

Dimensi Ilmu Tauhid dalam Ilmu Nahu (Studi Hermeneutika Paul Ricoeur terhadap Kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* Karya Ali bin Maimun)

Wahyu

Mahasiswa Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

Email: wahyuhanan368@gmail.com

Diterima: 30 September 2022

Publish: 16 Desember 2022

Abstrak

Kitab al-Risālah al-Maimūniyyah karya Syaikh Imam Ali bin Maimun merupakan salah satu syarah dari kitab nahu yaitu al-Ājurrūmiyyah karya Ibnu Ājurrūm. Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap dimensi ilmu tauhid yang terdapat pada kitab al-Risālah al-Maimūniyyah yang ditafsirkan dari konten ilmu nahu yang terdapat pada al-Ājurrūmiyyah. Selain itu, tulisan ini bertujuan untuk mengungkap metode yang digunakan Ali bin Maimun dalam menafsirkan konten ilmu nahu menjadi sebuah kajian tauhid dalam kitab al-Risālah al-Maimūniyyah. Dalam proses analisis data, tulisan ini menggunakan teori hermeneutika Paul Ricoeur. Hasil tulisan ini menunjukkan bahwa dimensi ilmu tauhid yang terdapat pada kitab al-Risālah al-Maimūniyyah berupa dimensi ilāhiyyāt, nubuwwāt serta dimensi prinsip-prinsip ilmu tauhid secara umum. Metode yang digunakan Ali bin Maimun dalam menafsirkan kajian nahu menjadi sebuah kajian ilmu tauhid adalah metode persamaan makna secara bahasa, metode persamaan angka serta metode dilālah lafadz.

Kata kunci: Ilmu Tauhid, Ilmu Nahu, *al-Risālah al-Maimūniyyah*, Hermeneutika Paul Ricoeur

Abstract

The book of al-Risālah al-Maimūniyyah by Shaykh Imam Ali bin Maimun is one of the reviews of the famous book of nahu namely the book of al-Ājurrūmiyyah by Ibnu Ājurrūm. This study aims to reveal the dimensions of the science of tauhid contained in the book al-Risālah al-Maimūniyyah which is interpreted from the content of nahu science contained in the book al-Ājurrūmiyyah. In addition, this study aims to reveal the method used by Ali bin Maimun in interpreting the study of nahu into a study of tauhid in the book al-Risālah al-Maimūniyyah. In the process of data analysis, this research uses the hermeneutic theory of Paul Ricoeur. The results of this study indicate that the dimensions of the science of tauhid contained in the book of al-Risālah al-Maimūniyyah are the dimensions of ilāhiyyāt, nubuwwāt and the dimensions of the principles of tauhid in general. The method used by Ali bin Maimun in interpreting the study of nahu into a study of tauhid in the book of al-Risālah al-Maimūniyyah is the method of linguistic equality of meaning, the numerical equation method and the dilālah lafadz method.

Keywords: *Tauhid Science, Nahu Science, al-Risālah al-Maimūniyyah, Paul Ricoeur's Hermeneutics*

Pendahuluan

Islam menghendaki adanya keterpaduan antara aspek lahir dan batin dalam segala hal. Dalam sebuah hadis dijelaskan bahwa secara umum inti ajaran Islam bermuara pada tiga aspek utama yaitu iman, islam dan ihsan (Hajjaj, 1991, p. 36). Iman identik dengan akidah, islam identik dengan syari'at, sedangkan ihsan identik dengan tasawuf. Jika dilihat dari segi hakikatnya, baik akidah, syari'at maupun tasawuf merupakan tiga esensi yang berbeda, akan tetapi jika ditinjau dari segi praktiknya, ketiga aspek tersebut merupakan satu kesatuan yang harus selalu terintegrasi dan tidak boleh dipisahkan.

Keterpaduan antara aspek lahir dan batin tidak hanya terpaku antara syariat dan hakikat saja, antara bahasa lisan dan bahasa hati pun harus selalu terpadu. Jelasnya, seseorang yang fasih dalam berbicara dengan bahasa lisan, ia juga dituntut untuk memiliki keyakinan dan perilaku yang sesuai dengan ajaran Islam, karena jika kefasihannya itu hanya sebatas di lisan saja, sedangkan keyakinan dan perilakunya tidak sesuai dengan ajaran agama, maka kefasihannya itu hanya akan membuat ia lebih jauh dari sang khaliq.

Seiring berjalannya waktu terutama saat sekte-sekte teologi dalam Islam mulai berkembang, keterpaduan antara aspek lahiriah dan batiniyah mulai dipertanyakan. Hal tersebut ditandai dengan munculnya beberapa fenomena kesenjangan antara lahir dan batin, salah satunya pada masa pemerintahan Abu Bakar muncul golongan orang-orang yang enggan membayar zakat (Katsir, 1986, p. 304). Di sisi lain, beberapa oknum ulama yang merupakan ahli dalam berbagai bidang keilmuan disinyalir memiliki faham-faham yang dipandang menyimpang, sebut saja Muhammad bin Karrām seorang ahli tasawuf disinyalir berakidah Musyabbihah (Al-Dzahabi, 1985, p. 523).

Fenomena ketidakselarasan antara aspek lahir dan batin di atas setidaknya menjadi alasan kuat bagi sebagian ulama dalam mengkombinasikan dua aspek tersebut dalam beberapa karya mereka, sebut saja al-Tirmidzī dalam karyanya yang berjudul *Isbāt al-'Ilal*, al-Jailānī dalam *al-Mughnī*, serta Ibnu 'Arabī dalam *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, ketiganya mampu mengkolaborasi antara ilmu syari'at dan tasawuf dalam kitab-kitab tersebut.

Fenomena ketidaksinkronan lahir dan batin juga terjadi antara bahasa lisan (lahir) dengan bahasa hati (batin). Salah satu indikasinya adalah munculnya beberapa pakar ilmu nahu dan bahasa Arab yang secara bahasa lisan tentu mereka sangat fasih, namun dari segi akidah mereka dinilai tidak berakidah ahlu Sunnah wal jama'ah, misalnya saja al-Farrā', al-Sīrāfī, al-Istirabādzī dan sebagainya (Yahya, 1961, p. 188). Fenomena tersebut kembali memancing para ulama untuk mengkolaborasi aspek lahir (lisan) dan aspek batin (tauhid dan tasawuf) dalam kitab-kitab mereka. Sebut saja al-Qusyairi dengan *Nahwu al-Qulūb*-nya, Ibnu 'Ajībah dengan *al-Futūhāt al-Qudūsiyyah*-nya serta Ali bin Maimun dengan *al-Risālah al-Maimūniyyah*-nya. Dari tiga nama kitab tersebut menurut pandangan peneliti, karya Ali bin Maimun yang memiliki keunikan tersendiri dan lebih menarik untuk diteliti,

karena baik al-Qusyairi, maupun Ibnu 'Ajibah hanya menggabungkan antara ilmu nahu dengan tasawuf saja, sedangkan Ali bin Maimun justru mampu menggabungkan antara aspek nahu dengan tauhid dengan sedikit tambahan tasawuf. Ali bin maimun atau Ibnu Maimun sendiri merupakan seorang ulama tasawuf yang berasal dari Ghumara Maroko. Beliau lahir pada tahun 854 H dan wafat pada 917 H (Al-Ghazzī, 1997, p. 271).

Al-Risālah al-Maimūniyyah merupakan ulasan terhadap *al-Ājurrūmiyah* yang merupakan kitab dalam bidang ilmu nahu. Akan tetapi, Ibnu Maimun dalam proses mengulas *al-Ājurrūmiyah* tidak lagi terfokus pada ilmu nahu, melainkan pada ilmu tauhid, padahal sejatinya, ilmu nahu dan ilmu tauhid merupakan dua ilmu yang berbeda. Akan tetapi di tangan Ibnu Maimun objek-objek kajian ilmu nahu seperti *fā'il* dan *maf'ūl* disulapnya menjadi sebuah dimensi ilmu tauhid. Permasalahannya sekarang, seperti apakah dimensi ilmu tauhid yang ditafsirkan dari objek kajian ilmu nahu yang ada pada *al-Risālah al-Maimūniyyah*, apakah dimensi-dimensi tersebut sesuai dengan yang tertera pada kitab-kitab tauhid pada umumnya? Serta apa metode yang digunakan Ibnu Maimun dalam menafsirkan sebuah objek kajian ilmu nahu menjadi sebuah ilmu tauhid?. Kedua pertanyaan tersebut menarik perhatian peneliti untuk mengungkap dimensi ilmu tauhid yang diambil dari objek kajian ilmu nahu yang terdapat pada *al-Risālah al-Maimūniyyah*, serta metode yang digunakan Ibnu Maimun dalam menafsirkan sebuah objek kajian ilmu nahu menjadi sebuah ilmu tauhid. Dengan kata lain, penulis dalam hal ini bermaksud untuk mengkaji kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* dengan mengkaji dimensi ilmu tauhid yang terdapat di dalamnya; bagaimana struktur ilmu nahu tersebut ditafsirkan menjadi sebuah ilmu tauhid, dan bagaimana metode Ibnu Maimun dalam menafsirkan ilmu nahu menjadi sebuah ilmu tauhid.

