



Argumentasi Ibn Taimiyah Terhadap *Ahl Al-Adyan wa Al-Firaq*

Lukman Nol Hakim, Muhammad Hilmi Ulwan¹

¹Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin Wadi Mubarak Bogor, Indonesia

*muhammadhilmiu@gmail.com

Abstrak

Problematika syirik ialah suatu problematika yang tiada habisnya hingga akhir zaman ini. Salah satu cara agar tak terjatuh dalam masalah tersebut ialah dengan memahami *Tafsir Sūrah Al-Ikhlāṣ* milik Ibn Taimiyah. Akan tetapi beliau sering menggunakan *istiṭrād* (digresi) dalam karangannya, seperti tafsir ini yang beliau tafsirkan dalam dua ratus halaman. Penelitian ini ditujukan untuk memilah antara konten tafsir dengan digresi beliau dalam *Tafsir Sūrah Al-Ikhlāṣ* miliknya serta menganalisis poin argumennya terhadap *Ahl Al-Adyān wa Al-Firaq*. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian tokoh sebagaimana yang disebutkan oleh Abdul Mustaqim. Kesimpulan dari penelitian ini mencakup dua poin. Pertama, kata *aḥad* pada ayat pertama merupakan keesaan-Nya yang absolut hingga tak ada yang pantas disematkan kata tersebut sebagai sifat kecuali Dia, begitu juga kata *Al-Ṣamad* pada ayat kedua. Pada ayat ketiga, proses melahirkan ataupun kelahiran segala sesuatu membutuhkan setidaknya dua sumber agar proses tersebut terjadi. Ketiga ayat tersebut yang membuat-Nya tidak memiliki sesuatu yang serupa maupun yang sebanding dengan-Nya dalam setiap aspek apapun itu, seperti yang ada di ayat keempat. Kedua, Ibn Taimiyah meyangkal argumen Yahudi, Nasrani, serta ahli filsafat dengan ayat ketiga dari surat Al-Ikhlāṣ. Adapun ahli kalam, beliau menyangkal mereka karena menggunakan istilah baru dalam agama untuk memahami agama.

Kata kunci : Ahad; Ibn Taimiyah; Al-Ikhlāṣ.

Abstract

The problem of shirk is a problem that will never end until the end of this era. One way to avoid falling into this problem is to understand Ibn Taimiyah's Tafsir Sūrah Al-Ikhlāṣ. However, he often uses istiṭrād (digression) in his writings, such as this commentary which he interprets in two hundred pages. This study is aimed at sorting out the content of his commentary and his digression in his Tafsir Sūrah Al-Ikhlāṣ and analyzing the points of his argument against Ahl Al-Adyān wa Al-Firaq. The method used in this research is character research as mentioned by Abdul Mustaqim. The conclusion of this study includes two points. First, the word aḥad in the first verse is His absolute oneness so that no one deserves to be attached to the word as an attribute except Him, as well as the word Al-Ṣamad in the second verse. In the third verse, the process of giving birth or the birth of everything requires at least two sources for the process to occur. These three verses make Him not have anything similar or comparable to Him in every aspect whatsoever, as in the fourth verse. Second, Ibn Taimiyah refuted the arguments of Jews, Christians, and philosophers with the third verse of Surah Al-Ikhlāṣ. As for the scholars of kalam, he denied them for using a new term in religion to understand religion.

Keywords: Ahad; Ibn Taimiyah; Al-Ikhlāṣ.

I. Pendahuluan

Problematika syirik ialah suatu problematika yang tidak akan selesai hingga akhir zaman ini serta semakin marak dan menjadi-jadi seakan tak ada masalahnya berbuat syirik. Karena luasnya Masyarakat yang belum mengetahui hakikat syirik, mereka akan membenarkan hal tersebut dikarenakan ketidaktahuan mereka. Kalaulah bukan izin Allah *subhānahu wa ta'ālā* kemudian usaha dari para ulama yang terus menjelaskan kesalahan tersebut yang terjadi di masyarakat, tentulah seluruh manusia telah jatuh dalam perbuatan syirik.

Salah satu cara agar tak terjatuh dalam kesyirikan ialah dengan memahami surat Al-Ikhlāṣ. Nabi saw. pernah bersabda tentang surat ini:

أَلَا إِنَّهَا تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ

“ketahuilah! sesungguhnya surat ini setara dengan sepertiga Al-Qur'an” (HR. Muslim dari Abu Hurairah)

Ibn Baṭṭāl menjelaskan hadis ini bahwasannya Al-Qur'an terbagi menjadi tiga bagian: kisah-kisah dan permisalan serta pelajaran yang terkandung darinya, perintah dan larangan serta ganjaran dan hukuman, tauhīd dan ikhlāṣ. Di antara tiga bagian tersebut, surat ini khusus mengandung tauhīd dan ikhlāṣ.¹ Oleh karena itu, sangatlah penting bagi masyarakat untuk memahami surat yang mulia ini. Terlebih surat ini memiliki banyak keutamaan yang dikumpulkan dalam satu buku oleh Al-Hasan bin Muhammad Al-Khallāl yang berjudul *Fadhāil Sūrah Al-Ikhlāṣ*.

Telah banyak mufasir yang telah menafsirkan surat ini, namun di antara mereka ada suatu tafsiran tentang surat Al-Ikhlāṣ yang menarik menurut penulis, yaitu Tafsīr Sūrah Al-Ikhlāṣ milik Ibn Taimiyah.² Di samping pentingnya masyarakat dalam memahami surat ini, karya ini ditulis oleh seseorang yang sangat kredibel dalam bidang tafsir. Keahlian beliau dalam bidang tafsir disaksikan oleh para ulama, di antaranya ialah Ibn Rusyayyiq Al-Magribi yang mengatakan bahwa Ibn Taimiyah telah membaca sekitar seratus penafsiran untuk satu ayat saja.³ Karena keunggulannya dalam bidang tafsir, beliau banyak mengungkap kesalahan beberapa perkataan mufasir dalam penafsiran mereka lalu membenarkan satu perkataan yang sesuai dengan apa yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an dan hadis Nabi saw.⁴

Di samping keahlian Ibn Taimiyah dalam bidang tafsir, beliau terkenal aktif dalam perdebatannya dengan *Ahl Al-Adyān wa Al-Firaq*, bahkan belum diketahui bahwa beliau

¹ (Ibn Baṭṭāl 1423:jil. 10, hal. 251)

² Mar'i bin Yusuf Al-Karmi Al-Maqdisi, *Al-Ṣahadah Al-Zakiyyah fi Ṣana' Al-A'immah 'ala Ibn Taimiyyah*, ed. oleh Najm Abdurrahman Khalaf (Beirut: Dār Al-Furqōn, 1404), hal, 26.

³ (Syams and Al-'Amrān 1440:hal. 351)

⁴ (Al-Maqdisi 1440:hal. 38)

mendebat seseorang kemudian beliau diam bersama lawan bicaranya.⁵ Beliau pun terkenal sebagai ulama yang produktif dan memiliki banyak karangan.

Namun dalam sistematika penulisan, beliau diketahui sering menggunakan istiṭrād yaitu membahas suatu masalah kemudian membahas suatu pembahasan lain yang keluar dari tema sebelumnya karena adanya kesesuaian tema, kemudian kembali ke pembahasan awal.⁶ Seperti halnya tafsir surat Al-Ikhlāṣ milik beliau ini yang beliau tafsirkan dalam dua ratus halaman. Padahal jika ditelaah ulang, tafsir ini tidaklah banyak. Akan tetapi istiṭrād yang beliau gunakan dalam penulisan beliau masih berkaitan dengan tema yang dibahas dalam pembahasan sebelumnya. Hal ini tidak lepas dari antusias beliau yang sangat tinggi untuk memberi pemahaman kepada pembaca maupun audiens.

II. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini ialah model penelitian tokoh, sebagaimana yang disebutkan Abdul Mustaqim.⁷ Model tersebut sesuai dengan penelitian ini guna mengkaji historisitas tokoh, keotentikan pandangannya, metodologinya serta keunggulan dan kekurangan pandangannya. Kemudian sumber dan lokasi dalam penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (library research) yang akan menelusuri serta mengkaji kitab-kitab yang berhubungan dengan penelitian ini seperti buku-buku Ibn Taimiyah.

Dalam mengumpulkan data, penulis melakukan penelusuran bibliografi yang kebanyakan penulis ambil dari aplikasi *Al-Maktabah Al-Syamilah* atau dari situs dari aplikasi tersebut yaitu shamela.ws. Sebagaimana penulis menggunakan perpustakaan dalam jaringan, penulis juga akan berusaha untuk mengunjungi perpustakaan luar jaringan. Data-data yang dikumpulkan merupakan data-data yang terkait dengan tokoh yang dikaji seperti karya-karya Ibn Taimiyah sebagai sumber primer, dan karya-karya yang berkaitan dengan pemikiran Ibn Taimiyah serta literatur yang berkaitan tentang penelitian ini sebagai sumber sekunder.

