

KONTRADIKSI ANTI TAKWIL ‘ABDUL ‘AZÎZ BIN ‘ABDULLÂH BIN BÂZ: TAFSIR TERHADAP ANTROPOMORPHISME

Ahmad Mujahid

S3 Sekolah Pascasarjana (SPS)

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Diterima tanggal 3 November 2014 / Disetujui tanggal 3 Desember 2014

Abstract

*In Qur’anic studies, the issues of *Muhkam* and *Mutasyabbih* verses always have been discussed, how to understand each them. Interpreting *mutasyabbih* verses has been a need because many of them tell about theology in the context of anthropomorphism. Almost all scholars tend to use *takwil* to interpret them, but Abdul ‘Azîz bin ‘Abdullâh bin Bâz offered the opposite method. He avoided *takwil*. In this study, this writing discusses how Ibn Bâz understood *mutasyabbih* verses especially about anthropomorphism. As a conclusion, the researcher found that the anti-*takwil* is stated by Ibn Bâz and his allies, in its practice was sometimes contradictory. To enrich this article, the writer will trace the genealogy of the thought of Ibn Bâz and his dialectic with the understanding or other streams such as Mu’tazilah, Asy’ariyyah to Maturidiyyah.*

Kata kunci: Antropomorphisme, Salafi, Wahabi, *tasybîh*, dan *istawâ*.

Pendahuluan

Dalam diskursus *‘ulûm al-Qur’ân*, persoalan ayat-ayat *muhkam* dan *mutasyabbih*¹ termasuk yang menyita perhatian para pakar Alqur’an. Perhatian mereka seringkali tertuju pada penentuan ayat apa yang masuk kategori *muhkam* atau sebaliknya. Jika ayat-ayat *muhkam* relatif disepakati dan cepat dipahami dari *zâhir* ayat, berbeda halnya dengan ayat-ayat *mutasyabbih* yang seringkali memicu perbedaan pendapat dan penafsiran yang mengkristal munculnya perbedaan, diantaranya, mazhab teologi dan fiqih.

Di antara yang menjadi perdebatan *muhkam* atau *mutasyabbih* adalah ayat-ayat tentang *tasybîh* dan sifat-sifat Allah. Golongan Salafiah beranggapan bahwa ayat-ayat tersebut sudah jelas *muhkam* dan tidak perlu lagi ditakwilkan.² Berbeda dengan kalangan yang lain seperti Mu’tazilah yang menganggap ayat-ayat tersebut perlu ditakwilkan.³

Stimulus lainnya antara takwil atau tidak terhadap ayat-ayat *tasybîh*, atau yang dikenal juga dengan antropomorphisme, adalah semangat tauhid. Sebagai inti dari ajaran Islam, masing-masing golongan baik yang menakwilkan atau tidak, semuanya mengklaim bahwa pendapat mereka dalam kerangka tauhid. Mu’tazilah, misalnya, memahami bahwa jika ayat-ayat *tasybîh* tersebut didekati seperti apa adanya akan memunculkan paham Tuhan sama dengan makhluk, begitu juga terkait sifat-sifat Tuhan.

¹Ayat yang sering dirujuk sebagai dalil adanya *muhkam* dan *mutasyabbih* dalam Alquran adalah dalam surah ‘Âli ‘Imrân (3): 7, Hûd (11): 1, dan al-Zumar (39): 23.

²Al-Zarqânî, *Manâbil al-‘Irîfân*, Jilid I (t.tp: Dâr Ibn ‘Affân li-al-Nashr wa al-Tawzi’, t.t), 499.

³Para ulama, menurut Quraish Shihab, menyebutkan ada tiga sebab timbulnya kesamaran; lafaz/kata, kesamaran pada maknanya, kesamaran pada lafaz dan maknanya. Lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur’an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 212-213.

Padahal dalam Islam, Tuhan bukan makhluk/ *khalîf al-‘alam*.⁴ Menurut mereka, jika dipahami secara sederhana akan menimbulkan banyak oknum Tuhan. Karenanya mereka meniadakan (*ta‘tîl*) adanya sifat-sifat Tuhan. Sedangkan Salafiah berargumen bahwa sikap mereka ini didasarkan pada ketetapan Allah, Rasul, dan pendapat sahabat, tabi‘in dan tabi‘ al-tabi‘in.

Di antara ulama yang aktif menyuarakan pemikiran-pemikiran gerakan salafiah adalah ‘Abdul ‘Azîz bin ‘Abdullâh bin Bâz (1912-1999 M). Ia adalah seorang ulama terkemuka yang berpengaruh di lingkungan kerajaan Saudi Arabia. Sebagai ulama dan dekat dengan kekuasaan, menarik untuk dilihat pemikirannya, khususnya tentang ayat-ayat *tasybîh*. Kondisi Ibn Bâz berbeda jika dikontraskan dengan ulama salafiah pendahulunya seperti Ahmad bin Hanbal dan Ibn Taymiah. Keduanya mengalami tekanan hingga dipenjara oleh penguasa zamannya karena berbeda ideologi. Perbedaan status dan kondisi antara ulama-ulama salafi ini juga menjadi bumbu lain tersendiri yang menarik untuk diteliti, di samping penelitian terhadap dialektika Ibn Bâz dengan paham-paham lain.

Profil Ibn Bâz (1912-1999 M)

Nama lengkap dan silsilahnya adalah ‘Abdul ‘Azîz bin ‘Abdullâh bin ‘Abdurrahmân bin Muḥammad bin ‘Abdullâh Alu Bâz.⁵ Lahir di kota Riyadh tanggal 12 Dzulhijjah 1330 H/21 Nopember 1912 M.⁶ Pada awalnya, Ibn Bâz bisa melihat, pada tahun 1346 H, ia mengalami sakit di kedua matanya hingga tidak bisa lagi melihat lagi pada bulan Muharram 1350 H.⁷ Mampu menghafal Alquran sebelum baligh, menuntut ilmu kepada para ulama Riyadh. Meninggal pada subuh Kamis, 27 Muharram 1420 H/13 Mei 1999 M.⁸

Dalam kehidupan pribadinya, Ibn Bâz pernah menikah sebanyak 4 kali. Pertama, ia kawin dengan putri ‘Abdullâh bin Sulayman bin Samhan pada usia 24 tahun. Yang menarik, pernikahan pertama ini nampaknya atas suruhan ibunya semasa hidup. Ketika ibunya meninggal, istrinya ini ia ceraikan. Pernikahan ini hanya berumur 3 tahun (1354-1357 H) dan tidak menghasilkan anak. Kedua, ia kawin dengan Haya bint ‘Abdurrahmân bin ‘Abdullâh bin ‘Atiq pada tahun 1357 H. Dengan istri kedua ini, ia mempunyai 5 orang anak; ‘Abdullâh, ‘Abdurrahmân, Sarah, Jawharah, dan Mudawi. Setelah istri keduanya ini wafat pada tahun 1425 H, ia kawin dengan putri pamannya, Tarfah bint Muhammad bin ‘Abdillâh bin ‘Abdirrahmân bin Bâz. Perkawinan ketiga ini hanya bertahan selama 6 bulan, kemudian mereka bercerai dan tidak mempunyai anak. Terakhir, pada tahun 1386 H, ia kawin dengan Munîrah bint ‘Abdirrahmân bin Hamd al-Khudayr. Dengan istri keempat ini, ia mempunyai 5 orang anak; Ahmad, Khâlîd, Haya, Hindun, dan Nufa.⁹