Selanjutnya, penelitian terhadap *al-Risālah al-Maimūniyyah* guna mengungkap makna yang terkandung di balik teks adalah termasuk kajian dalam literatur-tekstual, yakni menelaah kembali teks, menghubungkan teks tersebut dengan teks-teks lain yang berkaitan dan menafsirkan ulang makna pada teks dengan makna yang ada sebelumnya. Pendekatan dalam studi ini lazim disebut hermeneutika. Hermeneutika tidak hanya mengungkap suatu makna yang terdapat dalam teks secara literal belaka. Melainkan juga bagaimana terjadinya hubungan tata bahasa tekstual tersebut— termasuk pada unit kata dan penggunaan kalimat yang mencirikan suatu makna sehingga bersifat holistik dalam mengungkapkan makna sebenarnya yang terdapat pada teks. Hermeneutika yang akan digunakan oleh peneliti dalam kajian ini adalah hermeneutika Paul Ricoeur. Hermeneutika Ricoeur muncul sebagai teori yang menjembatani antara hermeneutika objektif dan hermeneutika subjektif (Kamil, 2012, p. 223). Hermeneutika merupakan proses penguraian yang bertolak dari isi dan makna yang tampak, kepada makna yang tersembunyi. Sehingga, obyek interpretasi adalah teks dalam pengertian luas mencakup simbol-simbol, harapan, mitos, dan simbol masyarakat atau literatur (Susanto, 2016, p. 9).

Dalam proses interpretasi teks, hermeneutika model Paul Ricoeur ini memiliki tiga tahapan, yaitu tahapan semantik, reflektif atau fenomenologi, dan tahapan eksistensial. Tahapan Semantik merupakan kajian kebahasaan. Pada tahap ini teks di maknai apa adanya sesuai makna bahasanya secara polos tanpa ada intervensi dari pihak manapun baik

pengarang maupun pengkaji teks. Tahapan pemahaman reflektif atau fenomenologi merupakan tahap penghubung antara tahap semantik ke tahap eksistensial. Tahap ini mengangkat lebih tinggi lagi posisi hermeneutika memijakkan kakinya pada tingkat teknik aplikatif kebahasaan. Tahapan pemahaman eksistensial adalah tahap untuk memahami teks berdasarkan perspektif pembaca (Fithri, 2019, p. 202).

Berdasarkan definisi serta tahapan-tahapannya, hermeneutika model Paul Ricoeur ini dinilai cocok dijadikan sebagai pisau bedah dalam mengkaji kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah*, karena penelitian yang diusung oleh peneliti terhadap kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* juga memiliki tiga tahapan pembahasan yaitu pertama: ilmu nahu yang terdapat pada kitab tersebut; kedua, dimensi ilmu tauhid; ketiga: metode Ibnu Maimun dalam menafsirkan sebuah kajian ilmu nahu menjadi sebuah kajian ilmu tauhid.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang lebih menekankan analisisnya pada proses penyimpulan yang bersifat deduktif dan tentatif melalui hubungan antar fenomena yang diamati, dengan menggunakan logika ilmiah dan dikembangkan setelah peneliti memasuki objek yang diteliti. Dengan kata lain, dalam penelitian kualitatif ini orientasi penelitiannya terletak pada penemuan suatu teori dan suatu upaya membangun teori tersebut berdasarkan data dan fakta yang ada di objek penelitian.

Sebagai pisau bedah, kajian ini akan menggunakan hermeneutika Paul Ricoeur sebagai sebuah pendekatan. Sesuai dengan tahapan-tahapan hermeneutika Ricoeur yaitu tahapan semantik, reflektif atau fenomenologis, dan eksistensial, maka dari itu dalam pembahasan nanti pertama penulis akan mengkaji kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* dari segi ilmu nahunya saja, setelah itu akan dikaji pembahasannya ilmu tauhid dalam kitab tersebut menurut tafsiran Ibnu Maimun dan terakhir penulis akan mencoba mengungkap rahasia metode Ibnu Maimun di balik penafsiran-penafsiran tersebut.

Pembahasan

Kajian Ilmu Nahu dalam Kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah*

Tahapan ini merupakan tahapan awal dari rangkaian tahapan hermeneutika Paul Ricoeur. Tahapan ini disebut tahapan semantik, yaitu tahapan mengenai kajian kebahasaan. Pada tahap ini peneliti akan memaparkan kajian ilmu nahu yang terkandung dalam kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* yang mengandung dimensi tauhid.

1. Bab *Kalām*

Istilah *kalām* dalam cakrawala ilmu nahu adalah suatu lafadz yang tersusun yang memberi faedah pada lawan bicaranya sehingga lawan bicaranya itu diam karena sudah paham dengan yang dikatakan pembicara dengan menggunakan bahasa Arab. *Kalām* dalam ilmu nahu terbagi menjadi tiga bagian yaitu *isim*, *fi'il*, dan *huruf*.

2. Bab *Isim*

Secara sederhana *isim* artinya kata benda, menurut istilah nahu *isim* adalah ragam kata yang menunjukkan makna intristik yang tidak terikat pada perubahan waktu. Ciri-ciri spesifik *isim* antara lain: *khafaḍ, tanwīn*, termasuk *alif lām*, huruf *khafad* dan huruf *qasam*. Huruf *khafad* itu adalah : *وَاللَّامُ، وَالْكَافُ، وَالْبَاءُ، وَرُبُّ، وَفِي، وَعَلَى، وَعَنْ، وَإِلَى، مِنْ،*

Sedangkan huruf *qasam* adalah *الواو, الباء, dan التاء*.

3. Bab *I'rab*

Istilah *i'rab* dalam ilmu nahu artinya berubahnya keadaan akhir suatu kata dalam bahasa Arab karena perbedaan '*amil-'amil* yang masuk kepada kata tersebut, baik berupa *lafzī* (terlihat) maupun *taqdīrī* (dikira-kirakan).

4. Bab *Fi'il*

Fi'il atau kata kerja dalam bahasa Arab ada tiga macam, *fi'il māḍī* (kata kerja masa lampau), *fi'il muḍāri'* (kata kerja masa sekarang dan yang akan datang) serta *fi'il amr* (kata kerja yang menunjukkan perintah). Contoh *fi'il māḍī* *ضَرَبَ* (telah memukul), contoh *fi'il muḍāri'* *يَضْرِبُ* (sedang atau akan memukul) , sedangkan contoh *fi'il amr* *اضْرِبْ* (pukul).

Fi'il māḍī dan *fi'il amr* hukumnya *mabni* yaitu harakat akhirnya tidak berubah dengan berubahnya '*amil. Fi'il māḍī* harus selalu *difathahkan* akhirnya sedangkan *fi'il amr* harus selalu *dijazamkan* akhirnya. Adapun *fi'il muḍāri'* itu hukumnya *rafa'* selama tidak termasuk '*amil yang memerintahkan naṣab atau jazm. 'Amil naṣab* (huruf yang menashabkan *fi'il muḍāri'*) ada sepuluh, yaitu:

اِنَّ، وَلَنْ، وَاِذَنْ، وَكَيْ، وَلَا مَ كَيْ، وَلَا مَ الْجُحُودِ، وَحَتَّى، وَالْجَوَابُ بِالْقَاءِ، وَالْوَاوِ، وَأَوْ

Sedangkan '*amil jawāzim* itu ada delapan belas, yaitu :

مَ، وَلَمَّا، وَأَلَمَّ، وَاللَّمَّا، وَلَا مَ الْأَمْرِ وَالِدُعَاءِ، وَلَا فِي النَّهْيِ وَالِدُعَاءِ، وَإِنْ وَمَا وَمَنْ وَمَهْمَا، وَإِذَا مَا، وَأَيَّ وَمَتَى، وَأَيْنَ وَأَيَّانَ، وَأَلَى، وَحَيْثُمَا، وَكَيْفَمَا، وَإِذَا فِي الشَّعْرِ خَاصَةً

5. Bab *Isim-Isim yang dirafa'kan*

Isim-isim yang dirafa'kan ada tujuh macam yaitu: *fā'il, nā'ib al-fā'il, muḥaddaḥ, khabar, khabar inna, isim kāna, al-tawābi' li al-marfū'*.

6. Bab *Fā'il*

Fā'il adalah suatu isim yang *dirafa'kan* yang disebut sebelumnya *fi'ilnya* atau kata kerjanya.

7. Bab *Nā'ib al-Fā'il*

Maf'ul yang tidak disebutkan *fā'ilnya* atau *nā'ib al-fā'il* adalah isim yang *dirafa'kan* yang tidak disebutkan *fā'ilnya*. Jika *fi'ilnya* itu *fi'il māḍī* maka huruf awal *fi'il* tersebut harus *diḍammahkan* sedangkan huruf sebelum akhirnya harus *dikasrahkan*. Dan jika *fi'ilnya* itu *fi'il muḍāri'* maka huruf awalnya harus *diḍammahkan* sedangkan huruf sebelum akhirnya harus *difathahkan*.

8. Bab *Muḥaddaḥ dan Khabar*

Mubtada` adalah isim yang *dirafa`kan* yang terbebas dari *'amil-'amil* yang bersifat lafadz atau tekstual. Sedangkan *khavar* adalah isim yang *dirafa`kan* yang disandarkan kepada *mubtada`*. Contoh *mubtada`* dan *khavar* adalah : زَيْدٌ قَائِمٌ وَالزَّيْدَانِ قَائِمَانِ وَالزَّيْدُونَ قَائِمُونَ.

9. Bab Makrifat

Isim yang *makrifat* dalam ilmu nahu ada lima macam:

- a. *Isim ḍamīr* seperti kata أنا dan أنت
- b. *Isim 'alam* seperti kata زيد dan مكة
- c. *Isim Mubham /isim isyarat* seperti kata هَذَا، وَهَذِهِ، وَهَؤُلَاءِ
- d. *Isim* yang kemasukan *aliflām* seperti الرجل dan الغلام
- e. Kata-kata yang *diidafahkan* kepada salah satu dari empat perkara di atas.

