PENDALILAN MANTIK AL-ASH'ARI DALAM AKIDAH KETUHANAN

MUHAMMAD RASHIDI BIN WAHAB

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2019

University of Malaya

PENDALILAN MANTIK AL-ASH'ARI
DALAM AKIDAH KETUHANAN

MUHAMMAD RASHIDI BIN WAHAB

TESIS INI DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH
DOKTOR FALSAFAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2019

University of Malaya

UNIVERSITI MALAYA

PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: Muhammad Rashidi bin Wahab (No. K/P/Pasport:

No. Pendaftaran/Matrik: IHA 140025

Nama Ijazah: Doktor Falsafah

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis ("Hasil Kerja ini"):

Pendalilan Mantik al-Ash'ari dalam Akidah Ketuhanan

Bidang Penyelidikan:

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

(1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
(2) Hasil Kerja ini adalah asli;
(3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
(4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
(5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya ("UM") yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
(6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tarikh 15-10-2019

dapan.

Tarikh 15.10.2019

PENDALILAN MANTIK AL-ASH‘ARI
DALAM AKIDAH KETUHANAN

ABSTRAK

Pengasas aliran Ashā‘irah, Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, merupakan seorang ulama terkemuka dalam mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Beliau diiktiraf sebagai mujaddid kurun ketiga Hijrah yang mempunyai kepakaran dalam pelbagai bidang ilmu Islam khususnya akidah dan mantik. Kehadiran al-Ash‘arī telah berjaya menangkis penyelewengan akidah yang dilakukan oleh aliran bidaah pada ketika itu khususnya Mu‘tazilah. Dalam hal ini, al-Ash‘arī telah mengemukakan metode pendalilan berasaskan kepada sumber dalil *naqlī* dan dalil *‘aqlī*. Dalil *naqlī* merujuk kepada al-Quran dan hadis, manakala dalil *‘aqlī* merujuk kepada pembuktian logik akal. Walau bagaimanapun, penghujahan logik akal dalam akidah, atau lebih tepat disebut sebagai pendalilan mantik, telah mengundang polemik yang berpanjangan sehingga hari ini. Sesetengah pihak mendakwa bahawa al-Ash‘arī telah menolak penggunaan hujah mantik pada penghujung usianya. Pada masa yang sama, mereka juga mengkritik ilmu mantik sebagai sesat disebabkan sejarah kemunculannya dikaitkan dengan tamadun Greek. Oleh itu, menerusi pendekatan kualitatif daripada analisis kandungan dokumen, tesis ini akan meneliti pendalilan mantik, khususnya *al-qiyās*, yang digunakan oleh al-Ash‘arī dalam lima buah karya akidahnya yang masyhur. Tumpuan kajian melibatkan aspek ketuhanan sahaja kerana ia merupakan topik terbesar dan terpenting dalam ilmu akidah yang banyak menggunakan hujah mantik. Tesis juga akan meneliti pendalilan mantik yang digunakan oleh ulama Ashā‘irah dan menganalisis beberapa isu penting berkaitan pendalilan mantik al-Ash‘arī. Justeru, hasil kajian menunjukkan bahawa al-Ash‘arī menggunakan pendalilan mantik *al-qiyās* secara meluas terutamanya dalam karya terakhirnya *al-Luma‘ fī al-Raad ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*. Kajian juga

mendapati bahawa pendalilan mantik *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash‘arī tersebut adalah bertepatan dari aspek *al-ṣūrah* dan *al-māddah* sehingga mencapai taraf *al-burhān*. Legasi pemikiran al-Ash‘arī ini kemudiannya diteruskan oleh para ulama Ashā‘irah seperti al-Ghazālī, al-Sanūsī, al-Būṭī, Tuan Minal dan lain-lain yang turut menggunakan pendalilan mantik dalam karya akidah mereka. Ini bermaksud, pendalilan mantik dalam akidah yang dipelopori oleh al-Ash‘arī telah diterima umat Islam sehingga kini, sekali gus menyumbang kepada pengukuhan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah di Malaysia.

Kata kunci: al-Ash‘arī, pendalilan mantik, *al-qiyās*, akidah ketuhanan, Ashā‘irah

University of Malaya

LOGICAL ARGUMENTATION OF AL-ASH'ARI IN THEOLOGY

ABSTRACT

The founder of Ashā'irah school of thought, Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, was a prominent scholar in Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. He was recognised as the third Hijri generation reformer who has expertise in various fields of Islamic studies, especially the theology and logic. The presence of al-Ash'arī has succeeded in defaming the irregularities of the theology enforced by the heretical stream at that particular time Mu'tazilah. In this case, al-Ash'arī has presented a method of argumentation based on the source of *naqlī* and the argumentation of *'aqlī*. *Naqlī* refers to the Quran and Hadith, while the *'aqlī* argument refers to the logic and reasoning. However, the logical argument of theology, or more accurately referred to as logic propositions, has appealed prolonged polemics until these days. Some claim that al-Ash'arī has dismissed the use such argument at the end of his life. At the same time, they also criticised the mirthless knowledge as a result of the history of its appearance associated with Greek civilisation. Thus, through a qualitative approach from content analysis, this thesis will examine the rational argumentation, particularly *al-qiyās*, used by al-Ash'arī in its five famous books of theology. The focus of the study is being narrowed to the aspect of divinity only because it is the biggest and most important topic in theology which uses a lot of arguments. The thesis will also examine the logical argumentation of Ashā'irah scholars and analyse some of the selected issues related to al-Ash'arī's logical argumentation. Thus, the results of the study show that al-Ash'arī uses extensive *al-qiyās* especially in his final book *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. The study also found that the argumentation of al-Ash'arī was coincided on the *al-ṣūrah* and *al-māddah* to the level of *al-burhān*. The legacy of al-Ash'arī's thought was then continued by Ashā'irah scholars such as al-

University of Malaya

Ghazālī, al-Sanūsī, al-Būṭī, Tuan Minal and others who also used their wide-ranging editing in books of theology. This means that logic of al-Ash‘arī’s theology has been accepted by Muslim today, at the same time contribution to Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah consolidation in Malaysia.

Keywords: al-Ash‘arī, logical argumentation, *al-qiyās*, theology divinity, Ashā‘irah

University of Malaya

PENGHARGAAN

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد،

Alhamdulillah, setinggi-tinggi rasa kesyukuran yang tidak terhingga saya panjatkan ke hadrat Allah SWT kerana dengan limpah kurnia serta inayah-Nya jua saya dapat menyempurnakan penulisan tesis doktor falsafah bertajuk Pendalilan Mantik al-Ash'arī dalam Akidah Ketuhanan. Saya tidak menyangka sama sekali Allah SWT akan mendorong saya menuntut ilmu sehingga sampai ke tahap ini. Sesungguhnya manusia merancang dan Allah SWT juga merancang (takdir), namun hakikatnya Allah SWT adalah sebaik-baik perancang (mafhum daripada surah āli-'Imrān 3: 54).

Pada kesempatan yang terbatas ini, saya ingin merakamkan ucapan penghargaan dan terima kasih kepada seluruh alim ulama dan para guru yang pernah mencurahkan ilmu kepada saya, khususnya kepada Prof. Madya Dr. Mohd Fauzi bin Hamat selaku penyelia tesis, yang banyak memberikan bimbingan, tunjuk ajar dan nasihat kepada saya sepanjang penulisan dan kajian ini. Segala jasa baik beliau tidak mampu saya balas melainkan - apa yang saya mampu hanyalah - mendoakan agar Allah SWT memberkati kehidupan beliau untuk terus berbakti kepada agama Islam.

Ucapan terima kasih ini juga saya tujukan kepada Universiti Sultan Zainal Abidin (UniSZA) dan Kementerian Pendidikan Malaysia yang telah meluluskan tajaan Hadiah Cuti Belajar dan Skim Latihan Akademik Bumiputera (SLAB) kepada saya. Tidak dilupakan kepada mantan Dekan Fakulti Pengajian Kontemporari Islam UniSZA,

University of Malaya

Prof. Madya Dr. Engku Muhammad Tajuddin bin Engku Ali, dan mantan Ketua Pusat Pengajian Usuluddin UniSZA, Dr. Mohd Safri bin Ali, yang telah menyokong permohonan melanjutkan pengajian saya ini.

Begitu juga kepada semua pensyarah Fakulti Pengajian Kontemporari Islam UniSZA, khususnya kepada para pensyarah Pusat Pengajian Usuluddin, yang sentiasa memberikan semangat kepada saya untuk menulis kajian berkaitan akidah dan mantik. Pada masa yang sama, ucapan terima kasih ini turut dipanjangkan kepada semua pensyarah dan staf Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya (UM), terutamanya Dr. Azmil bin Zainal Abidin, yang tidak lokek untuk memberikan tunjuk ajar kepada saya sepanjang tempoh pengajian.

Buat para sahabat seperjuangan, khususnya kepada Mohd Faizul bin Azmi dari UniSZA yang sedang menulis tesis doktor falsafah di Universiti Kebangsaan Malaysia, dan sahabat-sahabat lain yang tidak dapat dinyatakan nama mereka satu persatu di sini, saya sangat hargai segala sokongan dan kritikan membina yang telah diberikan kepada saya. Tidak dilupakan juga kepada mereka yang mungkin saya tidak mengenali secara rapat, tetapi sentiasa mendoakan kejayaan untuk saya. Hanya Allah SWT sahaja yang mampu membalas semua kebaikan ini.

Akhir sekali, saya ingin rakamkan ucapan penghargaan dan terima kasih kepada seluruh ahli keluarga saya di Kedah, khususnya buat kedua-dua ibu bapa yang tercinta Haji Wahab bin Haji Mansor dan Hajjah Azizah binti Haji Ismail, yang bersusah payah tanpa jemu menjaga dan mendidik saya. Tanpa mereka, saya tidak dapat berdiri seperti hari ini. Begitu juga kepada isteri tercinta Asmahan binti Haris Fadzillah, serta anak-

University of Malaya

anak tersayang Ahmad Luqman dan Maryam Husna, yang sentiasa bersabar mengorbankan masa dan perasaan untuk mengharapkan kejayaan ini.

Muhammad Rashidi bin Wahab

Terengganu, 19 April 2019 / Jumaat

muhdrashidi85@gmail.com

University of Malaya

ISI KANDUNGAN

HALAMAN JUDUL i

PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN ii

ABSTRAK iii

ABSTRACT v

PENGHARGAAN vii

ISI KANDUNGAN x

SENARAI TRANSLITERASI xvi

SENARAI KEPENDEKAN xvii

SENARAI RAJAH DAN JADUAL xix

BAB SATU: PENDAHULUAN 1

1.1 PENGENALAN 1

1.2 LATAR BELAKANG MASALAH KAJIAN 5

1.3 PERSOALAN KAJIAN 13

1.4 OBJEKTIF KAJIAN 14

1.5 KEPENTINGAN KAJIAN 14

1.6 SKOP KAJIAN 20

1.7 JUSTIFIKASI PEMILIHAN TOKOH 23

1.8 PENGERTIAN TAJUK 34

1.8.1 Pendalilan Mantik 34

1.8.2 Akidah Ketuhanan 40

1.9 KAJIAN LITERATUR 42

1.9.1 Kajian Mengenai al-Ash‘arī dan Metode Pendalilannya dalam Akidah 43

University of Malaya

1.9.2 Kajian Mengenai Aplikasi Mantik dalam Perbahasan Akidah 54

1.9.3 Kajian Mengenai Pemikiran Akidah Ketuhanan Tokoh . 66

1.10 METODOLOGI KAJIAN 73

1.10.1 Metode Pengumpulan Data 74

1.10.2 Metode Analisis Data 76

1.10.3 Kerangka Konseptual 79

1.11 SUSUNAN PENULISAN 81

BAB DUA: PENDALILAN MANTIK AL-ASH'ARĪ . . . 84

2.1 PENGENALAN 84

2.2 SOROTAN TERHADAP KARYA AL-ASH'ARĪ . . . 85

2.3 PENDALILAN MANTIK DALAM PERBAHASAN SIFAT ALLAH SWT 93

2.3.1 Karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* 95

2.3.2 Karya *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* . . 102

2.3.3 Karya *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* 103

2.3.4 Karya *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* . 105

2.3.5 Karya *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* . 106

2.3.6 Rumusan 126

2.4 PENDALILAN MANTIK DALAM PERBAHASAN NAS SIFAT *MUTASHĀBIHĀT* 130

2.4.1 Karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* 132

2.4.2 Karya *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* . . 134

2.4.3 Karya *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* 135

2.4.4 Karya *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* . 136

2.4.5 Karya *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* . 138

University of Malaya

2.4.6 Rumusan 140

2.5 PENDALILAN MANTIK DALAM PERBAHASAN ISU KEMAKHLUKAN AL-QURAN 143

2.5.1 Karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* 143

2.5.2 Karya *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* . . 148

2.5.3 Karya *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* 149

2.5.4 Karya *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* . 149

2.5.5 Karya *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* . 150

2.5.6 Rumusan 152

2.6 PENDALILAN MANTIK DALAM PERBAHASAN PERBUATAN ALLAH SWT 154

2.6.1 Karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* 156

2.6.2 Karya *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* . . 161

2.6.3 Karya *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* 161

2.6.4 Karya *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* . 162

2.6.5 Karya *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* . 162

2.6.6 Rumusan 169

2.7 PENDALILAN MANTIK DALAM PERBAHASAN MELIHAT ALLAH SWT 171

2.7.1 Karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* 172

2.7.2 Karya *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* . . 176

2.7.3 Karya *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* 177

2.7.4 Karya *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* . 177

2.7.5 Karya *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* . 178

2.7.6 Rumusan 179

2.8 KESIMPULAN 181

University of Malaya

BAB TIGA: PENDALILAN MANTIK ASHĀ'IRAH . . . 185

3.1 PENGENALAN 185

3.2 SOROTAN PERKEMBANGAN MANTIK ASHĀ'IRAH . . 186

3.3 PENDALILAN MANTIK AL-GHAZĀLĪ 191

3.3.1 Biografi dan Ketokohan al-Ghazālī 192

3.3.2 Pendalilan Mantik dalam *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* . . 198

3.3.3 Perbandingan Pendalilan Mantik al-Ghazālī dan al-Ash'arī . 211

3.3.4 Rumusan 216

3.4 PENDALILAN MANTIK AL-SANŪSĪ 216

3.4.1 Biografi dan Ketokohan al-Sanūsī 217

3.4.2 Pendalilan Mantik dalam *Umm al-Barāhīn* . . . 220

3.4.3 Perbandingan Pendalilan Mantik al-Sanūsī dan al-Ash'arī . 230

3.4.4 Rumusan 234

3.5 PENDALILAN MANTIK AL-BŪṬĪ 235

3.5.1 Biografi dan Ketokohan al-Būṭī 236

3.5.2 Pendalilan Mantik dalam *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat* . 244

3.5.3 Perbandingan Pendalilan Mantik al-Būṭī dan al-Ash'arī . 253

3.5.4 Rumusan 256

3.6 PENDALILAN MANTIK TUAN MINAL 257

3.6.1 Biografi dan Ketokohan Tuan Minal 258

3.6.2 Pendalilan Mantik dalam *'Aqīdah al-Nājīn* . . . 261

3.6.3 Perbandingan Pendalilan Mantik Tuan Minal dan al-Ash'arī . 269

3.6.4 Rumusan 272

3.7 KESIMPULAN 273

University of Malaya

BAB EMPAT: ANALISIS PENDALILAN MANTIK AL-ASH'ARĪ . 277

4.1 PENGENALAN 277

4.2 KEDUDUKAN ILMU MANTIK DALAM ISLAM . . . 279

4.2.1 Sejarah Kemasukan Ilmu Mantik dalam Dunia Islam . . 279

4.2.2 Pengaruh Ilmu Mantik dalam Pengajian Islam . . 288

4.2.3 Penerimaan dan Penolakan terhadap Ilmu Mantik . . 292

4.2.4 Analisis Kedudukan Ilmu Mantik dalam Islam . . 301

4.2.5 Rumusan 312

4.3 METODOLOGI PENDALILAN AKIDAH AL-ASH'ARĪ . . 313

4.3.1 Kedudukan Dalil *Naqlī* dalam Karya al-Ash'arī . . 314

4.3.2 Kedudukan Dalil *'Aqlī* dalam Karya al-Ash'arī . . 318

4.3.3 Sumber Epistemologi al-Ash'arī 322

4.3.4 Analisis Metodologi Pendalilan Akidah al-Ash'arī . . 327

4.3.5 Rumusan 342

4.4 KEDUDUKAN *AL-QIYĀS* DALAM PENDALILAN AKIDAH . 344

4.4.1 Konsep *al-Qiyās al-Manṭiqī* dalam Perbahasan Akidah . 345

4.4.2 Konsep *al-Qiyās al-Uṣūlī* dalam Perbahasan Akidah . . 355

4.4.3 Konsep *al-Qiyās al-Ghā'ib 'alā al-Shāhid* dalam Perbahasan Akidah 366

4.4.4 Analisis Kedudukan *al-Qiyās* dalam Pendalilan Akidah . 372

4.4.5 Rumusan 382

4.5 METODOLOGI PENDALILAN AKIDAH MU'TAZILAH . . 384

4.5.1 Sejarah Kemunculan dan Perkembangan Mu'tazilah . . 385

4.5.2 Asas dan Prinsip Akidah Mu'tazilah 390

4.5.3 Kedudukan Dalil *Naqlī* dan Dalil *'Aqlī* dalam Akidah Mu'tazilah 397

University of Malaya

4.5.4 Analisis Metodologi Pendalilan Akidah Mu‘tazilah . . 401

4.5.5 Rumusan 409

4.6 KESIMPULAN 411

BAB LIMA: KESIMPULAN 416

5.1 Rumusan 416

5.2 Cadangan 424

BIBLIOGRAFI 426

6.1 Rujukan Bahasa Arab 426

6.2 Rujukan Bahasa Melayu 442

6.3 Rujukan Bahasa Inggeris 451

University of Malaya

SENARAI TRANSLITERASI

1. Konsonan

Huruf Arab	Huruf Roman	Contoh	Transliterasi
ا , ء	a , ’	أكبر	*akbar*
ب	b	برهان	*burhān*
ت	t	تصور	*taṣawwur*
ث	th	ثاني	*thānī*
ج	j	جماعة	*jamā‘ah*
ح	ḥ	حديث	*ḥadīth*
خ	kh	خالد	*khālid*
د	d	دار	*dār*
ذ	dh	ذهب	*dhahaba*
ر	r	رسالة	*risālah*
ز	z	زيارة	*ziyārah*
س	s	سبب	*sabab*
ش	sh	شكل	*shakal*
ص	ṣ	صغرى	*ṣughrā*
ض	ḍ	ضرب	*ḍarb*
ط	ṭ	طبيعية	*tabī‘iyyah*
ظ	ẓ	ظهر	*ẓahr*
ع	‘	علة	*‘illah*
غ	gh	غيب	*ghaib*
ف	f	فكر	*fikr*
ق	q	قياس	*qiyās*
ك	k	كتاب	*kitāb*
ل	l	لسان	*lisān*
م	m	منطق	*manṭiq*
ن	n	نقيض	*naqīḍ*

University of Malaya

ه	h	هدف	*hadaf*
و	w	وصل	*waṣala*
ي	y	يد	*yad*
ة	h , t	علمية	*‘ilmiyyah*

2. Vokal

Vokal Pendek	Huruf Roman	Contoh	Transliterasi
َ	a	قنت	*qanata*
ِ	i	سلم	*salima*
ُ	u	جعل	*ju‘ila*

Vokal Panjang	Huruf Roman	Contoh	Transliterasi
ا ، ى	ā	كبرى ، باب	*kubrā , bāb*
ي	ī	وكيل	*wakīl*
و	ū	سورة	*sūrah*

3. Diftong

Diftong	Huruf Roman	Contoh	Transliterasi
َوْ	aw	قول	*qawl*
َيْ	ay	خير	*khayr*
ُوَ	uww	قوة	*quwwah*
ِيَ	iy , ī	عربي	*‘arabiy/ī*

Senarai transliterasi ini berdasarkan buku Panduan Penulisan Ilmiah Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (Edisi Ketiga).