Guru-gurunya, diantaranya, adalah al-Shaykh Muhammad bin ‘Abdullathîf bin ‘Abdurrahmân bin Hasan bin al-Shaykh Muhammad bin Abdul Wahhâb, al-Shaykh Shâlih bin ‘Abdul ‘Azîz bin ‘Abdurrahmân bin Hasan bin al-Shaykh Muhammad bin Abdul Wahhâb (Qadhi di Riyadh), al-Shaykh

⁴Wesley Williams, "A Body unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam." *Journal of the American Oriental Society* Vol. 129, No. 1 (January-March 2009): 19-44. Lihat juga Wesley Williams, "Aspects of the Creed of Imam Ahmad IBN Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse." *International Journal of Middle East Studies* Vol. 34, No. 3 (Aug., 2002): 441-463.

⁵Untuk memudahkan penulisan, selanjutnya akan ditulis dengan Ibn Bâz saja.

⁶<http://www.binBâz.org.sa/mat/21206>. Diunduh pada Jum'at, 10 April 2015. Lihat juga ‘Abd al-‘Azîz bin ‘Abdullâh Ibn Bâz, *Fatawâ wa Tanbîhât wa Nasâ’ib* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1989), 8.

⁷Ibn Bâz, *Fatawâ*, 8. Lihat juga ‘Abd al-‘Azîz bin ‘Abdullâh Ibn Bâz, *Al-Iḥām fî Syarḥ ‘Umdat al-Aḥkâm*, ditahqiq oleh Sa‘îd bin ‘Alî bin Wahf al-Qahtani (Harar: t.p, t. th.), 19.

⁸<http://www.binBâz.org.sa/life>. Diunduh pada Jum'at, 10 April 2015.

⁹Ibn Bâz, *Al-Iḥām*, 45.

Sa'ad bin Hamd bin 'Atiq (Qadhi di Riyadh), al-Shaykh Hamd bin Fâris (Pengurus Bayt al-Mal di Riyadh), al-Shaykh Sa'ad Waqqas al-Bukhâri (Ilmu tajwid), al-Shaykh Muhammad bin Ibrâhîm bin 'Abdullathîf Alu Shaykh (Guru Ilmu Tafsir, Hadis, Aqidah, Fiqih, Nahwu, Fara'id, Sejarah, dan Sirah Nabawiyah).¹⁰

Ibn Bâz dalam bidang Fiqih bermazhab kepada Imam Ahmad bin Hanbal. Menurut pengakuannya, pegangan mazhab ini bukan atas dasar *taqlîd* tapi mengikuti (*ittibâ'*) pokok-pokok (*usbûl*) yang digariskan oleh Ibn Hanbal. Sehingga ketika terdapat masalah-masalah khilafiyah ia mengikuti pendapat yang terkuat. Baik itu pendapat Ibn Hanbal atau imam yang lain.¹¹

Karir dan Aktifitas Lainnya

Ibn Bâz tidak hanya dikenal sebagai seorang ulama, tapi ia juga memiliki karir di bidang akademik. Di antaranya adalah:

1. Qadhi di daerah Kharj selama 14 tahun. Antara tahun 1357-1371 H.
2. Guru di Ma'had 'Ilmi di Riyadh tahun 1372 H.
3. Dosen di Fakultas Syariah di Riyadh dari tahun 1373-1380 H.
4. Wakil Rektor *al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah* di Madinah, dari tahun 1381-1390 H.
5. Rektor *al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah* di Madinah, dari tahun 1390-1395 H.
6. Ketua umum pada lembaga *Idârat al-Buhûts al-'Ilmiyyah wa al-Ifta' wa al-Da'wah wa al-Iryyâd*. Dari tahun 1395-

Selain karir akademik di atas, Ibn Bâz juga aktif di banyak majelis ilmu dan Islam, di antaranya:

1. Ketua bidang ilmiah dan fatwa di Ikatan Ulama Senior Kerajaan.
2. Anggota dewan *ta'sîs* di lembaga *Râbithah al-'Âlam al-Islâmi*.
3. Ketua *Majlis al-A'lâ al-'Âlami li al-Masâjid*.
4. Anggota Majelis tertinggi *Jamî'ah al-Islâmiyyah* di Madinah.¹²

Deretan jabatan dan posisi yang diembannya ini, menunjukkan bahwa Ibn Bâz sangat mesra dengan penguasa Arab Saudi. Hubungan ini sebenarnya bersifat simbiosis mutualisme antara keduanya. Bagi Ibn Bâz, ia akan aman dalam menjalankan aktifitas keilmuannya dan kehidupannya. Begitu juga dengan pihak kerajaan Arab Saudi yang dikenal menggunakan kalangan ulama untuk mendukung legitimasinya. Hubungan model ini sebenarnya sudah muncul dari awal berdirinya kerajaan Arab Saudi, yaitu perjanjian (*baiat*) loyalitas antara Muḥammad bin 'Abdul Wahhâb dengan Muḥammad bin Sa'ud.¹³

Karya-karyanya

Karya-karya Ibn Bâz -atau lebih tepatnya disebut sebagai hasil kumpulan para muridnya, disebabkan karena kebutaannya dia tidak bisa menulis sendiri karya-karyanya- diantaranya:

1. *Al-Fawâ'id al-Jalîyyah fî al-Mabâhîts al-Fardiyyah*.
2. *Al-Tahqîq wa al-Idâb li-Katsîr min Masâ'il al-Hajj wa al-'Umrah wa al-Ziyârah*.
3. *Al-Tahzîr min al-Bida'*.
4. *Risâlatan Mujiẓatan fî al-Zakâh wa al-Sbiyâm*.

¹⁰Ibn Bâz, *Fatâwâ*, 8-9.

¹¹Ibn Bâz, *Fatâwâ*, 9.

¹²Ibn Bâz, *Fatâwâ*, 10-11.

¹³Natana J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (New York: I.B. Tauris, 2004), 34.

5. *Al-'Aqâdab al-Shahîbah wa-ma Yudhâduba.*
6. *Wujûb al-'Amal bi Sunnat al-Rasûl wa Kufrun man Ankarabâ.*
7. *Hukm al-Safur wa al-Hijâb wa Nikâh al-Shigâr.*
8. *Naqd al-Qanmiyyah al-'Arabiyyah.*
9. *Al-Jawâb al-Mufîd fi Hukm al-Taswîr.*
10. *Al-Shaykh Muhammad bin 'Abd al-Wahhâb (Da'watuhu wa Shirâtuhu).*
11. *Al-Jihâd fi Sabîlillah.*
12. Dan masih banyak yang lain.¹⁴

Pola-Pola Penafsiran Ibn Bâz tentang Antropomorfisme.