10. Bab Isim-Isim yang Dinaṣabkan

Isim-isim yang *dinaṣabkan* berjumlah lima belas yaitu: *maf'ūl bih*, *maṣdar*, *ẓaraf zamān*, *ẓaraf makān*, *hāl*, *tamyīz*, *mustaṣnā*, *isim lā*, *munādā*, *maf'ūl min ajlih*, *maf'ūl ma'ah*, *khavar kāna wa akhawātuhā*, *isim inna wa akhawātuhā*, dan *tawābi' li al-manṣūb*

11. Bab al-Makhfūdāt

Isim-isim yang *dikhafaḍkan* itu ada tiga macam: pertama: *dikhafaḍkan* dengan huruf *khafad* dan *qasam*; kedua: *dikhafaḍkan* dengan *iḍāfah* dan terbagi menjadi dua bagian yaitu: *iḍāfah* yang bermakna *lām*, contoh: زيد غلام dan *iḍāfah* yang bermakna *min* contoh:

ثَوْبٌ حَرٌّ وَبَابٌ سَاجٍ وَخَاتَمٌ حَدِيدٍ, ketiga; *dikhafaḍkan* karena mengikuti isim yang *dikhafaḍkan* sebelumnya (*tawābi'*) (Maimun, n.d., p. 72).

Analisis Dimensi Ilmu Tauhid pada Kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah*

Tahapan ini merupakan tahapan kedua dari rangkaian tahapan hermeneutika Paul Ricoeur. Tahapan ini disebut tahapan reflektif atau fenomenologi, yaitu merupakan tahapan penghubung antara tahap semantik ke tahap eksistensial. Pada tahap ini peneliti akan memaparkan dimensi ilmu tauhid yang terkandung pada kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* yang ditafsirkan oleh Ibnu Maimun dari konten-konten ilmu nahu dari *al-Ājurrūmiyyah*.

Secara garis besar, objek kajian ilmu tauhid terbagi menjadi empat pokok pembahasan yaitu kajian tentang *ilāhiyyāt*, *nubuwwāt*, *sam'iyat*, dan kajian tentang prinsip-prinsip umum dalam tauhid selain tiga kajian sebelumnya. Berikut ini penulis akan memaparkan dimensi-dimensi tersebut yang terdapat pada kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah*.

1. Dimensi *Ilāhiyyāt*

Ilāhiyyāt merupakan objek kajian ilmu tauhid yang membahas mengenai ketuhanan. Kajian ini meliputi kajian tentang sifat-sifat Tuhan, nama-nama Tuhan, serta perbuatan Tuhan.

a. *Sifat Nafsiyyah*

Sifat nafsiyyah merupakan objek kajian ilmu tauhid yang membahas tentang dzat Tuhan itu sendiri dan bukan yang lainnya. Sifat yang tergolong pada *sifat nafsiyyah* ini adalah sifat wujud. Pembahasan mengenai wujud Tuhan ini muncul pada *al-Risālah al-*

Maimūniyyah pada pembahasan *mubtada`* dan *khobar*. Pada pembahasan *mubtada`* dan *khobar* Ibnu Maimun menyebut bahwa *mubtada`* merupakan simbol dari *wujūd muṭlaq*. *Wujūd muṭlaq* artinya wujud yang tidak ada permulaan dan akhirannya. *Wujūd muṭlaq* ini tidak lain merupakan wujudnya Allah. Menurut Ibnu Maimun, oleh karena *wujūd muṭlaq* ini adalah salah satu sifatnya Tuhan, maka selayaknya sifat ini harus *dirafa`kan* atau diagungkan seperti halnya *mubtada`* dalam ilmu nahu yang juga harus *dirafa`kan*. Selanjutnya menurut Ibnu Maimun, seperti halnya *mubtada`* dalam ilmu nahu yang tidak butuh pada *'amil lafzī* atau *'amil* tekstual untuk *dirafa`kan*, begitupula *mubtada`* versi ilmu tauhid yakni *wujūd muṭlaq* juga tidak membutuhkan pihak lain untuk *dirafa`kan* atau diagungkan. Karena pada hakikatnya Allah adalah dzat yang maha *ghani* yaitu dzat yang tidak membutuhkan apapun dan pada siapapun, dan justru sebaliknya, makhluklah yang butuh kepada Allah.

Adapun *khobar*, menurut Ibnu Maimun merupakan simbol dari *wujūd muqayyad* yaitu wujud yang diwujudkan oleh *wujūd muṭlaq*. *Wujūd muqayyad* ini adalah wujud yang ada awalan dan akhirannya, oleh sebab itu wujud ini terkadang disebut juga *wujūd hādits* atau wujud yang baru. *Wujūd muqayyad* ini tidak lain adalah wujud selain wujud Tuhan yaitu wujud para makhluk Allah.

Seperti yang telah disinggung di atas bahwa *wujūd muqayyad* diwujudkan oleh *wujūd muṭlaq*, hal ini berarti bahwa *wujūd muqayyad* ini merupakan salah satu tanda dari keagungan *wujud muṭlaq*, oleh karena itu *wujūd muqayyad* ini berhak *dirafa`kan* juga sebagaimana *dirafa`kannya wujud muṭlaq*. Bedanya, *wujūd muṭlaq* tidak membutuhkan pihak lain untuk *dirafa`kan* layaknya *mubtada`* dalam ilmu nahu, sedangkan *wujūd muqayyad* *dirafa`kan* karena ia disandarkan pada *wujūd muṭlaq*, persis seperti *khobar* dalam ilmu yang *rafa`nya* karena disandarkan pada *mubtada`* (Maimun, n.d., p. 54).

Dari paparan di atas, dapat diketahui bahwa objek kajian ilmu tauhid yang ada dalam tafsiran Ibnu Maimun di atas adalah konsep mengenai sifat *wujūd* bagi Allah. Syekh Nawawi al-Bantani menegaskan bahwa wujud Tuhan berbeda dengan wujud makhluk, karena wujud Tuhan merupakan *wājib al-wujūd* atau wujud yang wajib adanya, sedangkan wujud makhluk adalah *jāiz al-wujūd* atau wujud yang boleh ada boleh tidak (Al-Bantani, n.d., p. 6). Sebagai bukti bahwa Allah ada adalah adanya ciptaan-Nya yaitu alam semesta ini, para ulama berkata: *بالمصنوعات يعرف الصانع* yang artinya: dengan ciptaan dapat diketahui adanya sang pencipta.

Selain kajian mengenai sifat wujud di atas, dalam tafsiran Ibnu Maimun di atas juga terdapat kajian ilmu tauhid yang lain yaitu tentang sifat *qiyāmuḥu binafsihī*. *Qiyāmuḥu binafsihī* artinya Allah maha berdiri sendiri dan tidak membutuhkan pihak lain. Pembahasan mengenai sifat ini terlihat pada saat Ibnu Maimun menjelaskan bahwa *wujud muṭlaq* tidak membutuhkan pihak lain untuk *dirafa`kan* atau diagungkan, dan ini menurut peneliti identik dengan sifat *qiyāmuḥu binafsihī*.

b. Sifat *al-Mukhālafah Li al-Hawāditsi*

Sifat *al-mukhālafah li al-hawāditsi* merupakan salah satu objek kajian ilmu tauhid yang artinya Allah tidak serupa dengan makhluk-Nya. Lawannya adalah sifat *al-mumātsalah li al-hawādits* yaitu serupa dengan makhluk-Nya.

Menurut Syekh Nawawi al-Bantani sifat *al-mukhālafah li al-hawāditsi* termasuk salah satu dari golongan sifat *salbiyyah* yaitu sifat yang menafikan segala hal yang tidak layak bagi Allah. Sifat yang termasuk kedalam kategori ini berjumlah lima sifat yaitu: *qidām, baqā', mukhālafat lihawāditsi, qiyāmuhi binafsihi* serta sifat *wahdāniyyah* (Al-Bantani, n.d., p. 6).

Kajian mengenai sifat *al-mukhālafah li al-hawāditsi* ini terdapat dalam *al-Risālah al-Maimūniyyah* pada pembahasan *fi'il*. Menurut Ibnu Maimun, dalam pandangan ilmu tauhid *fi'il* terbagi menjadi dua macam *fi'il makhlūq* dan *fi'il khāliq*. *Fi'il makhlūq* ada karena ada *fi'il khāliq* sebagaimana firman Allah dalam surat As-Ṣāffāt ayat 96:

والله خلقكم وما تعملون

"Allah menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat."

Fi'il makhlūq tidak lepas dari tiga dimensi waktu; waktu lampau, waktu yang akan datang dan waktu sekarang dia berada. Menurut Ibnu Maimun seorang makhluk akan selalu berada di antara dua zaman ketiadaan, yaitu zaman sebelum ia ada, lalu menjadi ada, dan setelah itu dia akan kembali menjadi tidak ada, dan semuanya akan kembali kehadiral-Nya, karena hanya Tuhanlah pemilik keabadian yang hakiki.

Menurut pandangan Ibnu Maimun, dalam konteks hubungannya dengan sang pencipta, seorang hamba hendaknya menyibukan diri dengan waktunya yang sekarang saja dan tidak terlena dengan masa lampau dan tidak terlalu memikirkan masa yang akan datang, karena masa lampau tidak akan pernah kembali sedangkan masa yang akan datang belum tentu dia masih hidup. Akan tetapi, menurut Ibnu Maimun jika pikiran terhadap masa lampau dan masa depan tersebut dapat membantunya lebih semangat dalam beribadah pada masa kini, maka hal tersebut termasuk perbuatan yang positif (Maimun, n.d., p. 40).

Adapun *fi'il khāliq* merupakan *fi'il* yang tidak terikat dengan tiga dimensi waktu tadi, karena Allahlah yang menciptakan waktu. Karenanya, *fi'il khāliq* ada tanpa suatu permulaan dan ada sebelum adanya waktu.

Berdasarkan fakta bahwa *fi'il makhlūq* tidak lepas dari tiga dimensi waktu, Ibnu Maimun kembali menyatakan bahwa yang dimaksud dari kata *fi'il* yang terdapat pada matan *al-Ājurrūmiyyah* adalah *fi'il makhlūq* (Maimun, n.d., p. 42).