University of Malaya

SENARAI KEPENDEKAN

SWT	: *Subḥānah wa Ta'ālā*
SAW	: *Ṣall Allāh 'alayh wa Sallam*
AS	: *'Alayh al-Salām*
RA	: *Raḍiyy Allāh 'anhu*

University of Malaya

SENARAI RAJAH DAN JADUAL

Rajah 1.1 Kerangka pendalilan dalam ilmu mantik 37

Rajah 1.2 Kerangka pendalilan mantik *al-qiyās* 38

Rajah 1.3 Kerangka konseptual pendalilan mantik al-Ash‘arī dalam akidah ketuhanan 80

Jadual 2.1 Rumusan pendalilan mantik al-Ash‘arī dalam akidah ketuhanan 183

Rajah 3.1 Salasilah keilmuan ulama Ashā‘irah daripada al-Ash‘arī . 188

Rajah 3.2 Kesinambungan pendalilan mantik dalam kalangan ulama Ashā‘irah 276

Rajah 4.1 Peringkat pemikiran al-Ash‘arī berdasarkan lima karyanya . 341

University of Malaya

BAB SATU

PENDAHULUAN

1.1 PENGENALAN

Agama Islam yang diturunkan oleh Allah SWT kepada manusia melalui perantaraan malaikat Jibrail AS kepada Rasulullah SAW merangkumi tiga perkara asas iaitu akidah, syariah dan akhlak.[1] Daripada ketiga-tiga ini, akidah merupakan tunjang dan asas paling utama dalam membina agama Islam.[2] Dengan adanya binaan yang kukuh terhadap ilmu akidah, seseorang Muslim berupaya mengetahui kebatilan, keraguan dan pendustaan yang dilakukan terhadap Allah SWT dan rasul-Nya, bahkan dapat mempertahankan akidah Islam daripada sebarang penyelewengan sama ada daripada luaran atau dalaman Islam sendiri. Manakala tanpa akidah yang didasari oleh petunjuk al-Quran dan sunnah pula, segala amalan kebaikan yang dilakukan oleh hamba-Nya tidak akan diterima oleh Allah SWT[3] seperti mana firman Allah SWT:

وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ
يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ

Al-Nūr 24: 39

Terjemahan: Dan orang-orang yang kafir pula, amal-amal mereka adalah umpama fatamorgana di tanah rata yang disangkanya air oleh orang-orang yang dahaga, (lalu ia menuju ke arah itu) sehingga

[1] Dalam hadis ini digunakan istilah Iman yang membawa maksud akidah, istilah Islam bermaksud syariah dan istilah Ihsan bermaksud akhlak atau tasawuf. Lihat Abī al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Qāhirah: Dār Ibn Ḥazm, 2008), 18 (Kitāb al-Imān, Bāb Bayān al-Imān wa al-Islām wa al-Iḥsān, no. hadis 8).

[2] Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat: Wujūd al-Khālid wa Waẓīfah al-Makhlūk* (Damshiq: Dār al-Fikr, 2009), 70.

[3] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fuṣūl fī al-'Aqīdah Bayna al-Salaf wa al-Khalaf* (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2006) 13.

University of Malaya

apabila ia datang ke tempat tersebut, ia tidak didapati sesuatu pun yang disangkanya itu.

Menurut al-Ghazālī (m. 505H), ilmu akidah adalah semulia-mulia dan setinggi-tinggi ilmu jika dibandingkan dengan ilmu-ilmu yang lain.[4] Menurut Abū Ḥanīfah (m. 150H) pula, mendalami ilmu akidah itu adalah lebih mulia dan lebih utama daripada mendalami ilmu syariah atau ilmu-ilmu lain, kerana tujuan mempelajari ilmu akidah ialah untuk mengenali dan beriman kepada Allah SWT.[5] Keutamaan ilmu akidah turut diterjemahkan oleh Rasulullah SAW dalam dakwah pertama baginda di Makkah, iaitu dengan mengajak manusia beriman kepada Allah SWT terlebih dahulu, sebelum mengajak kepada perkara-perkara lain.[6] Malah wahyu pertama yang diturunkan kepada Rasulullah SAW turut diberkisar tentang persoalan akidah ketuhanan Allah SWT yang dikaitkan dengan ilmu, iaitu:

ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾

Al-ʻAlaq 96: 1-2

Terjemahan: Bacalah dengan nama Tuhan kamu (iaitu Allah) yang menjadikan. Dia yang menjadikan manusia daripada segumpal darah.

Menurut al-Ghazālī lagi, semua jenis ilmu berkhidmat bagi menyempurnakan ilmu akidah kerana ia adalah ilmu terpenting kepada manusia.[7] Hal ini bermaksud segala jenis ilmu yang wujud di dunia memerlukan perkhidmatan ilmu akidah agar

---

[4] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān wa Durarah*, ed. Maḥmūd Bījū (Damshiq: Dār al-Taqwā, 2007), 43; ʻAbd al-Majīd ʻAzīz al-Zindānī, *Kitāb al-Tawḥīd* (t.tp.: t.p., t.t.), 1: 9.

[5] Abū Ḥanīfah al-Nuʻmān ibn Thābit, "al-Fiqh al-Absaṭ," dalam *al-ʻAqīdah wa ʻIlm al-Kalām*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kāwtharī (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2009), 599; Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' ʻUlūm al-Dīn*, ed. Muḥammad Saʻīd Muḥammad (Qāhirah: Dār al-Bayān al-ʻArabī, 2005), 1:67.

[6] Muḥammad Saʻīd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah al-Nabawīyyah* (Damshiq: Dār al-Fikr, 2006), 68.

[7] Al-Ghazālī, *Iḥyā' ʻUlūm al-Dīn*, 1:34; al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān wa Durarah*, 44; Abū Ḥanīfah al-Nuʻmān ibn Thābit al-Kūfī, *Sharḥ Kitāb al-Fiqh al-Akbār* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1983), 5.

University of Malaya

manusia beriman kepada Allah SWT serta rasul-Nya dalam setiap lapangan kehidupan mereka. Tanpa dihubungkan dengan ilmu akidah, semua jenis ilmu tersebut tidak akan mencapai tahap kesempuraan yang sebenar. Ia bertepatan dengan sebuah hadis, ketika mana Rasulullah SAW ditanya oleh seorang sahabat tentang semulia-mulia dan sebaik-baik amalan, maka Rasulullah SAW bersabda:

إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ

Terjemahan: Beriman kepada Allah dan rasul-Nya.[8]

Hakikat kepercayaan dan keimanan kepada-Nya ini pula dimulai dengan mendalami ilmu akidah sebagai asas dalam mengenal (*ma'rifah*) Allah SWT sebagai Tuhan sekalian alam.[9] Tanpa mengimani serta mengenali Allah SWT pula, segala amalan ibadat manusia seperti solat atau puasa contohnya, yang dikerjakan dan diajar dalam pengajian ilmu fikah adalah tidak diterima oleh Allah SWT. Ini menunjukkan bahawa ilmu fikah merupakan cabang daripada ilmu akidah, maka tidak akan wujud fikah melainkan wujud akidah terlebih dahulu.[10] Begitu juga dengan ilmu fardu 'ain yang lain, apatah lagi ilmu fardu kifayah, semuanya berkhidmat bagi menyempurnakan dan menyokong ilmu akidah.[11]

---

[8] Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'il ibn Ibrahīm al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Qāhirah: Dār al-Fajr lil Turāth, 2005), 1:15 (Kitāb Imān, Bāb Man Qāla Inna al-Imān Huwa al-'Amal, no. hadis 26).

[9] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1:67; al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān wa Durarah*, 43. Terdapat banyak kenyataan daripada ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang menyebutkan tentang perkara paling awal dalam agama adalah mengenal Allah SWT (*awal al-dīn ma'rifah Allāh*). Malah al-Ash'arī juga dilaporkan berkata:

أول ما يجب على العبد العلم بالله ورسوله ودينه.

Terjemahan: Perkara pertama yang diwajibkan ke atas hamba (manusia) ialah mengetahui tentang Allah, rasul-Nya dan agama-Nya.
Lihat 'Abd Allāh al-Hararī, *'Umdat al-Rāghib fī Mukhtasar Bughyat al-Ṭālib* (Bayrūt: Sharikat Dār al-Mashārī', 2009), 22.

[10] Maḥmūd Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah* (Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2001), 11.

[11] Muhammad Rashidi Wahab, "Kepentingan Ilmu Akidah Sebagai Dasar Utama Islam," *al-Sirat: Jurnal Kolej Islam Pahang Sultan Ahmad Shah* 15 (Disember 2015), 36-50.

University of Malaya

Memandangkan betapa penting dan tingginya nilai ilmu akidah kepada manusia, maka syarak telah menetapkan bahawa mempelajari ilmu akidah secara *ijmālī* merupakan suatu kewajipan kepada setiap Muslim yang *mukallaf*.[12] Ini kerana, mempelajari ilmu akidah dapat memberi keteguhan hati serta menenangkan akal fikiran seseorang itu bahawa ia berada di atas agama yang benar.[13] Bagi mencapai tujuan tersebut, manusia perlu didakwah[14] atau diajar agar mereka dapat memahami akidah Islam yang benar. Perkara tersebut mesti berasaskan kepada pembuktian dalil yang *jazm* (yakin dan kukuh) serta bertepatan dengan hakikat sebenar terutamanya berkaitan keimanan kepada Allah SWT. Pembuktian ini juga bertepatan dengan kaedah pendalilan dalam perbahasan ilmu akidah iaitu:

إن كنت ناقلا فالصحة، أو مدعيا فالدليل

> Terjemahan: Jika engkau menyampaikan berita maka hendaklah yang benar dan sahih, atau jika engkau mendakwa sesuatu maka hendaklah dengan dalil dan bukti.[15]

Dalam hal ini, kewajipan mempelajari ilmu akidah merangkumi tiga bahagian utama iaitu mengenai konsep ketuhanan (*al-ilāhiyyāt*) yang merupakan topik terpenting, selain dari topik kenabian (*al-nubuwwāt*) dan perkara-perkara ghaib (*al-sam'iyyāt*). Persoalan ketuhanan ini menjadi aspek terpenting kerana perbahasan mengenainya berkaitan langsung dengan zat Allah SWT, iaitu mengenai kewujudan dan keesaan Allah SWT, yang akhirnya akan menghasilkan keimanan kepada-Nya.[16] Malah tanpa meyakini kewujudan dan keesaan Allah SWT, maka segala perbahasan lain mengenai

---

[12] Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Bayjūrī, *Tuḥfat al-Murīd Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 29.
[13] Al-Zindānī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 1:10.
[14] Terdapat beberapa ayat al-Quran yang menyatakan tentang kewajipan berdakwah antaranya dalam āli-'Imrān 3: 104; 110.
[15] Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 34.
[16] Al-Bayjūrī, *Tuḥfat al-Murid Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*, 18.

University of Malaya

sifat-sifat-Nya atau pelbagai perbincangan akidah yang lain seperti kenabian, perkara-perkara ghaib dan sebagainya lagi tidak mendatangkan sebarang manfaat.

Oleh itu, berasaskan kepada semua kepentingan ini, disimpulkan bahawa perbahasan mengenai akidah mempunyai nilai yang sangat tinggi bagi memahamkan seseorang tentang agama Islam. Jikalau persoalan akidah ini tidak penting, tidak mungkin para ulama terdahulu sehingga kini terlibat secara aktif dalam perbincangan dan perdebatan berkaitan isu-isu akidah sehingga muncul beberapa aliran dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti Ashā'irah dan Māturīdiyyah.[17] Para ulama bertindak menjawab dan menjelaskan pelbagai isu dengan menggunakan metode pendalilan tertentu, sama ada dalil-dalil *naqliyyah* atau dalil-dalil *'aqliyyah* yang melibatkan penggunaan kaedah-kaedah mantik. Lantaran itu, perbahasan mantik berkembang dalam tradisi ilmu Islam sehingga ia terus dipelajari oleh generasi hari ini.

1.2 LATAR BELAKANG MASALAH KAJIAN

Metodologi pendalilan dalam perbahasan akidah menurut kerangka Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah merangkumi dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī*. Dalil *naqlī* merujuk kepada al-Quran dan hadis, manakala dalil *'aqlī* pula merujuk kepada hujah logik akal yang memberikan keyakinan.[18] Dalam hal ini, majoriti ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah didapati bersetuju menerima peranan akal sebagai salah satu sumber pendalilan *'aqlī* dalam

[17] Definisi Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dapat dibahagikan kepada dua kategori iaitu definisi berdasarkan bahasa (atau definisi umum) dan istilah (atau definisi khusus). Definisi umum Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah ialah kumpulan umat Islam yang mengikuti jejak langkah dilalui Rasulullah SAW serta para sahabat dalam memahami dan mempraktikkan Islam merangkumi akidah, fikah dan akhlak. Manakala definisi khusus Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah ialah orang yang berpegang dengan aliran Ashā'irah dan Māturīdiyyah dalam aspek akidah. Lihat al-Sayyid Muḥammad 'Aqīl ibn 'Alī al-Mahdalī, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah: Madkhal wa Dirāsah* (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 1993), 7; Jalāl Muḥammad Mūsā, *Nashā'ah al-Ash'ariyyah wa Taṭawuruha* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982), 15.

[18] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, "al-Risālah al-Laduniyyah," dalam *Majmū'at Rasāil al-Imām al-Ghazālī*, ed. Ibrāhīm Amīn Muḥammad (Qāhirah: Al-Maktabah al-Taufīqiyyah, t.t), 244.

University of Malaya

akidah yang boleh mendatangkan keyakinan beriman kepada Allah SWT.[19] Kesepaduan antara dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī* ini membuktikan pendekatan *wasaṭiyyah* menjadi kerangka asas bagi Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Dalil *'aqlī* bertindak sebagai mengukuhkan lagi dalil *naqlī* dalam mengisbatkan akidah dan ia bukan bermaksud mencipta suatu kepercayaan baru yang bertentangan dengan al-Quran dan hadis.[20]

Walau bagaimanapun, pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah ini ditolak oleh golongan Mujassimah atau Mushabbihah[21] dan Ḥashawiyyah[22] (Ghulāt al-Ḥanābilah)[23] yang memandang akal tidak mempunyai sebarang kemampuan untuk menghasilkan keyakinan. Mereka juga berpandangan bahawa sumber pendalilan akidah hanya zahir dalil *naqlī* daripada al-Quran dan hadis sahaja, tanpa memerlukan huraian atau campur

---

[19] Maḥmūd Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*, 53.

[20] Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1996), 170-171.

[21] Mujassimah atau Mushabbihah ialah suatu fahaman yang menyamakan atau menyerupakan Allah SWT dengan pelbagai sifat makhluk terutamanya ketika berinteraksi dengan nas-nas sifat *mutashābihāt* seperti menyatakan Allah SWT mempunyai tangan, kaki, wajah, mata dan sebagainya lagi. Antara tokoh Mushabbihah atau Mujassimah ialah Hishām Ibn al-Ḥakam, Abū al-Hudzaīl, Ibn al-Rāwandī, Dāwud al-Jawāribī, Muqātil Ibn Sulaymān dan Hishām Ibn Sālim al-Jawālīqī. Lihat Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Bayrūt: Maktabah al-'Aṣriyyah, 1990), 1:281-283; Abī al-Fatḥ Muḥammad 'Abd al-Karīm ibn Abī Bakr al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, ed. Amīr 'Alī Mahnā dan 'Alī Ḥasan Fā'ūr (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1993), 1:120-121.

[22] Ḥashawiyyah antara kelompok ahli hadis yang terpengaruh dengan fahaman Mujassimah atau Mushabbihah, namun mereka selalunya berselindung di sebalik nama Salaf dan mazhab Hanbali (Aḥmad ibn Ḥanbal) dalam membenarkan dakwaan mereka. Ḥashawiyyah mendakwa bahawa kefahaman mereka tentang nas-nas sifat *mutashābihāt* merupakan metode para Salaf, walaupun ia menyamai pendekatan tajsim Mujassimah atau tashbih Mushabbihah. Lihat 'Abd Allāh al-Siddīq al-Ghumārī, *Itqān al-Ṣan'ah fī Taḥqīq Ma'nā al-Bid'ah* (Qāhirah: Maktabah al-Qāhirah, 2007), 24; al-'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām, *Rasāil fī al-Tawhīd*, ed. Ayādakhālid al-Ṭabā' (Damshiq: Dār al-Fikr, 1995), 16.

[23] Dua orang ulama yang telah dirosakan nama oleh para pengikut mereka yang jahat ialah Ja'far ibn Muḥammad (Shī'ah) dan Aḥmad ibn Ḥanbal (Ghulāt al-Ḥanābilah). Lihat Abī al-Qāsim 'Alī ibn al-Ḥasan ibn Ḥibah Allāh ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī* (Damshiq: t.p., 1347H), 164. Antara kejahatan yang dilakukan oleh Ghulāt al-Ḥanābilah adalah berkaitan tafsiran terhadap nas-nas sifat *mutashābihāt*. Contohnya, berdasarkan tafsiran Abū 'Abd Allāh ibn Hāmid, Qādhī al-Farā' Abū Ya'lā dan Ibn al-Zāghūnī, mereka mendakwa bahawa Allah SWT mempunyai sifat-sifat tertentu sebagaimana sifat manusia, tetapi sifat Allah SWT itu tidak menyamai sifat makhluk-Nya. Maka mereka menetapkan bahawa Allah SWT itu bersemayam atau menetap di atas Arasy dengan zat-Nya. Mereka telah memahami nas-nas sifat *mutashābihāt* secara zahir lafaz sahaja sehingga membawa kepada kefahaman *tajsim* dan *tashbih* terhadap Allah SWT, dengan menyandarkan pendapat mereka itu kepada Aḥmad ibn Ḥanbal. Lihat Abī al-Faraj 'Abd al-Raḥman al-Jawzī, *al-Bāz al-Ashhab al-Munqada 'alā Mukhālifī al-Mazhab*, ed. Muḥammad Munīr al-Imām (Bayrūt: Dār al-Jinān, 1987), 33-35. Selain itu, mereka turut membunuh para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti Ibn Fūrak yang telah diracun oleh pengikut Ghulāt al-Ḥanābilah kerana beliau kuat menentang kaum Mujassimah atau Mushabbihah dan Ḥashawiyyah. Lihat Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā*, ed. Shu'aīb Arnā'ūṭ (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1996), 17:215.

tangan akal.[24] Manakala Mu'tazilah[25] pula menyatakan bahawa akal adalah sumber pendalilan paling utama dalam akidah sehingga berlaku percanggahan dengan dalil *naqlī* daripada al-Quran dan hadis.[26] Ini bermaksud, Mu'tazilah terlalu melebihkan penerimaan akal, manakala Mujassimah atau Mushabbihah dan Hashawiyyah pula sebaliknya, iaitu dengan terlalu menolak peranan akal.[27]

Perselisihan tersebut mengundang keresahan dan pertikaian dalam kalangan umat Islam sehingga membawa kepada perpecahan dan gejala sesat-menyesat serta kafir-mengkafir. Lebih membimbangkan, Ibn Taymiyyah (m. 728H)[28] selaku tokoh utama rujukan aliran Salafiyyah Wahhābiyyah[29] menyatakan bahawa Ashā'irah telah mengambil kaedah pendalilan akal tersebut daripada metodologi sesat Mu'tazilah dan logik Greek.[30] Bertitik tolak daripada permasalahan ini, ilmu mantik yang dihubungkan

---

[24] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, ed. Muwaffaq Fawzī al-Jabr, (Damshiq: Al-Ḥikmah, 1994), 21; Muṣṭafā Ṣabrī, *Mawqif al-'Aql wa 'Ilm wa al-'Ālm* (Bayrūt: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981), 1:52.

[25] Aliran Mu'tazilah secara terperinci akan dijelaskan dalam bab empat.

[26] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:56.

[27] Muhammad Rashidi Wahab dan Mohd Faizul Azmi, "Kedudukan Akal dalam Pendalilan Akidah," *Jurnal Teknologi: Sosial Sciences* 63(1) (Julai 2013), 31-39.

[28] Ibn Taymiyyah merupakan seorang tokoh kontroversi dengan sebilangan ulama menerimanya dan sebahagian yang lain menolaknya. Namun Ibn Taymiyyah dilaporkan telah bertaubat daripada pegangan yang salah sebelum beliau meninggal dunia dan kembali kepada akidah Ashā'irah, terutamanya dalam memahami nas-nas sifat *mutashābihāt*. Lihat Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Durr al-Kāminah fī A'yān al-Miā'h al-Thāmaniyyah*, ed. Muḥammad Sayyid Jād al-Haq (Qahirah: Dār al-Kutub al-Ḥadithah, 1966), 1:158 (no: 409). Namun sebahagian pengikut Salafiyyah Wahhābiyyah hari ini masih lagi berpegang dengan pendapat lama beliau sebelum bertaubat, malah ada yang beranggapan kisah taubat ini adalah palsu.

[29] Salafiyyah ialah sebuah aliran yang menisbahkan pemikiran mereka kepada pemikiran Salaf pimpinan Aḥmad ibn Ḥanbal. Kebanyakan pengikut aliran ini terdiri daripada mereka yang berpegang dengan mazhab Hanbali disebabkan Aḥmad ibn Ḥanbal adalah pengasas kepada mazhab Hanbali. Aliran ini pada awalnya telah muncul pada kurun keempat Hijrah dan kembali dihidupkan semula pada kurun ketujuh Hijrah yang dipimpin oleh Ibn Taymiyyah dan muridnya Ibn Qayyim (m. 751H). Kemudian aliran Salafiyyah ini dikembangkan lagi oleh Muḥammad ibn 'Abd al-Wahāb (m. 1206H) melalui aliran Wahhābiyyah. Pada asasnya, Muḥammad 'Abd al-Wahāb tidak dilihat sebagai pembawa pemikiran yang baru dalam persoalan akidah, namun beliau hanya mengamalkan semula pendapat Ibn Taymiyyah dalam bentuk yang agresif dan berlebih-lebihan. Sebagaimana Salafiyyah, kemunculan aliran Wahhābiyyah di Jazīrah 'Arab pada abad ke-12 Hijrah ini turut disandarkan pegangan mereka kepada Aḥmad ibn Ḥanbal. Di Malaysia, nama aliran ini lebih sinonim dan dikenali sebagai Salafi atau Wahabi yang merujuk kepada aliran Salafiyyah atau Wahhābiyyah. Lihat Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 190-212; al-Zaynī Dahlān, *Fitnah al-Wahhābiyyah min al-Futūhāt al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad 'Abd al-Fatāḥ 'Umar (t.tp.: t.p., t.t.), 7.