III. Hasil dan Pembahasan

A. Penafsiran Ibn Taimiyah Terhadap Surah Al-Ikhlāṣ

Ibn Taimiyah dalam menafsirkan surat ini tidak memberikan urutan khusus sebagaimana penafsiran beliau terhadap surat Al-Baqarah. Pada surat Al-Baqarah, beliau memberikan tema-tema yang berkaitan dengan ayat-ayat sesuai dengan urutannya. Adapun dalam surat Al-Ikhlāṣ ini, beliau tidak memiliki runtutan pembahasan yang khusus. Penafsiran ini beliau mulai dengan penjelasan *garīb Al-Qur'ān* atau kata-kata yang asing dalam surat ini, yaitu lafaz *Al-Ṣamad*, kemudian beliau lanjutkan dengan

⁵ (Āl Abdul Lathif 2005:hal. 7)

⁶ (Al-Hasyimi t.t:302)

⁷ (Mustaqim 2021:hal. 26)

penafsiran secara linguistik. Adapun pembahasan mengenai *asbāb Al-Nuzūl*, beliau menukil beberapa Riwayat. Di antaranya ialah,

1. Diriwayatkan oleh Ubay bin Ka'b bahwa ketika itu kaum musyrikin bertanya kepada Nabi saw. untuk menyebutkan nasab tuhanNya. Karena pertanyaan inilah surat ini turun.
2. Diriwayatkan oleh Ikrimah bahwa ketika itu kaum musyrikin bertanya kepada Nabi saw. tentang sifat tuhanNya serta terbuat dari apa tuhanNya. Maka turunlah surat ini.
3. Diriwayatkan dari Muhammad bin Sa'id bahwa sekumpulan orang dari Yahudi datang kepada Nabi saw. dan bertanya: wahai Muhammad! Allah menciptakan ciptaan-Nya, lalu siapa yang menciptakan-Nya? Maka Nabi saw. marah hingga berubah warna wajahnya dan murka kepada mereka. Sesaat setelah itu Jibril as. untuk menenangkannya seraya berkata: tenangkan dirimu wahai Muhammad. Beliau datang dari Allah *ta'ālā* dengan jawaban dari soal yang kaum musyrikin tanyakan kepada Nabi Muhammad saw. Lalu Jibril as. membaca surat ini hingga selesai dan Nabi saw. pun membaca surat ini kepada mereka. Setelah dibacakan surat ini kepada kaum musyrikin, mereka kembali bertanya: berikanlah kami sifat yang dimiliki tuhanmu! Bagaimana Dia menciptakan diri-Nya? Bagaimana ototnya? Bagaimana lengannya? Bagaimana hasta-Nya? Maka Nabi saw. kembali marah melebihi yang pertama dan murka kepada mereka. Jibril as. kembali datang kepada beliau dan kembali menyatakan pernyataan seperti yang pertama. Saat itu pula, Allah menurunkan ayat-Nya dalam QS. Al-An'am : 91.
4. Diriwayatkan dari Anas bin Malik bahwasannya orang-orang Yahudi Khaibar datang kepada Nabi saw. lalu berkata: wahai Abu Qasim! Allah telah menciptakan malaikat dari cahaya, menciptakan manusia dari lumpur yang dibentuk, menciptakan iblis dari api neraka yang bergejolak, menciptakan langit dari asap, dan menciptakan bumi dari buih-buih air. Maka beritahu kami tentang tuhanmu! Nabi saw. tidak menjawab mereka hingga datang Jibril as. dan memerintahkan beliau untuk membacakan surat ini.⁸
5. Diriwayatkan dari Ibn Abbas bahwasannya 'Amir bin at-Tufail bertanya kepada Nabi saw.: Kamu mendakwahkan kami kepada siapa wahai Muhammad? Maka beliau menjawab: kepada Allah. Lalu 'Amir berkata lagi: maka beri tahu aku sifat tuhanmu itu! Apakah dia dari emas? Ataukah dari perak? Ataukah dari besi? Maka turunlah surat ini.
6. Diriwayatkan dari ad-Daḥḥāk, Qatadah, dan Muqatil bahwa beberapa pendeta Yahudi datang kepada Nabi saw. dan bertanya: wahai Muhammad! Sifatilah tuhanmu kepada kami! Barangkali kami bisa beriman kepadamu. Sesungguhnya Allah memberitahu sifat-Nya dalam Taurat, maka beritahulah kepada kami terbuat dari apa Dia? Dari

⁸ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 314–315)

jenis apa dia? Apakah dari emas? Ataukah dari tembaga? Ataukah dari kuningan? Ataukah dari besi? Ataukah dari perak? Lalu apakah Dia makan dan minum? Siapakah yang mewariskan dunia kepada-Nya? Kepada siapa Dia akan mewariskannya? Maka Allah menurunkan surat ini.

7. Diriwayatkan dari Ibn Abbas bahwa delegasi dari Najran datang kepada Nabi saw. dengan tujuh uskup dari bani Hariṣ bin Ka'b. Mereka bertanya kepada beliau: sifatilah rabbmu! Terbuat dari apakah Dia? Maka Nabi saw. menjawab: sesungguhnya rabbku tidak terbuat dari apapun dan Dia terpisah dari segala sesuatu. Maka turunlah surat ini.⁹

1. Ayat Pertama

Pada ayat ini, Ibn Taimiyah hanya menjelaskan satu kata saja, yaitu kata *Aḥad*. Allah *ta'ālā* memberitahukan bahwa dialah yang maha satu. Akan tetapi jika dilihat dan dibandingkan dengan ayat yang kedua, Allah *ta'ālā* tidak menyamakan jenis katanya. Jika dalam ayat pertama kata *Aḥad* tidak memakai (ا) alif lam, maka dalam ayat kedua lafaz *Al-Ṣamad* memakai (ا) alif lam. Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa tidak adanya (ا) alif lam dalam kata *Aḥad* menunjukkan bahwa tidak ada satupun yang memiliki sifat ini baik dalam penetapan sifat maupun bentuk tunggal tanpa *idāfah* ataupun tambahan kecuali Allah *ta'ālā*. Beliau menjelaskan bahwa penggunaan lafaz ini dipakai dalam bentuk penafian sesuatu, seperti kalimat bersyarat dan kalimat tanya, ataupun dipakai dalam kalimat yang semakna dengan penafian.¹⁰

Dalam kalimat bersyarat, seperti halnya orang mengatakan *In jā'anī aḥad min 'indik akramtuhu* yang artinya "jika seseorang datang kepada saya dari anda maka saya akan memuliakannya". Maksudnya ialah jika anda meminta seseorang agar datang menemui saya dalam suatu urusan, maka aku akan memuliakannya jika ia datang. Dalam peristiwa ini, terjadilah kemungkinan. Bisa jadi ada orang yang datang, bisa jadi pula tidak ada yang datang. Bisa jadi pula yang datang tidak hanya satu, akan tetapi jumlahnya lebih dari itu.

Adapun kalimat tanya, maka seperti halnya seseorang berkata "هَلْ عِنْدَكَ أَحَدٌ؟" yang artinya "apakah ada seseorang di sisi anda?". Dalam peristiwa ini, terjadi pula kemungkinan. Bisa jadi ada seseorang di sisinya, bisa jadi pula tidak ada seorang pun di sisinya. Bisa jadi pula jumlahnya lebih dari satu.

Lafaz ini juga digunakan dengan *idāfah* atau tambahan kata, seperti halnya bilangan. Contohnya "أَحَدٌ اثْنَانِ" yaitu "satu di antara dua" dan "أَحَدٌ عَشَرَ" yaitu "sebelas". Maksudnya, bilangan tersebut tidak bisa dipahami kecuali dengan adanya *idāfah* atau tambahan kata benda. Seperti "أَحَدٌ الْإِخْوَةِ" yaitu "salah satu

⁹ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 517)

¹⁰ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 327)

teman”, “أَحَدُ الْمَسَاجِدِ” yaitu “salah satu masjid”, “أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ” yaitu “salah satu di antara dua perkara”.