Adapun dimensi tauhid dalam tafsiran di atas sangat jelas terlihat saat Ibnu Maimun menjelaskan bahwa *fi'il khāliq* berbeda dengan *fi'il makhlūq*. *Fi'il makhlūq* tidak lepas dari tiga dimensi waktu, sedangkan *fi'il khāliq* tidak terikat dengan tiga dimensi waktu. Konsep tauhid ini sangat identik dengan konsep sifat *al-mukhālafah li al-hawāditsi*. Menurut

mayoritas ulama tauhid bahwa Allah tidak serupa dengan makhluk. Dengan demikian Allah sama sekali tidak membutuhkan ruang dan waktu.

c. Sifat *Ma'āni*

Sifat *ma'āni* adalah sifat yang ada pada Allah dan sesuai dengan kesempurnaan-Nya. Sifat yang termasuk ke dalam kategori sifat *ma'āni* ini berjumlah tujuh sifat yaitu: *qudrat*, *irādat*, *'ilmu*, *hayāt*, *sama'*, *baṣar*, dan *kalām* (Al-Bantani, n.d., p. 6).

Pembahasan mengenai sifat *ma'āni* ini terdapat dalam kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* pada pembahasan *al-marfū'āt min al-asmā'*, yaitu isim-isim yang berhak *dirafa'kan* yang berjumlah tujuh *isim*. Menurut Ibnu Maimun tujuh isim yang *dirafa'kan* dalam ilmu nahu merupakan simbol dari tujuh sifat *ma'āni* milik Allah SWT yaitu sifat *ilmu*, *qudrat*, *irādat*, *hayāt*, *sama'*, *baṣar*, *kalām*. Alasannya menurut Ibnu Maimun karena kata *marfū'* secara bahasa artinya sesuatu yang ditinggikan atau diangungkan yang diambil dari kata *rafa'a* yang berarti tinggi atau agung, sedangkan tujuh sifat tadi merupakan sifat-sifat yang harus diangungkan, oleh karena itu *al-marfū'āt* yang berjumlah tujuh dalam ilmu nahu di atas menurutnya merupakan simbol dari tujuh sifat *sifat ma'āninya* Allah. Kendati demikian, Menurut Ibnu Maimun bukan berarti sifat-sifat Allah yang lain seperti sifat *nafsiyyah*, *salbiyyah* dan *ma'nawiyah* tidak perlu diangungkan dan ditinggikan sama sekali, karena sejatinya semua sifat Allah ta'ala itu wajib dimuliakan dan diangungkan. Akan tetapi, yang jadi permasalahan sekarang, kalau memang alasan Ibnu Maimun dalam menafsirkan tujuh *isim* yang *dirafa'kan* dalam ilmu nahu di atas sebagai simbol dari sifat *ma'aninya* Allah adalah karena sifat-sifat tersebut harus diangungkan dan dimuliakan, lantas mengapa hanya di tafsirkan dengan sifat *ma'ani* saja? Mengapa tidak ditafsirkan dengan sifat *salbiyyah* atau *nafsiyyah* misalnya? Bukankah Ibnu Maimun sendiri mengakui bahwa semua sifat Allah ta'ala itu wajib diangungkan dan dimuliakan? Problem ini dijawab langsung oleh Ibnu Maimun bahwa menurutnya, di antara semua sifat-sifat Allah ta'ala yang berjumlah dua puluh sifat tersebut yang paling sulit untuk dipahami dan pelajari adalah *sifat ma'ani*. Oleh sebab itulah menurut Ibnu Maimun tujuh *isim* yang *dirafa'kan* di atas adalah simbol dari *sifat ma'ani* dan bukan sifat-sifat Allah lainnya (Maimun, n.d., p. 44).

Konsep sifat *ma'ani* yang berjumlah tujuh di atas merupakan konsep sifat menurut golongan Asy'ariyyah sebagaimana yang tertera dalam kitab *Tijān al-Darāri* karya Syekh Nawawi al-Bantani. Menurut al-Bantani *qudrat* artinya bahwa Allah maha kuasa atas segala sesuatu yang mungkin, *irādat* artinya Allah maha berkehendak, *'ilmu* artinya Allah maha mengetahui, *hayāt* artinya Allah maha hidup, *sama'* artinya Allah maha mendengar, *baṣar* artinya Allah maha melihat, sedangkan *kalām* artinya Allah maha berfirman (Al-Bantani, n.d., p. 6). Sedangkan beberapa golongan lain selain Asy'ariyyah lebih cenderung menafikan sebagian atau bahkan seluruh sifat-sifat *ma'ani* bagi Allah. Abdul Qāhir al-Bagdādī dalam *al-Farqu Baina al-Firaq* menjelaskan bahwa golongan yang menafikan seluruh sifat *ma'ani* bagi Allah adalah golongan Mu'tazilah, sedangkan Abu al-Hudzail dari golongan Qadariyyah hanya menafikan status kekekalan dari sifat *qudrat* Allah ta'ala. Menurut Abu al-Hudzail, *qudrat* Tuhan atau kekuasaan Tuhan akan musnah seiring dengan musnahnya *maqdūr*/sesuatu yang lahir karena sifat *qudrat*. Sedangkan menurut

sebagian orang dari golongan Rāfiḍah berkeyakinan bahwa Tuhan tidak mengetahui terhadap sesuatu sebelum sesuatu tersebut Dia ciptakan, dan ini berarti bahwa mereka menafikan sifat *'ilmu* bagi Allah ta'ala (Al-Baghdādī, 1988, p. 152).

d. Sifat *Irādat*

Sifat *irādat* merupakan salah satu dari tujuh sifat *ma'ani* bagi Allah yang artinya Allah maha berkehendak dan mustahil bersifat *karāhat* yaitu Allah terpaksa.

Kajian sifat *irādat* ini terdapat dalam *al-Risalah al-Maimūniyyah* pada pembahasan *fā'il*. Menurut Ibnu Maimun *fā'il* dalam ilmu tauhid ada dua macam yaitu *fā'il bi al-ikhtiyār* dan *fā'il bi al-iḍṭirār*. *Fā'il bi al-ikhtiyār* adalah subjek yang melakukan pekerjaannya tanpa ada dzat lain yang mengendalikannya. *Fā'il bi al-ikhtiyār* tersebut tidak lain adalah Allah, karena Dialah dzat yang berkehendak tanpa adanya paksaan dari pihak manapun.

Adapun *fā'il bi al-iḍṭirār* adalah subjek yang melakukan semua aktivitasnya tidak berdasarkan kekuasaannya sendiri melainkan atas kehendak *fā'il bi al-ikhtiyār*. Dengan demikian, segala aktivitas *fā'il bi al-iḍṭirār* tidak mungkin terealisasi tanpa adanya *irādat* dari *fā'il bi al-ikhtiyār* yaitu Allah ta'ala. Oleh sebab itu *fā'il bi al-ikhtiyār* ini berhak *dirafa'kan* atau diagungkan layakannya *fā'il* dalam ilmu nahu yang juga harus *dirafa'kan*.

Berdasarkan fakta di atas, menurut Ibnu Maimun bahwa definisi *fā'il* yang ada pada matan *al-Ājurrūmiyyah* merupakan simbol dari *fā'il bi al-ikhtiyār*, karena redaksi yang digunakan Ibnu Ājurrūm dalam mendefinisikan *fā'il* adalah *al-ismu al-marfū'* yang artinya " *isim yang dirafa'kan*". Kata "*dirafa'kan*" dalam pandangan Ibnu Maimun artinya "diagungkan atau dimuliakan", sedangkan dzat yang berhak diagungkan dan dimuliakan secara hakikat adalah dzat *fā'il bi al-ikhtiyār* yaitu Allah ta'ala. Dengan demikian, *fā'il* dalam ilmu nahu merupakan simbol dari Allah (Maimun, n.d., p. 49).

Konsep *fā'il bi al-ikhtiyār* versi Ibnu Maimun di atas, identik dengan sifat *irādat* versi ulama Asy'ariyyah dan Maturidiyyah. Menurut mereka sifat *irādat* artinya Allah maha berkehendak terhadap segala sesuatu yang Dia kehendaki tanpa adanya paksaan dari pihak manapun.

Sedangkan golongan Mu'tazilah dan Mu'aṭṭilah menafikan semua sifat *ma'ani* yang termasuk di dalamnya adalah sifat *irādat*. Sementara golongan Baṣriyyun tidak menafikan sifat *irādat* bagi Allah namun mereka mengatakan bahwa sifat *irādat* tersebut *hādits* dan tidak *qadīm* (Al-Baghdādī, 1988, p. 322).

e. Sifat *Kalām*

Sifat *kalām* merupakan salah satu dari tujuh sifat *ma'ani* bagi Allah yang artinya Allah maha berfirman dan mustahil bisu.

Pembahasan mengenai sifat *kalām* ini dalam *al-Risalah al-Maimūniyyah* muncul pada pembahasan tentang definisi *kalām*. Pada pembahasan definisi *kalām* Ibnu Maimun berkata bahwa dalam ilmu tauhid terdapat dua jenis *kalām*; yaitu *kalām qadīm* dan *kalām hādits*. *Kalām qadīm* merupakan salah satu sifat dzat Allah ta'ala yang artinya Allah maha berfirman, sedangkan *kalām hādits* adalah kalam makhluk. Selanjutnya menurut Ibnu Maimun, ada beberapa perbedaan antara *kalām qadīm* dan *kalām hādits*, di antaranya:

- a) *Kalām qadīm* bersifat terdahulu dan tidak ada permulaannya karena dzat yang disifatinya yaitu Allah juga *qadīm*, sedangkan *kalām hādits* bersifat baru dan ada permulaannya karena dzat yang disifatinya yaitu makhluk juga *hādits*.
- b) *Kalām qadīm* tidak berupa lafadz-lafadz yang tersusun, tidak pula berupa suara, tidak berupa huruf, dan adanya tidak dibentuk dan dipengaruhi oleh dzat yang lain selain Allah. Sedangkan *kalām hādits* berupa lafadz yang tersusun yang dipengaruhi oleh dzat lain yaitu dzat *khāliq*.
- c) *Kalām qadīm* merupakan salah satu dari *sifat dzāt* Allah ta'ala, sedangkan *kalām hādits* adalah salah satu dari sifat *af'āl* Allah. *Sifat dzāt* adalah sifat yang berhubungan dengan dzat Allah ta'ala seperti *sifat wujūd, qudrat, irādat, baqā', ilmu, hayāt, sama', baṣar dan kalām*. Sedangkan *sifat 'af'āl* adalah sifat-sifat yang berhubungan dengan segala yang diperbuat Allah, seperti menciptakan alam dan seluruh isinya, memberi rizqi kepada semua makhluk-Nya, dan termasuk pula kedalam kategori ini adalah semua perkataan dan perbuatan makhluk Allah.
- d) *Kalām qadīm* tidak akan pernah terlepas dari dzat yang disifatinya. Artinya, Allah akan selalu memiliki sifat *kalām* dan mustahil bersifat *abkam* yaitu bisu. Adapun makhluk, tidak harus selalu bersifat *kalām*, karena bisa saja makhluk tersebut bisu.