[30] Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī, *Majmū'ah al-Fatāwā*, ed. 'Āmr al-Jazār dan Anwar al-Bāz (Manṣūrah: Dār al-Wafā', 2005), 8:137. Antara aspek yang menjadi kritikan Ibn Taymiyyah adalah *al-ḥadd* dan *al-qiyās*. Lihat Taqī al-Dīn Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Taymiyyah al-Ḥarrānī, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyin*, ed. 'Abd al-Ṣamad Sharf al-Dīn al-Kutubī (Bayrut: Mu'sasah al-Rayyān, 2005), 39; 129.

dengan penggunaan logik akal, turut mengalami nasib yang sama kesan dari kritikan itu. Golongan yang menolak ilmu mantik ini menghukum haram mempelajari ilmu mantik kerana mereka beranggapan mantik boleh membawa kepada kekufuran sebagaimana fahaman Mu'tazilah.[31] Menariknya, beberapa tokoh Ashā'irah didapati turut menolak ilmu mantik antaranya Ibn al-Ṣalāḥ (m. 643H), al-Nawawī (m. 676H) dan al-Suyūṭī (m. 911H).[32]

Kritikan yang dikemukakan oleh Ibn Taymiyyah tersebut turut dijadikan asas oleh orientalis untuk menyerang Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dengan mengulangi semula dakwaan bahawa al-Ash'arī serta ulama Ashā'irah masih terikat dengan metode falsafah Greek dan Mu'tazilah. Malah mereka mendakwa bahawa al-Ash'arī merupakan seorang tokoh yang tidak konsisten dalam pendirian akidahnya berkaitan penggunaan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī*. Pada satu keadaan, al-Ash'arī dilihat banyak menggunakan dalil *naqlī*, namun pada satu keadaan yang lain, al-Ash'arī dilihat banyak menggunakan *'aqlī*. Justeru, orientalis berkenaan menyifatkan al-Ash'arī mempunyai dua wajah atau personaliti yang berbeza sehingga ia boleh menyebabkan timbul kekeliruan kepada pengikutnya.[33]

Namun jika diteliti sejarah umat Islam, dalam usaha mempertahankan akidah Islam daripada terus dicemari oleh pemikiran sesat seperti Mu'tazilah, Shī'ah,[34]

---

[31] Muḥammad 'Uthmān, *Muqaddimah Kitāb al-Manṭiq Ibn Sīnā* (Qāhirah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2008), 1:9.

[32] Mohd Fauzi Hamat, "Pengaruh *Manṭiq* Terhadap Pemikiran Islam" (tesis sarjana, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1996), 168-169.

[33] George Makdisi, "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History," *Studia Islamica* 17 (1962), 37-80.

[34] Dimaksudkan dengan Shī'ah ialah mereka yang menjadi pengikut dan penyokong 'Alī RA dan keturunannya sama ada dari kalangan generasi Salaf atau Khalaf. Kemunculan Shi'ah bermula daripada peristiwa berkaitan permasalahan imam atau khalifah (*imāmiyyah*) setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Mereka percaya bahawa 'Alī RA telah diwasiatkan oleh Rasulullah SAW sama ada secara langsung atau tidak langsung untuk menjadi imam dan mengetuai negara Islam selepas kewafatan baginda. Dakwaan mereka diperkukuhkan dengan mengaitkan 'Alī RA merupakan kaum kerabat Nabi Muhammad SAW sendiri. Lihat al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 65; 'Abd al-

University of Malaya

Mujassimah atau Mushabbihah dan lain-lain, muncul aliran Ashā'irah pada akhir kurun ketiga Hijrah yang dipimpin oleh Imam Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (selepas ini disebut sebagai al-Ash'arī). Beliau keluar daripada aliran Mu'tazilah setelah berlaku perbezaan pendapat dengan gurunya al-Jubbā'ī (m. 303H) mengenai perbuatan Allah SWT untuk kembali bersama-sama dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Usaha bersungguh-sungguh al-Ash'arī dan diikuti oleh para ulama Ashā'irah dalam mempertahankan akidah Islam mendapat sanjungan dan pengiktirafan daripada seluruh umat Islam sehinggakan apabila dinyatakan nama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, maka yang dimaksudkan adalah Ashā'irah dan Māturīdiyyah.[35]

Dalam hal ini, al-Ash'arī adalah antara ulama terawal yang mengambil peranan mendepani aliran sesat pada zaman itu khususnya Mu'tazilah dengan menggunakan mantik sebagai kaedah penghujahnya dalam mengisbatkan prinsip-prinsip akidah. Keadaan tersebut sudah tentu mengundang kritikan bahawa al-Ash'arī masih lagi bergantung dengan metodologi Mu'tazilah walaupun beliau dilaporkan telah kembali kepada mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Bahkan Ibn Taymiyyah turut mendakwa bahawa al-Ash'arī telah melalui tiga peringkat pemikiran selepas keluar daripada Mu'tazilah, iaitu dengan menyatakan bahawa peringkat terakhir pemikirannya adalah menolak peranan mantik dalam akidah sebagaimana yang menjadi pegangan Salaf.[36] Kenyataan ini antara lain bertujuan untuk membuktikan bahawa pendiriannya terhadap ilmu mantik adalah bertepatan dengan pegangan al-Ash'arī sendiri.

Raḥman ibn Muḥammad ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, ed. 'Abd Allāh Muḥammad al-Darwīsh (Damshiq: Dār al-Balkhī, 2004), 2:186; 'Alī 'Abd al-Fatāḥ al-Maghribī, *al-Firaq al-Kalāmiyyāh al-Islāmiyyah* (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1995), 137.

[35] Al-Sayyid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥusaynī al-Zabīdī, *It'haf al-Sādah al-Muttaqin bi Sharḥ Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989), 2:8.

[36] 'Abd al-Raḥman ibn Ṣāliḥ ibn Ṣāliḥ al-Maḥmūd, *Mawqif Ibn Taymiyyah min al-Ashā'irah* (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1995), 337-339; 'Abd al-Latīf Ḥamād ibn Muḥammad al-Anṣārī, "Muqaddimah 'alā Kitāb al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah," dalam *Rasā'il fī al-'Aqīdah* (t.tp.: Maktabah al-Furqān, t.t.), 88. Kenyataan ini turut mempengaruhi pemikiran umat Islam di Nusantara dan Malaysia. Lihat Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 73-74.

University of Malaya

Sebagai seorang ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang masyhur dan terkemuka, al-Ash'arī turut menggalas tanggungjawab mempertahankan akidah melalui karya-karyanya ataupun melalui ucapan yang dinukilkan oleh para murid serta pengikutnya. Ilmu mantik telah digunakan oleh al-Ash'arī dan ulama Ashā'irah sebagai senjata bagi menangkis penyelewengan aliran bidaah dan sesat yang mempertikaikan pendirian Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.[37] Walaupun masih ada pihak yang mempertikaikannya, fakta ini jelas membuktikan bahawa al-Ash'arī tidak menolak mantik untuk digunakan dalam pendalilan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, khususnya dalam perbahasan ketuhanan. Malah usaha al-Ash'arī menggunakan ilmu mantik sebagai pendalilan dalam akidah telah disambut baik oleh para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang lain.

Al-Ghazālī contohnya, telah memberikan sumbangan amat berharga dalam perkembangan ilmu mantik dengan penghasilkan beberapa karya berkaitan mantik seperti *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*, *Miḥak al-Naẓar fī al-Manṭiq*, *al-Qisṭās al-Mustaqīm* dan sebagainya lagi.[38] Malah al-Ghazālī turut memperkemaskan dan menggunakan ilmu mantik secara meluas dalam perbahasan akidah dan syariah sehingga ia diterima dalam wacana pengajian Islam. Hasilnya, para ulama akidah pada zaman *muta'akhkhirīn* antaranya al-Sanūsī (m. 895H) yang menyusun Sifat 20[39] telah menggunakan pendalilan mantik, khususnya kaedah *al-qiyās*, secara meluas dalam

[37] Perkara tersebut akan dijelaskan dalam bab dua dan bab tiga.
[38] Mohd Fauzi Hamat, *Ketokohan al-Ghazzali dalam Bidang Logik* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005), 55.
[39] Salafiyyah Wahhābiyyah juga mengkritik metode pengajian Sifat 20 yang didakwa oleh mereka sebagai menghadkan sifat Allah SWT hanya kepada 20 sifat sahaja. Dalam hal ini, al-Sanusi sejak awal lagi telah menjelaskan bahawa Sifat 20 adalah sifat-sifat yang mesti diketahui dan difahami oleh setiap umat Islam sebagai kunci awal mengenal Allah SWT. Sedangkan segala sifat kesempurnaan adalah sifat Allah SWT dan segala sifat itu tidak terhitung jumlahnya. Lihat Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī, *Sharḥ Umm al-Barāhīn* (t.tp: Maṭba'ah al-Istiqāmah, 1351H), 20. Lihat juga huraian al-Dusūqī tentang perkara ini dalam: Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Arafah al-Dusūqī, *Ḥāshiyah al-Dusūqī 'alā Umm al-Barāhīn* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2001), 95-96.

perbahasan akidah ketuhanan.[40] Tidak terkecuali ulama silam dari rantau Nusantara dan Tanah Melayu yang turut menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah yang kebanyakan bersandar kepada karya al-Sanūsī iaitu *Umm al-Barāhīn*.[41]

Walau bagaimanapun, masih terdapat sebilangan umat Islam terutamanya dari kelompok Salafiyyah Wahhābiyyah hari ini, termasuklah di Malaysia, terus mempertikaikan pengajian Sifat 20 sebagai menyeleweng dan sesat. Ini kerana, menurut tanggapan mereka, Sifat 20 telah dipengaruhi oleh fahaman falsafah dan mantik dari Greek serta Mu'tazilah. Maka mempelajari dan mengajar Sifat 20 dianggap tidak selari dengan ajaran Islam yang dibina berteraskan al-Quran dan hadis.[42] Malah ada pula yang mendakwa bahawa berlaku percanggahan antara al-Ash'arī dengan al-Shāfi'ī (m. 204H) yang dikatakan menolak wacana Ilmu Kalam serta pendalilan mantik.[43] Sedangkan pegangan umat Islam di Malaysia dari aspek akidah bermazhab Ashā'irah dan dari aspek syariah bermazhab Shāfi'ī.

Dakwaan sebegini perlu diperjelaskan memandangkan metode penghujahan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, khususnya Ashā'irah, yang berpijak kepada dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī* adalah berbeza dengan metode atau pendekatan yang digunakan oleh aliran bidaah lain. Logiknya, jika benar al-Ash'arī masih menggunakan metode Mu'tazilah, sudah tentu al-Ash'arī akan diterima oleh golongan Mu'tazilah, begitu juga ahli

[40] Engku Hassan Engku Wok Zin, "Penggunaan *al-Qiyās* dalam Kitab *Umm al-Barāhīn*" (tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2010).
[41] Kamarul Bakri Abd Aziz, "Konsep Ilmu Tauhid Dalam Kitab Jawi" (tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1999).
[42] Faizuri Abd. Latif, "Pemikiran Tuan Minal dalam Akidah Ketuhanan: Kajian Terhadap Kitab *'Aqīdah al-Nājīn*" (tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2009), 5; Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Umat Islam Di Nusantara Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19*, 115-117; Mohd Asri Zainul Abidin, "Apabila Golongan Agama Melemahkan Agama," *Majalah i*, November 2005, 36.
[43] Xifu Naser, "Imam al-Ash'ari lawan Imam Shafie," laman sesawang *Sinar Harian*, 28 November 2017, dicapai 1 Disember 2017, http://www.sinarharian.com.my/kolumnis/xifu-naser/imam-ash-ari-lawan-imam-shafie-1.763443. Lihat juga Muhammad Razman, "Ada ulama menolak ilmu logik," laman sesawang *Utusan Online*, 12 Mei 2002, dicapai 1 Disember 2017, http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2002&dt=0512&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_02.htm.

University of Malaya

falsafah, dan beliau tidak akan menentang mereka. Namun sebaliknya yang berlaku, al-Ash‘arī didapati mengkritik hebat fahaman Mu‘tazilah sehingga aliran tersebut tidak diterima lagi oleh majoriti umat Islam. Ini bermaksud, metode pendalilan yang dikemukakan oleh al-Ash‘arī adalah tidak selari dengan aliran Mu‘tazilah dan mampu mempertahankan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah.

Tetapi kelemahan sebilangan umat Islam hari ini dalam menguasai ilmu mantik menyukarkan mereka memahami tulisan al-Ash‘arī yang menggunakan pendalilan mantik secara meluas. Pada masa yang sama, walaupun penulisan berkaitan ulama Ashā‘irah agak banyak, namun kekurangan penyelidikan dan penulisan tentang al-Ash‘arī sendiri terus menyukarkan lagi umat Islam memanfaatkan karya al-Ash‘arī semaksimum yang mungkin.[44] Malah ketidakmampuan dalam memahami bahasa Arab serta kekurangan karya-karya mantik terjemahan dalam bahasa Malaysia turut menjadi antara faktor penyumbang kepada kelemahan tersebut sehingga memerlukan lebih banyak kajian dan penulisan mengenai al-Ash‘arī dan ilmu mantik.[45]

Hakikatnya, al-Ash‘arī telah menyediakan metode pendalilan *‘aqlī* yang mantap bagi memperkukuhkan lagi dalil *naqlī* dalam menolak penyelewengan akidah dari pelbagai aliran yang bertentangan dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Keadaan ini sudah tentu menyebabkan pelbagai persoalan akidah yang dibincangkan dalam karya al-Ash‘arī tidak dapat difahami sepenuhnya oleh umat Islam. Rentetan daripada pelbagai situasi dan fenomena latar belakang masalah kajian yang dinyatakan di atas, ia telah mendorong penulis untuk mengkaji pendalilan mantik al-Ash‘arī dalam akidah

[44] Lihat topik kajian literature.
[45] Mohd Faizul Azmi dan Muhammad Rashidi Wahab, “Isu, Cabaran Dan Halangan Pengajian Mantik” (makalah, Seminar Ilmu Mantik 2013, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin dan Institut Penyelidikan Matematik, Universiti Putra Malaysia, 17-18 September 2013), 1-14.

University of Malaya

ketuhanan. Ia juga bertujuan untuk menjelaskan isu-isu yang dibangkitkan terhadap al-Ash‘arī dan ilmu mantik yang menjadi polemik dalam kalangan umat Islam semasa.

Justeru, kajian ini akan memberikan tumpuan khusus kepada aspek penggunaan kaedah pendalilan mantik berdasarkan metode *al-qiyās*, dalam perbahasan akidah ketuhanan yang diketengahkan al-Ash‘arī melalui karyanya atau melalui karya para pengikutnya dari kalangan ulama Ashā‘irah. Pemilihan subjek akidah ketuhanan pula, sebagaimana dijelaskan di atas, adalah kerana topik ketuhanan dalam perbahasan akidah merupakan aspek terpenting dan terbanyak dalam akidah yang menggunakan kaedah mantik, berbanding aspek kenabian dan perkara-perkara ghaib. Maka secara tidak langsung, pemilihan apsek ketuhanan ini boleh dianggap seolah-olahnya telah mewakili kerangka pendalilan mantik al-Ash‘arī dalam perbahasan akidah keseluruhannya.

1.3 PERSOALAN KAJIAN

Setelah memahami latar belakang masalah kajian, penulis ingin memfokuskan secara khusus beberapa persoalan atau pernyataan masalah untuk diketengahkan dalam tesis ini. Terdapat tiga persoalan utama dalam kajian ini, iaitu:

1. Sejauh manakah pendalilan mantik digunakan oleh al-Ash‘arī dalam perbahasan akidah ketuhanan?

2. Adakah pendalilan mantik yang digunakan oleh ulama Ashā‘irah dalam perbahasan akidah ketuhanan selari dengan pendalilan mantik al-Ash‘arī?

University of Malaya

3. Apakah isu-isu penting yang timbul berkaitan pendalilan mantik al-Ash‘arī dan juga Ashā‘irah?

1.4 OBJEKTIF KAJIAN

Objektif kajian ini bermatlamat untuk menjawab persoalan kajian yang dikemukakan di atas serta mengkaji perkara-perkara berikut:

1. Mengkaji pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash‘arī dalam perbahasan akidah ketuhanan.

2. Membandingkan pendalilan mantik yang digunakan oleh ulama Ashā‘irah dengan al-Ash‘arī dalam perbahasan akidah ketuhanan.

3. Menganalisis isu-isu penting yang timbul berkaitan pendalilan mantik al-Ash‘arī dan juga Ashā‘irah.

1.5 KEPENTINGAN KAJIAN

Memandangkan al-Ash‘arī adalah tokoh terpenting dalam kemunculan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, maka sebarang pendekatan yang dikemukakan oleh beliau berkaitan akidah sentiasa dijadikan rujukan serta mendapat perhatian daripada umat Islam. Oleh itu, kajian terhadap pemikiran al-Ash‘arī dalam akidah adalah penting untuk diangkat dan diketengahkan kepada para sarjana dan masyarakat Muslim memandangkan beliau merupakan pakar rujuk dalam bidang ini. Tanpa bimbingan ulama seperti al-Ash‘arī, umat Islam tidak mampu berinteraksi dengan al-Quran dan

University of Malaya

hadis dengan baik. Ia juga bermaksud pentingnya bagi orang awam berpegang kepada sesebuah aliran atau mazhab dalam memahami dan mengamalkan ajaran Islam.[46] Firman Allah SWT:

فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Al-Nahl 16: 43

Terjemahan: Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan (para ulama serta pakar) jika kamu tidak mengetahui.

Oleh itu, berpegang dengan mazhab Ashā'irah yang telah terbukti berjaya mempertahankan akidah umat Islam sejak sekian lama adalah menjadi suatu kewajaran. Dalam hal ini, majoriti umat Islam di Malaysia telah berabad-abad lamanya menerima dan mengamalkan Islam berasaskan pendekatan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, iaitu berpandukan mazhab Ashā'irah dan Māturīdiyyah dari aspek akidah, mazhab Shāfi'ī dari aspek fikah serta al-Ghazālī dari aspek tasawuf. Keadaan ini telah menjadikan Malaysia dan rantau Nusantara ini paling seragam dan kukuh dalam pegangan akidah, amalan syariah dan sistem nilai akhlak berbanding dengan masyarakat Islam di rantau lain. Ia secara tidak langsung memberi sumbangan kepada kestabilan susunan politik, masyarakat dan perpaduan umat Islam.[47]

Menerusi peranan yang dimainkan oleh para ulama Melayu silam seperti Muhammad Zain Faqih Jalaluddin, Abdul Samad al-Falimbani, Zainal Abidin bin

[46] Berpegang kepada sesuatu mazhab dalam mengamalkan ajaran Islam merupakan jalan terbaik, bahkan wajib, bagi setiap umat Islam yang tidak mencapai tahap mujtahid. Namun golongan Salafiyyah Wahhābiyyah bertindak menyeru masyarakat awam agar tidak perlu berpegang kepada mazhab. Dengan slogan "kembali kepada al-Quran dan hadis", mereka turut mempengaruhi sebilangan umat Islam agar menolak mazhab fikah khususnya, secara tidak langsung juga bermaksud mengajak umat Islam untuk menjauhkan diri daripada para ulama. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Lāmadhhabīyyah: Akhtar Bid'ah Tuhaddid al-Syar'īah al-Islāmiyyah* (Damshiq: Dār al-Fārābī, 2005).

[47] Abdul Shukor Husin, *Ahli Sunah Waljamaah: Pemahaman Semula* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1998), 7.

University of Malaya

Muhammad al-Fatani dan lain-lain, agama Islam terus berkembang pesat di Malaysia. Umat Islam pada ketika itu diajar dengan karya-karya akidah Ashā'irah seperti *Bidāyah al-Hidāyah*,[48] *Zuhrah al-Murīd fī Bayān Kalimah al-Tawḥīd*, *'Aqīdah al-Nājīn* dan sebagainya lagi.[49] Hal ini menunjukkan bahawa pengukuhan akidah Ashā'irah adalah menjadi suatu kemestian dalam meneruskan tradisi dan legasi keilmuan Islam alam Melayu. Pada masa yang sama, kajian sebegini penting untuk mengekalkan keutuhan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah di Malaysia pada masa kini dan akan datang.

Keutuhan Ashā'irah juga boleh dijadikan landasan terbaik dalam memimpin pemikiran umat Islam agar mereka terus berpegang teguh dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Maka kajian ini diharapkan dapat membongkar kekuatan hujah al-Ash'arī dalam pendalilan akidah, khususnya bagi menjelaskan isu-isu akidah pada zaman silam yang melibatkan aliran seperti Mu'tazilah, Shī'ah, Mujassimah atau Mushabbihah dan lain-lain. Pada masa yang sama, ia boleh digunakan dalam menjawab serta menangani isu-isu akidah pada zaman kontemporari yang didatangkan secara halus melalui serangan pemikiran, termasuklah ideologi moden seperti sekularisme, liberalisme, pluralisme agama, ateisme dan sebagainya lagi.

Kajian ini juga diharap dapat dijadikan kayu pengukur bagi menilai kesahihan dan kesesuaian pegangan akidah umat Islam kini, sama ada ia bertepatan dengan pendekatan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah atau sebaliknya. Jika selari dengan pemikiran dan hujah al-Ash'arī, ia bermaksud bertepatan dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-

[48] Kitab *Bidāyah al-Hidāyah* dikatakan karya akidah aliran Ashā'irah terawal di Tanah Melayu dan Nusantara yang menggunakan *Umm al-Barāhīn* sebagai rujukan utama. Lihat Mohd Faizul Azmi, "Pemikiran Akidah Ketuhanan Shaykh Muḥammad Zayn bin al-Faqih Jalāluddin dalam Kitab *Bidāyah al-Hidāyah*" (tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2013).