1. Penafsiran tentang posisi Tuhan.

Pembahasan tentang posisi Tuhan ini berawal dari terulangnya pertanyaan yang ditujukan kepada Ibn Bâz tentang posisi dan bercampurnya Tuhan di antara makhluk-Nya. Pertanyaan ini muncul dipicu oleh beberapa ayat yang maknanya *multi-interpretable*, seperti:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَتَوْفِيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ¹⁵
 أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ¹⁶
 تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ¹⁷
 وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ¹⁸

Empat contoh ayat di atas, jika dibaca dan dimaknai secara *harfiyah*, terkesan bahwa Tuhan berada pada satu tempat yaitu di bagian atas atau tempat lain seperti yang ditunjukkan oleh kata-kata *الْأَرْضُ*, *رَافِعُكَ*, *السَّمَاءُ*, *تَعْرُجُ*,

Menurut Ibn Bâz, adalah salah jika ayat-ayat di atas dimaknai bahwa Allah berada pada satu posisi/tempat. Dalam masalah ini, aturan yang harus diikuti adalah harus sesuai ketetapan Allah dan Rasul-Nya yaitu tanpa *takyîf*, *tamtsîl*, *tabrîf*, dan *ta'tîl*.¹⁹

Hemat peneliti, pendapat Ibn Bâz di atas sebenarnya bertentangan dengan prinsipnya dan aliran salafinya yang menentang takwil dalam masalah tasybîh. Lafaz-lafaz yang menunjukkan pada satu posisi dalam ayat-ayat di atas, jika Ibn Bâz konsisten dengan anti takwilnya, seharusnya ia tetap membiarkan apa adanya tanpa *takyîf*, *tamtsîl*, *tabrîf*, dan *ta'tîl*. Peneliti melihat Ibn Bâz mengalami kesulitan ketika memahami lafaz-lafaz tersebut secara tekstual, sehingga ia pun akhirnya juga melakukan takwil.

Inkonsistensi anti takwil Ibn Bâz juga nampak ketika ia menafsirkan ayat-ayat yang “seakan-akan” berisi tentang bersemayamnya Tuhan dalam diri manusia (*bulûl*). Contohnya QS. Al-Taubah (9): 40.²⁰

¹⁴Ibn Bâz, *Al-Ijbâm*, 24-25.

¹⁵QS. Ali 'Imrân (3): 55

¹⁶QS. Al-Mulk (67): 16

¹⁷QS. Al-Ma'ârij (70): 4

¹⁸QS. Al-Zukhrûf (43): 84

¹⁹Ibn Bâz, *Fatâwâ*, 156. *Takyîf* berarti memberikan bentuk, *tamtsîl* berarti memberikan persamaan, *tabrîf* berarti mengalihkan makna, dan *ta'tîl* berarti meniadakan.

لَا تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا

Jika dimaknai secara tekstual, ayat di atas bermakna Allah bersama dalam diri hamba-Nya. Makna ini dihindari oleh Ibn Bâz. *Ma'iyah* Allah olehnya dibagi menjadi dua: umum dan khusus. Makna *ma'iyah* khusus adalah pertolongan, bantuan, pemeliharaan, taufik, dan petunjuk kepada hamba-hamba-Nya yang beriman. Sedangkan *ma'iyah* umum adalah pengetahuan Allah yang sempurna terhadap makhluk-Nya. Allah mengetahui dimana, siapa, kapan, bagaimana, dan apa yang dikerjakan makhluk-Nya.²¹ Dalam hal ini, Ibn Bâz menghindari makna tekstual dan ia lebih memilih takwil. Ini dilakukannya, menurut peneliti, untuk menghindari paham *bulul* yang juga ia tentang.

2. Penafsiran tentang *al-Istiwâ'*

Penafsiran Ibn Bâz tentang *al-Istiwâ'*²² diawali dari sanggahannya terhadap Shaykh Ahmad Mahmud Dahlub yang dinilainya telah melakukan kesalahan dalam mengutip pendapat salaf tentang tafsir *al-istiwâ'*. Shaykh Dahlub, disebutkan, mengutip penafsiran salaf tentang *al-istiwâ'* '*ala al-'arsy* dengan menguasai dan memilikinya. Penyandaran terhadap penafsiran salaf ini menurut Ibn Bâz adalah salah. Tafsir model ini, menurutnya, adalah berasal dari aliran Jahmiyyah dan Mu'tazilah.²³

Penafsiran ala Jahmiah²⁴ dan Mu'tazilah ini, menurutnya, ditolak oleh ulama salaf yang berpandangan bahwa penyandaran terhadap zat Allah harus dengan cara yang layak yaitu tanpa *takyîf*, *tamtsîl*, *tabrîf*, dan *ta'tîl*. Dalam istilah Imam Malik:

الإستواء معلوم و الكيف مجهول و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعة²⁵

Istilah ini mengandung makna bahwa *al-istiwâ'* diketahui adanya, cuma bagaimana bentuk Allah ber-*istiwâ'* tidak diketahui. Menurut Ibn Bâz, Allah berbeda dengan makhluk-Nya, ketika Dia ber-*istiwâ'* maka tentunya cara *istiwâ'*-nya berbeda dengan makhluk dan sesuai dengan keagungan-Nya.²⁶ Sesuai dengan firman-Nya dalam surah al-Syûra ayat 11:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Termasuk juga, dalam hal ini, penafsiran tentang *sifatullah* seperti *sama'*, *basbar*, *ridbâ*, *ghadab*, *kalâm*, *irâdah*, dan lain-lain. Mengimani sifat-sifat Allah ini, menurutnya, wajib sedangkan masalah

²⁰Ayat-ayat lain yang redaksinya serupa, seperti QS. al-Nahl: 128, QS. Thâhâ: 46, QS. Al-Mujâdalâh: 7, dan QS. al-Hadîd: 4.

²¹Ibn Bâz, *Fatâwâ*, 158-161.