Berdasarkan fakta-fakta di atas, Ibnu Maimun menyebut bahwa istilah *kalām* yang terdapat pada matan *al-Ājurrūmiyyah* adalah simbol dari *kalām hādits* dan bukan *kalām qadīm*, karena redaksi yang dipakai Ibnu Ājurrūm dalam mendefinisikan *kalām* adalah لفظ مركب yaitu lafadz yang tersusun yang identik dengan *kalām hādits*. Atas alasan ini pula, menurut Ibnu Maimun, redaksi yang digunakan Ibnu Malik saat mendefinisikan *kalām* dalam kitab *alfiyyah* adalah كلامنا yang berarti "kalam kita" yaitu *kalām hādits* (Maimun, n.d., p. 13).

Konsep sifat *kalām* yang diusung oleh Ibnu Maimun di atas sangat identik dengan konsep sifat *kalām* versi ulama 'Asyā'irah. Sedangkan menurut golongan Hasywiyyah, *kalām* Allah adalah perkataan yang berupa huruf dan suara dan mereka menganggap itu *qadīm*, sebagian di antara mereka bahkan menganggap bahwa sampul mushaf yang terbuat dari kertas itu juga *qadīm*. Adapun menurut golongan Mu'tazilah bahwa *kalām* Allah itu berupa huruf dan suara dan mereka menganggap bahwa itu *hādits*, oleh sebab itu Imam Ahmad bin Hanbal pernah dihukum penjara karena menolak mengatakan bahwa Al-Qur'an makhluk (Al-Bājūrī, 2007, p. 129).

Selain konsep *kalām* di atas, dalam tafsiran Ibnu Maimun di atas peneliti juga menemukan konsep tauhid 'Asyā'irah lainnya yaitu saat beliau mengatakan bahwa *kalām hādits* adalah salah satu dari sifat *af'āl* Allah, itu artinya bahwa Allah ta'alalah yang menciptakan segala perbuatan makhluk-Nya. Hal tersebut sesuai dengan konsep ulama 'Asyā'irah yaitu الله خالق أفعال العباد الاختيارية yang artinya Allah yang menciptakan segala perbuatan makhluk-Nya yang bersifat *ikhtiyariyyah* atau bisa dipilih. Sedangkan menurut golongan Mu'tazilah bahwa Tuhan tidak menciptakan perbuatan hamba-Nya yang bersifat *ikhtiyāriyyah*. Menurut mereka, sang hamba itu sendirilah yang menciptakan pekerjaannya sendiri dengan kekuasaan yang Allah berikan kepadanya. Adapun

perbuatan hamba yang bersifat *idtirāriyyah* yaitu perbuatan yang tidak dipilih, baik mu'tazilah maupun golongan lainnya sepakat bahwa hal tersebut berasal dari Allah ta'ala (Al-Bājūrī, 2007, p. 168).

f. Asma` Allah

Asma` Allah merupakan objek kajian ilmu tauhid yang membahas tentang nama-nama Allah ta'ala. Menurut mayoritas ulama tauhid bahwa nama Allah ta'ala semuanya bersifat *tauqīfī*. *Tauqīfī* adalah segala sesuatu yang ditetapkan berdasarkan ketetapan syara', ini berarti bahwa seseorang tidak boleh menamai Allah dengan sebuah nama tanpa ada nash tertulis dari Al-Qur'an maupun hadits. Oleh sebab itu banyak dari kalangan para ulama menolak pemikiran yang menyebut bahwa Allah adalah *muhandis al-kaun* atau arsitek alam semesta (Şinī, n.d., p. 55). Sedangkan menurut golongan Mu'tazilah penamaan Tuhan dengan sebuah nama adalah hal yang sah-sah saja meskipun tidak ada nash tertulis dari Al-Qur'an maupun hadits, asalkan makna dari nama tersebut sesuai dengan maqam ketuhanan (Al-Şhāwi, n.d., p. 21).

Dalam *al-Risālah al-Maimūniyyah* pembahasan mengenai nama-nama Allah terdapat pada beberapa pembahasan antara lain: pembahasan mengenai *isim* dan ciri-cirinya, pembahasan mengenai *al-makhfūḍāt al-asmā`* dan sebagainya.

Pada pembahasan mengenai *isim* dan ciri-cirinya, menurut tafsiran Ibnu Maimun *isim* dalam pandangan ilmu tauhid terbagi menjadi dua bagian yaitu *isim qadīm* dan *isim muhdats*. *Isim qadīm* adalah nama-nama Allah, sedangkan *isim muhdats* adalah nama para makhluk ciptaan Allah. Dengan demikian, *isim muhdats* ini termasuk *sifat af'ālnya* Tuhan. Masing-masing dari kedua *isim* di atas memiliki ciri khas tersendiri. Di antara ciri *isim qadīm* adalah adanya *isim muhdats*, artinya, adanya *isim muhdats* ini merupakan suatu tanda akan adanya *isim qadīm* yaitu Allah ta'ala, karena *isim muhdats* adalah ciptaannya *isim qadīm*, dan ciptaan itu sendiri menunjukkan adanya sang pencipta.

Selain dengan *isim muhdats*, menurut Ibnu Maimun *isim qadīm* juga dapat diketahui dengan adanya *sifat dzat qadīm* seperti sifat *wujūd, qidām, baqā', mukhālafat lilhawāditsi* dan sebagainya, karena menurutnya, hanya dzat Tuhanlah yang memiliki sifat-sifat tersebut dan tidak mungkin dzat lainnya. Oleh karena itu, menurut Ibnu Maimun sifat-sifat tersebut merupakan tanda bagi *isim qadīm* yaitu sang khaliq.

Adapun *isim muhdats* di antara ciri-cirinya adalah dengan *isim qadīm*, karena *isim muhdats* ada atas kehendak *isim qadīm*, karenanya *isim qadīm* merupakan salah satu ciri dari *isim muhdats*. Firman Allah ta'ala dalam hadits qudsi:

في عرفوني

“Dengan diriku mereka mengetahuiku”

Selain dengan *isim qadīm*, menurut Ibnu Maimun *isim muhdats* juga dapat diketahui dengan ciri lain yaitu adanya fenomena perubahan yang terjadi pada diri *isim muhdats* tersebut, seperti dari yang asalnya muda berubah menjadi tua, dari yang asalnya kecil menjadi besar, dari yang asalnya mati menjadi hidup atau dari yang asalnya hidup menjadi mati dan sebagainya. Perubahan-perubahan tersebut merupakan indikator bahwa dzat tersebut merupakan *isim muhdast* (Maimun, n.d., p. 18).

Berdasarkan tafsiran Ibnu Maimun di atas, peneliti mendapat beberapa fakta di antaranya bahwa adanya Tuhan dapat diketahui dengan adanya makhluk, hal ini menurut pandangan peneliti sesuai dengan konsep dalil para ulama tauhid tentang adanya Tuhan yaitu: *بالمصنوعات يُعرفُ الصَّانع* yang artinya: “dengan ciptaannya, sang pencipta dapat diketahui” (Al-Jazzī, n.d., p. 119). Fakta lainnya, bahwa adanya fenomena perubahan yang terjadi pada suatu makhluk merupakan tanda bahwa dia adalah makhluk, hal ini menurut pandangan peneliti sesuai dengan konsep utama para ulama tauhid dalam hal “kebaruan” alam semesta ini yaitu: *كل متغير حادث* yang artinya: “segala sesuatu yang berubah adalah hal yang baru” (Al-Şhāwi, n.d., p. 125).