[49] Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19*, 110-111.

University of Malaya

Jamā‘ah.[50] Malah sebarang permasalahan atau pertikaian yang ditimbulkan oleh golongan bidaah dan sesat sedikit sebanyak dapat ditangani berpandukan kepada metodologi pendalilan yang disusun oleh al-Ash‘arī, khususnya pendalilan mantik. Perkara sebegini adalah penting agar keutuhan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah dapat dipelihara keabsahannya, selari dengan peringatan Rasulullah SAW bahawa kaedah berfikir akan ditarik oleh Allah SWT pada akhir zaman:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يَكُونُ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ الْهَرْجُ. قالوا: يا رسول الله، وَمَا الهَرْجُ؟ قال: الْقَتْلُ. قالوا: أَكْثَرُ مِمَّا نَقْتُلُ؟ قال: إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ قَتْلِكُمُ الْمُشْرِكِينَ، وَلَكِنْ قَتْلُ بَعْضِكُمْ بَعْضًا. قال: وَمَعَنَا عُقُولُنَا؟ قال: إِنَّهُ لَتُنْزَعُ عُقُولُ أَهْلِ ذَلِكَ الزَّمَانِ.

Terjemahan: Bahawasanya Rasulullah SAW bersabda: Akan berlaku sebelum kiamat nanti *al-Harj*. Para sahabat bertanya: Wahai Rasulullah, apakah itu *al-Harj*? Baginda bersabda: Ia adalah pembunuhan. Para sahabat bertanya lagi: Adakah ia lebih banyak daripada apa yang kita perangi [terhadap orang musyrikin pada hari ini]? Baginda bersabda lagi: Ia bukan daripada peperangan kamu bersama orang musyrikin, tetapi ia adalah peperangan sebahagian kamu dengan sebahagian yang lain (sesama umat Islam). Para sahabat bertanya lagi: Adakah kami (orang-orang Islam) masih mempunyai akal [pada ketika itu]? Baginda bersabda: Sesungguhnya akal-akal (cara dan kaedah berfikir yang benar) orang zaman itu akan ditarik [oleh Allah SWT].[51]

[50] Melihat betapa bernilainya hujah ulama yang pakar terhadap umat Islam, dinyatakan dalam ilmu fikah bahawa fatwa atau hujah para ulama adalah seumpama dalil bagi orang awam. Lihat Abī Isḥāq Ibrāhīm ibn ‘Alī al-Shayrāzī, *al-Luma‘ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Muḥyī al-Dīn Dīb Mistu dan Yūsuf ‘Alī Badīwī (Damshiq: Dar al-Kalam al-Ṭayyib, 1995), 35.

[51] Al-Amīr ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī ibn Balbān al-Fārisī, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi Tartīb Ibn Balbān*, ed. Shu‘aīb al-Arnā’ūṭ (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1993), 15: 103-104 (Kitāb al-Tārīkh, Bāb Ikhbarat Ṣall Allāh ‘alayh wa Sallam ‘Amā Yakūn fī Ummatih min al-Fitn wa al-Ḥawādith, no. hadis 6710).

University of Malaya

Selain itu, kajian ini diharapkan dapat menjawab beberapa isu berkaitan peringkat pemikiran al-Ash'arī, antaranya al-Ash'arī didakwa kembali kepada akidah Salaf pada penghujung usianya dengan menolak Ilmu Kalam serta mantik. Malah kajian ini juga berhasrat untuk menjelaskan tohmahan bahawa pendalilan mantik dalam akidah sebagai tidak relevan lagi kerana ia boleh menjerumuskan seseorang itu ke dalam kesesatan. Atas dasar tersebut, golongan Salafiyyah Wahhābiyyah menolak dan menentang pengajian akidah ketuhanan Ashā'irah disusun oleh al-Sanūsī menjadi Sifat 20 dengan anggapan bahawa Sifat 20 tidak pernah dikemukakan oleh ulama Salaf dan al-Ash'arī.[52]

Kajian ini juga antara lainnya berhasrat membuktikan bahawa pengajian akidah ketuhanan Ashā'irah adalah berasaskan dalil-dalil *naqlī* serta *'aqlī* yang kukuh dan bukannya berasaskan metodologi sesat Mu'tazilah. Penelitian tentang perkembangan ilmu mantik sebelum dan selepas zaman al-Ash'arī dalam kajian ini diharapkan dapat menjelaskan kesinambungan ilmu mantik dalam pemikiran Islam. Malah kekuatan yang ada pada Sifat 20 sejak sekian lama diyakini mampu mendepani cabaran akidah semasa dan akan datang. Maka sumbangan pengajian Sifat 20 yang pada dasarnya berteraskan warisan Ashā'irah wajar dipertahankan di Malaysia kerana ia ternyata bertepatan dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

Justeru, kajian ini diperlukan dalam memantapkan lagi pengajian akidah dan mantik di institusi-institusi pengajian sama ada di peringkat sekolah ataupun universiti di seluruh Malaysia. Kefahaman yang mantap terhadap metode pendalilan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah mampu membantu pengajar di institusi-institusi pengajian

[52] Mudasir Rosder pernah menulis sebuah tesis bagi membincangkan tentang Sifat 20 dan menyatakan bahawa perbincangan Sifat 20 telah bermula sejak dari zaman Salaf lagi. Lihat Mudasir Rosder, "Isu-Isu Sifat Dalam Ilmu al-Kalam Dengan Penumpuan Khusus Sifat Dua Puluh" (tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 1981). Lihat juga Mudasir Rosder, *Asas Tauhid: Pertumbuhan dan Huraiannya* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989).

University of Malaya

untuk membina sukatan mata pelajaran yang sesuai untuk diketengahkan kepada para pelajar.[53] Lebih-lebih lagi dengan kemunculan pelbagai karya akidah di pasaran yang ditulis oleh pelbagai aliran dan mazhab bertujuan untuk mengembangkan ideologi masing-masing,[54] maka tentulah wajar kajian ini diketengahkan yang diharapkan hasilnya akan dijadikan salah satu sumber rujukan. Bahkan hasil kajian ini dijangka dapat membantu pihak berkuasa agama untuk memperkukuhkan lagi kedudukan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah di Malaysia.

Dari aspek lain, kepentingan kajian ilmu mantik bukan sahaja diperlukan oleh bidang pengajian Islam, malah ia turut dikehendaki oleh sarjana bidang lain seperti matematik dan bahasa. Mantik merupakan elemen terpenting dalam perbahasan ilmu matematik kerana ia dibina berasaskan ilmu logik. Matematik juga adalah salah satu cabang dalam falsafah.[55] Oleh itu, kajian berkaitan ilmu mantik dalam pengajian Islam sedikit sebanyak boleh dimanfaatkan oleh bidang ilmu yang lain. Malah secara tidak langsung membuka ruang kepada kesatuan dan intergrasi ilmu sebagaimana ulama terdahulu. Usaha sebegini dilihat penting kepada umat Islam memandangkan bidang ilmu pada masa kini lebih bersifat pengasingan sekular.

Akhirnya, penulis berharap kajian ini akan meluaskan lagi sempadan kajian-kajian sedia ada, menyumbang dan memperkayakan lagi khazanah ilmu pengetahuan

---

[53] Kamaruddin Salleh, "Ilmu Mantik dan Pengaplikasiannya: Kajian Kes di Pahang" (makalah, Wacana Pemikiran Islam VIII, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 6 September 2000), 1-15.

[54] Beberapa buku berfahaman Shī'ah, Salafiyyah Wahhābiyyah dan lain-lain telah diwartakan haram di Malaysia antaranya *Bahaya Taqlid Buta & Ta'sub Mazhab* karangan Rasul Dahri, *Dialog Sunni Syiah* karangan A. Syarafuddin al-Musawi, *200 Bid'ah Hari Jumaat di Dunia Islam* karangan Abdullah al-Qari Salleh dan sebagainya lagi. Lihat Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, *Senarai Judul Bahan Penerbitan Berunsur Islam Yang Diwartakan Perintah Larangan Hingga 2013* (Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2014).

[55] Dalam konteks Malaysia, Mat Rofa Ismail antara pakar matematik yang gigih menjelaskan perkara ini. Lihat Mat Rofa Ismail, *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu: Pendekatan Bersepadu Dalam Tradisi Pengajian Islam* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1994). Lihat juga beberapa kajian dalam sorotan literatur yang turut membincangkan tentang kepentingan dan kedudukan ilmu mantik dalam matematik.

University of Malaya

Islam, khususnya dalam bidang akidah dan mantik, seterusnya dapat memperkukuhkan pegangan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah di Malaysia. Para pemerhatian penulis, kajian tentang ilmu mantik di Malaysia masih berkurangan berbanding kajian-kajian dalam bidang lain seperti syariah dan tasawuf. Malah kajian ilmu mantik yang telah diselesaikan, banyak difokuskan kepada al-Ghazālī serta ulama selepasnya, manakala ulama *mutaqaddimīn* seperti al-Ash'arī, masih lagi berkurangan.[56] Maka kajian ini adalah signifikan untuk dihasilkan dan diketengahkan kepada umat Islam agar pendedahan berkaitan ilmu mantik dapat digunakan dalam perbahasan akidah.

1.6 SKOP KAJIAN

Kajian tesis ini secara khususnya terkandung dalam bidang akidah dan mantik. Fokus utama kajian adalah berkaitan bentuk-bentuk pendalilan mantik berdasarkan kaedah *al-qiyās* atau *al-qiyās al-manṭiqī*, yang digunakan oleh al-Ash'arī dalam membahaskan persoalan akidah ketuhanan. Maka topik-topik lain seperti pendalilan mantik dalam kenabian dan perkara-perkara ghaib adalah terkeluar daripada skop kajian ini. Namun pada masa yang sama, tidak dinafikan bahawa perbincangan mengenai ketuhanan juga mempunyai hubungan dengan bahagian kenabian dan perkara-perkara ghaib. Oleh itu, kajian ini hanya akan menyentuh topik kenabian, perkara-perkara ghaib atau topik-topik yang lain sekiranya diperlukan sahaja.

Memandangkan kajian ini hanya berkisar dalam aspek pendalilan mantik sahaja, maka aspek pendalilan lain yang terdapat dalam karya-karya al-Ash'arī, begitu juga ulama Ashā'irah, turut terkeluar daripada perbincangan tesis ini. Maka pendalilan *naqlī* berdasarkan al-Quran dan hadis, ijmak, begitu juga pendalilan mantik *al-istiqrā'* dan *al-*

[56] Perkara tersebut akan dijelaskan dalam topik kajian literatur.

University of Malaya

tamthīl serta elemen *'aqlī* lain seperti *majāz* dan sebagainya lagi, adalah tidak termasuk di dalam skop kajian ini. Namun begitu, pendalilan dan elemen tersebut masih dirujuk dan akan dikemukakan, jika perlu, bagi membuktikan wujudnya hubungan antara pendalilan *naqlī* dengan pendalilan *'aqlī* berasaskan penggunaan kaedah mantik dalam akidah ketuhanan.

Justeru, kajian ini memfokuskan kepada pendalilan mantik *al-qiyās* menurut al-Ash'arī sahaja sebagaimana yang terkandung dalam lima buah karyanya yang masyhur sampai kepada umat Islam hari ini iaitu *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*.[57] Namun bahagian yang akan diteliti dalam karya-karya tersebut adalah berkaitan topik akidah ketuhanan sahaja, sesuai dengan tajuk tesis dan objektif kajian yang hanya memberikan tumpuan khusus terhadap pendalilan mantik al-Ash'arī dalam perbahasan akidah ketuhanan.

Secara ringkasnya, kandungan *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* meliputi keseluruhan perbincangan dalam akidah iaitu ketuhanan, kenabian, perkara-perkara ghaib dan juga berkaitan kepimpinan (*al-imāmah*). Maka kedua-dua karya tersebut akan diberikan tumpuan lebih khusus dalam penulisan tesis ini. Kandungan *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* pula meliputi penjelasan tentang ciri-ciri pelbagai aliran pemikiran dalam akidah seperti Shī'ah, Khawārij, Mu'tazilah dan sebagainya lagi. Manakala kandungan *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* meliputi beberapa aspek akidah yang telah menjadi ijmak ulama. Sedangkan

[57] Perkara ini akan dijelaskan pada topik sorotan terhadap karya al-Ash'arī dalam bab dua.

University of Malaya

kandungan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī ‘Ilm al-Kalām* meliputi hujah dalam mempertahankan Ilmu Kalam.

Selain itu, kajian turut meneliti karya para pengikut al-Ash‘arī bagi mendapatkan gambaran menyeluruh tentang pemikiran akidah al-Ash‘arī. Bagi melihat pendalilan mantik selepas zaman al-Ash‘arī pula, beberapa orang tokoh serta karya ulama Ashā‘irah telah dipilih untuk diteliti iaitu al-Ghazālī, al-Sanūsī dan al-Būṭī dan Tuan Minal. Justifikasi pemilihan tokoh tersebut adalah kerana karya akidah mereka telah menjadi rujukan berautoriti dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, di samping karya ini ditulis oleh ulama muktabar Ashā‘irah yang dianggap mewakili zaman dan tempat yang berbeza. Hal ini bertujuan untuk melihat keselarian dan kesinambungan pemikiran al-Ash‘arī dengan para ulama Ashā‘irah, termasuklah di alam Melayu yang diwakili oleh Tuan Minal.

Seterusnya, kajian akan membandingkan pendalilan mantik menurut al-Ash‘arī dengan pendalilan mantik yang digunakan oleh keempat-empat ulama Ashā‘irah tersebut. Perbandingan ini adalah penting untuk melihat aspek-aspek persamaan dan perbezaan antara para ulama Ashā’irah dengan pemikiran al-Ash‘arī. Penelitian ini juga bagi mengetahui faktor-faktor yang telah mendorong al-Ash‘arī dan ulama Ashā‘irah menggunakan pendalilan mantik dalam sesuatu perbahasan akidah ketuhanan. Ia sekali gus untuk menilai sejauh manakah keselarian pemikiran al-Ash‘arī digunakan oleh umat Islam dalam mempertahankan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah sehingga kini.

Pada masa yang sama, kajian akan menjawab dan meluruskan kembali beberapa isu penting berkaitan pendalilan mantik al-Ash‘arī dan Ashā‘irah, yang mana ia mempunyai hubungan secara langsung dengan peringkat pemikiran akidah al-Ash‘arī.

University of Malaya

Perkara ini selari dengan latar belakang masalah dan objektif kajian yang melihat adanya keperluan mendesak untuk menjelaskan beberapa isu yang dibangkitkan itu kepada seluruh umat Islam khususnya di Malaysia. Maka selain daripada isu yang dinyatakan tersebut, seperti persoalan mazhab fikah atau tasawuf al-Ash'arī dan sebagainya lagi, adalah terkeluar daripada skop perbincangan kajian tesis ini yang memfokuskan isu akidah dan mantik sahaja.

1.7 JUSTIFIKASI PEMILIHAN TOKOH

Nama al-Ash'arī pada hakikatnya tidak perlu diperkenalkan lagi kepada umat Islam memandangkan beliau merupakan antara tokoh besar dan berpengaruh dalam sejarah Islam khususnya bagi mazhab akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.[58] Dalam hal ini, al-Ash'arī bukan sahaja dikenali oleh umat Islam, bahkan beliau juga dikenali oleh orang bukan Islam khususnya golongan orientalis yang sering membuat penyelidikan berkenaan pemikiran umat Islam pada zaman silam. Oleh itu, penulis hanya akan menyentuh secara ringkas sahaja biografi al-Ash'arī yang sesuai dengan topik justifikasi pemilihan tokoh dalam tesis ini, memandangkan sudah ramai sarjana Islam tempatan dan luar negara yang turut menulis mengenai biografi al-Ash'arī.[59]

Kemunculan aliran Ashā'irah yang dipimpin oleh al-Ash'arī dikatakan bermula pada akhir kurun ketiga Hijrah, ketika golongan Mu'tazilah dan Hashawiyyah (Ghulāt al-Ḥanābilah) sedang berleluasa.[60] Nama penuh al-Ash'arī ialah 'Alī ibn Ismā'īl ibn

[58] Ḥusayn Aḥmad Amīn contohnya, telah menyenaraikan al-Ash'arī sebagai salah seorang daripada 100 tokoh besar paling berpengaruh dalam sejarah umat Islam. Lihat Ḥusayn Aḥmad Amīn, *al-Mā'ah al-'Aẓīm fī Tārīkh al-Islām* (Qāhirah: Dār al-Karmah, 2019), 43.
[59] Lihat topik kajian literatur. Lihat juga umpamanya; Ab. Aziz Awang Kechik, "Riwayat Hidup Abu al-Hassan al-Asy'ari: Tokoh Ilmu Kalam (260-324 H)," *Jurnal Usuluddin* 2 (Mei 1995), 53-68.
[60] Lihat topik latar belakang masalah kajian. Jika dilihat tarikh kelahiran al-Ash'arī pada 260 Hijrah pula, khalifah yang sedang berkuasa pada ketika itu ialah al-Mu'tamid (anak Mutawakkil) yang memerintah dari tahun 870-892 Masihi.

University of Malaya

Isḥāq ibn Salīm ibn Ismā‘īl ibn ‘Abd Allāh ibn Mūsā ibn Bilāl ibn Abī Burdah ibn Abī Mūsā al-Ash‘arī.[61] Beliau dilahirkan pada tahun 260 Hijrah (873 Masihi) di Baṣrah dan wafat pada tahun 330 Hijrah (941 Masihi) di Baghdād.[62] Pendapat lain menyatakan bahawa al-Ash‘arī meninggal dunia pada tahun 320 Hijrah atau 324 Hijrah.[63] Gelaran nama al-Ash‘arī pula merupakan nisbah daripada keturunan salah seorang sahabat Rasulullah SAW iaitu Abū Mūsā al-Ash‘arī RA (m. 44H).

Walau bagaimanapun, gelaran al-Ash‘arī didapati mempunyai hubungan dengan nama suku kaum Ash‘ar dari Yaman (dahulu dikenali sebagai Sabā') memandangkan Abū Mūsā al-Ash‘arī RA berasal dari kaum Ash‘ar tersebut.[64] Dalam hal ini, terdapat beberapa buah hadis yang menunjukkan bahawa Rasulullah SAW memuji kelebihan orang Yaman ketika rombongan Abū Mūsā al-Ash‘arī RA datang ke Madinah. Antaranya sabda Rasulullah SAW:

هُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ.

Terjemahan: Mereka dari kalanganku dan aku dari kalangan mereka.[65]

أَتَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ هُمْ أَرَقُّ أَفْئِدَةً، وَأَلْيَنُ قُلُوبًا، الْإِيمَانُ يَمَانٍ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَةٌ.

Terjemahan: Telah datang kepada kalian penduduk Yaman, mereka yang paling lembut hatinya dan paling halus jiwanya. Iman itu (pada orang) Yaman dan hikmah (ilmu) itu juga (pada orang) Yaman.[66]

---

[61] Ibn ‘Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, 34.
[62] *Ibid.*, 146-147; Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 163.
[63] Ibn ‘Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, 147; ‘Abd al-Raḥim Jamāl al-Dīn al-Asnawī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987), 1:47.
[64] Abī Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa’īd ibn Ḥazm al-Andalusī, *Jamharat Asnāb al-‘Arab*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), 2:397-398.
[65] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 3:194 (Kitāb al-Maghāzī, Bāb Qadūm al-Ash‘riyyīn wa Ahl al-Yaman).
[66] *Ibid.*, 3:195 (No. hadis 4388).

University of Malaya

Selain itu, Rasulullah SAW juga pernah menyatakan bahawa kaum yang mengikut Abū Mūsā al-Ash‘arī RA adalah kaum yang selamat dan dicintai oleh Allah SWT. Ia dilihat sebagai antara petanda bahawa pegangan al-Ash‘arī yang memimpin aliran Ashā‘irah adalah bertepatan dengan petunjuk al-Quran dan hadis. Ini kerana, al-Ash‘arī dilaporkan berpegang dengan pegangan yang sama dengan akidah Abū Mūsā al-Ash‘arī RA setelah beliau kembali kepada Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah.[67] Hadis mengenai perkara ini melaporkan bahawa:

عياض الأشعري يقول: لما نَزَلَت (فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هُم قَومُك يا أبا موسى وأومئ رسول الله صلى الله عليه وسلم بِيَدِه إلى أبي موسى الأشعري.