²²Ayat-ayatnya, di antaranya, terdapat pada QS al-A'râf: 54, QS Yûnus: 3, QS al-Furqân: 59, QS al-Sajdah: 4, dan QS al-Hadîd: 4. Contohnya QS al-A'râf: 54:

إِنَّ رَبُّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسْحَرَاتٍ
بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

²³Abdul 'Azîz bin 'Abdullah Ibn Bâz, *Majmû' Fatâwâ wa Maqâlât Mutananmi'ah*, Juz 2, Penyusun Muhammad bin Sa'ad al-Syuway'ir, 94

²⁴Satu sekte dari aliran Murji'ah. Pendiri sekte ini adalah Jahm bin Shafwan. Di antara paham aliran ini adalah bahwa iman kepada Allah itu hanya dengan ma'rifah/mengetahui Allah, para Rasul-Nya, dan yang semua yang datang dari-Nya. Sedangkan yang lain dari itu, seperti pengakuan lisan, ketundukan hati, kecintaan kepada Allah dan Rasul-Nya, mengagungkan dan takut kepada Allah dan Rasul-Nya, dan pengamalan dengan badan tidak termasuk dari bagian iman. Lihat Abdul Aziz Dahlan, *Teologi dan Akidah dalam Islam* (Padang: IAIN IB Press, 2001), 69

²⁵Ibn Bâz, *Majmû' Fatâwâ*, Juz 2, 94

²⁶Ibn Bâz, *Fatâwâ*, 156

bagaimana cara dan bentuknya adalah hal yang tidak bisa diketahui kecuali oleh Allah, disertai dengan keyakinan bahwa tidak ada sesuatu pun yang menyerupai Allah.²⁷

Semisal dengan kasus di atas, Ibn Bâz juga membantah tulisan Dr. Muhyiddin al-Safi yang berjudul *Min Ajli an Nakâna Aqwa Ummah* di koran *al-Syarq al-Ansâth* yang terbit pada tanggal 3 Rabiul Akhir 1408 H. Al-Safi dianggapnya telah salah menisbahkan pendapat salaf. Disebutkan dalam tulisan koran tersebut, al-Safi, ketika menafsirkan sifat-sifat Allah, membagi kepada 2 golongan; salaf dan khalaf. Golongan salaf, menurut al-Safi, menetapkan sifat-sifat Allah sesuai ketetapan-Nya terhadap-Nya tanpa *ta'tîl*, *takyîf*, dan *tamtsîl* disertai dengan pemahaman bahwa antara *ẓâbir* ayat dan maknanya berlainan. Sedangkan golongan khalaf menakwilkannya dengan cara memalingkannya dari makna asalnya. Misalnya kata *al-yadu* dimaknai dengan kekuasaan, *al-wajhu* dimaknai dengan zat, *al-istiwâ'* dimaknai dengan kedudukan dan kekuasaan. Dua penafsiran golongan ini, menurut al-Safi, adalah benar.²⁸

Ada dua hal yang dikritik oleh Ibn Bâz dari pendapat al-Safi di atas. *Pertama*, terkait pendapat salaf bahwa pemahaman antara *ẓâbir* ayat dan maknanya berlainan. *Kedua*, klaim bahwa pendapat kedua golongan di atas adalah benar.²⁹

Menurut Ibn Bâz, yang benar dari pendapat ulama salaf menurutnya adalah bahwa mereka menetapkan sesuatu tentang Allah sesuai dengan yang telah ditetapkan oleh-Nya untuk-Nya dengan sifat-sifat kesempurnaan, dan yang berasal dari sabda Nabi Muhammad serta meyakini hal-hal yang layak terhadap-Nya tanpa melakukan *tahrîf*, *ta'tîl*, *takyîf*, dan *tamtsîl* terhadap *ẓâbir* teks ayat.³⁰ Hal yang demikian ia perkuat dengan pendapat Ibn Taymiah bahwa ulama tabi'in seperti al-Awza'i, dan Makhul serta ulama tabi' al- tabi'in seperti Hammad bin Zayd, Hammad bin Salamah, Rabi'ah bin Abi 'Abdirrahmân beserta muridnya Malik bin Anas berpendapat seperti itu.³¹ Ibn Katsîr (w. 774 H) juga sependapat. Selain ulama-ulama tadi, ia juga menyandarkan tafsirnya dengan berpegang pada pendapat al-Tsawri, al-Layts bin Sa'ad, al-Syâfi'i, Ahmad bin Hanbal, dan Ishâq bin Rahwayh.³²

Kritik yang dilontarkan oleh Ibn Bâz di atas, menurut peneliti, juga perlu dikritisi. Ketika Ibn Bâz mengkritik al-Safi tentang paham *ẓâbir* ayat dan maknanya berlainan, ia sendiri memahami juga seperti itu dengan berpendapat bahwa *ẓâbir* ayat harus dimaknai dengan prinsip ketidaksamaan Tuhan *al-Khâliq* dengan makhluk.

Penyandaran al-Safi terhadap ulama salaf sebenarnya juga bukan tanpa dasar. Al-Qurthûbi (w. 671 H), misalnya, menyebutkan bahwa tidak satupun ulama salaf yang mengingkari bahwa Allah bersemayam di atas *Aryy*. Yang tidak diketahui hanya bagaimana cara bersemayam-Nya. Menurutnya, *istiwâ'* dalam perkataan Arab berarti tinggi (*'ulumm*) dan berdiam (*istiqrâr*).³³

Selanjutnya terkait dengan klaim al-Safi tentang kebenaran dua kelompok; salaf dan khalaf, menurut Ibn Bâz adalah salah. Yang benar adalah golongan salaf karena, menurut Ibn Bâz, sesuai

²⁷Ibn Bâz, *Majmû' Fatâwâ*, Juz 2, 96. Lihat QS al-Syûrâ (42): 11

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

²⁸Ibn Bâz, *Majmû' Fatâwâ*, Juz 2, 99

²⁹Ibn Bâz, *Majmû' Fatâwâ*, Juz 2, 99

³⁰Ibn Bâz, *Majmû' Fatâwâ*, Juz 2, 99

³¹Ibn Bâz, *Majmû' Fatâwâ*, Juz 2, 100

³²Imaduddin Abu al-Fida' Ismâ'il bin Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, jilid 6 (Jayzah: Mu'assasah Qurthûbah, 2000),

dengan Alquran, hadis, pendapat para sahabat, *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in*. Sedangkan paham khalaf yang cenderung mena'wilkan sifat-sifat Allah adalah, menurut Ibn Bâz, paham yang salah.³⁴

Analisis Kontekstualisasi

Kontroversi pembicaraan tentang sifat-sifat Tuhan ini disebabkan obyek pembicaraannya adalah tentang Tuhan. Mendefinisikan Tuhan, termasuk sifat-sifat-Nya adalah polemik dan diskusi yang berkepanjangan di antara para ilmuwan, baik filosof ataupun teolog. Pertanyaan yang mendasar tentang Tuhan ini bisa diawali dari apakah konsepsi tentang Tuhan itu mungkin? Apakah definisi tentang Tuhan juga mungkin? Padahal Tuhan tidak terbatas, mutlak dan gaib dan mungkinkah dipahami oleh manusia yang serba terbatas dan tidak mutlak?