Kemudian beliau memberi contoh *idāfah* atau tambahan kata lain dengan salah satu nama hari, yaitu ahad. Maksudnya ialah ahad tidak dapat dipahami sebagai nama hari kecuali dengan penambahan kata “hari”. Setelah itu beliau melakukan *istiṭrād* dengan membicarakan perbedaan pendapat mengenai hari pertama penciptaan langit dan bumi sesuai dengan pendapat yang paling benar menurut beliau.¹¹

Kemudian beliau mengembalikan pembahasan dan menyatakan bahwa tidak ada sesuatu pun di dunia ini yang disifati dengan *Aḥad* kecuali Allah *ta’ālā* saja. Lafaz ini digunakan kepada selain-Nya hanya dalam penafian sesuatu ataupun dengan *idāfah* atau tambahan kata.¹² Setelah itu, beliau menegaskan argumennya dengan dalil yang ada dalam Al-Qur’an, QS. Al-Haqqah : 47, QS. Al-Ahzab : 32, QS. At-Taubah : 6, QS. Al-Kahf : 19 dan 32,

2. Ayat Kedua

Dalam ayat ini, Ibn Taimiyah menjelaskan apa yang dimaksud dengan lafaz *Al-Ṣamad*. Beliau mengawali penafsiran kata ini dengan menyebutkan dua pendapat yang sangat terkenal, yaitu:

- a. الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ, yaitu “yang tidak memiliki rongga”. Pendapat ini ialah pendapat kebanyakan para sahabat Nabi, tabi’in, dan sekelompok ahli Bahasa.
- b. السَّيِّدُ الَّذِي يُصْنَمُ إِلَيْهِ فِي الْخَوَاجِ, yaitu “seorang pemimpin yang dimaksudkan oleh seluruh makhluk dalam setiap hajat”. Pendapat ini adalah pendapat beberapa salaf dan khalaf serta mayoritas ahli Bahasa.¹³

Setelah itu beliau memaparkan banyak sekali pendapat mufasir mengenai lafaz ini. Beliau menyatakan bahwa terkadang beberapa orang menyangka bahwa makna dari pendapat-pendapat ini berbeda, namun begitu beliau menjelaskan bahwa seluruh pendapat itu benar dan tidak berbeda.

Jika pendapat-pendapat ini ditelaah lebih lanjut, beberapa pendapat memiliki makna yang sama, hanya saja diksinya berbeda. Oleh karena itu, penulis memasukkan beberapa pendapat menjadi satu poin dan memilih pendapat yang diksinya lebih mudah dipahami. Berikut penulis paparkan di antara pendapat-pendapat tersebut:

- a. الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ, yaitu “yang tidak memiliki rongga”. Pendapat ini dipilih oleh Ibn Mas’ud, Ibn Abbas, Al-Hasan Al-Baṣri, Mujahid, Sa’id bin Jubair,

¹¹ (Ibn Taimiyah 1408: jil. 7, hal. 327)

¹² (Ibn Taimiyah 1408: jil. 7, hal. 329)

¹³ (Ibn Taimiyah 1408: jil. 7, hal. 307)

Ikrimah, Dahhak, Al-Suddi, Qatadah, Sa'id bin Al-Musayyib, Buraidah, Manşur, Al-Jauhari, dan juga 'Aṭiyyah.

- b. الَّذِي لَا يَأْكُلُ وَلَا يَشْرَبُ, yaitu “yang tidak makan dan tidak juga minum”. Pendapat ini dipilih oleh Al-Sya'bi dan Ikrimah.
- c. الَّذِي لَا يَخْرُجُ مِنْهُ شَيْءٌ, yaitu “yang tidak keluar apapun dari-Nya”. Pendapat ini dipilih oleh Muhammad bin Ka'b, Ikrimah, Ubay bin Ka'b, Al-Rabī' bin Anas, dan Ibn Buraidah.
- d. السَّيِّدُ الَّذِي كَمَلَ فِي سُودِّهِ, yaitu “seorang pemimpin yang sempurna kepemimpinan-Nya”. Pendapat ini dipilih oleh Ibn Abbas, Syaqq bin Salamah, dan Al-Zajjaj.
- e. السَّيِّدُ الَّذِي يَنْتَهِي إِلَيْهِ السُّودُّ, yaitu “seorang pemimpin yang seluruh kepemimpinan terhenti kepadanya”. Pendapat ini dipilih oleh Al-Zajjaj.

Seluruh perkataan ini bisa disatukan dan berhubungan satu sama lainnya. Allah *ta'ālā* tidak memiliki rongga, karena itu tidak dimasuki oleh sesuatu. Karena tidak dimasuki sesuatu, berarti tidak mungkin Dia makan maupun minum. Karena Dia tidak dimasuki sesuatu pula Dia tidak mungkin mengeluarkan sesuatu, apalagi beranak. Oleh karena itu, Allah *ta'ālā* tidak membutuhkan sesuatu untuk diri-Nya yang membuat-Nya kaya akan segala sesuatu. Karena kekayaan-Nya pula yang menjadikan-Nya Dia sebagai seorang pemimpin dan dibutuhkan oleh segala sesuatu. Itu semua yang menjadikan-Nya sempurna dalam berbagai aspek sehingga tidak mungkin mengalami kerusakan ataupun kebinasaan. Oleh sebab kesempurnaan-Nya ini pula Dia tidak bisa dibandingkan dengan apapun dan tidak bisa diraih oleh pengelihatannya maupun pemikiran makhluk yang serba terbatas. Maka dari itu, Dia hanya memberikan nama serta sifat-Nya saja kepada para hambanya agar mereka mengenal-Nya tanpa memberikan kesempatan kepada musuh-Nya untuk memahami Dia *ta'ālā*.

Setelah itu beliau menjelaskan lafaz *al-Ṣamad* dari segi derivasinya dengan menyertai perkataan beberapa ahli Bahasa, di antaranya adalah pendapatnya Al-Jauhari yang mengatakan,

Al-Ṣamad adalah tempat yang padat dan tinggi. Adapun al-Muṣmad merupakan satu Bahasa seperti al-Muṣmat, yaitu yang tidak memiliki rongga. Adapun al-Ṣimād adalah tutup botol. Dikatakan: “ṣamadahu yaṣmuduhu ṣamdan”, maksudnya ialah “menuju kepadanya”. Al-Ṣamad juga berarti pemimpin, karena dialah yang dituju di setiap kebutuhan.¹⁴

Kemudian beliau mencantumkan pendapat-pendapat ahli Bahasa yang maknanya kembali kepada pendapat tadi, yaitu yang tak memiliki rongga. Beliau juga menjelaskan bahwa asal dari komponen huruf ص, م, dan د menunjukkan

¹⁴ (Al-Jauhari 1407:jil. 3, hal. 1045)

pengumpulan dan kekuatan.¹⁵ Beliau pun menyatakan bahwa sifat *al-Ṣamad* juga bisa disematkan kepada manusia. Dikatakan الرَّجُلُ الصَّمَدُ, yaitu laki-laki yang dimaksudkan. Orang-orang pada lazimnya menuju kepada seseorang yang bisa menyelesaikan hajat mereka. Namun yang bisa menunaikan hajat mereka harus terkumpul dalam dirinya kekuatan dan keteguhan, barulah bisa dianggap bahwa dia adalah seorang pemimpin yang memiliki sifat *al-Ṣamad*.¹⁶

Akan tetapi berbeda dengan orang yang pelit lagi pengecut yang menyendiri dan suka khawatir lagi kewalahan ketika menghadapi hajat-hajat manusia. Maka ini bukanlah seorang pemimpin yang memiliki sifat *al-Ṣamad* yang dituju ketika penunaian hajat.¹⁷

Seorang manusia pun bisa dikatakan bahwa dia memiliki sifat *al-Ṣamad* karena memiliki makna yang sama secara bahasa. Yakni, seseorang yang dituju pada saat penunaian hajat, maka dia memiliki sifat *al-Ṣamad*.¹⁸ Akan tetapi sifat *al-Ṣamad* yang ada pada manusia tidak seperti dan tidak akan mencapai kesempurnaan sifat *al-Ṣamad* yang terdapat pada Allah 'azza wa jalla.¹⁹

Begitu pula para malaikat, mereka memiliki sifat *al-Ṣamad*. Oleh karena itu mereka tidak makan dan tidak juga minum. Atas dasar itu, pencipta mereka lebih berhak untuk memiliki kesempurnaan tersebut yang Ia jadikan pada sebagian makhluk ciptaannya. Maka dari itu sebagian salaf menafsirkan lafaz *al-Ṣamad* bahwa Dia tidak makan dan tidak minum.²⁰

Beliau mengakhiri pembahasan penafsiran ayat ini dengan penafsiran dari segi antonim dari lafaz *al-Ṣamad*. Lawan kata dari lafaz ini ialah الْهَلْوُ *al-Halū'* dan الْجَزْوُ *al-Jazū'* seperti yang ada di firman Allah *ta'ālā*, QS. Al-Ma'arij : 19-21

Lalu beliau menafsirkan antonim dari lafaz *al-Halū'* dan *al-Jazū'* dengan beberapa penafsiran, di antaranya adalah perkataan Al-Jauhari yang mengatakan bahwa *al-Halū'* lebih keji daripada *al-Jazū'*. Ada juga perkataan yang lain bahwa *al-Halū'* secara bahasa ialah rasa tamak yang sangat dan lebih buruk dari *al-Jazū'*.²¹ Lalu beliau memberi kesaksian lain dengan hadis Nabi saw.,

شَرُّ مَا فِي رَجُلٍ شُحٌّ هَالِعٌ، وَجُبْنٌ خَالِعٌ

Seburuk-buruk sifat yang ada pada seseorang adalah sifat pelit yang sangat pelit dan sifat pengecut yang sangat pengecut. (HR. Ahmad dan Abu Daud

¹⁵ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 318)

¹⁶ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 321)

¹⁷ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 321)

¹⁸ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 321)

¹⁹ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 310)