Terjemahan: ‘Iyād al-Ash‘arī berkata: Ketika turunnya ayat (bermaksud: Allah akan mendatangkan satu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka mencintai-Nya (al-Mā’idah 5: 54)), maka sabda Rasulullah SAW: Mereka adalah kaum kamu wahai Abā Mūsā. Sambil itu Rasulullah SAW menunjukkan tangannya kepada Abī Mūsā al-Ash‘arī.[68]

Ketika menafsir ayat al-Quran tersebut (al-Mā’idah 5: 54) dan menjelaskan pengertian hadis di atas, al-Qushayrī (m. 465H) menyatakan bahawa yang dimaksudkan dengan hadis itu adalah pengikut al-Ash‘arī iaitu Ashā‘irah atau Ash‘ariyyah[69] yang

[67] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:106.
[68] Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd Allāh al-Ḥākim, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥāin*, ed. Muṣṭafa ‘Abd al-Qādir ‘Atā (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), 2:342 (Kitāb al-Tafsīr, Bāb al-Tafsīr Sūrat al-Mā’idah, no. hadis 3220).
[69] Istilah Ash‘ariyyah merujuk kepada aliran mazhab yang diasaskan oleh al-Ash‘arī, manakala istilah Ashā‘irah pula merujuk kepada tokoh atau mereka yang mengikuti mazhab tersebut. Namun, kedua-dua istilah tersebut boleh digunakan secara berganti-ganti dengan membawa maksud yang sama. Lihat Aḥmad

University of Malaya

termasuk dalam pengertian kaum Abū Musa al-Ash‘arī RA. Menurut al-Qushayrī lagi, penisbahan ini adalah bertepatan dengan al-Quran kerana setiap penisbahan kaum yang didatangkan oleh al-Quran terhadap para rasul-Nya, maka yang dimaksudkan dengan penisbahan itu adalah pengikut para rasul tersebut.[70] Oleh itu, menisbahkan al-Ash‘arī dan pengikut alirannya iaitu Ashā‘irah kepada kaum Abū Musa al-Ash‘arī RA sepertimana yang dinyatakan oleh hadis mempunyai sandaran yang kukuh.

Berdasarkan penjelasan ini, kelahiran Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī dari keturunan Abū Musa al-Ash‘arī RA, dengan menjadi seorang ulama yang unggul, seolah-olah telah diketahui sejak awal lagi oleh Rasulullah SAW. Perkara sebegini merupakan antara *khuṣūṣiyyat* atau kelebihan yang dikurniakan oleh Allah SWT khusus kepada Rasulullah SAW. Ia juga dilihat selari dengan sebuah hadis *mawqūf* yang menyatakan bahawa:

صَلاَةُ رَسُوْلِ اللهِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ تُدْرِكُ الرَّجُلَ وَوَلَدَهُ وَوَلَدَ وَلَدِهِ وَلِعَقِبِهِ.

> Terjemahan: Keberkahan doa Rasulullah SAW kepada seseorang (turut sampai keberkatannya kepada) anak-anaknya, cucu-cucunya dan keturunannya.[71]

Diringkaskan, menurut Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, peristiwa terpenting yang menyebabkan al-Ash‘arī bertindak keluar daripada Mu‘tazilah adalah kerana berlaku perselisihan pendapat dengan gurunya al-Jubbā’ī[72] mengenai perbuatan Allah SWT

Maḥmūd Ṣubḥī, *fī ʿIlm al-Kalām* (Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1985), 2:7. Dalam dunia hari ini, penggunaan istilah Ashā‘irah adalah lebih meluas berbanding istilah Ash‘ariyyah.

[70] Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ al-Ahkām al-Qur’ān*, ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Tarkī (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2006), 8:52-53.

[71] Ibn ‘Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, 73.

[72] Beliau adalah Abū ‘Alī Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb ibn Salām ibn Khālid ibn Ḥamrān ibn Abān al-Jubbā’ī, merupakan seorang tokoh besar aliran Mu‘tazilah. Al-Jubbā’ī dilahirkan pada tahun 235 Hijrah dan meninggal dunia pada tahun 303 Hijrah, namun pendapat lain menyatakan meninggal dunia

University of Malaya

berdasarkan konsep *al-ṣalāḥ wa al-aṣlāḥ* atau *wūjūb al-aṣlaḥ*.[73] Berikut dialog antara al-Ash'arī dengan al-Jubbā'ī tersebut:

Al-Ash'arī : Bagaimana pendapat tuan mengenai kedudukan tiga orang ini iaitu orang Mukmin, orang kafir dan anak kecil?

Al-Jubbā'ī : Orang Mukmin termasuk kelompok yang mempunyai darjat yang tinggi. Orang kafir termasuk kelompok yang memiliki darjat yang rendah. Anak kecil pula termasuk orang yang selamat dari neraka.

Al-Ash'arī : Jika anak kecil itu (yang mati ketika masih kecil) berkeinginan untuk naik ke peringkat yang tinggi, apakah perkara ini boleh berlaku?

Al-Jubbā'ī : Tidak mungkin. Kepadanya akan dikatakan "Orang Mukmin itu memperoleh peringkat yang tinggi hanyalah melalui ketaatannya, sedangkan kamu tidak mempunyai ketaatan tersebut".

Al-Ash'arī : Jika anak kecil itu berkata "Kesalahan tidak terletak pada aku, kerana kalau sekiranya Engkau (Allah SWT) lamakan hidupku, pasti aku berbuat ketaatan sebagaimana orang Mukmin.

---

pada tahun 307 Hijrah. Setelah bapa kandung al-Ash'arī meninggal dunia ketika beliau berusia 10 tahun, ibunya berkahwin dengan al-Jubbā'ī. Maka al-Jubbā'ī telah menjadi bapa tiri al-Ash'arī, sekali gus merangkap sebagai guru kepada al-Ash'arī. Sebelum al-Jubbā'ī menjadi bapa tirinya, al-Ash'arī belajar dengan bapanya dan beberapa tokoh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah pada ketika itu seperti Zakariyyā ibn Yaḥyā al-Sājī dan lain-lain. Ini bermaksud, al-Jubbā'ī yang bertanggungjawab mengajar dan mempengaruhi pemikiran al-Ash'arī sehingga beliau berpegang dengan aliran Mu'tazilah pada peringkat awalnya. Lihat Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 35; Aḥmad ibn Yaḥyā ibn al-Murtaḍā, *Kitāb Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*, ed. Susanna Diwald-Wilzer (Bayrūt: al-Maṭba'ah al-Kāthūlīkiyyah, 1961), 80; Muḥammad Ibrāhīm al-Fayyūmī, *Shaykh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah: al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash'arī* (Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2003), 56-57; 113.

[73] Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *fī 'Ilm al-Kalām*, 2:46-47.

Al-Jubbā'ī : Allah SWT akan menjawab "Aku telah mengetahui bahawa sekiranya engkau terus hidup, pasti engkau akan membuat dosa dan disiksa. Maka Aku memelihara kemaslahatan engkau dengan Aku mematikan engkau sebelum mencapai usia taklif".

Al-Ash'arī : Sekiranya orang kafir pula berkata "Engkau telah mengetahui keadaan aku sebagaimana Engkau mengetahui keadaan anak kecil itu. Jadinya, mengapa Engkau tidak memelihara kemaslahatan aku sebagaimana engkau memelihara kemaslahatan anak kecil itu?".

Al-Jubbā'ī terdiam dan tidak dapat memberikan jawapan.[74]

Pada perdebatan tersebut, al-Jubbā'ī tidak mampu mempertahankan akidah Mu'tazilah daripada pertanyaan al-Ash'arī sehingga menimbulkan perasaan ragu-ragu dalam pemikiran al-Ash'arī mengenai kebenaran fahaman Mu'tazilah.[75] Walaupun begitu, menurut Ibn al-'Asākir, terdapat dua faktor atau sebab lain yang turut mendorong al-Ash'arī bertindak keluar daripada Mu'tazilah iaitu:

1. Keraguan al-Ash'arī terhadap pegangan Mu'tazilah yang terlalu melebihkan dan mendahulukan akal berbanding al-Quran dan hadis. Hasil daripada keraguan dan kecelaruan pemikiran ini yang menyebabkan berlakunya perdebatan al-Ash'arī dengan gurunya al-Jubbā'ī.

[74] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 175.
[75] Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 39.

University of Malaya

2. Pada bulan Ramadan, al-Ash‘arī telah bermimpi bertemu dengan Rasulullah SAW. Dalam mimpi tersebut, Rasulullah SAW meminta al-Ash‘arī membela al-Quran dan hadis daripada dipermain-mainkan oleh aliran bidaah terutamanya Mu‘tazilah.[76]

Setelah meninggalkan Mu‘tazilah ketika berumur 40 tahun (sekitar tahun 300 Hijrah bersamaan 913 Masihi),[77] al-Ash‘arī terus mempergiatkan aktiviti penyampaian dakwah akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah dengan mengajar di masjid-masjid dan menghadiri majlis-majlis perdebatan Mu‘tazilah, sehingga ada yang bertanya tujuannya masih menghadiri dan bergaul dengan Mu‘tazilah. Al-Ash‘arī menjawab bahawa kebanyakan tokoh Mu‘tazilah memegang jawatan tinggi dalam kerajaan, maka adalah mustahil untuk mereka datang kepadanya untuk berbincang. Menurut al-Ash‘arī lagi, jika beliau tidak pergi kepada mereka, ini bermakna mereka tidak mengetahui kebenaran Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah.[78]

Sebagai tokoh besar dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, al-Ash‘arī telah meninggalkan hasil penulisannya yang banyak iaitu sekitar 300 buah karya sepanjang beliau bersama dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah.[79] Namun, sebagaimana diketahui, hanya lima buah karya al-Ash‘arī sahaja masyhur sampai kepada umat Islam hari ini iaitu; *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*,

[76] *Ibid*., 38-40. Walau bagaimanapun, peristiwa mimpi bertemu Rasulullah SAW tersebut sekadar isyarat, ia bukan menjadi sebab utama al-Ash‘arī meninggalkan Mu‘tazilah. Sebagaimana diketahui, sebab utama al-Ash‘arī meninggalkan Mu‘tazilah adalah kerana kerosakan metodologi akidah Mu‘tazilah.

[77] Pendapat yang menyatakan bahawa al-Ash‘arī meninggalkan Mu‘tazilah ketika beliau berumur 40 tahun oleh Ibn ‘Asākir perlu diteliti kembali kerana terdapat dakwaan bahawa tarikh surat al-Ash‘arī kepada *Ahl al-Thaghr* di Rusia (*Risālah ilā Ahl al-Thaghr*) adalah pada tahun 297H. Setelah dibandingkan dengan tahun kelahiran beliau iaitu 260H, ia menunjukkan bahawa al-Ash‘arī pada ketika itu berumur 37. Jika dakwaan ini benar, ini bermaksud al-Ash‘arī telah meninggalkan Mu‘tazilah sebelum berumur 37 tahun lagi memandangkan karya tersebut bukan karya terawal beliau setelah meninggalkan Mu‘tazilah. Lihat Ibn ‘Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, 39; Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, ed. ‘Abd Allāh Shākir Muḥammad al-Junaidy (Madīnah Munawwarah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 2002), 105; 131.

[78] Ibn ‘Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, 68-69.

[79] *Ibid*., 136; Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A‘lām: Qāmūs al-Tarājim* (Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn, 2002), 4: 263. Menurut al-Nawawī pula, al-Ash’arī diiktiraf antara ulama besar yang mempunyai penulisan yang terbanyak iaitu sekitar 300 buah karya. Lihat Muḥyī al-Dīn Abī Zakariyyā ibn Shaf al-Nawawī, *Bustān al-‘Ārifīn*, ed. Muḥammad al-Ḥajār (Bayrūt: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 2006), 402.

University of Malaya

Risālah ilā Ahl al-Thaghr, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*.[80] Al-Ash'arī juga meninggalkan murid dan pengikut yang ramai bagi meneruskan legasi dan usaha beliau dalam menyebarkan aliran Ashā'irah ke seluruh dunia.[81]

Usaha berterusan dan bersungguh-sungguh al-Ash'arī menyebabkan pengaruh Mu'tazilah dan lain-lain aliran bidaah menjadi semakin lemah dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kembali menguasai pemikiran umat Islam. Justeru, tidak mungkin al-Ash'arī dapat mengalahkan Mu'tazilah jika hujah mantik yang digunakannya itu lemah, memandangkan Mu'tazilah merupakan aliran yang menguasai logik akal. Malah al-Ash'arī juga berupaya mendepani kumpulan Hashawiyyah (Ghulat Ḥanābilah) yang terlalu literal dalam menafsirkan al-Quran dan hadis serta menolak peranan akal.[82] Keupayaan luar biasa al-Ash'arī ini sekali gus membuktikan bahawa metodologi yang digunakannya hasil kesepaduan antara dalil *naqlī* dan *'aqlī* adalah pendekatan yang terbaik.

Oleh itu, tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa al-Ash'arī adalah tokoh pertama yang mempelopori aplikasi ilmu mantik dalam perbahasan akidah secara meluas bagi mempertahankan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.[83] Metodologi al-Ash'arī ini kemudiannya terus digunakan, dihuraikan dan disebarkan secara meluas oleh para muridnya dan ulama Ashā'irah sehingga kini. Disebabkan itu, dalam perbahasan

---

[80] Perkara ini akan dijelaskan pada topik sorotan terhadap karya al-Ash'arī dalam bab dua.

[81] Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 177. Lihat juga topik sorotan perkembangan mantik Ashā'irah dalam bab tiga.

[82] Golongan Ḥashawiyyah (Ghulāt al-Ḥanābilah) dilihat semakin melampau selepas kematian Aḥmad ibn Ḥanbal (m. 241H), terutamanya dalam berinteraksi dengan nas-nas sifat sifat *mutashābihāt* sehingga membawa kepada *tajsim* atau *tashbih*. Mereka turut menolak dan mengecam al-Ash'arī dan ulama Ashā'irah, kemuncaknya terjadi fitnah melibatkan Abū Naṣr al-Qushayrī (m. 514H). Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī al-Nadwī, *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām* (Damshiq: Dār Ibn Kathīr, 2007), 1:193; al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā*, 19:424-426.

[83] Al-Ash'arī diiktiraf oleh para ulama sebagai pengasas atau imam dalam Ilmu Kalam, sekali gus imam dalam ilmu mantik. *Ibid*., 1:190.

University of Malaya

mabādi' al-'asharah bagi ilmu akidah, nama al-Ash'arī diletakkan sebagai salah seorang pengasas ilmu akidah. Dimaksudkan pengasas ilmu akidah di sini ialah orang yang mula-mula sekali menyusun ilmu akidah dengan kaedah sistematik berasaskan metodologi dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī*.[84]

Kekuatan metodologi pendalilan akidah yang dikemukakan oleh al-Ash'arī ini juga menyebabkan majoriti ulama dan umat Islam di seluruh dunia terkesan untuk berpegang dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah aliran Ashā'irah. Kajian The Royal Islamic Strategic Studies Centre menunjukkan bahawa Ashā'irah dan Māturīdiyyah merupakan aliran majoriti umat Islam dengan 90 peratus daripada keseluruhan umat Islam di dunia adalah pengikut aliran Ahl al-Kalām ini.[85] Bahkan al-Qaraḍāwī ketika mempertahankan Universiti al-Azhar yang berpegang dengan akidah Ashā'irah daripada tohmahan golongan Salafiyyah Wahhābiyyah, beliau menjelaskan bahawa Ashā'irah merupakan pegangan majoriti umat Islam di seluruh dunia semenjak dahulu sehingga sekarang.[86]

Jika kajian dan kenyataan tersebut dijadikan ukuran, maka benarlah kata-kata al-Zabīdī bahawa istilah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah secara umumnya membawa pengertian Ashā'irah dan Māturīdiyyah.[87] Malah al-Shak'ah berpendirian bahawa Ashā'irah adalah aliran yang pertama sekali yang dinamakan secara rasmi sebagai Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam sejarah Islam.[88] Manakala 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām dan al-Subkī pula menyatakan bahawa para pengikut Mālik (mazhab Maliki), al-Shāfi'ī

---

[84] Al-Bayjūrī, *Tuḥfat al-Murid Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*, 18.
[85] The Royal Islamic Strategic Studies Centre, *The 500 Most Influential Muslims In The World 2010* (Amman, Jordan: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2010), 17; The Royal Islamic Strategic Studies Centre, *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims 2018* (Amman, Jordan: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2017), 16.
[86] Yūsuf al-Qaraḍāwī, "Lā Fatwā Lishaltūt bi al-Ta'bud 'alā al-Ja'fary," laman sesawang *Mawqi' al-Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī*, dicapai pada 23 Julai 2010, http://www.qaradawi.net/news/537.html.
[87] Al-Zabīdī, *It'haf al-Sādah al-Muttaqin bi Sharḥ Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 2:8.
[88] Muṣṭafā Muḥammad al-Shak'ah, *Islām Bilā Madhāhib* (Qahirah: Dar al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah, 2006), 489.

(mazhab Shafie), Aḥmad ibn Ḥanbal (mazhab Hanbali) dan sebahagiannya pengikut Abū Ḥanīfah (mazhab Hanafi) adalah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang berpegang dengan aliran Ashā'irah.[89]

Ini bermaksud, ulama yang berpegang dengan aliran Ashā'irah jumlahnya terlalu ramai jika hendak dihitung satu persatu. Mereka terdiri daripada para ulama dalam pelbagai bidang ilmu meliputi ulama tafsir, hadis, fikah, tasawuf, bahasa dan sebagainya lagi.[90] Semua keadaan yang dinyatakan ini dilihat bertepatan dengan sabda Rasulullah SAW berikut:

إِنَّ اللهَ لاَ يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلاَلَةِ، وَيَدُ اللهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ.

> Terjemahan: Sesungguhnya Allah tidak akan mempersepakatkan umatku di atas kesesatan. *Yad* (tangan) Allah bersama al-Jamā'ah, dan sesiapa yang menyendiri, dia akan menyendiri di dalam neraka.[91]

Berdasarkan ketokohan dan sumbangan besar al-Ash'arī dalam mempertahankan akidah Islam, al-Ash'arī diangkat sebagai salah seorang mujaddid pada kurun ketiga Hijrah.[92] Para ulama juga bersepakat menyatakan bahawa al-Ash'arī merupakan tokoh

---

[89] Taqī al-Dīn Abī Naṣr 'Abd al-Wahāb ibn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī dan 'Abd al-Fatāḥ al-Ḥilw (t.tp.: Dār Iḥyā' al-Kitāb al-'Arabiyyah, 1964), 3:366.

[90] Muḥammad 'Alawī al-Mālikī al-Ḥasanī, *Mafāhīm Yajibu an Tuṣaḥḥiḥ* (Qāhirah: Dār Jawāmi' al-Kalim, t.t.), 54-56.

[91] Abī 'Isā Muḥammad ibn 'Isā al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, ed. Bashār Anwār Ma'rūf (Bayrūt: Dār al-Gharab al-Islāmī, 1998), 4:40 (Kitāb Abwāb al-Fitn, Bāb Mā Jā'a fī Luzūm al-Jamā'ah, no. hadis 2167).

[92] Dalam hal ini, al-Suyūṭī telah menyusun sebuah *arjūzah* yang bertajuk *Tuḥfah al-Muhtadīn bi Akhbār al-Mujadidīn* bagi menyenaraikan nama-nama mujaddid setiap kurun. Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Tanbi'at bi man Yab'athuh Allāh 'alā Rā'si Kulli Mā'ah*, ed. 'Abd al-Ḥamīd Shānūḥat (Makkah: Dār al-Thaqah, 1410H), 29-30. Lihat juga Majad al-Dīn Abī al-Sa'ādāt al-Mubārak ibn Muḥammad ibn al-Athīr al-Jazārī, *Jāmi' al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl*, ed. 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūṭ (t.tp: Maktabah al-Ḥilwānī, Maṭba'ah al-Malāḥ, Maktabah Dār al-Bayān, 1972), 11:323; 'Abd al-Raḥman ibn Muḥammad ibn Ḥusīn ibn 'Umār Bā'lawī, *Bughyah al-Mustarshidīn fī Talkhīṣ Fatāwā Ba'ḍ al-Aimmah min al-'Ulamā' al-Mutaākhirīn* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1978), 299; Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 157.

University of Malaya

dalam bidang hadis.[93] Disebabkan itu, al-Ash‘arī telah diberikan dengan pelbagai gelaran sanjungan seperti *Imām Ahl al-Sunnah*, *Imām Mutakallimīn*, penolong sunnah, penegak agama dan sebagainya lagi.[94] Pengiktirafan daripada para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah ini jelas membuktikan bahawa al-Ash‘arī mendapat kedudukan yang tinggi dan istimewa dalam kalangan umat Islam, sekali gus dianggap sebagai pemimpin utama dalam mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah.

Dalam konteks rantau Nusantara pula, majoriti umat Islam di Malaysia didapati berpegang dengan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, iaitu dari aspek akidah beraliran Ashā‘irah dan dari aspek fikah bermazhab Shāfi‘ī. Karya-karya akidah al-Ash‘arī dan ulama Ashā‘irah turut dijadikan rujukan utama sehingga hari ini.[95] Faktor tersebut disumbang oleh usaha para ulama Tanah Melayu silam yang bersungguh-sungguh menyebarkan aliran Ashā‘irah dan mazhab Shāfi‘ī kepada umat Islam di Malaysia. Pada masa yang sama, faktor al-Ash‘arī sendiri dan ulama Ashā‘irah adalah bermazhab Shāfi‘ī telah memudahkan lagi perkembangan dan penerimaan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah di rantau ini.

Kesimpulannya, majoriti umat Islam menerima metode atau pendekatan al-Asha‘rī yang didapati mempunyai kekuatan tersendiri dalam membentuk dan memelihara akidah Islam. Metodologi pendalilan yang dibangunkan oleh al-Asha‘rī tersebut kemudiannya dikembangkan dan disebarkan ke seluruh dunia oleh ulama Ashā‘irah sehingga sampai ke generasi kini.[96] Justeru, umat Islam telah mendapat manfaat yang sangat besar daripada kesungguhan al-Asha‘rī dan ulama Ashā‘irah dalam

---

[93] Ibn ‘Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, 113.
[94] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, 3:336.
[95] Abdul Shukor Husin, *Ahli Sunah Waljamaah: Pemahaman Semula*, 7.
[96] Muhammad Rashidi Wahab dan Mohd Fauzi Hamat. “Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, Ashā‘irah dan al-Ash‘arī: Satu Pengenalan.” *Jurnal Penyelidikan Islam* 30 (2018).