Secara ilmiah, Tuhan tak pernah dan tak mungkin menjadi obyek kajian keilmuan, karena kajian ilmu itu selalu parsial, terukur dan terbatas. Tuhan tidak bisa diukur, ditimbang, difoto dan diujicobakan dalam ruang laboratorium.³⁵ Pertanyaan selanjutnya, jika tidak bisa dihadirkan dalam laboratorium untuk diujicobakan, apakah Tuhan tidak ada? Jawabannya adalah tidak. Yang terjadi adalah, menurut Asy'arie, karena kesalahan pada pendekatan metodologis.³⁶

Begitu juga pembicaraan tentang sifat-sifat Tuhan dan ayat-ayat tentang *tasybih*. Problem mendasar dari perdebatan para ulama *mutakallim* adalah apakah sifat-sifat itu bagian esensi/atribut Tuhan dan bagaimana penafsiran ayat-ayat tersebut? Pada dasarnya, sebagian besar³⁷ ingin men-*tanzih*-kan Allah dan menghindari apa yang telah dilakukan oleh, misalnya, pemeluk Kristen yang berpendirian adanya konsep Trinitas (Tuhan adalah satu namun terdiri dari 3 pribadi; Allah Bapa (Pribadi pertama), Allah Putera (Pribadi kedua), dan Allah Roh Kudus (Pribadi ketiga)).³⁸ Konsep Trinitas ini kadang mereka analogikan seperti kopi susu yang manis yang terdiri dari kopi, susu, dan gula. Atau analogi matahari yang terdiri dari matahari itu sendiri, sinar, dan panas. Atau sebuah segitiga, di mana Allah Bapa, Allah Putera, dan Allah Roh Kudus menempati masing-masing sudut, namun tetap dalam satu segitiga.³⁹

Al-Kindi, misalnya, ia memahami tidak mungkin ada sifat-sifat Tuhan, menurutnya wujud Tuhan adalah eksklusif. Tuhan tidak mempunyai hakikat dalam arti *aniyah* (tidak tersusun dari materi dan bentuk) atau *mâbiyah* (tidak memiliki genus atau spesies). Tuhan hanya satu dan tidak ada yang serupa dengan Tuhan. Ia Dzat yang unik, yang lain bisa mengandung arti banyak. Setiap jenis predikat menunjukkan kesatuan dan keanekaragaman. Misalnya, manusia adalah satu spesies tetapi terdiri dari banyak individu dan manusia yang tunggal adalah salah satu individu dari individu-individu yang lain terdiri dari banyak bagian tubuh. Ada penyebab luar untuk semua keanekaragaman yang integral tersebut, penyebab itu satu, eksklusif dan sepenuhnya bebas dari keragaman yang multi genus. Yang Satu itulah Yang Benar, yang tiada lain adalah Tuhan.⁴⁰ Ia adalah *al-Wâhid al-Haqq* (Satu Yang Hakiki), yang berarti satu menurut substansinya yang tidak akan menjadi banyak disebabkan oleh apapun

³⁴Abdul 'Aziz bin 'Abdullah Ibn Bâz, *Majmu' Fatawa*, Juz 2, 102

³⁵Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2002), 151

³⁶Musa Asy'arie, *Filsafat Islam*, 151

³⁷Al-Râzi (544-604 H) mensinyalir bahwa sekte Syiah Rafidhah berpaham *musyabbihah* dan *mujassimah*. Lihat Muhammad al-Râzi Fakhruddîn bin Dhiyâ al-Dîn 'Umar, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musyabir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghayb*, jilid 25 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), 25.

³⁸[Http://www.katolisitas.org/563/trinitas-satu-tuhan-dalam-tiga-pribadi](http://www.katolisitas.org/563/trinitas-satu-tuhan-dalam-tiga-pribadi), diunduh pada Kamis, 30 April 2015.

³⁹[Http://www.katolisitas.org/563/trinitas-satu-tuhan-dalam-tiga-pribadi](http://www.katolisitas.org/563/trinitas-satu-tuhan-dalam-tiga-pribadi), diunduh pada Kamis, 30 April 2015.

⁴⁰[Http://inpasonline.com/new/filsafat-dan-konsep-ketuhanan-menurut-al-kind/](http://inpasonline.com/new/filsafat-dan-konsep-ketuhanan-menurut-al-kind/). Diunduh pada Jum'at, 8 Mei 2015.

juga, tidak akan terbagi-bagi dalam bentuk apapun, tidak disebabkan oleh substansinya sendiri maupun sesuatu di luar substansinya; tidak bertempat dan tidak berwaktu, tidak membawa dan tidak dibawa, bukan suatu keseluruhan (*kull*) dan bukan suatu bagian (*juz*).⁴¹

Pendapat Ibn Bâz sebelumnya dapat dimafhumi seperti demikian, karena secara genealogi keilmuan ia banyak berguru dengan beberapa guru dari keturunan Muhammad bin Abdul Wahhâb (w. 1787 M) seperti Al-Shaykh Muḥammad bin ‘Abdullatif bin ‘Abdurrahmân bin Ḥasan bin al-Shaykh Muḥammad bin Abdul Wahhâb dan Al-Shaykh Salih bin ‘Abdul ‘Azîz bin ‘Abdurrahmân bin Ḥasan bin al-Shaykh Muḥammad bin Abdul Wahhâb. Muḥammad bin Abdul Wahhâb (w. 1787 M) sendiri, ulama dan pengikutnya dikenal dengan *Wahabi*.⁴² Nama terakhir ini dalam sejarahnya pendapatnya banyak dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Taymiah (661-728 H).⁴³ Ulama-ulama ini dikenal sebagai tokoh-tokoh terkemuka aliran salafiah.⁴⁴

Dengan basis seperti di atas, tidaklah aneh jika pengaruh pemikiran Muḥammad bin Abdul Wahhâb begitu kuat. Pemikiran dan pembaharuan Ibn Abdul Wahhâb sendiri, khususnya tentang tauhid, banyak dipengaruhi oleh latar sosial masyarakat sekitarnya. Ia melihat banyak penyimpangan gejala-gejala sosial keagamaan. Seperti misorientasi dalam ziarah kubur-kubur wali, dan praktek-praktek yang mulai mengarah kepada politeisme.⁴⁵ Ide-ide pembaharuan Ibn Abdul Wahhâb ini juga banyak diilhami oleh Ibn Taymiah.⁴⁶

Di samping basis keilmuan dan pemikiran di atas, posisi Ibn Bâz dalam beberapa jabatan akademik dan ulama strategis dalam kerajaan Arab Saudi yang beraliran *wahabi* (patron kekuasaan) juga turut mempengaruhi fatwa, pendapat dan pemikiran Ibn Bâz.