²⁰ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 331)

²¹ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 325)

dari Abu Hurairah)

Di tempat lain, Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa lafaz *al-Ṣamad* digunakan pada makhluk sebagaimana yang sudah dijelaskan. Atas dasar itu, beliau menyatakan bahwa inilah sebab Allah *ta'ālā* tidak mengatakan **اللَّهُ صَمَدٌ** tanpa alif lam (ل), bahkan Allah *ta'ālā* mengatakan **اللَّهُ الصَّمَدُ**. Ini menjelaskan bahwa Allah *ta'ālā* saja yang berhak dari selain-Nya untuk disematkan sifat *al-Ṣamad* pada dirinya.²²

Adapun makhluk, meskipun bisa disifati dengan *al-Ṣamad* dalam beberapa aspek, namun hakikat dari sifat tersebut tidak didapat oleh makhluk. Ini disebabkan makhluk bisa terpisah dan terbagi serta butuh kepada selainnya.²³

3. Ayat Ketiga

Beliau menafsirkan ayat ini dengan menjelaskan bahwa Allah *ta'ālā* tidak memiliki anak maupun ayah yang bisa dinisbatkan kepadanya.²⁴ Setelah mengetahui bahwa di antara makna *al-Ṣamad* ialah “yang tidak keluar apapun dari-Nya”, Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa bukan berarti Allah *ta'ālā* tidak berbicara. Kemudian beliau memberi contoh dengan perkataan seseorang keluar darinya, sebagaimana ada dalam hadis,

إِنَّكُمْ لَنْ تَرْجِعُوا إِلَى اللَّهِ بِأَفْضَلِ مِمَّا خَرَجَ مِنْهُ

Sesungguhnya kalian tidak akan kembali kepada Allah dengan sesuatu yang lebih baik daripada apa yang keluar daripada-Nya. **(HR. At-Tirmizi dari Jubair bin Nufair)**

Lalu beliau menjelaskan bahwa keluarnya perkataan dari seseorang memiliki arti bahwasannya dia mengatakan sesuatu lalu perkataan itu didengar hingga sampai kepada selainnya. Akan tetapi perkataan tersebut tidak menjadi makhluk ketika sampai kepada orang lain. Beliau memberi analogi bahwa ketika orang yang berilmu berbicara, tidak mungkin ada yang berkurang dari keilmuan dan perkataan yang dimilikinya. Maka perkataan salaf yang mengatakan bahwa *al-Ṣamad* adalah “yang tidak keluar dari-Nya apapun” merupakan perkataan yang benar.²⁵

Penulis mencoba menjelaskan argumen ini bahwa keluarnya perkataan dari seseorang bisa memberi arti bahwa sesuatu memang telah keluar dari orang tersebut, namun hal tersebut tidak mengurangi sesuatu dari orang itu secara fisik. Hal ini berbeda dengan proses melahirkan yang mengeluarkan sesuatu secara

²² (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 330)

²³ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 330)

²⁴ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 316)

²⁵ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 332)

fisik, sebagaimana yang akan lebih jelas dengan penjelasan Ibn Taimiyah berikutnya. Terlebih proses melahirkan tersebut membutuhkan proses persalinan yang dibutuhkan setidaknya dua sumber agar bisa melahirkan sesuatu. Seperti halnya seorang wanita yang hendak melahirkan, dia tidak bisa melahirkan jika sebelum itu sel telurnya tidak bertemu dengan air mani yang dimiliki oleh laki-laki.

Ibn Taimiyah kembali menjelaskan bahwa setelah mengetahui dan memahami arti dari *al-Ṣamad*, maka proses melahirkan ataupun kelahiran mustahil terjadi pada Allah *subḥānahu wa ta'ālā*. Menurut beliau, proses melahirkan dinafikan oleh Allah *ta'ālā* dengan firmanNya *Aḥad* dan ayat setelahnya yang menegaskan bahwa tiada sesuatu yang sekupu ataupun sederajat hingga Dia memiliki istri. Adapun proses kelahiran, maka telah Allah *ta'ālā* nafikan dengan posisinya sebagai *al-Ṣamad*.²⁶

Hal ini sesuai dengan apa yang telah dipaparkan mengenai *al-Ṣamad*. Kata *al-Ṣamad* juga memiliki makna “yang tidak butuh kepada apapun dan yang dibutuhkan oleh apapun”. Jika Allah *ta'ālā* dilahirkan, maka ini berarti Dia membutuhkan bantuan dari sumber yang tidak kurang dari dua untuk menjadi ada, maka kelahiran-Nya menjadi sesuatu yang mustahil karena Dia adalah *al-Ṣamad*. Jika Allah *ta'ālā* memiliki anak, maka ini juga berarti bahwa Dia membutuhkan bantuan sumber yang lain agar bisa memiliki seorang anak, maka keberadaan anak-Nya menjadi sesuatu yang mustahil karena Dia adalah *al-Ṣamad*.

Setelah itu beliau memanjangkan pembahasan dengan penjelasan yang lebih mendetail terhadap apa yang telah beliau jelaskan. Intinya, beliau ingin menyampaikan bahwa proses melahirkan ataupun kelahiran membutuhkan setidaknya dua sumber agar proses tersebut terjadi. Proses melahirkan pun mengakibatkan adanya kemiripan anak dengan orang tuanya. Apalagi proses kelahiran yang terjadi dari tepisahannya sesuatu dari dua sumber yang tadi menyebabkan adanya bagian yang masih tersisa dari bagian yang lain. Maka ayat ini dan dua ayat sebelumnya menjadi penguat akan mustahilnya semua hal itu terjadi.

4. Ayat Keempat

Dalam ayat ini, beliau menafsirkan dengan pernyataan bahwa Allah *ta'ālā* tidak memiliki sesuatu yang serupa maupun yang sebanding dengan-Nya.²⁷ Beliau menjelaskan bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini bisa terpisah dan terbagi satu dari yang lainnya. Karena sifat *al-Ṣamad* yang Allah *ta'ālā* miliki, Dia tidak

²⁶ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 333)

²⁷ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 314)

bisa terpisah maupun terbagi. Hakikat dan kesempurnaan sifat *al-Ṣamad* hanya dimiliki oleh-Nya saja serta tak mungkin dinafikan dari diri-Nya dari aspek apapun. Sebagaimana keesaannya tidak mungkin dibagi dari aspek apapun, maka begitu juga kesempurnaan sifat *al-Ṣamad* miliknya.²⁸ Oleh karena itu tidak ada yang setara maupun sebanding dengan Allah *ta'ālā* dari segi apapun itu. Ini sesuai dengan apa yang Allah *ta'ālā* telah firmankan pada QS. Asy-Syura :11.

Hal ini berbeda dengan apa yang ada pada makhluk. Makhluk apapun itu pasti bisa terpisah menjadi dua bagian atau lebih yang berbeda sehingga kesempurnaan dari tiap bagian tersebut menjadi berkurang bahkan tidak ada. Allah *ta'ālā* pun mustahil dengan hal tersebut. Dalam ayat ini Allah *ta'ālā* menggunakan bentuk penafian sebagai penguat bahwa tidak ada sesuatu pun yang semisal seperti-Nya dari aspek apapun, karena Dia adalah esa.²⁹

Ketiga ayat sebelumnya pula menunjukkan bahwa tidak ada yang setara dengan Allah *'azza wa jalla*. Karena *al-Ṣamad* adalah yang tidak memiliki rongga, maka tidak ada sesuatu yang masuk ke dalam-Nya dan tidak ada juga sesuatu yang keluar darinya.³⁰ Oleh karena itu, Dia tidak makan, tidak juga minum, dan tidak pula beranak, *ta'ālā*. Sebagaimana firman Allah *ta'ālā*, QS. Al-An'am : 14.

Berdasarkan penjelasan yang dipaparkan oleh Ibn Taimiyah, penulis mendapat kesimpulan bahwa keempat ayat dalam surat ini menjadi penguat satu sama lain serta menjadi faktor yang mewajibkan adanya satu dan yang lainnya. Misalnya, pada ayat pertama Allah *ta'ālā* berfirman bahwa Dia adalah satu, yakni esa. Karena keesaan-Nya, Allah *ta'ālā* tidak ada yang menyertai-Nya apapun itu. Hal ini berujung pada wajibnya penyembahan hanya kepada-Nya saja. Karena hanya Dialah yang satu nan tunggal yang tidak bisa disamakan oleh apapun dan tiada satupun yang menemani-Nya maupun membantu-Nya.

Karena keesaan-Nya pula, berarti Allah *ta'ālā* tidak butuh kepada yang lain. Ketunggalan Allah *ta'ālā* membuat-Nya tak merasa perlu kepada selain diri-Nya. Oleh karena keistimewaan yang Dia miliki inilah Dia tidak beranak maupun tidak diperanakkan, sehingga hal ini menjadikan tak ada yang sebanding maupun setara dengan Allah *ta'ālā*. Hal ini diperkuat oleh tiga ayat setelahnya.