University of Malaya

pengajian ilmu akidah. Maka mengangkat al-Asha'rī sebagai tokoh utama dalam kajian kajian tesis ini mempunyai justifikasi yang kukuh.

1.8 PENGERTIAN TAJUK

Tajuk kajian tesis ini ialah "Pendalilan Mantik al-Ash'arī dalam Akidah Ketuhanan". Bagi menjelaskan lagi pengertian tajuk kajian ini secara menyeluruh, penulis akan mengemukakan maksud beberapa perkataan penting yang membentuk ungkapan tajuk tesis ini. Justeru, perkataan yang akan dijelaskan ialah; pendalilan mantik dan akidah ketuhanan. Manakala perkataan al-Ash'arī tidak perlu dihuraikan lagi kerana ia adalah nama khas bagi individu yang telah disebutkan dalam topik justifikasi pemilihan tokoh di atas. Kedua-dua ungkapan perkataan ini penting untuk dihuraikan bagi mendapatkan maksud sebenar kajian tesis yang akan dilakukan oleh penulis.

1.8.1 Pendalilan Mantik

Dalam bahasa Malaysia, perkataan dalil difahami sebagai keterangan, bukti dan alasan yang menjadi bukti sesuatu kebenaran. Pendalilan pula bermaksud perihal mencari dalil atau mendalilkan sesuatu sebagai keterangan, bukti dan alasan.[97] Menurut al-Ash'arī, pendalilan yang berasal dari perkataan *dalīl* sekurang-kurangnya mempunyai dua pengertian iaitu mengeluarkan dalil atau mencari dalil.[98] Manakala al-Bāqillānī dan al-Rāghib al-Aṣfahānī menyatakan bahawa pendalilan bermaksud apa-apa petunjuk yang boleh menyampaikannya kepada sesuatu pengetahuan.[99] Menurut al-Jurjānī pula,

---

[97] *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2015), 307, entri "dalil".
[98] Abī Bakr Muhammad ibn al-Ḥasan ibn Fūrak, *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, ed. Dāniāl Jīmāriyyah (Bayrūt: Dār al-Mashrik, 1987), 286.
[99] Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, *al-Tahmīd al-Awā'il wa Talkhīṣ al-Dalā'il*, ed. 'Imād al-Dīn Aḥmad Ḥīdr (Bayrūt: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1987). 33-34; Abī al-Qāsim al-Ḥusīn

pendalilan ialah menentukan dalil untuk menetapkan sesuatu keputusan bagi yang ditunjukkan.[100] Sedangkan al-'Askarī mendefinisikan pendalilan sebagai pembuktian yang diperlukan terhadap sesuatu dakwaan sama ada benar atau salah.[101]

Manakala *manṭiq* menurut bahasa Arab secara literalnya bererti pertuturan atau percakapan,[102] sedangkan mantik dalam bahasa Malaysia difahami sebagai ilmu yang membahaskan sesuatu menggunakan akal.[103] Dalam bahasa Inggeris, mantik disebut sebagai *logic*. Menurut Ibn Khaldūn, mantik dari sudut istilah atau terminologi adalah berkaitan kaedah-kaedah yang boleh menjelaskan pengetahuan seseorang tentang pemikiran yang benar atau salah berdasarkan definisi dan hujah terhadap *al-taṣdīqāt*.[104] Al-Ghazālī pula menyatakan bahawa mantik bermaksud kaedah-kaedah yang boleh membezakan antara definisi dan *al-qiyās* yang benar daripada yang rosak.[105] Sedangkan al-Jurjānī mendefinisikan mantik sebagai kaedah-kaedah dalam mengawal akal pemikiran manusia daripada melakukan kesilapan atau kesalahan ketika proses berfikir.[106]

Semua pengertian mantik yang disebutkan ini menunjukkan bahawa mantik adalah sebuah kaedah untuk berfikir secara tepat. Justeru, dirumuskan bahawa istilah pendalilan yang dimaksudkan di sini ialah pembuktian secara ilmiah berasaskan kepada dua jenis dalil iaitu sama ada dalil *naqlī* atau dalil *'aqlī*. Dalil *naqlī* merujuk kepada nas-nas al-Quran dan hadis Rasulullah SAW, manakala dalil *'aqlī* pula merujuk kepada

---

ibn Muḥammad al-Rāghib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (t.tp.: Maktabah Nazār Muṣṭafā al-Bāz, t.t.), 1:228.

[100] 'Alī ibn Muḥammad al-Sharīf al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Bayrūt: Maktabah Lubnān, 1985), 109.

[101] Abū Halāl al-'Askarī, *al-Furūq fī al-Lughah* (Bayrūt: Dār al-'Arabiyyah lil Kitāb, 1983), 61.

[102] Abī al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2003), 8:601.

[103] *Kamus Dewan*, 997, entri "mantik".

[104] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 2:262.

[105] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*, ed. Sulaymān Dunyā (Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1961), 36.

[106] Al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, 109.

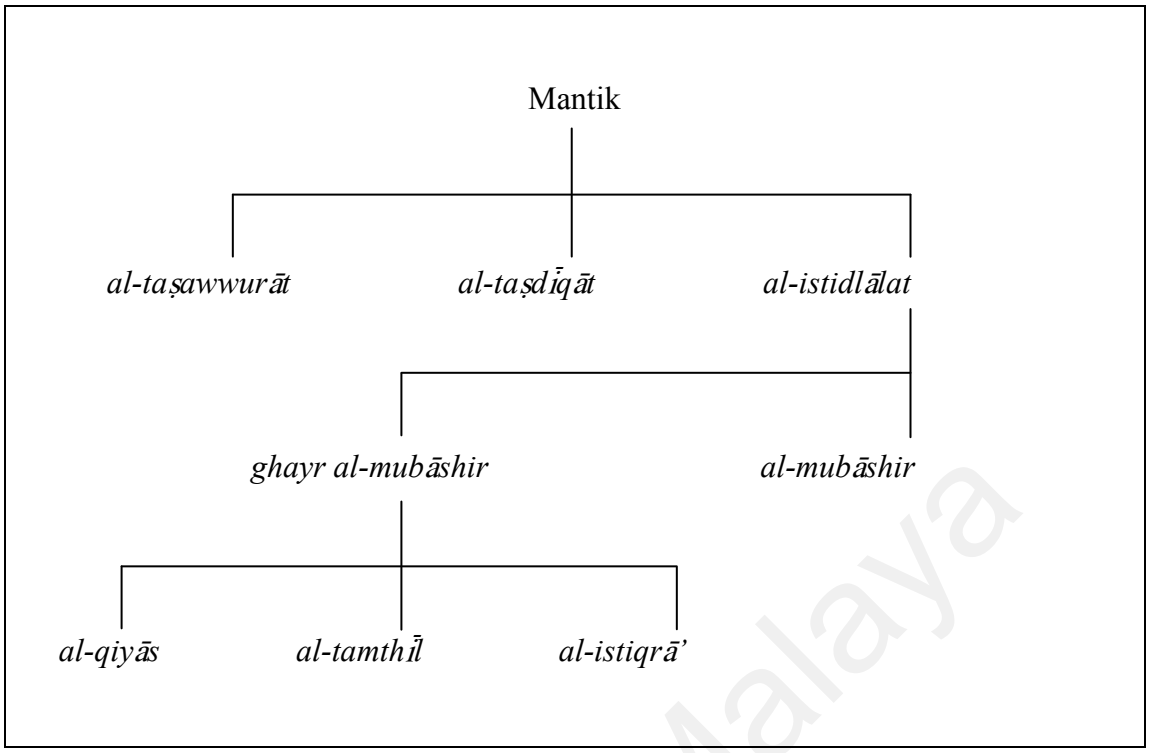
University of Malaya

penyusunan bukti-bukti logik yang diyakini oleh akal manusia.[107] Namun dalam kajian ini, fokus perbincangan hanya melibatkan dalil *'aqlī* sahaja, iaitu berkaitan penggunaan kaedah-kaedah mantik yang muktabar. Oleh itu, jika dihubungkan perkataan pendalilan dan mantik, maka secara umumnya pendalilan mantik dalam kajian ini membawa maksud pembuktian secara ilmiah berasaskan kepada kaedah-kaedah mantik.

Walau bagaimanapun, pengertian umum sebegini dilihat tidak memadai untuk menjelaskan maksud sebenar ungkapan pendalilan mantik yang dimaksudkan dalam tesis ini. Maka pengertian lebih khusus tentang pendalilan mantik perlu dikemukakan agar maksud sebenar yang dikehendaki dapat dicapai. Dalam hal ini, perlu dijelaskan terlebih dahulu bahawa perbincangan ilmu mantik menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah adalah merujuk kepada kaedah-kaedah mantik yang terkandung dalam tiga bahagian mantik iaitu *al-taṣawwurāt* (konsep), *al-taṣdīqāt* (penghukuman) dan *al-istidlālat* (pendalilan). Daripada tiga bahagian tersebut, kajian ini hanya memfokuskan topik pendalilan sahaja.

[107] Al-Ghazālī, *al-Risālah al-Laduniyyah*, 244; Abī Bakr ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, "al-Inṣaf," dalam *al-'Aqīdah wa 'Ilm al-Kalām*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 96.

University of Malaya



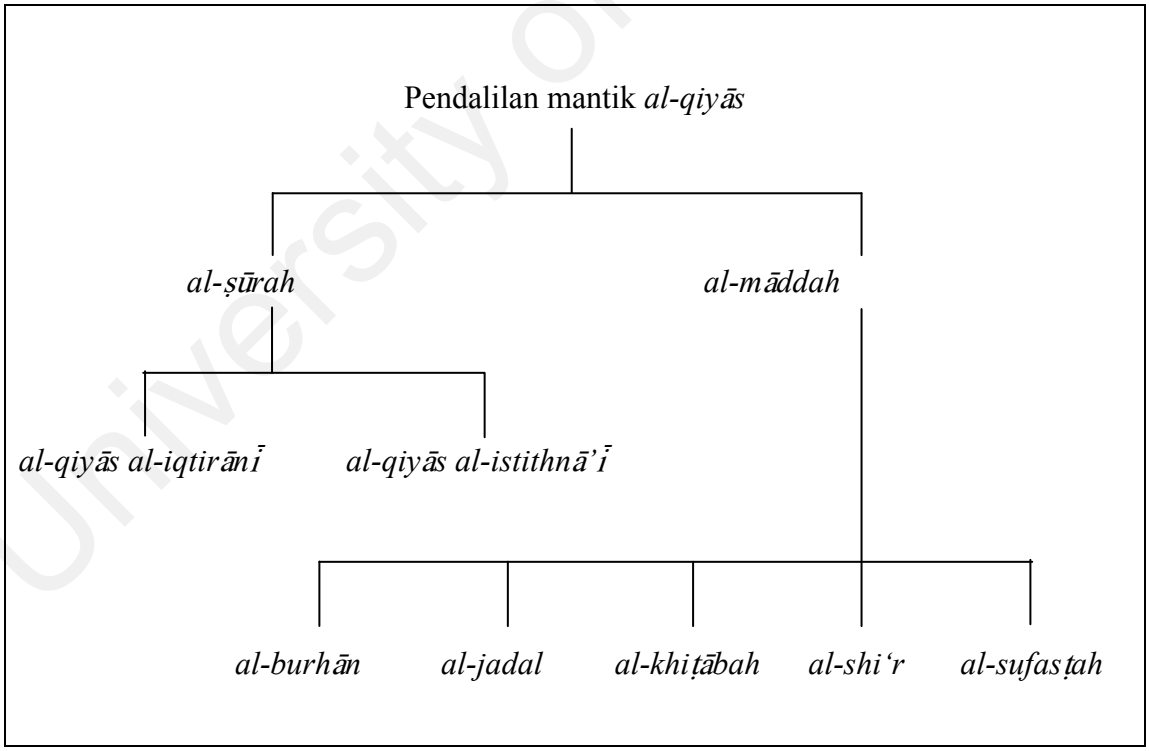
Rajah 1.1 Kerangka pendalilan dalam ilmu mantik.

Pendalilan dalam mantik terbahagi kepada dua jenis iaitu *al-istidlāl al-mubāshir* dan *al-istidlāl ghayr al-mubāshir*. Daripada kedua-dua jenis pendalilan mantik ini pula, perbahasan lebih tertumpu kepada *al-istidlāl ghayr al-mubāshir*, khususnya kaedah *al-qiyās*, atau *al-qiyās al-manṭiqī*, yang merupakan kaedah terpenting dan terbesar dalam *al-istidlāl ghayr al-mubāshir*. Manakala kaedah *al-istiqrā'* dan *al-tamthīl* dianggap sebagai pelengkap kepada kaedah *al-qiyās*, menyebabkan kedua-dua kaedah ini kurang dibincangkan secara meluas. Maka penekanan terhadap kaedah *al-qiyās* menjadi fokus dalam kajian ini, apatah lagi pertikaian terhadapnya merupakan antara sebab utama ilmu mantik ditolak oleh sebilangan orang.[108] Perkara ini juga selari dengan kenyataan al-Ash'arī dalam *Kitāb 'alā Ahl al-Manṭiq* yang melihat pendalilan mantik dalam akidah adalah merujuk kepada *al-qiyās*.[109]

[108] Lihat topik latar belakang masalah kajian.
[109] Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 135. Lihat juga topik sorotan terhadap karya al-Ash'arī dalam bab dua.

University of Malaya

Secara tepatnya, perbahasan *al-qiyās* merangkumi dua aspek utama iaitu *al-ṣūrah* dan *al-māddah*. Aspek *al-ṣūrah* adalah berkaitan kaedah atau bentuk susunan *al-qaḍiyyah* yang meliputi dua bentuk *al-qiyās* iaitu *al-qiyās al-iqtirānī* dan *al-qiyās al-istithnā'ī*.[110] Adapun *al-qiyās al-iqtirānī* terbahagi kepada dua jenis iaitu *al-ḥamlī* dan *al-sharṭī*. Begitu juga *al-qiyās al-istithnā'ī* terbahagi kepada dua jenis iaitu *al-ittiṣālī* dan *al-infiṣālī*.[111] Sedangkan *al-qiyās* dari aspek *al-māddah* pula adalah berkaitan penentuan taraf keyakinan atau kesahihan *al-qaḍāyā* yang membentuk sesuatu *al-qiyās* itu. Penentuan *al-qiyās* dari aspek *al-māddah* ini merangkumi lima bentuk iaitu; *al-burhān*, *al-jadal*, *al-khiṭābah*, *al-shi'r* dan *al-sufasṭah*.[112] Peringkat paling tinggi tahap keyakinannya adalah *al-burhān*, manakala paling rendah dan tidak dapat dijadikan hujah ialah *al-sufasṭah*.[113]



Rajah 1.2 Kerangka pendalilan mantik *al-qiyās*.

[110] Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, ed. Sulaymān Dunyā (Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1960), 1:425.
[111] Muḥammad Sham al-Dīn Ibrahīm Sālim, *Taysīr al-Qawā'id al-Manṭiqiyyah: Sharḥ lil Risālah al-Shamsiyyah* (Qāhirah: Maṭba'ah Ḥassān, 1981), 254.
[112] 'Umar 'Abd Allāh Kāmil, *Muzakirat fī Taysīr al-Manṭiq* (Damshiq: Dār al-Muṣṭafā, 2005), 112.
[113] Perbahasan mengenai *al-qiyās*, termasuk definisi setiap istilah, akan dijelaskan dalam bab empat.

Namun ulama mantik Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah hanya mengiktiraf dan menerima taraf *al-burhān* sahaja sebagai hujah atau dalil *'aqlī* dalam perkara akidah.[114] Justeru, al-Ghazālī telah menyenaraikan enam sumber ilmu yakin (*madārīk al-yaqīn* atau *madārīk al-'ilm*), atau dikenali juga sebagai sumber epistemologi Islam, dalam membentuk *muqadimah* bagi menghasilkan sesuatu *al-qiyās* bertaraf *al-burhān*. Enam sumber ilmu tersebut ialah; *al-ḥissiyyāt* atau *al-fiṭriyyāt*, *al-'aql al-maḥḍah* (*al-'aqliyyāt*) atau *al-awwaliyyāt*, *al-tawātur* atau *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr*, *al-sam'iyyāt* dan *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt*.[115] Walaupun terdapat sebahagian ulama menggunakan istilah yang lain, namun ia masih membawa maksud yang sama dalam perbahasan *madārīk al-yaqīn*.[116]

Sehubungan itu, maksud pendalilan mantik dalam kajian ini secara khususnya adalah merujuk kepada pembuktian secara ilmiah berasaskan kaedah-kaedah pendalilan mantik daripada bentuk *al-qiyās*. Penekanan akan diberikan kepada aspek *al-ṣūrah* terlebih dahulu bagi melihat ketepatan bentuk *al-qiyās* yang digunakan oleh al-Ash'arī dan ulama Ashā'irah dalam membahaskan persoalan akidah ketuhanan. Jika bentuk *al-ṣūrah* yang dikemukakan itu menepati kaedah pendalilan mantik, maka penelitian seterusnya akan melihat kepada aspek *al-māddah* pula. Kedua-dua apsek ini saling melengkapi bagi menilai dan menganalisis sesuatu pendalilan mantik itu sama ada ia dapat diterima atau sebaliknya. Maka selain daripada aspek yang dijelaskan adalah terkeluar daripada tajuk pendalilan mantik dalam tesis ini.

---

[114] Sebahagian ulama menyebutkan *al-qiyās* jenis *al-burhān* ini sebagai *al-ḥujjat al-burhāniyyah*. Lihat 'Abd al-Raḥman Ḥasan Ḥabannakah al-Maydānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah* (Damshiq: Dār al-Qalam, 1993), 297.

[115] Al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, 38-40. Perkara ini akan dibahaskan lebih terperinci dalam bab empat.

[116] Muṣṭafā Sa'īd al-Khin dan Muḥyī al-Dīn Dīb Mistū. *al-'Aqīdah al-Islāmiyyah: Arkānuhā Ḥaqā'iquhā Mufsidātuhā* (Bayrūt: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1996), 83-84.

University of Malaya

1.8.2 Akidah Ketuhanan

Perkataan akidah berasal daripada perkataan bahasa Arab iaitu *'aqada* yang bererti simpulan atau ikatan yang kemas seperti ikatan tali.[117] Maka itu Ibn Fāris menyatakan bahawa akidah ialah kepercayaan yang kuat dan kukuh terhadap sesuatu.[118] Sedangkan dalam bahasa Malaysia, akidah bermaksud rukun agama yang menjadi asas kepada keimanan yang diyakini.[119] Dari sudut istilah, akidah bermaksud perkara yang berkaitan dengan kepercayaan dan keyakinan di dalam hati sehingga jiwa menjadi tenang untuk beriman kepada Allah SWT kerana tiada keraguan dan kesamaran lagi terhadap-Nya.[120] Malah al-Ghazālī turut mendefinisikan akidah ialah berpegang teguh dan membenarkan di dalam hati dengan keyakinan yang pasti tanpa bercampur dengan sebarang keraguan sehingga tidak mengundang keresahan kejiwaan.[121]

Akidah juga berkaitan dengan kepercayaan dan keyakinan terhadap enam Rukun Iman iaitu keimanan kepada Allah SWT, keimanan kepada rasul, keimanan kepada malaikat, keimanan kepada kitab, keimanan kepada Qada' dan Qadar serta keimanan kepada hari kiamat.[122] Namun istilah akidah dalam konteks kajian ini merangkumi tiga bahagian utama dalam perbahasan ilmu akidah iaitu ketuhanan (*al-ilāhiyyāt*), kenabian (*al-nubuwwāt*) dan perkara-perkara ghaib (*al-sam'iyyāt*). Ketiga-tiga perkara ini pula mesti diisbatkan dengan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī*. Ini bermaksud, akidah ialah menetapkan keimanan berasaskan kepada dalil-dalil yang diyakini dalam perbahasan ketuhanan, kenabian dan perkara-perkara ghaib.

---

[117] Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Qāhirah: Muassasah al-Risālah, 1987), 1:383-384.
[118] Abī al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* (Bayrūt: Dār al-Jail, 1991), 4:96.
[119] *Kamus Dewan*, 25, entri "akidah".
[120] Ḥasan al-Bannā, *al-'Aqāid*, ed. Riḍwān Muḥammad Riḍwān (Iskandariyyah: Dār al-Da'wah, 1421H), 7.
[121] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 1:117.
[122] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 18 (Kitāb al-Imān, Bāb Bayān al-Imān wa al-Islām wa al-Iḥsān, no. hadis 8).

University of Malaya

Manakala perkataan ketuhanan dalam bahasa Arab pula diistilah sebagai *ilāhiyyāt*. Istilah ini berasal daripada perkataan *ilāh* yang bermaksud tuhan.[123] Walaupun perkataan *ilāhiyyāt* dan *ulūhiyyat* sering digunakan secara bertukar-tukar dalam bahasa Arab, namun kedua-dua istilah ini tetap membawa maksud yang sama, iaitu ketuhanan. Dalam bahasa Malaysia, tuhan ialah sesuatu yang dipuja oleh golongan manusia yang beragama. Manakala ketuhanan pula ialah sesuatu yang menunjukkan sifat-sifat keadaan tuhan.[124] Berdasarkan definisi ini, istilah tuhan dan ketuhanan secara umumnya adalah meliputi semua tuhan yang dipercayai oleh setiap orang, khususnya orang yang beragama.