Terkait dengan pemikiran Ibn Taymiah tentang ketuhanan, ada tiga hal pokok yang perlu diketahui. *Pertama*, seluruh yang telah ditetapkan oleh Allah untuk-Nya atau yang berasal dari Rasul untuk Allah tentang sifat-sifat-Nya maka diwajibkan juga untuk menetapkannya seperti itu dan begitu juga sebaliknya. *Kedua*, tidak diperbolehkan menyerupakan Allah dengan hamba-Nya baik dari segi zat, sifat dan perbuatan. *Ketiga*, kesempurnaan Allah adalah puncak dari segalanya, dan mustahil dari kekurangan.⁴⁷ Tiga prinsip inilah yang harusnya, menurut Ibn Taymiah, dipedomani dalam memahami ayat-ayat tentang sifat-sifat Allah. Jika menakwilkannya dan tidak bersikap seperti Malik bin Anas, maka sikap demikian adalah salah menurutnya.⁴⁸

⁴¹Barsihannor, “Teori Emanasi Filosof Muslim dan Relevansinya dengan Sains.” *Al-Fikr* Volume 14 Nomor 3 Tahun (2010): 461-475.

⁴²Penyebutan istilah wahabi ini diberikan oleh lawan-lawan wahabi. Orang-orang wahabi sendiri menamakan diri mereka dengan istilah *mumabhidun*. Lihat A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2003), 189. Wahhabi muncul di gurun Arab sebagai reaksi terhadap sikap pengkultusan, praktek-praktek keagamaan yang dianggap mereka banyak melenceng dari Islam awal. Lihat Natana J. DeLong-Bas, *Wahabi Islam*, 9. Lihat juga Quintan Wiktorowicz, “Anatomy of the Salafi Movement”. *Studies in Conflict & Terrorism*, 29 (2006): 207-239.

⁴³Natana J. DeLong-Bas, *Wahabi Islam*, 52

⁴⁴A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, 175. Lihat juga Abdul Aziz Dahlan, *Teologi dan Akidah*, 38. Aliran dinamakan salafi menyesuaikan klaim mereka bahwa mereka mengikuti manhaj salaf yaitu tiga generasi awal Islam: *sahabi, tabi’in dan tabi’ al-tabi’in*. lihat Din Wahid, “The Challenge of Democracy in Indonesia: The Case of Salafi Movement”. *Islamika Indonesiana*, 1:1 (2014): 51-64. Lihat juga Quintan Wiktorowicz, “Anatomy of the Salafi Movement”. *Studies in Conflict & Terrorism*, 29 (2006): 207-239. Terkait interpretasi kontekstual, Wiktorowicz melihat ada 3 faksi dalam gerakan salafi; puritan, politikus, dan jihadis.

⁴⁵M. Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan Dalam Dunia Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), 59-61.

⁴⁶M. Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran*, 52-56.

⁴⁷Muḥammad Khalil Ḥaras, *Ibn Taymiah al-Salafi: Naqdubn li-Masâlik al-Mutakallimîn wal al-Falâsifah fi al-Ilahiyat* (Beirût: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984), 103-106

⁴⁸Ibn Taymiah, *Naqd al-Mantiq* (Kairo: Maktabah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1951), 3

Di lain kesempatan, Ibn Taymiah dan Muhammad bin ‘Abd al-Wahhâb juga menolak pendapat dari golongan Mu’tazilah dan Jahmiyah.⁴⁹ Penilaian ini diikuti oleh Ibn Bâz. Menurut Ibn Taymiah, kedua golongan berpaham meniadakan sifat-sifat bagi Allah seperti makhluk-Nya, khususnya manusia. Karena perbuatan ini sama saja men-*tajsim*-kan Allah dan ini haram hukumnya. Klaim seperti ini, menurut Ibn Taymiah adalah salah. Sifat-sifat ini menurutnya, semuanya bersifat informatif (*al-shifât al-Khabariyyah*). Semua informasi yang berasal dari Alquran dan Hadis mestinya harus dipercaya walaupun belum diindera.⁵⁰ Pendapat-pendapat dari tokoh-tokoh Salafiah di atas juga diikuti oleh mufassir Saudi seperti ‘Ali al-Sabuni. Dalam kitab tafsirnya, ia persis mengikuti pendapat tokoh-tokoh tersebut.⁵¹

Sedangkan aliran Mu’tazilah⁵² dengan semangat tauhidnya memandangnya dari sisi yang berbeda. Mereka memberikan akal porsi yang lebih besar dalam memahami teks Alquran. Tidak rasional, menurut mereka, jika Allah disifati dengan sifat-sifat jasmani yang berimplikasi pada adanya bentuk, dan ruang. Mustahil bagi Allah yang demikian, karenanya semuanya harus ditakwil dengan pengertian yang layak bagi kebesaran dan keagungan Allah.⁵³ Penakwilannya adalah dengan cara metaforis. Kata-kata seperti *al-istiwâ*⁵⁴ hendaknya ditakwilkan dengan makna *al-Istila’ wa al-Ghalabah* (menguasai dan mengalahkan), kata *‘ayni*⁵⁵ dimaknai dengan *‘ilmi* (pengetahuanku), kata *wajhabu*⁵⁶ dengan makna *dzâtuhu ay nafsubu* (zat-Nya atau diri-Nya), dan kata *yad*⁵⁷ diartikan dengan *al-qunwah* (kekuasaan).⁵⁸ Al-Zamakhsyari, seorang mufassir beraliran Mu’tazilah, menafsirkan kata *على عيني* dalam surah Thâhâ: 39 dengan makna di bawah bimbingan dan pengawasan Allah.⁵⁹ Tentang masalah antropomorfisme ini, aliran Maturidiyah baik yang Samarkand ataupun Bukhara sependapat dengan golongan Mu’tazilah ini.⁶⁰

Selanjutnya golongan Mu’tazilah juga menganut peniadaan sifat-sifat bagi Allah. Karena jika Allah disifati dengan banyak sifat, berarti dalam diri Allah terdapat banyak unsur. Tidak aneh, jika kemudian mereka dicap dengan *al-nufat* (pengingkar/peniada) dan *al-mu’attilah* (pembebas Tuhan

⁴⁹ Ahmad ibn Taymiah al-Harrani dan Muhammad bin ‘Abd al-Wahhâb al-Najdi, *Majmû‘ah al-Tawhîd* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1991), 34. Lihat juga Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab, *Kitab al-Tawhîd* (Riyadh: Wizarat al-Shu‘un al-Islamiyyah, 1419 H), 213.

⁵⁰ Abd al-Fattah Ahmad Fu‘âd, *Ibn Taymiah wa Manqijubuh min al-Fikr al-Falsafi* (Mesir: Al-Hay‘ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li-Al-Kitâb, 1980), 82-83. Lihat juga Muhammad Khalil Haras, *Ibn Taymiah al-Salafi*, 135.

⁵¹ Muhammad ‘Âli al-Shâbûni, *Shafwat al-Tafâsir*, Jilid I (Beirût: Dâr al-Qur‘ân al-Karîm, 1981), 450.

⁵² Pendirinya adalah Wasil bin ‘Atha’ (80-131 H) pada awal abad II H. Lihat Abdul Aziz Dahlan, *Teologi dan Akidah*, 75.

⁵³ M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar: Sebuah Telaah atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam* (Jakarta: Penamadani, 2004), 100.