Adapun pada pembahasan *al-Makhfūdāt al-Asmā'*, menurut Ibnu Maimun *al-makhfūd* berasal dari kata *khafaḍ* yang artinya rendah, yaitu lawan kata dari *rafa'* yang berarti tinggi. Dengan demikian definisi *al-makhfūd* adalah dzat yang berhak direndahkan, sedangkan *al-khafid* adalah dzat yang maha merendahkan. *Al-Makhfūd* dalam versi ilmu tauhid merupakan simbol dari manusia, karena manusia merupakan sosok yang rendah jika dibandingkan dengan dzat *al-khafid*. Sedangkan *al-khafid* merupakan simbol dari dzat Tuhan dan termasuk salah satu dari asma' al-husna yang berjumlah sembilan puluh sembilan nama. Selanjutnya menurut Ibnu Maimun, seperti halnya *al-makhfūdāt* dalam versi ilmu nahu yang terbagi menjadi tiga bagian, begitupula *al-makhfūdāt* dalam versi ilmu tauhid juga terbagi menjadi tiga bagian yaitu dzat manusia itu sendiri, perbuatannya, dan sifal-sifatnya. (Maimun, n.d., p. 72)

2. Dimensi *Nubuwwāt*

Nubuwwāt merupakan objek kajian ilmu tauhid yang membahas tentang kenabian, seperti sifal-sifat yang wajib bagi nabi, sifal-sifat mustahil, serta sifat yang *jā'iz* bagi nabi. Secara eksplisit, dimensi *nubuwwāt* ini tidak terdapat pada kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah*, akan tetapi peneliti menemukan bahwa ada pembahasan yang bisa dikaitkan dengan dimensi *nubuwwāt* tersebut yaitu pembahasan mengenai dua kalimat syahadat. Dua kalimat syahadat bisa dikategorikan ke dalam dimensi tauhid *ilāhiyyat* dan juga *nubuwwāt*, karena pada hakikatnya makna dari “aku bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah” adalah pengakuan mengenai ketuhanan Allah beserta seluruh sifal-sifal-Nya, sedangkan makna dari “aku bersaksi bahwa muhammad adalah utusan Allah” adalah pengakuan akan kerasulan nabi muhammad beserta sifal-sifatnya. Oleh sebab itu dua kalimat syahadat sering disebut kalimat tauhid. Dalam hal ini Ibrāhīm al-Laqqānī (Al-Laqqānī, n.d., p. 1) berkata:

وَجَامِعٌ مَعْنَى الَّذِي تَقَرَّرًا ... شَهَادَاتَا الْإِسْلَامِ فَاطْرَحَ الْمُرَا

Menurut Ali al-Ṣafāqisī (Al-Ṣafāqisī, 2008, p. 109) maksud dari *جَامِعٌ مَعْنَى الَّذِي تَقَرَّرَا* adalah bahwa objek pembahasan ilmu tauhid seperti pembahasan mengenai ketuhanan dan kenabian seluruhnya tertuang dan terkandung pada dua kalimat syahadat.

Pembahasan mengenai dua kalimat syahadat di atas terdapat dalam kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* pada pembahasan *isim-isim makrifat*. Menurut Ibnu Maimun, *isim makrifat* dalam ilmu nahu yang berjumlah lima merupakan simbol dari rukun Islam yang juga berjumlah lima.

Dalam proses bersyahadat atau bersaksi, menurut Ibnu Maimun seseorang yang bersyahadat dituntut untuk *makrifat* terhadap objek yang disyahadatnya. *Makrifat* di sini maksudnya mengetahui seperti apa objek yang disyahadatnya itu, misalnya seseorang yang bersaksi akan keesaan Tuhan dan kenabian Nabi Muhammad SAW, maka dia dituntut untuk mengetahui siapa Allah dan siapa Nabi Muhammad itu, bagaimana sifat-sifat yang wajib dan mustahil pada keduanya dan lain sebagainya. Apabila orang tersebut tidak mengetahui seperti apa objek yang disyahadatnya, itu berarti ia belum *makrifat*, dan orang yang belum *makrifat* syahadatnya tertolak. Begitupula dengan keempat rukun islam lainnya menurut Ibnu Maimun disyaratkan juga *makrifat*, yaitu dengan mengetahui tata cara serta ketentuan keempatnya. Karena jika seseorang mengerjakan empat perkara ini tanpa mengetahui cara dan ketentuannya, maka orang tersebut tidak bisa dikatakan sebagai orang yang *makrifat* dan sudah pasti amalannya tidak akan sah dan tidak diterima di sisi Tuhan (Maimun, n.d., p. 63).

3. Dimensi Tauhid Selain *Ilāhiyyāt*, *Nubuwwāt* dan *Sam'īyyāt*

Dimensi ini merupakan kajian ilmu tauhid yang bersifat lebih umum dari sekedar pembahasan mengenai *ilāhiyyāt*, *nubuwwāt* dan *sam'īyyāt*. Pembahasan-pembahasan ini sering muncul pada kitab-kitab tauhid klasik seperti pembahasan mengenai para malaikat, kitab-kitab samawi, hukum taqlid dalam bertauhid, pembahasan mengenai fluktuasi iman dan sebagainya.

Dalam kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* kajian yang termasuk pada dimensi ini adalah kajian mengenai tiga sendi utama agama yaitu syariat, tarekat, dan hakikat serta pembahasan mengenai *syukru al-mun'im*.

a. Kajian Tentang Syariat, Tarekat, dan Hakikat

Syari'at adalah hukum atau aturan agama yang mengatur seluruh sendi kehidupan umat manusia. Selain itu syari'at juga berisi penyelesaian masalah seluruh kehidupan. Oleh karena itu, menurut sebagian umat islam syari'at merupakan panduan menyeluruh dan sempurna seluruh permasalahan hidup manusia dan kehidupan dunia ini. Adapun tarekat adalah jalan untuk menjadi orang yang bertaqwa dan menjadi orang yang diridhoi Allah ta'ala. Sedangkan hakikat adalah i'tikad atau kepercayaan sejati mengenai Tuhan. Ketiga unsur tersebut sangat identik konsep tauhid versi Asy'ariyyah dan Maturidiyyah, sedangkan beberapa golongan lainnya justru malah menafikan salah satu dari tiga unsur tersebut, golongan Salafi misalnya mereka menganggap bahwa amalan-amalan tarekat seperti dzikir berjamaah dengan gerakan-gerakan tertentu merupakan sebuah tindakan yang melenceng dari ajaran agama islam (Al-Syaubakī, n.d., p. 52).

Pembahasan mengenai syariat, tarekat, dan hakikat muncul dalam *al-Risālah al-Maimūniyyah* pada beberapa pembahasan antara lain pada pembahasan mengenai 'amil-amil yang masuk pada *mubtada`* dan *khobar*, pembahasan *isim-isim* yang *dinaṣabkan* dan sebagainya.

Pada pembahasan mengenai 'amil-'amil yang masuk pada *mubtada`* dan *khobar*, Ibnu Maimun menyebutkan bahwa *mubtada`* merupakan simbol dari *wujūd muqayyad*. Sejatinya *wujūd muqayyad* ini merupakan wujudnya semua makhluk Tuhan, akan tetapi dalam hal ini Ibnu Maimun secara eksplisit menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *wujūd muqayyad* ini adalah wujud manusia. Dengan demikian, *mubtada`* dalam pembahasan ini adalah simbol dari wujud manusia. Sedangkan *khobar* menurut Ibnu Maimun merupakan simbol dari semua ucapan dan perbuatan dari manusia.

Seperti halnya *mubtada`* dan *khobar* versi ilmu nahu yang mempunyai tiga 'amil yang masuk padanya yaitu *kāna*, *inna* dan *zanna*, begitupula *mubtada`* dan *khobar* versi ilmu tauhid juga memiliki tiga 'amil yang masuk padanya. Tiga 'amil tersebut menurut Ibnu Maimun adalah syari'at, tarekat, dan hakikat. Ketiga 'amil tersebut bersumber dari Al-Qur'an dan hadits. Al-Qur'an dan hadits sumbernya dari Allah ta'ala, karena Al-Qur'an adalah *kalāmullah*, sedangkan hadits adalah sabda Nabi Muhammad SAW yang juga bersumber dari Allah ta'ala. Karena Nabi tidak akan mengatakan sesuatu kecuali atas dasar wahyu dari Allah ta'ala sebagaimana firman-Nya dalam surat An-Najm ayat 3-4).

Menurut Ibnu Maimun, semakin sering ketiga 'amil tersebut masuk pada diri manusia, akan semakin sering pula ia melakukan amal positif berupa amalan syari'at, tarekat, dan hakikat. Selanjutnya, semakin sering ia melakukan amal positif, maka ia akan semakin dekat kepada pemilik tiga 'amil tersebut yaitu Allah. Ketiga 'amil yang berasal dari Allah tersebut menurut Ibnu Maimun tidak akan ada batasnya (Maimun, n.d., p. 57).

Adapun pada pembahasan *isim-isim* yang *dinaṣabkan*, menurut Ibnu Maimun *isim-isim* yang *dinaṣabkan* dalam ilmu nahu yang berjumlah lima belas merupakan simbol dari tiga unsur utama agama islam yaitu syari'at, tarekat dan hakikat. Masing-masing dari tiga unsur tersebut menurutnya memiliki lima macam hukum yaitu wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram. Apabila lima hukum tadi dikali tiga unsur di atas, maka jumlah keseluruhannya adalah lima belas hukum sesuai dengan jumlah *al-Manṣūbāt* dalam ilmu nahu (Maimun, n.d., p. 65).

b. *Syukru al-Mun'im*

Istilah *syukru al-mun'im* merupakan salah satu kajian ilmu tauhid yang membahas tentang kewajiban seorang makhluk untuk bersyukur kepada sang pemberi nikmat yaitu Allah ta'ala. Dalam masalah ini ulama berbeda pendapat, menurut mayoritas ulama Asyā'irah bahwa mensyukuri sang pemberi nikmat hukumnya wajib berdasarkan dalil dari Al-Qur'an dan hadits. Artinya, jika seandainya tidak ada teks dalam Al-Qur'an maupun hadits yang memerintahkan manusia untuk bersyukur maka tidak wajib bagi manusia untuk bersyukur kepada sang pemberi nikmat. Sedangkan menurut kalangan ulama Mu'tazilah dan sebagian ulama Asyā'irah seperti Ibnu Suraij mengatakan bahwa

kewajiban mensyukuri sang pemberi nikmat hukumnya wajib berdasarkan dalil akal. Artinya, walaupun seandainya tidak ada teks dalam Al-Qur`an maupun hadits yang memerintahkan manusia untuk bersyukur maka mensyukuri sang pemberi nikmat tetaplah wajib (Al-`Aṭṭār, n.d., p. 96).