Sifat *al-Ṣamad* yang ditafsirkan oleh Ibn Taimiyah menjadikannya memiliki peran penting dalam surat ini. Dengan banyaknya makna yang dimiliki sifat ini serta kecocokan makna-makna tersebut satu sama lainnya membuat-Nya tidak butuh kepada sesuatu apapun itu. Oleh karena itu, ayat ini diperkuat dengan

²⁸ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 330)

²⁹ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 330)

³⁰ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 331)

firman Allah *ta'ālā* bahwa Dia tidak beranak dan tidak juga diperanakkan. Jika ada yang menganggap bahwa Allah *ta'ālā* memiliki anak, maka ini menandakan bahwa Dia membutuhkan sesuatu untuk menghasilkan anak tersebut. Ini juga berujung kepada kebutuhan-Nya untuk mendidiknya, merawatnya, menaunginya, hingga nantinya anak itu bisa menggantikan-Nya kelak di lain hari. Jika ada yang menganggap bahwa Allah *ta'ālā* diperanakkan oleh sesuatu, maka ini menandakan bahwa Dia membutuhkan sesuatu untuk menjadi ada dan juga membutuhkan sesuatu untuk mempertahankan wujudnya sebagai sesuatu yang hidup. Kedua hal tersebut tentunya mustahil terjadi pada Allah *ta'ālā* karena kesempurnaan sifat *al-Ṣamad* yang dimilikinya. Karena sifat-Nya inilah pula yang membuatnya berbeda dari seluruh makhluk ciptaan-Nya, hal ini dikuatkan dengan ayat pertama dan terakhir.

Allah *ta'ālā* tidak beranak maupun diperanakkan. Hal ini tidak mungkin terjadi dan diperkuat oleh ayat pertama, yaitu karena keesaan-Nya serta ketunggalan-Nya. Karena jika Dia beranak, maka ada sesuatu yang lain selain-Nya yang membersamai-Nya sehingga bisa membuat sesuatu. Terlebih lagi jika Dia diperanakkan, maka ada sesuatu yang lain selain-Nya yang bisa menghasilkan-Nya sehingga bisa menjadi ada. Hal ini mustahil terjadi pada Allah *ta'ālā* karena membuatnya butuh kepada yang lain, ini diperkuat dengan ayat yang kedua. Karena Allah *ta'ālā* tidak beranak maupun diperanakkan, maka ini yang membuatnya berbeda dari yang lain. Ini diperkuat dengan ayat yang keempat bahwa tidak ada satupun yang setara maupun sebanding dengan-Nya. Seperti itu pula pada ayat keempat.

Menurut penulis, sampai sini penafsiran beliau yang bisa penulis pilah dari tafsir surat Al-Ikhlāṣ di antara istiṭrād atau digresi beliau yang sangat panjang. Dengan keilmuan serta kecerdasan yang beliau miliki, beliau tidak ingin memberikan celah bagi orang yang ada di hadapannya ditinggalkan tidak memahami walaupun harus melalui digresi-digresi yang sebenarnya tidak berhubungan sama sekali dengan tema utama yang beliau bahas pertama kali. Meskipun beberapa pembahasan yang beliau bahas memang tidak bisa dipahami kecuali oleh orang-orang yang paham dengan penjelasan tersebut.

Seperti halnya ketika beliau sedang menjelaskan bahwa proses kelahiran sesuatu setidaknya membutuhkan dua sumber. Beliau menjelaskan bahwa hal ini sudah diketahui ada pada hewan. Tak hanya itu, proses kelahiran juga terjadi pada api yang muncul dari dua bahan, entah itu dari kayu, batu, ataupun besi. Lalu beliau merincikan bahan apa yang membuat api bisa muncul serta proses munculnya api dari bahan-bahan tersebut.

Kemudian beliau melakukan digresi lagi dengan menyebutkan perbedaan pendapat ahli kalam tentang seluruh makhluk yang ada di dunia ini, apakah semua makhluk yang ada di dunia ini asalnya adalah elemen-elemen yang berubah bentuk saja? Beliau menyebutkan pendapat-pendapat tersebut yang disertai dengan siapa yang menyebutkannya dari ahli kalam. Lalu beliau menyelami lagi pembahasan beliau tentang materi, atom, apakah Allah *ta'ālā* dari kedua itu, dan pembahasan lain yang belum tentu semua orang paham dengan pembicaraan tersebut.

Penafsiran beliau terhadap surat Al-Ikhlās hanya terdapat pada tiga sampai pasal pertama dalam bukunya. Adapun tiga pasal berikutnya merupakan argumen beliau terhadap *ahl al-Adyān* dan *al-Firaq* berdasarkan surat ini. Sisa pembahasan setelah pasal-pasal berikut hanya sebagai penjelas dari beberapa perkataan yang beliau sebutkan pada pasal-pasal sebelumnya. Meskipun di tengah pasal-pasal tersebut masih beliau kaitkan hubungan pembahasan beliau dengan surat ini, namun itu hanya terjadi sedikit sekali.

B. Argumen Terhadap *Ahl Al-Adyan wa Al-Firaq*

1. Argumen dari Kalangan Yahudi

Dengan menggunakan ayat ketiga, yaitu firman Allah *ta'ālā*, QS. Al-Ikhlās :3 Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa penafian yang Allah gunakan dalam mensucikan diri-Nya ini semisal dengan ayat lain dalam Al-Qur'an,³¹ yaitu firman-Nya, QS. As-Saffat : 151-152 dan QS. Al-An'am : 100-101.

Menurut beliau, penafian yang Allah *ta'ālā* gunakan ini digunakan juga terhadap beberapa kaum yang mengatakan hal yang sama. Beliau juga berpendapat bahwa penafian terhadap adanya anak mencakup penafian terhadap pengkhususan-Nya kepada sebagian hamba-Nya menjadi anak-Nya.³² Beliau memberi analogi bahwa seorang anak itu memiliki kemiripan dengan ayahnya. Tentunya hal ini adalah sesuatu yang mustahil terjadi pada Allah *ta'ālā*. Hal ini merupakan argumen Ibn Taimiyah serta sangkalan darinya kepada Yahudi yang menganggap bahwa 'Uzair adalah anak Allah *ta'ālā* dan mereka adalah anak pilihan tuhan. Sebagaimana firman-Nya, QS. Al-Maidah : 18.

Beliau menukil perkataan Al-Suddi mengenai ayat ini bahwa Allah *ta'ālā* mewahyukan kepada Nabi Ya'qub as.: "sesungguhnya aku menjadikan anak-anakmu sebagai anak-anakKu yang pertama". Maka ketika bani Israil dimasukkan ke dalam neraka, mereka hanya tinggal disana selama empat puluh hari hingga api neraka itu memakan dosa-dosa mereka sampai mereka suci. Kemudian muncullah

³¹ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 359)

³² (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 359)

seorang penyeru yang berkata: keluarkan dari neraka setiap orang yang telah dikhitan dari Bani Israil.³³

Setelah itu beliau menguatkan argumen beliau tadi dengan beberapa ayat yang menjadi sangkalan beliau kepada Yahudi, di antaranya adalah firman-Nya, QS. Al-Mu'minin : 91, QS. Al-Isra' : 111, QS. Al-Furqan : 1-2, QS. An-Nahl : 51-52, QS. Al-Isra' : 42-39, dan QS. Az-Zukhruf : 15.

Ayat-ayat yang digunakan oleh Ibn Taimiyah ini menjadi bukti bahwa Allah *ta'ālā* sama sekali tidak memilih ataupun mengkhususkan sebagian hamba-Nya untuk menjadi anak-Nya. Pemilihan atau pengkhususkan yang Allah *ta'ālā* gunakan hanya sebatas menjadi utusan-utusan-Nya ataupun wali-wali-Nya saja, bukan pengkhususkan yang mencakup kasih sayang sehingga berujung kepada bebasnya seseorang dari dosa maupun hisab di hari kiamat kelak serta leluasa dalam mengerjakan berbagai perbuatan dari yang halal hingga yang haram.

Jika ada sebagian hamba-Nya yang dikhususkan seperti itu, tentunya sangat bertentangan dengan sifat *al-Ṣamad* yang Allah *ta'ālā* miliki. Di antara makna sifat ini adalah “yang dimaksudkan dalam setiap hajat” yakni setiap makhluk-Nya butuh kepada-Nya dalam setiap kebutuhannya. Sebuah ciptaan tidak mungkin bisa melakukan berbagai kegiatan kecuali dengan pertolongan dari penciptanya. Oleh karena itu, wajar jika satu makhluk terus meminta kepada penciptanya untuk menunaikan segala keperluan dan hajat yang dimilikinya. Akan tetapi jika ada sebagian hamba dikhususkan Allah *ta'ālā* dengan pengkhususkan seperti tadi sehingga membebaskan dia dari siksaan dan hisab, tentunya hamba tersebut tidak membutuhkan apa-apa lagi dari tuhan-Nya karena dia tahu bahwa dia sudah pasti masuk surga serta bebas melakukan apa saja di dunia. Sebab itu, pengkhususkan yang dimaksudkan oleh Yahudi sangat bertentangan dengan sifat *al-Ṣamad* yang Allah *ta'ālā* miliki.