⁵⁴ QS. Thâhâ (20): 5

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

⁵⁵ QS. Thâhâ (20): 39

وَلْتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي

⁵⁶ QS. Al-Qashshash (28): 88.

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

⁵⁷ QS. Shâd (38): 75.

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ

⁵⁸ M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam: Dari Khawarij ke Buya Hamka hingga Hasan Hanafi* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), 139.

⁵⁹ Abu al-Qâsim Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasyshaf ‘an Haqâ’iq Ghawâmid al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta’wîl*, Juz 4 (Riyadh: Maktabah al-‘Ubaykan, 1998), 82.

⁶⁰ M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam*, 139-140. Lihat juga M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar*, 101.

dari sifat-sifat).⁶¹ Untuk kasus ayat-ayat yang berisi tentang sifat-sifat Allah, Mu'tazilah memahami berlainan dengan golongan lain. Kata-kata seperti *al-rahmân*, *al-rahîm*, *al-qâdir*, dan *al-'âlim*, menurut Mu'tazilah, bukanlah sifat tetapi aspek dari zat atau esensi Allah. Allah mengetahui bukan dengan sifat pengetahuan tapi dengan zat-Nya. Begitu seterusnya.⁶²

Tidak seperti ayat-ayat *tasybîh*, pendapat aliran Maturidiyah terhadap sifat-sifat Allah dipandang berbeda oleh dua tokoh. Harun Nasution mengatakan bahwa Maturidiyah lebih dekat dengan Asy'ariyyah. Dalam arti Allah mengetahui bukan dengan zat-Nya tapi dengan pengetahuan-Nya. Tapi menurut Abu Zahrah, Maturidiyah lebih dekat dengan Mu'tazilah. Maturidiyah, menurutnya, menetapkan adanya sifat-sifat Allah tapi sifat-sifat itu bukan sesuatu yang lain dari zat itu.⁶³

Menurut Asy'ariyyah sendiri, kendati ayat-ayat Alquran menggambarkan Allah dengan sifat-sifat jasmani, tetapi tetap tidak boleh ditakwilkan dan harus dimaknai sebagaimana makna harfiahnya. Oleh sebab itu, menurut Asy'ariyyah, Allah ber-*istiwâ'* di atas *Arsy*, punya mata, wajah dan tangan, namun semua itu dikatakan *lâ yukayyaf wa lâ yu'had* (tidak diketahui bagaimana cara dan batasannya).⁶⁴ Al-Juwayni (419-478 H), seorang tokoh Asy'ariyyah misalnya, berpendapat lebih baik menyerahkan (*tafwîd*) maknanya kepada Allah daripada menakwilkannya.⁶⁵ Pendapat tokoh-tokoh Asy'ariyyah ini banyak kesamaan dengan pendapat Ibn Taymiah, Ibn 'Abdil Wahhâb dan Ibn Bâz sendiri. Hanya saja Ibn Bâz tidak sepekat dengan *tafwîd*.⁶⁶ Tapi dalam masalah takwil, peneliti menemukan inkonsistensi Ibn Bâz. Jika dalam ayat-ayat *tasybîh* dan *shifatullah* Ibn Bâz tidak menakwilkan bahkan menyalahkan kalangan yang bertakwil tapi ketika memahami hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurayrah yang berbunyi:

مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَّهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيْتَهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيذْتَهُ⁶⁷

Ibn Bâz memaknai dengan bimbingan, pertolongan, dan pemeliharaan terhadap hamba tersebut.⁶⁸ Dalam hal ini, ia juga melakukan takwil.

Al-Razi, seorang mufassir sunni, punya pandangan yang sedikit berbeda. Menurutnya, aturan mendasar dalam memahami ayat Alquran memang harus sesuai makna *ẓâhir*-nya, tapi juga boleh ditakwilkan jika ada dalil rasional yang otoritatif.⁶⁹ Yang menarik, al-Ghazali (450-505 H), tokoh

⁶¹Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 207.

⁶²Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1998), 130-131

⁶³Abdul Aziz Dahlan, *Teologi dan Akidah*, 130

⁶⁴M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam*, 140.

⁶⁵Abu al-Ma'âli 'Abd al-Mâlik al-Juwayni, *Al-'Aqîdah al-Nizhamiyyah* (t.tp: al-Anwar, 1948), 23.

⁶⁶Ibn Bâz, *Majmû' Fatâwâ*, Juz 2, 106-7.

⁶⁷Terjemahnya adalah "Siapa yang memusuhi wali-Ku maka sesungguhnya Aku telah menyatakan perang terhadapnya. Dan tidaklah hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu ibadah yang lebih Aku cintai dari apa yang telah Aku wajibkan kepadanya. Dan senantiasa seorang hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya. Jika Aku mencintainya maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat, dan sebagai tangannya yang ia gunakan untuk berbuat, dan sebagai kakinya yang ia gunakan untuk berjalan. Dan jika ia meminta (sesuatu) kepada-Ku pasti Aku akan memberinya, dan jika ia memohon perlindungan kepada-Ku pasti Aku akan melindunginya." (HR. Al-Bukhari)

⁶⁸Ibn Bâz, *Fatâwâ*, 159

⁶⁹Muhammad al-Râzi Fakhruddîn bin Dhiyâ al-Dîn 'Umar, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi*, jilid 22, 7

Asy'ariyyah yang lain, mempunyai pendapat tersendiri. Ia mengelompokkan pada dua pihak. Bagi pihak *al-'awam*, cukup memahami ayat-ayat antropomorphisme secara dzahir. Sedangkan bagi kalangan ulama, ayat-ayat tentang itu bisa dipahami secara metaforis, karena yang demikian lebih logis.⁷⁰

Perbedaan pendapat yang kontradiktif; antara aliran salaf yang cenderung memahami ayat-ayat *tasybîh* dan *shifatullah* tanpa menakwilkannya berbanding dengan aliran Mu'tazilah yang berpaham takwil, secara sosial-geografis, dapat dilacak dan ditelusuri. Aliran salaf yang pola pemikirannya hanya berpusar pada dalil-dalil *naql* dan belum banyak bersentuhan dengan budaya lain, cenderung merasa cukup dengan pemahaman mereka sendiri.

Berbeda dengan generasi berikutnya yang cenderung teologis-falsafi. Pergeseran ini terjadi karena adanya kontak budaya dengan penganut-penganut agama lain, ditambah lagi adanya pengaruh dari orang-orang Muslim baru yang masih membawa paham agama lama mereka.⁷¹

Penutup

Dalam ranah pendekatan tekstual dan kontekstualisasi, apa yang dilakukan oleh Ibn Bâz pada penafsiran ayat-ayat *tasybîh* atau yang dikenal juga dengan antropomorphisme mempunyai beberapa sisi yang berbeda.