Menurut Ibn Manẓūr, *ilāh* atau Tuhan yang sebenar adalah hanya Allah SWT, maka setiap sesuatu yang disembah merupakan *ilāh* bagi penyembahnya. Kata *jama'* bagi *ilāh* ialah *ālihah* yang bermaksud sesuatu yang ditumpukan peribadatan kepada-Nya sahaja.[125] Justeru, tuhan dan ketuhanan dari sudut istilah adalah merujuk kepada Allah SWT semata-mata selaku Tuhan yang Maha Esa yang layak disembah.[126] Ketuhanan Allah SWT ini hanya dikhususkan kepada agama Islam sahaja. Maka agama-agama lain selain Islam adalah tidak termasuk dalam maksud ketuhanan yang dikehendaki kerana mereka tidak mengimani Allah SWT sebagai Tuhan yang Maha Esa sebagaimana agama Islam.

Justeru, pengertian ketuhanan dalam tesis ini secara khususnya merangkumi tiga perbahasan utama dalam bahagian ketuhanan iaitu berkaitan zat, sifat dan perbuatan Allah SWT. Namun bagi memudahkan perbincangan, setiap topik akan disusun

---

[123] Al-Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, *Tartīb al-Qāmūs al-Muḥīt 'alā Ṭarīqah al-Miṣbāh al-Munīr wa Asās al-Balāghah* (Qahirah: Dar al-Fikr, t.t.), 1:173.
[124] *Kamus Dewan*, 1722, entri "tuhan".
[125] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 1:196.
[126] *Ibid*.; al-Bayjūrī, *Tuḥfat al-Murid Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*, 36.

University of Malaya

berdasarkan isu-isu utama dalam akidah ketuhanan.[127] Perkara ini dilihat bersesuaian dengan persoalan yang timbul dalam perbahasan ketuhanan yang merupakan satu bahagian terpenting dalam akidah. Oleh itu, jika dihubungkan perkataan akidah dan ketuhanan, maka maksud akidah ketuhanan dalam kajian ini ialah untuk membahaskan persoalan atau topik akidah ketuhanan berasaskan kepada dalil-dalil yang yakin, antaranya melalui pendalilan mantik.

Berdasarkan definisi setiap perkataan di atas, kajian ini secara keseluruhannya bermaksud untuk mengkaji secara ilmiah tentang apakah dan bagaimanakah pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī dalam perbahasan akidah ketuhanan. Kajian hanya akan memfokuskan kepada karya al-Ash'arī yang telah dikenal pasti iaitu *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Seterusnya kajian ini akan meneliti pula karya-karya ulama Ashā'irah bagi mendapat gambaran menyeluruh. Menerusi kajian ini, diharapkan penulis dapat membongkar dan mendedahkan kepada umat Islam tentang kekuatan hujah mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī.

1.9 KAJIAN LITERATUR

Kajian literatur merupakan antara perkara penting dalam sesebuah kajian kerana penghasilan sesuatu ilmu atau dapatan baru adalah dibina berasaskan kajian terdahulu. Justeru, bagi mendapatkan kefahaman dan gambaran secara lebih menyeluruh terhadap kajian yang akan dijalankan, penulis akan meneliti sorotan kajian awal berkaitan dengan tajuk tesis ini. Penulis terlebih dahulu akan memberikan tumpuan terhadap kajian yang

[127] Lihat bab dua.

University of Malaya

dijalankan di dalam Malaysia, kemudian diikuti kajian dari luar negara. Pada masa yang sama, penulis juga akan meneliti penulisan ilmiah seperti makalah jurnal, seminar akademik atau sebarang usaha daripada pelbagai pihak yang mempunyai kaitan dengan tajuk tesis ini. Untuk lebih sistematik dan mudah difahami, perbahasan topik ini akan disusun dan dibahagikan berdasarkan kepada beberapa tema.

1.9.1 Kajian Mengenai al-Ash'arī dan Metode Pendalilannya dalam Akidah

Perlu diakui bahawa penulisan karya tentang al-Ash'arī telah banyak ditulis oleh ulama Ashā'irah, sesuai dengan kedudukannya sebagai tokoh akidah terkemuka dalam mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Jika setiap penulisan ulama Ashā'irah tersebut hendak disenaraikan satu persatu, sudah tentu ia akan memakan masa dan ruang yang banyak sekali. Apatah lagi setiap penulisan itu mempunyai kekuatan dan kelebihan tersendiri yang perlu dihuraikan secara terperinci jika ia dikemukakan di sini. Contohnya, Ibn Fūrak (m. 406H) menulis *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī* dan Ibn 'Asākir (m. 571H) menulis *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, begitu juga beberapa tulisan terkini seperti *Abū al-Ḥasan al-Ash'arī* karangan Ḥamūdah Gharābah, [128] *Shaykh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah: al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash'arī* karangan al-Fayyūmī dan lan-lain.

Ini bermaksud, tesis yang ditulis oleh penulis bukanlah satu-satunya kajian terawal berkaitan dengan pemikiran al-Ash'arī. Maka tesis ini merupakan satu usaha untuk meneruskan kesimanbungan ilmu daripada para ulama terdahulu, sebagaimana yang disebutkan dalam kepentingan kajian. Walau bagaimanapun, tumpuan topik sorotan literatur dalam kajian ini lebih menjurus kepada meneliti kajian lepas yang

[128] Ḥamūdah Gharābah, *Abū al-Ḥasan al-Ash'arī* (Qāhirah: al-Hay'ah al-'Āmmah li Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah), 1973.

University of Malaya

dilakukan oleh para pengkaji, atau elemen-elemen berkaitan tajuk tesis ini, khususnya di institut pengajian tinggi, berdasarkan kaedah akademik masa kini. Justeru, penulisan karya ulama Ashā'irah mengenai al-Ash'arī dianggap tidak termasuk dalam skop topik ini. Penulisan tersebut dilihat lebih tepat dijadikan sebagai bahan rujukan dalam menganalisis kajian, berbanding dijadikan bahan sorotan literatur. Maka kajian literatur tentang al-Ash'arī dan metode pendalilannya dalam akidah hanya memfokuskan kepada kajian-kajian berbentuk akademik khususnya dalam zaman moden.

Oleh itu, penelitian penulis menunjukkan bahawa kajian mengenai pemikiran al-Ash'arī di Malaysia agak kurang dilakukan jika dibandingkan dengan kajian tentang ulama Ashā'irah. Perkara ini berlaku mungkin disebabkan oleh faktor kesukaran untuk berinteraksi dengan karya-karya al-Ash'arī yang bersifat klasik. Sedangkan ulama Ashā'irah selepas al-Ash'arī telah merumuskan metodologi pendalilan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah secara lebih sistematik sehingga memudahkan kajian dijalankan. Dalam hal ini, didapati hanya beberapa kajian sahaja ditemui yang membincangkan mengenai metode pendalilan al-Ash'arī dalam akidah sama ada secara langsung atau tidak langsung.

Justeru, Rawiyah Hj. Md Junoh telah menjalankan sebuah kajian mengenai *Manhaj Imam al-Ash'arī tentang Sifat Allah SWT: Suatu Kajian terhadap Kitab al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*.[129] Tesis ini menjelaskan tentang metode yang digunakan oleh al-Ash'arī dalam mengisbatkan sifat Allah SWT, iaitu berdasarkan dalil *naqlī* daripada al-Quran dan hadis. Pengkaji banyak menyentuh mengenai isu nas sifat *mutashābihāt* dan sifat *Ma'ānī* yang dihuraikan oleh al-Ash'arī dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, dengan membandingkan dengan aliran pemikiran bidaah yang lain

[129] Rawiyah Hj. Md Junoh, "Manhaj Imam al-Ash'arī tentang Sifat Allah SWT: Suatu Kajian terhadap Kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*" (tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2001).

University of Malaya

seperti Mu‘tazilah. Kajian ini menunjukkan bahawa al-Ash‘arī berdiri di atas manhaj Salaf yang tidak menerima takwil Khalaf.

Namun dapatan ini dianggap tidak mewakili keseluruhan pemikiran akidah al-Ash‘arī memandangkan kajian tersebut hanya memfokuskan kepada sebuah karya sahaja iaitu *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* yang dimaklumi sebagai karya bermanhaj Salaf. Maka sudah tentu pendalilan *‘aqlī* adalah tidak menjadi keutamaan al-Ash‘arī dalam *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*. Pada masa yang sama, topik sifat Allah SWT yang menjadi tumpuan kajian adalah sebahagian sahaja daripada perbincangan akidah ketuhanan. Ini bermaksud, tesis tersebut tidak menyentuh tentang aspek pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash‘arī dalam perbahasan akidah ketuhanan.

Selain itu, A. Kadir Sobur telah menulis sebuah kajian berkaitan *Teologi al-Ash‘ari dan Pengaruhnya terhadap Masyarakat Islam Provinsi Jambi Indonesia*.[130] Tesis ini menjelaskan tentang pemikiran akidah al-Ash‘arī dan pengaruh aliran Ashā‘irah terhadap umat Islam di Provinsi Jambi Indonesia. Pengkaji sekadar menyentuh beberapa dasar pemikiran al-Ash‘arī untuk dijadikan sandaran dalam melakukan kajian lapangan. Dapatan kajian tersebut mendapati bahawa majoriti umat Islam di Provinsi Jambi Indonesia masih berpegang dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah aliran Ashā‘irah.

Mohd Haidar Kamarzaman pula telah menghasilkan sebuah kajian bertajuk *Fahaman Salaf al-Ṣāliḥ dalam Pemikiran al-Ash‘arī*.[131] Tesis ini bertujuan untuk membuktikan bahawa wujudnya kesinambungan pemikiran antara fahaman Salaf

[130] A. Kadir Sobur, “Teologi al-Ash‘ari dan Pengaruhnya terhadap Masyarakat Islam Provinsi Jambi Indonesia” (tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2005).
[131] Mohd Haidar Kamarzaman, “Fahaman *Salaf al-Ṣāliḥ* dalam Pemikiran al-Ash‘arī” (tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2013).

University of Malaya

dengan akidah al-Ash‘arī dan ulama Ashā‘irah. Pengkaji didapati lebih banyak memberikan tumpuan kepada persoalan sifat Allah SWT, khususnya berkaitan tafsiran Salaf dan ulama Ashā‘irah terhadap sifat *Ma‘ānī* serta nas sifat *mutashābihāt* dalam menjawab objektif kajian. Pada masa yang sama, kajian itu turut menyentuh topik akidah yang lain bagi menjelaskan persamaan antara fahaman Salaf dengan al-Ash‘arī.

Kajian ini berjaya menyanggah dakwaan golongan Salafiyyah Wahhābiyyah yang menyatakan bahawa pemikiran al-Ash‘arī dan ulama Ashā‘irah adalah tidak selari dengan Salaf. Walau bagaimanapun, masih terdapat beberapa kajian atau tesis lain yang dilakukan berkaitan persoalan nas sifat *mutashābihāt* dalam konteks Salaf dan Khalaf atau al-Ash‘arī dan Ashā‘irah. Contohnya, kajian Azmil Zainal Abidin bertajuk *Pendekatan Aliran Ash‘ariyyah dan Salafiyyah dalam Memahami Sifat Khabariyyah: Satu Analisa Perbandingan*,[132] kajian Siti Sa’adiah Shafik bertajuk *Ayat-ayat Mutashābihāt dalam Akidah: Satu Kajian Perbandingan Antara Salaf dan Khalaf*[133] dan sebagainya lagi.

Bilāl Barakāt Sulaymān Salhab telah menghasilkan sebuah kajian bertajuk *al-Fiqh al-Uṣūlī ‘ind Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī (m. 324H) Dirāsat Taḥliliyyah*.[134] Tesis ini menjelaskan tentang metode *uṣūl al-fiqh* yang digunakan oleh al-Ash‘arī dalam persoalan fikah. Pengkaji didapati banyak menggunakan karya-karya daripada murid dan pengikut al-Ash‘arī memandangkan karya al-Ash‘arī yang sampai kepada umat

[132] Azmil Zainal Abidin, “Pendekatan Aliran Ash‘ariyyah dan Salafiyyah dalam Memahami Sifat *Khabariyyah*: Satu Analisa Perbandingan” (tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2004).
[133] Siti Sa’adiah Shafik, “Ayat-ayat *Mutashābihāt* dalam Akidah: Satu Kajian Perbandingan Antara Salaf dan Khalaf” (tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1991).
[134] Bilāl Barakāt Sulaymān Salhab, “*al-Fiqh al-Uṣūlī ‘ind Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī (m. 324H) Dirāsat Taḥliliyyah*” (tesis doktor falsafah, Kuliah Ilmu Wahyu dan Sains Kemanusiaan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 2018).

Islam hari ini lebih memfokuskan perkara akidah.[135] Dapatan tesis tersebut menunjukkan bahawa metode *uṣūl al-fiqh* yang digunakan oleh al-Ash'arī banyak dipengaruhi oleh elemen Ilmu Kalam. Sebagai seorang tokoh, beliau melakukan ijtihad dalam masalah *furū'* tanpa terikat dengan pendapat orang lain.[136]

Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar pula telah menulis sebuah kajian bertajuk *Peringkat Pemikiran Imam al-Ash'arī dalam Akidah*.[137] Makalah ini bertujuan untuk menjawab dakwaan Ibn Taymiyyah yang menyatakan bahawa al-Ash'arī telah melalui tiga peringkat pemikiran dalam akidah. Walau bagaimanapun, pengkaji menjelaskan bahawa al-Ash'arī hanya melalui dua peringkat pemikiran sahaja iaitu Mu'tazilah dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Manakala peringkat ketiga atau terakhir dalam kehidupannya, sebagaimana dakwaan Ibn Taymiyyah, didapati tidak berpegang dengan fahaman Salafiyyah Wahhābiyyah, khususnya berkaitan nas sifat *mutashābihāt*. Oleh itu, makalah ini boleh dimanfaatkan dalam bab empat.

Manakala Ahmad Zaki Berahim @ Ibrahim telah menulis kajian bertajuk *Imām Abū Ḥasan al-Asy'arī: Analisa Berhubung Sumbangan Tajdid dan Islahnya*.[138] Makalah ini membincangkan tentang sumbangan al-Ash'arī berhubung tajdid dan islahnya dalam mempertahankan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Kehadiran al-Ash'arī menggunakan Kalam Sunni menyebabkan aliran menyeleweng seperti Mu'tazilah dapat ditangani dengan berkesan. Walaupun kedua-dua makalah ini dilihat dapat membantu

---

[135] Didapati al-Ash'arī mempunyai beberapa karya fikah seperti *'Uṣūl al-Fiqh*, tetapi karya ini tidak sampai kepada umat Islam hari ini. Lihat Ibn Fūrak, *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 337.

[136] Lihat juga Muḥammad Kamāl Imām, "al-Manhajiyyah al-Uṣūliyyah 'Ind al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī: 'Arḍ wa Taḥlīl," *at-Tajdid - A Refereed Arabic Biannual* 14:28 (2010), 77-11.

[137] Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar, "Peringkat Pemikiran Imam al-Ash'arī dalam Akidah," *International Journal of Islamic Thought* 3 (June 2013), 58-70.

[138] Ahmad Zaki Berahim @ Ibrahim, "Imām Abū Ḥasan al-Asy'arī: Analisa Berhubung Sumbangan Tajdid dan Islahnya," *Jurnal Al-Tamadun* 5 (2010), 93-116.

University of Malaya

dari aspek biografi serta peringkat pemikiran al-Ash‘arī, namun ia tidak menyentuh tentang pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash‘arī dalam perbahasan akidah ketuhanan.

Selain itu, Zakaria Stapa telah menulis sebuah kajian bertajuk *Kedudukan Pemikiran al-Ash‘ari dan al-Maturidi dalam Mazhab Ahli Sunnah Waljamaah*.[139] Makalah ini bertujuan untuk menjawab tentang kedudukan Ashā‘irah dan Māturīdiyyah yang didakwa sebagai bukan dalam kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Pengkaji menjelaskan bahawa Ashā‘irah dan Māturīdiyyah merupakan aliran utama dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah yang diperakui oleh para ulama semenjak dari zaman Salaf sehingga zaman Khalaf. Maka mengeluarkan Ashā‘irah dan Māturīdiyyah daripada Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah bermaksud mengeluarkan majoriti umat Islam daripada Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah.

Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali pula menulis kajian bertajuk *Asal-usul, Pengaruh dan Kesan Aliran al-Asy‘ari dan al-Asya‘irah di Malaysia dan Kepulauan Melayu*.[140] Makalah ini membincangkan mengenai kemunculan dan perkembangan aliran Ashā‘irah dalam dunia Islam serta dasar-dasar pemikiran akidah yang dibawa oleh al-Ash‘arī. Pengkaji cuba membuktikan bahawa penyebaran Islam terawal di rantau Nusantara adalah berasaskan kepada mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah sama ada dari aspek akidah, fikah dan tasawuf. Dalam hal ini, Ashā‘irah dikenalpasti sebagai aliran akidah yang menjadi pegangan majoriti umat Islam di Malaysia semenjak kedatangannya sehingga hari ini.

---

[139] Zakaria Stapa, “Kedudukan Pemikiran al-Ash‘ari dan al-Maturidi dalam Mazhab Ahli Sunnah Waljamaah,” *ISLĀMIYYĀT: The International Journal of Islamic Studies* 33 (2011), 37-44.
[140] Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali, “Asal-usul, Pengaruh dan Kesan Aliran al-Asy‘ari dan al-Asya‘irah di Malaysia dan Kepulauan Melayu,” *Malaysia Dari Segi Sejarah* 22 (1994), 84-106.

University of Malaya

Manakala Abdul Shukor Husin pula telah menulis kajian bertajuk *Asyaari dan Manhajnya*.[141] Makalah ini bertujuan untuk menjelaskan pendekatan al-Ash'arī dalam memahami akidah Islam berteraskan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Metodologi yang dikemukakan oleh al-Ash'arī didapati bersifat sederhana dalam berinteraksi dengan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī*, iaitu tidak terlalu keras atau ekstrem dan tidak terlalu jumud. Dalam makalah ini juga pengkaji turut memaparkan beberapa isu akidah yang menjadi perdebatan pada zaman tersebut seperti persoalan sifat Allah SWT, kemakhlukan al-Quran, keharusan melihat Allah SWT dan sebagainya lagi.

Firdaus Haji Md. Ghazali telah menghasilkan sebuah kajian bertajuk *Peranan Wahyu dan Akal dalam Kefahaman Akidah Ketuhanan: Suatu Kajian Perbandingan Antara Asha'irah dan Muktazilah*.[142] Tesis ini membincangkan tentang kedudukan wahyu dan akal dalam perbahasan akidah ketuhanan menurut ulama Ashā'irah dan Mu'tazilah. Kajian ini bagi membuktikan wujudnya perbezaan metode antara Ashā'irah dan Mu'tazilah terutamanya dalam penggunaan akal. Walaupun tesis ini menyentuh mengenai peranan akal dalam Ashā'irah, tetapi ia tidak memfokuskan tentang pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī melalui karya-karyanya dalam perbahasan akidah ketuhanan. Begitu juga tesis Basri Husin bertajuk *Perbahasan Epistemologi dalam Wacana Kalam al-Asha'irah: Analisis terhadap Pemikiran al-Baqillani (M. 403H) dan al-Baghdadi (M. 429H)*.[143]

---

[141] Abdul Shukor Husin, "Asyaari dan Manhajnya," dalam *Spektrum Falsafah Islam*, ed. Ibrahim Abu Bakar (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 34-47.

[142] Firdaus Haji Md. Ghazali, "Peranan Wahyu dan Akal dalam Kefahaman Akidah Ketuhanan: Suatu Kajian Perbandingan Antara Asha'irah dan Muktazilah" (tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2005).

[143] Basri Husin, "Perbahasan Epistemologi dalam Wacana Kalam al-Ashā'irah: Analisis terhadap Pemikiran al-Bāqillanī (M. 403H) dan al-Baghdādī (M. 429H)" (tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2018).

University of Malaya

Azmil Zainal Abidin pula telah menulis sebuah kajian bertajuk *Asas Keintelektualan Tradisi Kalam Ashā'irah: Suatu Analisis Metodologikal*.[144] Makalah ini membahaskan mengenai asas keintelektualan dalam tradisi Ashā'irah, antaranya berkaitan kerangka rasional akal dalam berinteraksi dengan persoalan akidah. Pengkaji menyatakan bahawa kedudukan akal dalam Ashā'irah tidak mengatasi dalil *naqlī*. Dapatan kajian menunjukkan bahawa Ashā'irah berjaya mengawal fungsi akal agar tidak digunakan di luar daripada keupayaannya sebagaimana yang berlaku kepada Mu'tazilah. Perkara hampir sama turut disentuh oleh Abdul Wahab Jan al-Azhari dalam makalahnya bertajuk *Manhaj al-Wasaṭiyyah lil Imām al-Ash'arī fī 'Ilm al-Kalām*.[145]

Manakala Mohd Faiz Hakimi Mat Idris telah menulis sebuah kajian bertajuk *Al-Asha'irah: Faktor Perkembangan dan Metodologi Argumentasinya*.[146] Makalah ini menjelaskan tentang kemunculan dan perkembangan Ashā'irah berasaskan metodologi pendalilan yang kukuh. Para ulama Ashā'irah dalam setiap kurun memainkan peranan penting dalam menyebarkan aliran Ashā'irah kepada umat Islam seluruh dunia. Walaupun kedua-dua makalah ini menyentuh mengenai peranan akal dalam Ashā'irah, tetapi ia tidak memfokuskan tentang pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī dalam perbahasan akidah ketuhanan.