2. Argumen dari Kalangan Nasrani

Terhadap agama ini, beliau menggunakan argumen beliau sebelumnya kepada Yahudi serta argumen beliau bahwa kelahiran tidak mungkin terjadi kecuali dengan dua sumber. Adanya anak milik Allah *ta'ālā* pun telah Dia nafikan pula dengan firman-Nya, QS. Al-An'am : 101.

Beliau menjelaskan bahwa kebanyakan orang-orang Nasrani memiliki pendapat-pendapat yang tidak bisa disatukan. Kebanyakan pendapat mereka adalah roh anak, yaitu kalimat-Nya, “berzirah” dengan tubuh Al-Masih, sebagaimana seorang manusia memakai baju zirah. Yakni, Lahut menitis kepada

³³ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 359-360)

Nasut. Mereka juga mengatakan “dengan nama ayah, anak, dan roh kudus, tuhan yang satu”.

Para Nasrani juga berpendapat bahwa tuhan itu Maha Ada, Maha Hidup, Maha Mengetahui. Pendapat ini adalah pendapat mayoritas mereka menurut Ibn Taimiyah. Mereka menafsirkan pendapat mereka dengan mengatakan bahwa wujud-Nya itu adalah Bapa, pengetahuan-Nya adalah kalimat-Nya sehingga berubah wujud menjadi Putera, dan kehidupan-Nya adalah roh kudus.³⁴

Dalam argumen mereka ini, mereka berpendapat bahwa sifat-sifat milik Allah *ta'ālā* memiliki fisik tersendiri yang membedakan mereka dari pemilik sifat itu, yaitu Allah *ta'ālā*. Pendapat mereka ini mengharuskan sifat-sifat-Nya memiliki kehidupan dan tugasnya tersendiri. Dalam arti lain, mereka telah menetapkan tuhan lain selain Allah walaupun mereka mengatakan bahwa Bapa, Putra, serta roh Kudus tersebut kembali menjadi satu yaitu Allah.

Lalu beliau mencoba menyangkal pendapat mereka dengan menyebutkan pendapat para mufasir mengenai hal ini, di antaranya adalah pendapat Al-Zajjaj. Al-Zajjaj mengawali perkataannya bahwa pendapat orang-orang Nasrani termasuk hal yang berlebih-lebihan (*guluww*) kepada Isa as. Ketiga kelompok mereka yaitu Ya'qubiyah, Malakiyah, Nas'uriyah, sepakat bahwa kalimat adalah anak. Kerancuan pendapat mereka dapat diketahui dengan akal yang sehat dalam beberapa poin,

- f. Tidak ada perkataan para Nabi pun yang menyatakan bahwa sifat Allah *ta'ālā* ³⁵ merupakan anak-Nya. Maka pendapat mereka yang mengatakan bahwa sifat Allah merupakan anak-Nya adalah suatu penyimpangan yang mereka lakukan terhadap perkataan para Nabi. Tidak ada perkataan para Nabi yang menyatakan bahwa sifat Allah merupakan anak-Nya ataupun perkataan yang dimaksudkan untuk hal tersebut.
- g. Kalimat-Nya ini, apakah dia sifat yang melekat pada Allah ataukah sifat yang berdiri sendiri?

Jika yang mereka maksudkan bahwa kalimat-Nya ialah sifat yang melekat pada Allah, maka perkataan mereka salah dari berbagai aspek,

- a. Sifat tidak bisa menjadi tuhan yang menciptakan, memberi rizki, menghidupkan, serta mematikan. Adapun Al-Masih dalam anggapan mereka adalah tuhan. Jika yang masuk kepada Al-Masih yang mana itu adalah kalimat Allah, maka Al-Masih lebih pantas untuk dikatakan bahwa dia bukanlah tuhan

³⁴ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal.364)

³⁵ Yang dimaksudkan di sini adalah kalimat-Nya.

- b. Suatu sifat tidak mungkin bisa berdiri sendiri tanpa ada yang disifatinya dan tak juga berpisah darinya. Jika mereka mengatakan bahwa Al-Masih turun kepadanya wahyu Allah, maka ini tidak ada bedanya antara beliau dengan Nabi-Nabi yang lain.
- c. Suatu sifat yang berbeda tidak bisa melekat dan bersatu pada sesuatu sehingga dikatakan bahwa ayah dalam waktu bersamaan adalah Al-Masih. Padahal mereka sendiri sepakat bahwa beliau bukanlah ayah. Akan tetapi mereka menjadikan beliau sebagai tuhan yang menciptakan dan memberi rizki dan tidak menjadikan pekerjaan tersebut kepada ayah yang lebih berhak untuk disebut tuhan.
- d. Al-Masih sendiri bukanlah kalimat Allah dan bukan juga salah satu sifat di antara sifat-Nya. Bahkan beliau diciptakan dengan kalimat-Nya. Beliau dinamakan kalimat-Nya karena beliau diciptakan dengan kalimat "*kun*" tanpa tali rahim.³⁶

Para Nasrani juga berpendapat bahwa ilmu dan perkataan bisa lahir dari suatu zat, seperti halnya ilmu dan perkataan tersebut bisa lahir dari seorang laki-laki yang pintar. Dari laki-laki tersebut, barulah lahir keilmuan, hikmah, dan perkataan dari dirinya. Inilah sebab kalimat-Nya dinamakan Putera.

Ibn Taimiyah kembali menjawab argumen mereka dari beberapa poin,

- a. Sifat-sifat yang dimiliki oleh orang pintar tersebut bisa ada setelah proses pembelajaran, penelitian, telaah, dan berfikir. Adapun kalimat-Nya, maka itu adalah sifat abadi yang melekat pada diri-Nya dan bukan ada setelah suatu proses tertentu. Oleh karena itu tidak mungkin dikatakan bahwa sifat-Nya bisa dilahirkan secara fisik. Karena kehidupan manusia sendiri dan ucapannya serta sifat-sifat lainnya tidak dikatakan bahwa sifat-sifat tersebut lahir dari manusia tersebut sehingga dikatakan bahwa sifat-sifat tersebut adalah anaknya. Jika dikatakan bahwa kalimat-Nya adalah anak-Nya, maka seluruh sifat-sifat-Nya pula merupakan anak-Nya, seperti kekuasaan-Nya, kehidupan-Nya, dan seterusnya.
- b. Jika yang dimaksudkan dari kelahiran kalimat-Nya semisal dengan unsur-unsur ataupun atom-atom yang bisa berdiri sendiri, maka harus ada dua sumber yang menghasilkan serta satu sumber yang keluar dari padanya unsur-unsur ataupun atom-atom tersebut. Adapun ilmu manusia, maka tidak bisa dikatakan bahwa ilmu tersebut memiliki fisik yang bisa berdiri sendiri.

³⁶ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 367)

Bila kelahiran yang dimaksudkan adalah semisal dengan sifat yang melekat pada sesuatu seperti ilmu manusia dan perkataannya, maka kelahiran itu tak mungkin juga terjadi kecuali dengan dua hal yang sudah dijelaskan tadi.

- c. Penyebutan anak pada ilmu dan perkataan seseorang tidak diketahui dalam secara bahasa-bahasa arab yang masyhur sekalipun.
- d. Jika diperkirakan bahwa kalimat-Nya benar-benar dilahirkan, maka yang terjadi terhadap Nabi Isa as. ada dua hal:
 - 1) Jika beliau adalah bentuk dari apa yang Allah ajarkan kepadanya dari ilmu-Nya dan perkataan-Nya, maka tak ada beda antara Nabi Isa as. dengan Nabi-Nabi yang lain. Oleh karena itu, pengkhususan Nabi Isa as. sebagai anak Allah tidak berarti.
 - 2) Jika beliau adalah bentuk dari ilmu dan perkataan-Nya yang menyatu dengan beliau, maka tidak ada bedanya dengan mengatakan bahwa dua sifat merupakan sesuatu yang berdiri sendiri.
- e. Seperti yang sudah diketahui bahwa Nabi Isa as. diciptakan tanpa ayah. Karena tak adanya ayah dari manusia yang dimiliki oleh Nabi Isa as., mereka menjadikan Allah *ta'ālā* sebagai ayahnya. Oleh karena itu ketika ada delegasi Najran bertemu dengan Nabi saw. mereka berkata: "jika Nabi Isa as. bukan Putera Allah, maka beritahu kami siapa ayahnya?"

