikut ini diuraikan beberapa dalil bolehnya merayakan maulid Nabi saw.

a) Dalil al-Qur'ān

Dalam al-Qur'ān terdapat banyak ayat yang memerintahkan umat Islam untuk mencintai Nabi saw., sebagaimana firman Allah berikut:

1. قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَاللهُ لاَيَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ.[723]

"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 petunjuuk kepada orang-orang fasik.[724]

2. وَمَن يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ.[725]

"Dan barang siapa mengambil Allah, Rasul-Nya

[723] al-Qur'ān, 9: 24.
[724] Departemen Agama RI., al-Qur'ān, 281.
[725] al-Qur'ān, 5: 56.

dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, maka sesungguhnya pengikut (agama) Allah itulah yang pasti menang."[726]

3. الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.[727]

"(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."[728]

b) Dalil hadis

Dalil Hadis tentang perintah mencintai Nabi saw. adalah sebagai berikut:

Rasulullah saw bersabda:

---

[726] Departemen Agama RI., al-Qur'ān, 170.
[727] al-Qur'ān, 7: 157.
[728] Departemen Agama RI., al-Qur'ān, 246-247.

لا يؤمِن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين.[729]

"Tidaklah seorang di antara kalian beriman sehingga aku lebih dicintai oleh dirinya dari pada anaknya, bapaknya dan manusia seluruhnya."

Rasulullah saw. bersabda:

عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ : ثَلاَثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلاَوَةَ الإِيمَانِ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا ، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لاَ يُحِبُّهُ إِلاَّ لِلَّهِ ، وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ.[730]

"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 cintai kecuali karena Allah, dan ia membenci kembali kepada kekafiran sebagaimana ia benci dilemparkan ke dalam neraka."

c) Dalil Ijma'

Terdapat perbedaan pendapat tentang orang yang pertama kali merayakan maulid Nabi saw. Menurut Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, penguasa Irbil, raja al-Muẓaffar-lah yang pertama kali merayakan maulid Nabi saw. yang wafat pada tahun 630 H.[731] Ibn Kathīr menjelaskan dalam kitab *Tārīkh*-nya bahwa raja al-Muẓaffar merayakan maulid

---

[729] Al-Bukhārī, *Ṣaḥiḥ 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).

[730] Ibid. (Hadis No. 16).

[731] Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī, *Al-Ḥāwī Li al-Fatāwā,* Jilid I. Cet. I (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 H/2000 M), 182.

Nabi saw pada bulan Rabī' al-Awwal.[732] 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.[733]

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 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.[734]

Setelah semua dalil dikemukakan, berikut pandangan para ulama terkait dengan perayaan maulid Nabi saw.

---

[732] Ibid.

[733] Ja'far al-Subḥānī, Kupas Tuntas Masalah Bid'ah, terj. Tholib Anis, Cet. III (Jakarta: Penerbit Lentera, 2008), 163.

[734] Ibid., 164.

Imām Aḥmad bin Ḥajar al-Asqalānī sebagaimana dikutip Habib Zainal Abidin menetapkan dalil bolehnya peringatan maulid Nabi saw.[735] berdasarkan hadis Rasulullah saw. berikut:

إنّ النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم قَدِمَ المدينة فوجد اليهودَ يصومون يومَ عاشوراء فسألهم فقالوا هو يومٌ أَغْرَقَ الله فرعون و نجّى موسى نحن نصومه شكرا لله تعالى، فقال النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم نحن أَوْلَى بموسى منكم فأمر بصومه.[736]

"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

[735] Al-Husaini, *Al-Ajwibah al-Ghāliyah*, 158. Lihat juga Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Ḥusn al-Maqṣad fi 'Amal al-Mawlid,* Cet. I (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405 H/1985 M), 16.

[736] Ṣāḥīḥ Muslim, 113 dan Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, 7/215.