Pada satu sisi, Ibn Bâz meniadakan takwil terhadap ayat-ayat *tasybîh* untuk mengatakan bahwa secara *ẓâhir* makna ayat bisa diketahui tapi bagaimana esensi sebenarnya tidak dapat diketahui. Dalam konteks ini, penafsiran Ibn Bâz tidak bisa dikatakan tekstual murni. Sikapnya ini dilakukan untuk tidak terjebak pada perdebatan teologis yang menurutnya tidak berdasar pada Alquran, hadis, dan pendapat tiga generasi awal Islam.

Sisi yang lain, pendapat/penafsiran Ibn Bâz tidaklah berada dalam ruang hampa. Ia hadir sebagai reaksi terhadap konteks zamannya, baik berupa jawaban atas pertanyaan, ataupun bantahan terhadap paham yang ia anggap tidak sesuai dengan paradigmanya. Terakhir, sikap anti takwil yang didengungkan Ibn Bâz terhadap ayat-ayat *tasybîh*, dalam prakteknya tidak konsisten. *Wa-Allâhu a'lam bi-al-shawâb*.

DAFTAR PUSTAKA

- Asmuni, M. Yusran. *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan Dalam Dunia Islam*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada. 1998.
- Asy'arie, Musa. *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*. Yogyakarta: LESFI. 2002.
- Dahlan, Abdul Azîz. *Teologi dan Akidah Dalam Islam*. Padang: IAIN IB Press. 2001.
- DeLong-Bas, Natana J. *Wabbâbi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. New York: I.B. Tauris. 2004.
- Fu'âd, 'Abd al-Fattah Aḥmad. *Ibn Taymiyah wa Mawqifuhu min al-Fikr al-Falsafi*. Mesir: Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li-al-Kitâb. 1980.
- Al-Ghazâlî, Muḥammad Abu Hamîd. *Al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*, ditahkik oleh Insaf Ramadan. Beirut: Dar Qutaybah. 2003.

⁷⁰Muḥammad Abu Hâmid al-Ghâzali, *Al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*, ditahqiq oleh Insaf Ramadan (Beirût: Dâr Qutaybah, 2003), 59

⁷¹Abdul Aziz Dahlan, *Teologi dan Akidah*, 138

- Hanafi, A. *Pengantar Teologi Islam*. Jakarta: Pustaka al-Husna Baru. 2003.
- Haras, Muḥammad Khalîl. *Ibn Taymiyah al-Salafi: Naqduhu li-Masâlik al-Mutakallimîn wal al-Falâsifah fi al-Ilahîyyat*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 1984.
- Ibn ‘Abd al-Wahhâb, Muḥammad. *Kitâb al-Tawhîd*. Riyadh: Wizârat al-Syu’ûn al-Islâmiyyah. 1419 H.
- Ibn Bâz, ‘Abd al-‘Azîz bin ‘Abdullâh. *Fatâwâ wa Tanbîhât wa Nashâ’ih*. Kairo: Maktabah al-Sunnah. 1989.
- Ibn Bâz, ‘Abd al-‘Azîz bin ‘Abdullâh. *Al-Iḥbâm fi Syarḥ ‘Umdat al-Abkâm*. ditahqiq oleh Sa‘îd bin ‘Ali bin Wahf al-Qahtani. Harar: t.p, t.th.
- Ibn Bâz, ‘Abdul ‘Azîz bin ‘Abdullâh. *Majmû’ Fatâwâ wa Maqâlât Mutanawwi‘ah*. Juz 2. Penyusun Muḥammad bin Sa‘ad al-Syuway‘ir. t.t: t.p, t.th.
- Ibn Katsîr, ‘Imâduddîn Abu al-Fidâ’ Ismâ‘îl. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhâm*. Jilid 6. Jayzah: Mu’assasah Qurthûbah. 2000.
- Ibn Taymiyah. *Naqd al-Manthâiq*. Kairo: Maktabah al-Sunnah al-Muḥammadiyyah. 1951.
- Ibn Taymiyah, Aḥmad al-Harrani dan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhâb al-Najdi. *Majmu‘ah al-Tawhîd*. Beirut: Dâr al-Fikr. 1991.
- Al-Juwayni, Abu al-Ma’ali ‘Abd al-Mâlik. *Al-‘Aqîdah al-Nizhâmiyyah*. t.tp: al-Anwar. 1948.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina. 1992.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan. 1998.
- Al-Qurthûbi, Abu ‘Abdillâh Muḥammad bin Aḥmad bin Abi Bakr. *Al-Jâmi‘li-Abkâm al-Qur’ân wa al-Mubayyin lâ-mâ Tadhammanahu min al-Sunnah wa Ay al-Qur’ân*. Jilid 9. Beirut: Mu’assasah al-Risâlah. 2006.
- Al-Râzi, Muḥammad al-Râzi Fakhruddîn bin Dhiyâ al-Dîn ‘Umar. *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi al-Musytabir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtih al-Ghayb*. Jilid 25. Beirut: Dâr al-Fikr. 1981.
- Al-Shâbûni, Muḥammad ‘Ali. *Shafwat al-Tafâsîr*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Qur’ân al-Karîm. 1981.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur’an*. Tangerang: Lentera Hati. 2013.
- Yusuf, M. Yunan. *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam: Dari Khawarij ke Buya Hamka hingga Hasan Hanafi*. Jakarta: Prenadamedia Group. 2014.
- Yusuf, M. Yunan. *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhbar: Sebuah Telaah atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*. Jakarta: Penamadani. 2004.
- Al-Zamakhsyari, Abu al-Qâsim Mahmûd bin ‘Umar. *Al-Kasyshaf ‘an Haqâ’iq Ghawâmid al-Tanzîl wa Uyûn al-Aqânil fi Wujûb al-Ta’wîl*. Juz 4. Riyadh: Maktabah al-‘Ubaykan. 1998.
- Al-Zarqânî. *Manâbil al-‘Irḥân*. Jilid I. t.tp: Dâr Ibn ‘Affân li al-Nashr wa al-Tawzi’. t.t.

Barsihannor. "Teori Emanasi Filosof Muslim Dan Relevansinya Dengan Sains." Al-Fikr Volume 14 Nomor 3 Tahun (2010).

Wahid, Din. "The Challenge Of Democracy In Indonesia: The Case Of Salafi Movement". Islamika Indonesiana, 1:1 (2014).

Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement". Studies in Conflict & Terrorism, 29 (2006).

Williams, Wesley. "A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam." Journal of the American Oriental Society Vol. 129, No. 1 (January-March 2009).

Williams, Wesley. "Aspects of the Creed of Imam Ahmad IBN Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse." International Journal of Middle East Studies Vol. 34, No. 3 (Aug., 2002).

<http://inpasonline.com/new/filsafat-dan-konsep-ketubanan-menurut-al-Kindi/>.

<http://www.binBaz.org.sa/life>.

<http://www.binBaz.org.sa/mat/21206>.

<http://www.katolisitas.org/563/trinitas-satu-tuhan-dalam-tiga-pribadi>