Maka terungkaplah bahwa anggapan mereka bahwa Nabi Isa as. adalah anak Allah merupakan alibi agar menghilangkan tuduhan yang ditujukan kepada Maryam as.³⁷

3. Pendapat dari Kalangan Ahli Filsafat

Menurut Ibn Taimiyah, mereka berkeyakinan bahwa bintang-bintang lazim ada karena sendirinya serta ada disebabkan sendirinya. Mereka mengatakan bahwasannya alam semesta adalah abadi dan berasal dari suatu sebab yang terjadi secara sendirinya. Ibn Taimiyah mengatakan bahwa perkataan mereka berujung kepada Allah *ta'ālā* memiliki anak. Menurut beliau, perkataan mereka ini lebih besar konsekuensinya daripada kelaziman adanya anak karena ayahnya. Seakan-akan mereka beranggapan bahwa Allah *ta'ālā* tidak memiliki keinginan maupun kekuasaan untuk membuatnya ada bintang-bintang tersebut, bahkan menurut mereka Allah *ta'ālā* tidak bisa menolak adanya kelaziman tersebut.³⁸ Kemudian beliau menjelaskan keyakinan ini sama saja dengan mengatakan bahwa Allah *ta'ālā* menjadikan anak untuk diri-Nya sendiri dari makhluk-Nya. Oleh sebab itu, pembahasan-pembahasan beliau terhadap agama lain juga bisa ditujukan kepada kelompok ini.

³⁷ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 368-371)

³⁸ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 382)

Menurut penulis, kesalahan mereka terdapat pada pendapat mereka yang mengatakan bahwa bintang-bintang seakan-akan menciptakan diri mereka sendiri karena mereka dan disebabkan oleh mereka. Para ahli filsafat juga memisahkan kejadian tersebut dengan kekuasaan Allah *ta'ālā* yang Maha Kuasa sehingga mereka tidak mengakui adanya tuhan.

Oleh karena itu, beliau tidak terlalu banyak menjawab kelompok ini dalam tulisan ini. Hal ini dikarenakan argumen mereka bisa dijawab sendiri dengan surat ini serta dengan akal yang sehat, menurut Ibn Taimiyah.

4. Argumen dari Kalangan Ahli Kalam

Menurut Ibn Taimiyah, sebagian ahli kalam menggunakan surat Al-Ikhlās ini sebagai hujah bahwa Allah *ta'ālā* adalah suatu tubuh, seperti yang diyakini oleh Hisyam bin Al-Hakam dan Muhammad bin Karram. Ada juga yang berpendapat sebaliknya, yakni Allah *ta'ālā* bukanlah suatu tubuh. Pendapat ini dipegang oleh Jahm bin Safwan dan Abu Huẓail Al-'Allāf. Mereka berpendapat bahwa jika *al-Ṣamad* adalah yang tidak memiliki rongga, maka ini hanya ada di suatu hal yang memiliki tubuh atau badan secara fisik seperti halnya gunung-gunung serta batu-batu yang keras. Menurut mereka, perkataan ini berujung bahwa Allah *ta'ālā* memiliki tubuh. Pendapat ini tidak dipegang oleh Jahm dan Abu Huẓail karena hal ini berarti menyamakan Allah *ta'ālā* dengan makhluk yang memiliki tubuh.³⁹

Mereka juga mengatakan bahwa asal makna dari sifat ini ialah pengumpulan, di antaranya ialah (تَصْنِيفُ الْمَالِ) yakni pengumpulan harta. Menurut mereka, ini hanya terjadi dan masuk akal apabila terjadi pada sesuatu yang memiliki badan. Ada juga yang mengatakan bahwa jika Dia adalah suatu tubuh dan memiliki fisik yang tersusun dari unsur-unsur atau atom-atom tunggal, ataupun dari bahan-bahan atau materi lain yang tersusun dari atom-atom tunggal, maka ini menandakan bahwa Allah *ta'ālā* membutuhkan sesuatu.⁴⁰

Menurut penulis, Ibn Taimiyah secara sekilas menyetujui bahwa Allah *ta'ālā* tidak mungkin memiliki fisik yang tersusun dari sesuatu selain-Nya sehingga berujung pada kebutuhan-Nya pada sesuatu yang lain, ini menyelisihi sifat *al-Ṣamad* yang Dia punya. Akan tetapi yang menjadi masalah dalam ahli kalam adalah dengan menetapkan satu sifat dalam diri Allah *ta'ālā*, seperti pendengaran atau yang lainnya, ini berarti bahwa Dia memiliki fisik seperti makhluk. Menurut mereka Allah *ta'ālā* tidak seperti demikian karena Allah telah berfirman “*Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya*”. Oleh karena itu mereka tidak menetapkan sifat pun pada Allah.

³⁹ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 384)

⁴⁰ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 384-385)

Setelah itu Ibn Taimiyah menjelaskan kesalahan mereka dalam memahami lafaz (جِسْمٌ) sehingga menyematkannya kepada Allah *ta'ālā*.⁴¹ Beliau juga menjelaskan bahwa penyematan lafaz tersebut tidak ada asalnya dari Al-Qur'an, hadis Nabi saw, perkataan para sahabat, maupun para tabi'in. Tidak hanya lafaz tersebut, mereka juga memakai lafaz-lafaz lain yang tak ada tuntunannya dari agama dalam pembahasan-pembahasan mereka, bahkan termasuk dalam perkataan tentang Allah tanpa ilmu.⁴²

Beliau pun menukil pendapat-pendapat para salaf tentang hal ini, di antaranya adalah Ahmad bin Hambal yang mengatakan,

Saya tidak tahu, apakah yang kalian maksudkan? Saya sendiri mengatakan bahwa Allah itu Maha Esa, Allah adalah al-Ṣamad, Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan, serta tak ada sesuatu pun yang setara dengan-Nya. Saya tidak tahu apa yang kalian maksudkan dari lafaz *jism* ini. Saya tidak sepakat dengan kalian dalam menetapkan atau penafiannya. Karena lafaz ini tidak disebutkan dalam Al-Qur'an maupun Al-Sunnah, tidak ada penetapannya atau penafiannya.⁴³

Dalam hal ini, Ibn Taimiyah tidak menyetujui jika mereka menggunakan suatu pengertian ataupun istilah baru yang mereka ada-adakan untuk memahami agama. Oleh karena itu, Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa makna lafaz *jism* baik dalam Al-Qur'an maupun secara bahasa memiliki makna tersendiri. Sebagaimana firman-Nya, QS. Al-Baqarah : 247.

Ibn Taimiyah menukil perkataan Ibn Abbas dalam menafsirkan ayat ini yang mengatakan bahwa Talut adalah seorang yang paling piawai dari Bani Israil dalam masalah peperangan. Dia juga memiliki pundak, leher, dan kepala yang besarnya melebihi manusia pada umumnya. Oleh karena itu, sesuai dengan kebiasaan masyarakat yang menganggap bahwa yang lebih besar tubuhnya sudah pasti lebih besar kekuatannya. Makna *jism* ini adalah makna yang ada dalam bahasa Arab dan sesuai dengan bahasa Al-Qur'an.⁴⁴

Setelah itu, beliau menjelaskan lafaz *jism* secara bahasa Arab. Beliau menukil beberapa perkataan dari ahli bahasa, seperti Al-Jauhari yang mengatakan bahwa *jism* adalah jasad. Abu 'Ubaidah mengatakan,

تَجَسَّمْتُ فُلَانًا مِنْ بَيْنِ الْقَوْمِ أَيَّ اخْتَرْتُهُ كَأَنَّكَ قَصَدْتَ جِسْمَهُ. وَتَجَسَّمْتُ الْأَرْضَ إِذَا أَخَذْتُ حَوْهَا تُرِيدُهَا

Tajassamta fulan min bayn al-Qaum, yakni anda memilihnya di antara kaum tersebut. Seakan-akan maksud anda adalah tubuhnya. Tajassamta al-Ard jika

⁴¹ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 385)

⁴² (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 392)

⁴³ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 397-398)

⁴⁴ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 399)

anda mengambil tanah dan anda menginginkannya.⁴⁵

Kemudian beliau menerangkan bahwa ini adalah makna dari *jism* secara bahasa, maka menurut beliau hawa nafsu, nafas, ataupun ruh tidak bisa dikatakan memiliki tubuh. Karena maksud dari pengertian di atas ialah *jism* merupakan suatu jasad yang bisa diambil dan bisa ditunjukkan. Adapun udara, ruh, dan lainnya tidak bisa dikatakan memiliki jasad yang bisa diambil dan ditunjukkan.⁴⁶

Lalu beliau menjelaskan bahwa Allah *ta'ālā* tidak bisa disifati demikian karena Dia "*tak ada sesuatu pun yang setara dengan-Nya*" baik itu tubuh manusia ataupun yang lainnya. Oleh karena itu, Allah *ta'ālā* tidak bisa disifati dengan hal-hal yang terdapat pada makhluk-Nya ataupun diberi nama atau sifat yang ada pada makhluk secara mutlak.⁴⁷

Adapun menurut Ibn Taimiyah, *jism* bagi ahli kalam memiliki arti yang luas dari artinya secara bahasa. Bahkan beliau sendiri menukil perbedaan pendapat mereka mengenai *jism* lalu menyebutkan tokoh-tokoh mereka.⁴⁸ Kesimpulannya, beliau tidak setuju dengan mereka dalam penetapan istilah baru dalam agama yang belum pernah dibahas baik dalam Al-Qur'an, Al-Sunnah, para sahabat Nabi, serta tabi'in, apalagi Nabi-Nabi sebelumnya. Ini disebabkan karena agama adalah mudah dan tujuan dari adanya agama islam sendiri untuk memudahkan manusia dalam kehidupan mereka, sebagaimana firman Allah *ta'ālā*, QS. An-Nisa' : 28.