Pembahasan mengenai *syukru al-mun'im* di atas terdapat dalam kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* pada bab *tawābi'*. Menurut Ibnu Maimun istilah *tawābi'* merupakan simbol dari manusia, adapun *matbū'* adalah simbol dari Tuhan. Seperti halnya *tawābi'* dalam ilmu nahu yang harus mengikuti keadaan *matbū'nya*, *tawābi'* versi ilmu tauhid juga harus mengikuti semua aturan yang ditetapkan oleh *matbū'nya*, karena sejatinya *tawābi'* adalah perwujudan dari *sifat af'alnya* sang *matbu'* dan bahkan dia merupakan ciptaannya yang paling mulia dibanding makhluk yang lain. Oleh sebab itu, menurut Ibnu Maimun *tawābi'* wajib senantiasa bersyukur kepada *matbu'nya*.

Dengan memperhatikan tafsiran Ibnu Maimun di atas, peneliti melihat bahwa pembahasan mengenai *syukru al-mun'im* terletak pada pernyataan Ibnu Maimun bahwa seorang *tābi'* yang menurutnya merupakan simbol dari manusia, wajib untuk senantiasa bersyukur kepada *matbū'nya* yaitu Allah sebagaimana firman-Nya dalam surat Ibrahim di atas. Di sini dapat kita lihat bahwa Ibnu Maimun mengutip sebuah ayat yang menjelaskan wajibnya bersyukur, ini pertanda bahwa ia mengikuti pendapat mayoritas ulama Asyā`irah.

Analisis Metode Tafsir Ibnu Maimun dalam Kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah*

Tahapan ini merupakan puncak dari rangkaian tahapan hermeneutika Paul Ricoeur. Tahapan ini disebut tahapan eksistensial. Tahap ini berfungsi memahami teks berdasarkan perspektif pembaca. Dalam hal kaitannya dengan penelitian yang diusung oleh peneliti, pada tahap ini peneliti akan menganalisis metode yang digunakan oleh Ibnu Maimun dalam menafsirkan ilmu nahu menjadi sebuah ilmu tauhid. Berdasarkan pengamatan peneliti pada kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah*, peneliti menemukan beberapa metode yang digunakan Ibnu Maimun dalam menafsirkan ilmu nahu menjadi sebuah ilmu tauhid. Metode-metode tersebut adalah sebagai berikut:

1. Metode Makna Secara Bahasa

Dalam hal ini, objek-objek kajian ilmu nahu seperti *kalām*, *isim*, dan sebagainya dilepaskan sepenuhnya oleh Ibnu Maimun dari konteks makna nahu, sehingga kata-kata tersebut hanya memiliki makna secara bahasa saja. Proses pelepasan sebuah teks dari konteks makna nahu tersebut dalam hermeneutika Paul Ricoeur lazim disebut dekontekstualisasi. Setelah didekontekstualisasi, kata-kata yang hanya memiliki makna secara bahasa tersebut dimaknai ulang oleh Ibnu Maimun dengan makna yang sesuai dengan kajian ilmu tauhid. Proses pemaknaan ulang dengan makna yang sesuai dengan konteks yang diinginkan tersebut disebut rekontekstualisasi. Singkatnya, pada hal ini metode yang dipakai Ibnu Maimun dalam menafsirkan kajian ilmu nahu menjadi kajian ilmu tauhid adalah men dekontekstualisasi kata dari makna nahu lalu merekontekstualisasikan ke makna tauhid. Metode ini hanya bisa dilakukan jika kedua

dimensi nahu dan tauhid memiliki makna yang sama secara bahasa seperti istilah *isim* dalam ilmu nahu dan istilah *isim* dalam ilmu tauhid yang maknanya dari segi bahasa sama yaitu tanda.

Adapun pembahasan-pembahasan nahu yang ditafsirkan ke dalam dimensi ilmu tauhid dengan menggunakan metode makna bahasa ini antara lain sebagai berikut:

a. Pembahasan Tentang *Kalām*

Dalam hal ini, istilah *kalām* dalam versi ilmu nahu yaitu lafadz yang tersusun yang mampu memberi faedah dengan menggunakan bahasa Arab oleh Ibnu Maimun dijadikan sebagai *kalām* menurut bahasa yang artinya perkataan (Al-Fairuzabādī, 2005, p. 1155) atau suara yang mengandung makna (Muṣṭafā, n.d., p. 769). Setelah itu, Ibnu Maimun memaknai *kalām* menurut bahasa tersebut dengan makna *kalām* dalam versi tauhid.

b. Pembahasan Tentang Isim

Istilah *isim* dalam ilmu nahu adalah ragam kata yang menunjukkan makna intristik yang tidak terikat pada perubahan waktu. Istilah tersebut oleh Ibnu Maimun dialihkan menjadi istilah *isim* dalam dimensi ilmu tauhid. Dalam hal ini, yang menjadi batu loncatan Ibnu Maimun dalam pengalihan makna dari istilah nahu ke istilah tauhid tersebut adalah kesamaan antara istilah *isim* versi nahu dengan *isim* versi tauhid dari segi makna secara bahasa. Secara bahasa arti dari *isim* adalah tanda atau tinggi (Al-Kafawī, n.d., p. 83).

2. Metode Persamaan Angka

Metode ini digunakan oleh Ibnu Maimun ketika dalam objek kajian ilmu nahu terdapat jumlah bilangan angka, seperti *marfū'āt al-asmā'* yang berjumlah tujuh, *al-manṣūbāt* yang berjumlah lima belas dan sebagainya. Setelah itu, konten nahu yang ada bilangannya tersebut oleh Ibnu Maimun ditafsirkan kedalam pembahasan ilmu tauhid yang memiliki jumlah angka bilangan yang sama dengan yang ada pada kajian nahu. Dengan demikian, syarat utama metode ini adalah kesamaan dari segi jumlah angka bilangan antara dimensi nahu dengan dimensi tauhid meskipun jika ditinjau dari segi makna kebahasaan tidak ada kolerasi sama sekali. Pembahasan nahu yang ditafsirkan ke dalam dimensi ilmu tauhid dengan menggunakan metode bilangan ini antara lain sebagai berikut:

a. Pembahasan Tentang Pembagian *Kalām*

Dalam ilmu nahu, *kalām* terbagi menjadi tiga bagian yaitu *isim*, *fi'il* dan huruf. Tiga jenis *kalām* tersebut oleh Ibnu Maimun ditafsirkan ke dalam dimensi kajian tauhid sebagai simbol dari tiga sendi asasi agama yaitu syari'at, tarekat dan hakikat. Alasan dari penafsiran tersebut adalah karena kedua kajian tersebut sama-sama berjumlah tiga.

b. Pembahasan Tentang *Marfū'āt al-Asmā'*

Marfū'āt al-Asmā' atau *isim-isim* yang berhak *dirafa'kan* dalam ilmu nahu berjumlah tujuh. Ketujuh *isim* tersebut ditafsirkan oleh Ibnu Maimun ke dalam dimensi ilmu tauhid yaitu sebagai simbol sifal-sifat *ma'ānī* yang juga berjumlah tujuh sifat. Dalam permasalahan ini, sebetulnya Ibnu Maimun sendiri menyebut bahwa ada dua alasan dalam menafsirkan *marfū'āt al-asmā'* dengan sifat *ma'ānī*. Alasan pertama menurutnya bahwa tujuh isim tersebut berhak *dirafa'kan*, sedangkan tujuh sifat *ma'ānī* juga berhak *dirafa'kan*. *Dirafa'kan* dalam konteks tauhid artinya diagungkan. Alasan kedua menurut

Ibnu Maimun adalah karena kajian sifat *ma'ānī* merupakan kajian yang paling sulit untuk dipelajari dan dipahami dibanding dengan sifat-sifat Allah lainnya (Maimun, n.d., p. 44). Menurut pandangan peneliti alasan yang pertama sangat tidak logis, karena sifat-sifat yang lain pun selain sifat *ma'ānī* juga harus *dirafa'kan* atau diungkapkan. Oleh karena itu, menafsirkan *marfū'āt al-asmā'* hanya dengan sifat *ma'ānī* saja merupakan *tarjih bilā murajjih* yaitu menguatkan sesuatu perkara tanpa ada alasan yang jelas. Adapun alasan yang kedua yaitu karena sifat *ma'ānī* dinilai sifat yang paling sulit untuk dipelajari dan dipahami dalam ilmu tauhid, menurut pandangan peneliti adalah alasan yang sangat subjektif. Karena mungkin bagi Ibnu Maimun sifat *ma'ānī* adalah sifat yang tersulit, akan tetapi bagi orang lain mungkin saja sifat *salbiyyah* atau sifat *ma'nawiyah* yang dinilai paling sulit untuk dipahami. Oleh karena itu, menurut pandangan peneliti bahwa alasan yang paling logis dalam penafsiran *marfū'āt al-asmā'* dengan sifat *ma'ānī* adalah faktor jumlah bilangan yang sama, yaitu sama-sama berjumlah tujuh.

3. Metode *Dilālah* Lafadz

Secara bahasa *dilālah* artinya petunjuk atau penunjukkan, diambil dari kata يدل – دل yang berarti menunjukkan (Al-Jauharī, 1987, p. 1698). Secara istilah *dilālah* artinya memahami sesuatu (*madlūl*/yang ditunjuk) atas sesuatu (*dalil*/petunjuk) (Al-Jurjānī, n.d., p. 104).

Dilālah terbagi menjadi dua *lafziyyah* dan *gair lafziyyah*. *Dilālah lafziyyah* adalah *dilālah* dengan dalil yang digunakan untuk memberi petunjuk terhadap sesuatu dalam bentuk lafadz. Sedangkan *dilālah gair lafziyyah* adalah *dilālah* dengan dalil yang tidak berbentuk lafadz seperti raut wajah seseorang yang mengandung maksud tertentu (Zuhaily, 2006, p. 136). *Dilālah lafziyyah* terbagi menjadi empat macam yaitu: *dilālah 'ibārah*, *dilālah isyārah*, *dilālah naṣ*, serta *dilālah iqtidā'*. *Dilālah 'ibārah* artinya petunjuk lafal atas suatu ketentuan hukum yang diungkapkan langsung oleh lafal *'ibārah* itu sendiri. Sedangkan *dilālah isyārah* adalah sesuatu yang diisyaratkan oleh sebuah nash. Sedangkan *dilālah naṣ* adalah *dilālah* lafaz yang disebutkan dalam penetapan hukum adalah untuk yang tidak disebutkan karena ada hubungannya yang dapat dipahami berdasarkan pemahaman dari segi bahasa. Adapun *dilālah iqtidā'* adalah *dilālah* penunjukan lafaz kepada sesuatu yang tidak disebutkan, yang kebenarannya tergantung kepada yang tidak tersebut itu (Al-Khallāf, n.d., p. 150).