Nabi saw.,[737] demikian pula dengan pendapat al-Imām al-Suyūṭī (849 H- 911 H), dia berkata:

...ذلك هو من البدع الحسنة التى يثاب عليها صاحبها لما فيه من تعظيم قدر النبي صلى الله عليه وسلم و إظهار الفرح و الإستبشار بمولده الشريف.[738]

" 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 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,

[737] Al-Husaini, *Al-Ajwibah al-Ghāliyah*, 158.
[738] Al-Suyūṭī, *Al-Ḥāwī Li al-Fatāwā,* Jilid I., 182.

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)."[739]

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 فى ميلاد عيسى عليه السلام، و إما محبة للنبي صلى الله عليه و سلم، و تعظيما. و الله قد يثيبهم على هذه المحبة و الإجتهاد، لا على البدع – من اتخاذ مولد النبي صلى الله عليه و سلم عيدا. مع اختلاف الناس فى مولده. فإن هذا لم يفعله السلف، مع قيام المقتضى له وعدم المانع منه لو كان خيرا. [740]

"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

[739] Ibid.

[740] Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm bin Taymiyyah, *Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm Li Mukhālafati Aṣḥāb al-Jaḥīm*, Jilid I (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, t.th), 619. Lihat juga Ja'far al-Subḥānī, *Bid'ah,* (Qum: t.p., t.th), 249-250.

berupa pahala kepada mereka atas cinta dan kesungguhan (mereka dalam merayakan hari kalahiran Nabi saw tersebut), bukan (pahala diberikan) untuk perbuatan bid'ah - dengan menjadikan hari kalahiran 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.[741] 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.

3. *Tawḥīd Asmā' wa Ṣifāt*

Tawḥīd asmā' wa ṣifāt menurut al-'Uthaymīn adalah mengesakan Allah dalam nama-nama[742] dan sifat-

---

[741] Kalimat yang dihilangkan oleh al-'Uthaymīn adalah: و الله قد يثيبهم على هذه المحبة و الإجتهاد (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, halaman112-113.

[742] Al-Jurjānī memberikan pengertian *asmā'* (jamak dari kata *ism* atau "nama") dengan ما دلّ على معنى فى نفسه yaitu sesuatu yang menunjukkan sebuah arti atau makna dalam dirinya. Sedangkan al-Ṣāwī mendefinikannya

sifat[743]-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'ṭī,l takyīf,* dan *tamthīl.*[744] Pengertian yang sama juga dikemukakan oleh Ibn Taymiyyah[745] dan 'Abd

---

dengan ما دلّ على ذاته تعالى كالله او ذات متصفة بصفة كالقادر 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'rifat.* Taḥqīq: Muḥammad Ṣiddīq al-Minshāwī. Kairo: Dār al-Faḍīlah, 2004, 23. Lihat juga Aḥmad bin Muḥammad al-Mālikī al-Ṣāwī, *Kitāb Sharh al- Ṣāwī 'Alā Jawharat al-Tawḥīd.* Bayrūt: Dār Ibn Kathīr,1997, 208. Bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Al-Asmā' al-Husnā: Mengenal Nama-Nama Allah.* Jakarta: Lentera Hati, 2013, 23).

[743] Al-Jurjānī memaknai "Sifat" dengan الإسم الدّال على بعض أحوال الذات , yaitu nama yang menunjukkan pada sebagian keadaan dari *dhāt*, ia juga mengatakan sifat adalah الأمارة اللازمة بذات المَوْصوف الذى يُعْرف بها, 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).

[744] Lihat al-'Uthaymīn, *Sharḥ Kashf al-Shubuhāt*, 16.

[745] Ibn Taymiyyah memberikan pengertian *tawḥīd asmā'* dan *ṣifāt* dengan menetapkan hakikat nama-nama dan sifat-sifat Allah sesuai dengan makna *ẓāhir* (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 Ḥaqiqat 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, *Majmu'at Rasāil al-Tanjihāt al-Islāmiyah Li Iḍaḥ al-Fardi wa al-Mujtama'*. Kairo: Dār Ahl al-Ḥadīth, 1408 H, 249. Bandingkan dengan Muhammad Ahmad, *Tauhid Ilmu Kalam.* Bandung:

al-'Azīz bin 'Abd Allah bin Bāz,[746] meskipun dengan redaksi yang berbeda.