Setelah itu Ibn Taimiyah merincikan pembahasan yang sangat panjang dalam menyangkal pendapat ahli kalam tersebut hingga akhirnya beliau memasukkan beragam jenis pembahasan, baik yang berkaitan, yang hampir, dan bahkan yang tidak ada kaitannya dengan pembahasan awal beliau sampai akhir tulisan beliau tentang tafsir surat Al-Ikhlās.⁴⁹

IV. Kesimpulan

Setelah pemilahan apa yang harus diteliti dari penyampaian Ibn Taimiyah dalam menafsirkan surat Al-Ikhlās, penulis bisa mengambil kesimpulan dari jawaban permasalahan yang penulis rumuskan. Pada ayat pertama, Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa tidak adanya (ال) alif lam dalam kata *aḥad* menunjukkan bahwa tidak ada satupun yang memiliki sifat ini baik dalam penetapan sifat maupun bentuk tunggal tanpa *idāfah* ataupun tambahan kecuali Allah *ta'ālā*. Pada ayat kedua, Ibn Taimiyah menafsirkan lafaz *al-Ṣamad* dengan sejumlah pendapat yang sangat banyak dan mungkin dikembalikan

⁴⁵ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 400)

⁴⁶ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 400)

⁴⁷ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 400)

⁴⁸ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 400-401)

⁴⁹ (Ibn Taimiyah 1408:jil. 7, hal. 401-561)

kepada dua pendapat, yakni yang tidak memiliki rongga, dan seorang pemimpin yang dimaksudkan oleh seluruh makhluk dalam setiap hajat. Beliau juga menjelaskan bahwa Allah *ta'ala* saja yang berhak dari selain-Nya untuk disematkan sifat *al-Ṣamad* pada dirinya. Meskipun sifat ini bisa disematkan kepada makhluk, namun hakikat dari sifat tersebut tidak bisa didapat oleh makhluk. Pada ayat ketiga, Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa proses melahirkan ataupun kelahiran segala sesuatu membutuhkan setidaknya dua sumber agar proses tersebut terjadi. Hal ini mustahil bagi Allah *ta'ālā*. Jika demikian, maka ini berarti Allah *ta'ālā* membutuhkan sesuatu yang lain, ini tidak mungkin terjadi. Pada ayat keempat, Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa Allah *ta'ālā* tidak memiliki sesuatu yang serupa maupun yang sebanding dengan-Nya dalam setiap aspek apapun itu. Berbeda dengan makhluk yang bisa terpisah bagian-bagiannya sehingga kesempurnaan bagian-bagian tersebut menjadi berkurang.

Kemudian adalah argumen beliau kepada *ahl al-Adyān wa al-Firqah* berdasarkan surat ini. Kepada Yahudi, Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa pengkhususan yang mereka anggap bahwa mereka adalah anak-anak tuhan ternegasi oleh ayat ketiga dalam surat Al-Ikhlās. Menurut Ibn Taimiyah, ayat ini dan semisalnya mencakup penafian terhadap pengkhususan-Nya kepada sebagian hamba-Nya menjadi anak-Nya. Kepada Nasrani, Ibn Taimiyah menggunakan argumen yang sama terhadap agama Yahudi serta argumen beliau bahwa kelahiran tidak mungkin terjadi kecuali dengan dua sumber. Kepada ahli filsafat, kelompok ini berpendapat bahwa bintang-bintang ada dengan sendirinya. Menurut Ibn Taimiyah, ini semisal dengan kelompok yang mengatakan bahwa Allah *ta'ālā* mengambil beberapa makhluk-Nya untuk menjadi anak-Nya. Oleh karena itu, argumen beliau sebelumnya terhadap kelompok lain juga ditujukan kepada kelompok ini. Kepada ahli kalam, Ibn Taimiyah menyangkal kelompok ini dengan penggunaan mereka terhadap istilah baru yang tidak ada contohnya dalam agama untuk memahami agama.

V. Daftar Pustaka

- Abu Zahrah, Muhammad bin Ahmad. 1991. *Ibn Taimiyah - Hayātuhu Wa 'Aṣruhu Wa Ārā'uhu Wa Fiqhuhu*. Kairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabi.
- Āl Abdul Lathif, Abdul Aziz bin Muhammad. 2005. *Munazarāt Ibn Taimiyah Li Ahl Al-Milal Wa Al-Nihal*. Riyadh: Mathābi' Adhwā Al-Muntadī.
- Al-Hasyimi, Ahmad bin Ibrahim. t.t. *Jawāhir Al-Balāgh Fī Al-Ma'āni Wa Al-Bayān Wa Al-Badī'*. Beirut: Al-Maktabah Al-'Aṣriyah.
- Al-Jauhari, Isma'il bin Hammad Al-Farabi. 1407. *Al-Ṣiḥāḥ Tāj Al-Lughah Wa Ṣiḥāḥ Al-'Arabiyah*. Beirut: Dār Al-'Ilm li Al-Malayin.
- Al-Karmi Al-Maqdisi, Mar'i bin Yusuf. 1404. *Al-Syhadah Al-Zakiyyah Fi Ṣana' Al-A'immaḥ 'ala Ibn Taimiyyah*. edited by N. Abdurrahman Khalaf. Beirut: Dār Al-Furqōn.
- Al-Maqdisi, Muhammad bin Ahmad. 1440. *Al-Uqūd Al-Durriyyah Fi Żikr Ba'di Manāqib Syaikh Al-Islām Ibn Taimiyyah*. edited by 'Ali bin Muhammad Al-'Amrān. Riyadh: Dār 'Athō'āt Al-'Ilm.
- Ash Shidiq, Ibnu Akbar. 2019. "Studi atas penafsiran surat Al-Ikhlās perspektif Imam Al-

- Qurthubi dalam Tafsir Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'ān." Skripsi, UIN Sunann Gunung Djati Bandung, Bandung.
- Fajariyah, Lukman. 2020. "Studi Stilistika Al-Quran: Kajian Teoritis dan Praktis Pada Surat Al-Ikhlash." *Alfaz (Arabic Literatures for Academic Zealots)* 8(2):161–71. doi: 10.32678/alfaz.Vol8.Iss2.3625.
- Hayyul, Hayyul. 2010. "Studi Atas Penafsiran Surah al-Ikhlash Menurut Sayyid Qutb dalam Kitab Tafsir fi Zilal al-Qur'an." Skripsi, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, Makassar.
- Ibn Taimiyah, Ahmad bin Abdul Halim. 1408. *Al-Tafsīr Al-Kabīr*. edited by A. 'Umairah. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Alamiyah.
- Irwan, Syamsul. 2018. "Epistemologi Tafsir Surat Al-Ikhlash Karya Kiai Ahmad Yasin Bin Asmuni." Skripsi, UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya.
- Jaelani, Habib. 2015. "TAUHID DALAM SURAT AL-IKHLAS PERSPEKTIF HAMKA DAN AL-ALUSI (STUDI KOMPARATIF ANTARA TAFSIR AL-AZHAR DAN RUHUL MA'ANI)." Skripsi, UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya.
- Mustaqim, Abdul. 2021. *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*. Cet. IV. Yogyakarta: IDEA Press Yogyakarta.
- Rahmatullah, Rahmatullah. 2018. "Surat al-Ikhlash dalam Kitab Khazinat al-Asrar." 42–60. doi: <http://dx.doi.org/10.15408/quhas.v7i1.13389>.
- Sari, Maula, and Dwi Elok Fardah. 2021. "PENAFSIRAN BISRI MUSTHOFA TERHADAP SURAH AL-IKHLAS DALAM KITAB AL-IBRIZ." *Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an Dan Tafsir* 6(1):47–65. doi: 10.47435/al-mubarak.v6i1.564.
- Suryana, Edy. 2020. "NILAI-NILAI PENDIDIKAN TAUHID DALAM AL-QUR'AN SURAH AL-IKHLAS AYAT 1 SAMPAI 4 MENURUT TAFSIR IBNU KATSIR." Skripsi, UIN RADEN FATAH PALEMBANG, Palembang.
- Syams, Muhammad Aziz, and 'Ali bin Muhammad Al-'Amrān. 1440. *Al-Jāmi' Li Sīrah Syaikh Al-Islām Ibn Taimiyah Khilāl Sab'ah Qurūn*. Riyadh: Dār 'Athō'āt Al-'Ilm.
- Zunaenah, Tri. 2018. "KONSEP PENDIDIKAN TAUHID DALAM KELUARGA (STUDI TERHADAP SURAT AL-IKHLAS MENURUT TAFSIR AL-MISHBAH KARYA M. QURAISH SHIHAB)." Skripsi, IAIN SALATIGA, Salatiga.