Dari keempat macam *dilālah* di atas, yang digunakan Ibnu Maimun dalam menafsirkan konten-konten nahu menjadi sebuah kajian tauhid adalah *dilālah isyārah*. Dalam hal ini, teks-teks kajian ilmu nahu dalam *al-Ājurrūmiyah* menurut Ibnu Maimun menyimpan isyarat-isyarat kajian tauhid. Isyarat-isyarat tersebut dengan jeli mampu ia ungkap dalam *al-Risālah al-Maimūniyyah*.

Adapun pembahasan-pembahasan ilmu nahu yang ditafsirkan oleh Ibnu Maimun ke dalam dimensi ilmu tauhid dengan menggunakan metode *dilālah isyārah* ini antara lain Pembahasan Tentang *Mubtada'* dan *Khobar*. *Mubtada'* dalam ilmu nahu merupakan salah satu dari tujuh *isim* yang harus *dirafa'kan*. Dalam kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah*, *mubtada'* oleh Ibnu Maimun ditafsirkan sebagai simbol dari Tuhan, alasannya menurut dia karena redaksi definisi *mubtada'* dalam kitab *al-Ājurrūmiyah* adalah: الاسم المرفوع العاري عن

العوامل اللفظية yang artinya isim yang *dirafa'kan* yang terbebas dari 'amil-'amil yang bersifat lafadz atau tekstual. Kata "terbebas dari 'amil-'amil yang bersifat lafadz" menurut Ibnu Maimun merupakan isyarat dari dzat Tuhan, karena Tuhan juga tidak memerlukan pihak lain untuk diagungkan seperti halnya *mubtada`* dalam ilmu nahu yang tidak membutuhkan 'amil tekstual untuk *dirafa'kan*.

Kesimpulan

Dimensi ilmu tauhid yang terdapat pada kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* adalah dimensi *ilāhiyyāt* yaitu kajian tentang ketuhanan, dimensi *nubuwwāt* yaitu kajian mengenai kenabian, dan dimensi prinsip-prinsip umum dalam kajian ilmu tauhid selain *ilāhiyyāt* dan *nubuwwāt*. Adapun dimensi *sam'iyāt* yaitu kajian ilmu tauhid yang berhubungan hal-hal gaib yang hanya dapat diketahui dengan Al-Qur'an dan hadits saja, tidak penulis temukan dalam kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah*.

Dimensi *ilāhiyyāt* yang terdapat dalam kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* adalah sebagai berikut: 1) Pembahasan tentang sifat *wujūd*, ditafsirkan dari pembahasan *mubtada` khabar* serta pembahasan pembagian *kalām*; 2) Pembahasan tentang sifat *al-mukhālafah li al-hawāditsi*, ditafsirkan dari pembahasan pembagian *fī'il*; 3) Pembahasan tentang sifat *ma'āni*, ditafsirkan dari pembahasan *al-marfū'āt min al-asmā`*; 4) Pembahasan tentang sifat *iradāt*, ditafsirkan dari pembahasan *fā'il*; 5) Pembahasan tentang sifat *kalām*, ditafsirkan dari pembahasan *kalām* dan pembahasan *i'rab*; 6) pembahasan tentang asma` Allah, ditafsirkan dari lima pembahasan yaitu: pembahasan *isim* dan ciri-cirinya, pembahasan pembagian *fā'il*, pembahasan *nā'ib al-fā'il*, pembahasan pembagian *mubtada`* dan *khabar*, serta pembahasan *al-makhfūḍāt al-asmā`*;

Adapun dimensi *nubuwwāt* yang terdapat dalam kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* adalah pembahasan mengenai dua kalimat syahadat. Pembahasan tersebut ditafsirkan oleh Ibnu Maimun dari pembahasan *isim-isim makrifat*.

Dimensi prinsip-prinsip umum dalam kajian ilmu tauhid selain *ilāhiyyāt* dan *nubuwwāt* yang terdapat dalam kitab *al-Risālah al-Maimūniyyah* adalah pembahasan tentang tiga sendi asasi agama yaitu syari'at, tarekat, dan hakikat, serta pembahasan tentang *syukru al-mun'im*. Pembahasan tentang tiga sendi asasi agama ditafsirkan dari tiga pembahasan yaitu pembahasan pembagian *kalām*, pembahasan 'amil-amil yang masuk pada *mubtada`* dan *khabar*, serta pada pembahasan *isim-isim* yang *dinaṣabkan*. Sedangkan pembahasan tentang *syukru al-mun'im* ditafsirkan dari pembahasan *tawābi'*

Metode yang digunakan Ibnu Maimun dalam menafsirkan konten-konten nahu menjadi sebuah konten tauhid adalah: Metode persamaan makna secara bahasa, metode persamaan angka, serta metode *dilālah* lafadz. Di antara pembahasan yang menggunakan metode persamaan makna bahasa adalah: pembahasan tentang *kalām*, pembahasan tentang *makhfūḍāt al-asmā`*, pembahasan tentang *isim* dan sebagainya. Sedangkan pembahasan yang menggunakan metode persamaan angka antara lain: pembahasan tentang pembagian *kalām*, pembahasan tentang *marfū'āt al-asmā`*, pembahasan tentang *isim-isim makrifat* dan sebagainya. Adapun pembahasan yang menggunakan metode *dilālah* lafadz antara lain: pembahasan tentang *mubtada`* dan *khabar*, pembahasan tentang pembagian *fī'il* dan sebagainya.

Daftar Pustaka

- Al-'Ajlūnī, I. (n.d.). *Kasyfu al-khafā`*. Maktabah al-Qudsī.
- Al-'Aṭṭār, H. (n.d.). *Hasyiyat 'Alā al-'Aṭṭār 'Ala al-Badr aṭ-Ṭāli.* Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Baghdādī, A. Q. (1988). *al-Farq Baina al-Firaq*. Maktabah Ibn Sīna.
- Al-Bājūrī, I. (2007). *Tuhfah al-Murīd Syarah Jauharat al-Tauhīd*. Dār al-Salām.
- Al-Bantani, N. (n.d.). *Tijān al-Dārārī*. Mustafa al-Halabi.
- Al-Bukhārī, M. bin I. (1997). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (A. M. Mujahid (ed.); 1st ed.). Dār al-Salām.
- Al-Dzahabī, S. (1985). *Siyar A`Lām al-Nubalā*. Muassasah al-Risālah.
- Al-Fairuzzabādī, M. (2005). *al-Qāmūs al-Muhīṭ*. Muassasah al-Risālah.
- Al-Ghazzī, N. (1997). *al-Kawākib al-Sāirah*. Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Jauharī, I. (1987). *al-Ṣiḥaḥ*. Dār al-Malāyīn li al-'Ilmi.
- Al-Jazzī, A. U. (n.d.). *'Aqīdah Jiyādah Fī al-Tauhīd*. Al-Syāmilah al-Dzahabiyyah.
- Al-Jurjānī, A. bin M. (n.d.). *al-Ta'rīfāt*. Dār al-Faḍīlah.
- Al-Kafawī, A. al-B. (n.d.). *al-Kulliyāt*. Muassasah al-Risālah.
- Al-Khallāf, A. W. (n.d.). *Ilmu Usūl al-Fiqh*. Dār al-Qalam.
- Al-Laqqānī, I. (n.d.). *Manẓūmah Jauharat al-Tauhīd*. Al-Syāmilah al-Dzahabiyyah.
- Al-Ṣafāqīsī, A. bin M. bin S. al-N. (2008). *Taqrīb al-Ba'īd Ilā Jauharat al-Tauhīd*. Muassasat al-Ma'ārif.
- Al-Ṣhāwī, A. (n.d.). *Syarh Jauharat al-Tauhīd*. Dār Ibnu Katsir.
- Al-Syaubakī, M. Y. (n.d.). *Mafhūm al-Taṣawwuf Wa Anwā'uhū Fī al-Mīzān al-Syar'ī*. Al-Syāmilah al-Dzahabiyyah.
- Fithri, W. (2019). *Kekhasan Hermeneutika Paul Ricoeur*. 187–211.
- Hajjaj, M. bin. (1991). *Ṣaḥīḥ Muslim* (M. F. A. Baqi (ed.); 1st ed.). Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Kamil, S. (2012). *Teori Kritik Sastra Arab Klasik dan Modern*. Rajawali Pers.
- Katsīr, I. (1986). *al-Bidāyah Wa al-Nihāyah*. Dār al-Fikr.
- Maimun, A. bin. (n.d.). *al-Risālah al-Maimūniyyah*. al-Balagh.
- Maimun, A. bin. (2007). *Bayan Gurbat al-Islam.pdf* (H. Syami (ed.); 1st ed.). Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Muṣṭafā, I. (n.d.). *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Dār al-Da'wah.
- Ṣīnī, S. I. (n.d.). *Manhaj Abhāts al-Mufasssīrīn Fī Khuṭuwāt Taṭbīqiyyah*. Al-Syāmilah al-Dzahabiyyah.

Wahyu

Susanto, E. (2016). *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*. Kencana Prenadamedia Group.

Yahya, A. bin. (1961). *Tabaqāt al-Mu'tazilah*. Dār Maktabah al-Hayāt.

Zuhaily, M. (2006). *al-Wajīz Fi Usūl al-Fiqh*. Dār al-Ṭibā'ah.