Adanya persamaan dalam memberikan pengertian *tawḥīd 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، السّميع، البصير، فإنّ هذه الأسماء دلّت على ذات الله، وعلى ما قام بها من العلم والحكمة والسمع والبصر. أمّا الصّفات فهي نعوت الكمال القائمة بالذّات كالعلم و الحكمة والسّمع والبصر فالإسم دلّ

Pustaka Setia, 2009), 26., dan lihat Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tauhid/Kalam.* Malang: UIN-Maliki Press, 2010, 18).

[746] Menurut Bin Bāz, makna *tawḥīd 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 *taḥrīf*, *ta'ṭīl*, *takyīf*, dan tanpa *tamthīl*. (Lihat 'Abd al-'Azīz bin 'Abd Allah bin 'Abd al-Raḥmān bin Bāz, *Harrasat al-Tawḥid.* t.t: Muassasah al-Shaykh 'Abd al-'Azīz bin Bāz al-Khayriyyah, 1423 H, 12).

على أمرين، و الصّفة دلّت على أمر واحد، ويقال الإسم متضمن للصّفة، والصّفة مستلزمة للإسم.[747]

"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."

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.[748] Maka dari nama-nama Allah Yang Maha Pengasih, Yang Maha Kuasa, dan Yang Maha Agung,

[747] Al-Dawīsh, *Fatawā al-Lajnah*, Jilid III., 116.
[748] Al-'Uthaymīn, *Al-Qawā'id al-Muthla*, 30.

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-Raḥmān* (hamba Allah Yang Maha Pengasih), dan *'Abd al-'Azīz* (hamba Allah Yang Maha Mulia); tetapi kata *'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 menyebutkan"[749] يَعْبُدُونَنِي لاَيُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا (*Mereka tetap menyembah-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apapun dengan Aku*),[750] dan firman-Nya: [751]وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (*Dan Tuhanmu berfirman: "Berdo'alah kepada-Ku, niscaya akan Kuperkenankan bagimu*[752]).[753]

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 dianggap sebagai pengetahuan terhadap Allah yang mengandung sifat, sedangkan penetapan sifat tidak mengharuskan adanya penegasan nama. Contoh yang dikemukakannya

[749] al-Qur'ān, 24: 55.
[750] Departeman Agama RI, *Al-Qur'an,* 554.
[751] al-Qur'ān, 40: 60.
[752] Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 767.
[753] As-Segaf, *Mengungkap Kesempurnaan*, 3.

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.[754]

b. Pengesaan Allah dalam Asmā' dan Ṣifāt

Untuk melihat pandangan teologi al-'Uthaymīn dalam masalah sifat-sifat jasmani Allah atau anthropomorphisme dapat dilihat dari penafsirannya terhadap beberapa sifat berikut[755].

1). Wajah Allah[756]

---

[754] Al-'Uthaymīn, *Fatāwā Arkān,* 74.

[755] Di saat membahas *tawḥīd Asmā' wa Ṣifāt*, 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.

[756]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 وَجْهُ 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-

Pemikiran al-'Uthaymīn tentang sifat "wajah Allah" dapat dilihat dari penafsirannya terhadap ayat-ayat berikut:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ.[757]

"Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah.".[758]

وَمَاتُنفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَآءَ وَجْهِ اللهِ.[759]

"Dan janganlah kamu membelanjakan sesuatu melainkan karena mencari keridaan Allah."[760]

وَلاَتَطْرِدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ.[761]

"Dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan petang hari, sedang mereka menghendaki keridaan-Nya".[762]

Raḥman [55]: 27, dan QS. Al-Insān [76]: 9.

[757] al-Qur'ān, 2: 115.

[758] Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 31.

[759] al-Qur'ān, 2: 272.

[760] Departeman Agama RI, *Al-Qur'an*, 68.

[761] al-Qur'ān, 6: 52.

[762] 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