Selain kekurangan kajian akademik, karya-karya al-Ash'arī juga kurang diterjemahankan dalam bahasa Malaysia, melainkan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* yang diterbitkan dalam AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam,

---

[144] Azmil Zainal Abidin, "Asas Keintelektualan Tradisi Kalam Ashā'irah: Suatu Analisis Metodologikal," *Jurnal Usuluddin* 35 (Januari-Jun 2015), 1-24.
[145] Abdul Wahab Jan al-Azhari, "Manhaj al-Wasaṭiyyah lil Imām al-Ash'arī fī 'Ilm al-Kalām," *Journal of Islamic & Religious Studies* 2:2 (2017), 37-49.
[146] Mohd Faiz Hakimi Mat Idris et al., "Al-Asha'irah: Faktor Perkembangan dan Metodologi Argumentasinya," *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 11 (2015), 121-133.

University of Malaya

Universiti Malaya[147] dan *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* yang sedang dalam proses penerbitan melalui geran penyelidikan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM).[148] Selain daripada karya yang dinyatakan ini, penulis belum lagi menjumpai karya-karya al-Ash‘arī yang lain diterjemahkan dalam bahasa Malaysia. Harus dicatatkan juga, kedua-dua karya al-Ash‘arī tersebut lebih awal diterjemahkan dalam bahasa Inggeris,[149] begitu juga *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*.[150]

Penulis juga mendapati bahawa karya al-Ash‘arī turut diterjemahkan dalam bahasa Indonesia. Antara karya al-Ash‘arī yang diterjemahkan tersebut ialah *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*[151] dan *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*.[152] Memandangkan terjemahan tersebut dilakukan dalam bahasa Indonesia, maka sudah tentu terdapat sedikit kesukaran bagi umat Islam di Malaysia untuk memahaminya secara sempurna. Ini kerana, terdapat beberapa ayat dan perkataan agak kurang jelas penggunaannya dalam bahasa Malaysia. Oleh itu, karya-karya al-Ash‘arī tersebut perlu ada usaha untuk diterjemahkan juga ke dalam bahasa Malaysia, tidak memadai bergantung dengan terjemahan bahasa Indonesia sahaja.

Pemerhatian penulis juga menunjukkan bahawa penulisan buku ilmiah di Malaysia, mahupun di Indonesia, yang membahaskan tentang al-Ash‘arī serta metode

---

[147] Mohd Radhi Ibrahim dan Rawiyah Mohd Junoh, "*Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī ‘Ilm al-Kalām* Karangan Imam al-Ash‘arī: Terjemahan Teks," *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 4 (Mei 2003), 1-28.

[148] Zakaria Stapa et al., *Sejarah al-Ash‘arī dan al-Ashā’irah di Nusantara* (Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2017), xii. Melalui penyelidikan ini juga, beberapa makalah diterbitkan, antaranya: Mohd Haidhar Kamarzaman, Abdull Rahman Mahmood dan Mohd Faizul Azmi, "*Kitāb al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* Karangan Imām Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī: Terjemahan Perbahasan *al-Qadr*," *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 20:1 (Jun 2018), 41-84.

[149] Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash‘arī* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1953).

[150] Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah (The Elucidation of Islām's Foundation)*, tej. Walter C. Klein (New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1940).

[151] Terdapat beberapa buah buku terjemahan *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* dalam bahasa Indonesia, namun masing-masing mempunyai tajuk dan penerbit yang berbeza-beza. Antaranya: Abu Hasan al-Asy'ari, *Ajaran-Ajaran Asy‘ari*, terj. Afif Mohammad dan H.A. Solihin Rasyidi (Bandung: Penerbit Pustaka, 1986).

[152] Abul Hasan Isma‘il al-Asy‘ari, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam*, terj. Rosihon Awang dan Taufik Rahman (Bandung: Penerbit CV Pustaka Setia, 1998).

University of Malaya

pendalilannya masih kurang. Jika ada sekalipun, perbincangan berkaitan al-Ash‘arī selalunya diselitkan dalam topik sejarah kemunculan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah atau perkembangan aliran Ashā‘irah sahaja, dengan menyentuh serba sedikit biografinya.[153] Namun perkara ini berbeza dengan keadaan di negara Arab yang agak banyak menghasilkan buku mengenai al-Ash‘arī. Hal ini mungkin disebabkan oleh kemampuan yang terdapat pada orang Arab membolehkan mereka untuk memahami tulisan klasik al-Ash‘arī dengan baik.

Bukan sekadar itu, penulisan berkaitan al-Ash‘arī juga didapati sangat jarang diketengahkan dalam media cetak sama ada akhbar atau majalah. Penulis hanya menemui beberapa artikel sahaja dalam majalah, antaranya bertajuk *Imam al-Asy‘ari Ulama Terulung Ahli Sunnah wal Jamaah* dalam majalah Dewan Tamadun Islam.[154] Dalam sebuah majalah lagi, terdapat kolum Makalah al-Asy‘ari yang dikendalikan oleh Mohd Faizul Azmi. Kolum bulanan ini baru sahaja diperkenalkan oleh majalah al-Ustaz dalam terbitan no. 69 (Disember 2017).[155] Walau bagaimanapun, artikel yang terdapat dalam kedua-dua majalah tersebut hanya menyentuh pemikiran al-Ash‘arī secara ringkas sahaja, sesuai dengan sasaran pembaca majalah yang majoritinya terdiri dari kalangan masyarakat awam. Manakala tokoh ulama yang sering diangkat oleh pihak media pula adalah seperti al-Shāfi‘ī dan al-Ghazālī. Hal ini menyebabkan nama al-Ash‘arī kurang dikenali oleh umat Islam di Malaysia.

---

[153] Contohnya, beberapa buku berikut: Zulkifli Mohamad al-Bakri, *Biografi Abu Hasan al-Asy‘ari* (Nilai: Pustaka Cahaya Kasturi Sdn. Bhd., 2014); Haji Mahyuddin Haji Hashim, *Imam Asy‘ari Pengasas Mazhab Asya'irah Pembuka Jalan Penyelesaian* (Mesir: Persekutuan Melayu Republik Arab Mesir, 2007); Muhammad Idrus Ramli, *Madzhab al-Asy‘ari: Benarkah Ahlussunnah Wal-Jama‘ah?* (Surabaya: Khalista Surabaya, 2009).

[154] Muhammad Rashidi Wahab, “Imam al-Asy‘ari Ulama Terulung Ahli Sunnah wal Jamaah,” *Dewan Tamadun Islam*, September 2015, 42-45.

[155] Mohd Faizul Azmi, “*Maqalat al-Islamiyyin*: Merungkai Kekeliruan Umat,” *al-Ustaz*, no. 69 (Disember 2017), 74-75. Namun setelah hampir setahun, kolum ini dimansuhkan.

University of Malaya

Pada masa yang sama, seminar atau wacana akademik bertemakan pemikiran akidah al-Ash'arī sangat kurang diadakan di Malaysia,[156] malah di rantau Nusantara. Kebanyakan penganjuran seminar tertumpu kepada tema Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dan Ashā'irah sahaja dengan perbincangan tentang al-Ash'arī sekadar dijadikan sebagai salah satu tajuk pembentangan sahaja.[157] Namun didapati terdapat sebuah seminar besar mengenai al-Ash'arī pernah diadakan di Kaherah, Mesir pada 8-11 Mei 2010 yang bertemakan *al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash'arī: Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Seminar anjuran *Rābiṭah al-'Ālamiyyah Likharijī al-Azhar* ini mendapat sambutan dari umat Islam seluruh dunia dengan kehadiran para ulama Ashā'irah sebagai pembentang. Kertas kerja seminar kemudiannya diterbitkan dalam bentuk buku sebanyak empat jilid dengan mendapat pengesahan daripada *Shaykh al-Azhar*.[158]

Selain itu, penulis juga mendapati terdapat sebuah institut atau pusat kajian al-Ash'arī yang berpusat di Maghribi, dikenali sebagai *Markaz Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*.[159] Institut ini bertujuan untuk mengkaji dan menyebarkan pemikiran akidah al-Ash'arī serta ulama Ashā'irah secara meluas ke seluruh dunia. Kaedah penyebarannya bukan

---

[156] Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, pernah menganjurkan Seminar Gerakan Islah di Dunia Islam: Pemikiran dan Pengaruh Abu al-Hasan al-Ash'ari dalam Masyarakat Melayu pada 30 Mei 2017. Dalam seminar tersebut, tiga kertas kerja mengenai al-Ash'ari dibentang iaitu Sejarah dan Pemikiran Imam Abu Hasan al-Ash'ari, Biografi Imam Abu Hasan al-Ash'ari: Pengasas Ilmu Kalam dan Imam Abu Hasan al-Ash'ari Mujaddid Ilmu Kalam. Lihat Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, *Prosiding Seminar Gerakan Islah di Dunia Islam: Pemikiran dan Pengaruh Abu al-Hasan al-Ash'ari dalam Masyarakat Melayu*, ed. Farid Mat Zain (Bangi: Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2017).

[157] Contohnya, penulis pernah dijemput oleh Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, untuk membentangkan tajuk Interaksi al-Ash'ari Terhadap Ideologi Bertentangan dalam Seminar Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah 2.0: Mengukuhkan Pemikiran Masyarakat Melalui Khazanah Ilmuwan Umat. Lihat Muhammad Rashidi Wahab, "Interaksi al-Ash'ari Terhadap Ideologi Bertentangan" (makalah, Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah 2.0: Mengukuhkan Pemikiran Masyarakat Melalui Khazanah Ilmuwan Umat, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 27 Oktober 2018), 1-13. Malakah ini boleh dicapai melalui laman sesawang: http://www.ukm.my/sunni/wp-content/uploads/2018/10/Interaksi-Al-%E2%80%98Ash%E2%80%99ari-Terhadap-Ideologi-Bertentangan.pdf. Lihat juga Siti Haliza Yusop, "Imam al-Ashari perkukuh akidah ASWJ," laman sesawang *Berita Harian*, 3 November 2018, dicapai 13 Disember 2018, https://www.bharian.com.my/rencana/agama/2018/11/493975/imam-al-ashari-perkukuh-akidah-aswj.

[158] Markaz al-Azhar lil Tā'līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, *al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash'arī: Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Qāhirah: Dār al-Qads al-'Arabī, 2014).

[159] Markaz Abī al-Ḥasan al-Ash'arī, "Ta'rif 'ala Markaz," laman sesawang *Markaz Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, dicapai pada 7 Ogos 2017, http://www.achaari.ma/Article.aspx?C=5558.

University of Malaya

sahaja tertumpu kepada penerbitan bahan bercetak, malah mereka menggunakan medium atas talian (*online*) dengan aktif. Walaupun seminar dan institut ini menyentuh secara langsung mengenai al-Ash‘arī, tetapi ia tidak memfokuskan tentang pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash‘arī dalam perbahasan akidah ketuhanan. Namun tidak dinafikan terdapat beberapa tulisan yang ditulis oleh mereka boleh dimanfaatkan dalam kajian ini.

Pada masa yang sama, penelitian penulis melalui enjin carian internet juga tidak menemui kajian atau penulisan ilmiah berkaitan pendalilan mantik al-Ash‘arī dalam perbahasan akidah, sama ada dalam bahasa Arab atau bahasa Inggeris, apatah lagi dalam bahasa Malaysia. Kebanyakan kajian mengenai al-Ash‘arī menyentuh aspek ketokohan dan sumbangan akidahnya dalam mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Oleh itu, berdasarkan tinjaun literatur di atas, penulis merumuskan bahawa kajian berkenaan pendalilan mantik al-Ash‘arī dalam akidah ketuhanan, sebagaimana tajuk tesis ini, masih belum dikaji secara terperinci oleh para pengkaji lain.

1.9.2 Kajian Mengenai Aplikasi Mantik dalam Perbahasan Akidah

Sebagaimana banyaknya penulisan karya ulama Ashā‘irah tentang al-Ash‘arī, maka penulisan mengenai ilmu mantik juga turut ditulis oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Sebagaimana yang disebutkan, al-Ghazālī contohnya, telah menghasilkan beberapa karya penting berkaitan ilmu mantik seperti *Mi‘yār al-‘Ilm fī Fann al-Manṭiq*, *Miḥak al-Naẓar fī al-Manṭiq*, *al-Qisṭās al-Mustaqīm* dan sebagainya lagi. Malah karya-karya beliau antara yang paling banyak dijadikan bahan atau subjek kajian ilmiah, termasuklah di Malaysia. Begitu juga sarjana kontemporari seperti Sa‘īd ‘Abd al-Laṭīf

Fawdah yang turut mengarang beberapa karya berkaitan mantik antaranya *Tad'īm al-Manṭiq*.

Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fawdah dalam karyanya itu turut menyentuh sebahagian persoalan yang diutarakan oleh penulis dalam latar belakang masalah kajian di atas terutamanya melibatkan polemik pengharaman ilmu mantik.[160] Walau bagaimanapun, tumpuan topik sorotan literatur dalam kajian ini lebih menjurus kepada meneliti kajian lepas yang dilakukan oleh para pengkaji, atau elemen-elemen berkaitan tajuk tesis ini, khususnya di institut pengajian tinggi, berdasarkan kaedah akademik masa kini. Justeru, penulisan karya ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah mengenai ilmu mantik dianggap tidak termasuk dalam skop topik ini. Penulisan tersebut dilihat lebih tepat dijadikan sebagai bahan rujukan dalam menganalisis kajian, berbanding dijadikan bahan sorotan literatur. Maka kajian literatur tentang aplikasi mantik dalam perbahasan akidah hanya memfokuskan kepada kajian berbentuk akademik khususnya dalam zaman moden.

Justeru, Mohd Fauzi Hamat telah menjalankan sebuah kajian bertajuk *Pengaruh Manṭiq terhadap Pemikiran Islam*.[161] Tesis peringkat sarjana ini membincangkan mengenai perkembangan dan pengaruh mantik dalam beberapa ilmu Islam seperti akidah dan syariah. Pengkaji juga dilihat membawakan kaedah-kaedah mantik merangkumi konsep *al-taṣawwurāt*, *al-taṣdīqāt* dan *al-istidlālat*. Pada masa yang sama, kajian ini turut menjelaskan tentang pendirian para ulama terhadap ilmu mantik, yang mana sebahagiannya menerima dan sebilangan lagi menolak sehingga menimbulkan polemik dalam kalangan umat Islam. Mohd Fauzi Hamat sekali lagi telah menulis

[160] Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *Tad'īm al-Manṭiq* (Damshiq: Dār al-Bayrūtī, 2010).
[161] Mohd Fauzi Hamat, "Pengaruh *Manṭiq* terhadap Pemikiran Islam".

University of Malaya

sebuah kajian bertajuk *Ketokohan al-Ghazālī dalam Bidang Mantik: Suatu Analisis terhadap Muqaddimah al-Kitāb dalam Kitab al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*.[162]

Namun tesis peringkat doktor falsafah kali ini membahaskan tentang metode penggunaan mantik oleh al-Ghazālī menerusi karyanya *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, khususnya dalam ilmu Uṣūl al-Fiqh. Usaha al-Ghazālī, menurut pengkaji, telah berjaya mempengaruhi para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah selepasnya untuk turut memanfaatkan ilmu mantik dalam perbahasan akidah dan syariah. Malah al-Ghazālī dalam karya ini telah menyatakan sebuah ungkapan yang sangat masyhur berkenaan ilmu mantik iaitu, sesiapa yang tidak mengetahui atau mempelajari ilmu mantik, maka ilmu mereka tidak boleh dipercayai.[163] Melalui kedua-dua kajian tersebut, terutamanya pada peringkat doktor falsafah, Mohd Fauzi Hamat telah menghasilkan sebuah buku ilmiah bertajuk *Ketokohan al-Ghazali dalam Bidang Logik*.[164]

Dalam hal ini, Yaman Towpek telah menulis sebuah kajian bertajuk *Analisis Mantik al-Ghazālī Berdasarkan Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*.[165] Tesis ini bertujuan untuk menganalisis pemikiran mantik al-Ghazālī yang terdapat dalam karyanya *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*. Pengkaji menyatakan bahawa al-Ghazālī mengemukakan tiga bentuk aplikasi mantik dalam karya tersebut iaitu mantik akal, mantik akidah dan mantik fikah. Kajian ini juga berjaya memperluaskan sempadan dan lapangan kajian mantik al-Ghazālī yang sebelum ini dilakukan oleh Mohd Fauzi Hamat. Melalui tesis

---

[162] Mohd Fauzi Hamat, "Ketokohan al-Ghazzālī dalam Bidang Mantik: Suatu Analisis terhadap *Muqaddimah al-Kitāb* dalam Kitab *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*" (tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2002).
[163] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2008), 1:20.
[164] Mohd Fauzi Hamat, *Ketokohan al-Ghazzali dalam Bidang Logik*.
[165] Yaman Towpek, "Analisis Mantik al-Ghazālī Berdasarkan *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*" (tesis doktor falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2017).

ini, Yaman Towpek telah menghasilkan beberapa makalah seperti *Analysis on Logic in Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*.[166]

Begitu juga dengan Mariam Abdul Rahman yang telah menulis tesis bertajuk *Penggunaan Neraca Berfikir al-Ghazālī Pada Menilai Pemikiran Shī'ah Ismā'īliyyah tentang Sumber al-Ma'rifah dalam Kitab al-Qisṭās al-Mustaqīm*.[167] Munirah Mohammad pula menulis sebuah kajian bertajuk *Kedudukan Mantik dalam 'Ilm al-Kalām*.[168] Tesis ini bertujuan untuk membahaskan berkaitan peranan serta kedududkan ilmu mantik dalam perkembangan Ilmu Kalam. Menurut pengkaji, sumbangan ilmu mantik telah membantu Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, khususnya Ashā'irah, berhadapan dengan golongan bidaah seperti Mu'tazilah, Shī'ah, Ḥashawiyyah dan lain-lain. Walau bagaimanapun, beberapa elemen dalam kajian ini dilihat hampir sama dengan kajian Mohd Fauzi Hamat yang bertajuk *Pengaruh Manṭiq terhadap Pemikiran Islam*.

Selain itu, Mohd Farid Mohd Shahran telah menjalankan sebuah kajian bertajuk *Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Logic: An Edition to his Mulakhklas fī al-Ḥikmah wa al-Manṭiq (Section Taṣawwurat and al-Ḥadd) Together With An Introduction and Analysis*.[169] Tesis peringkat sarjana ini memfokuskan tentang ketokohan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam bidang ilmu mantik. Tumpuan kajian terhadap sebuah karya al-Rāzī iaitu *Mulakhklas fī*

---

[166] Yaman Towpek, "Analysis on Logic in *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*," *Jurnal Hadhari* 9:2 (2017), 177-191.

[167] Mariam Abdul Rahman, "Penggunaan Neraca Berfikir al-Ghazālī Pada Menilai Pemikiran Shī'ah Ismā'īliyyah Tentang Sumber *al-Ma'rifah* dalam Kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*" (tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2018). Lihat juga Mariam Abdul Rahman dan Mohd. Fauzi Hamat, "Kajian Awal Terhadap Mantik al-Ghazālī dalam Mempertahankan Akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah," *AR-RĀ'IQ – A Refereed International Biannual Journal* 1:1 (Jun 2018), 1-34.

[168] Munirah Mohammad, "Kedudukan Mantik dalam *'Ilm al-Kalām*" (tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1998).

[169] Mohd Farid Mohd Shahran, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Logic: An Edition to his *Mulakhklas fī al-Ḥikmah wa al-Manṭiq* (Section *Taṣawwurat* and *al-Ḥadd*) Together With An Introduction and Analysis" (tesis sarjana, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 1999).

University of Malaya

al-Ḥikmah wa al-Manṭiq dengan membincangkan berkenaan *al-taṣawwurāt* dan *al-ḥadd* sahaja. Sayangnya, Mohd Farid Mohd Shahran tidak meneruskan kajian mantik dalam tesis peringkat doktor falsafah, apabila beliau memilih untuk mengkaji tentang pendapat al-Rāzī mengenai nas sifat *mutashābihāt*.[170]

Manakala Amran Muhammad pula telah menulis sebuah kajian bertajuk *Ibn Sina on Demonstration: A Logico-epistemological Framework of Ibn Sina's Philosophy of Science*.[171] Tesis ini bertujuan untuk membedah kaedah penghujahan mantik menurut Ibn Sina berdasarkan *Kitāb al-Shifā'* dan beberapa karya lain. Pengkaji mendapati bahawa Ibnu Sina merupakan antara tokoh logik yang banyak memberikan sumbangan terhadap perkembangan ilmu mantik dalam pemikiran Islam. Kerangka pemikiran yang dikemukakan oleh Ibn Sina, walaupun telah berusia ribuan tahun, tetapi ia masih boleh dimanfaatkan oleh umat Islam hari ini.

Faisol Haji Awang telah menulis sebuah kajian bertajuk *Penggunaan Hukum Akal dan Mantik dalam Perbahasan Akidah Tauhid: Kajian Kitab al-Durr al-Thamin oleh Sheikh Daud al-Fatani*.[172] Tesis ini menjelaskan berkenaan penggunaan hukum akal dan mantik dalam perbahasan akidah dengan memfokuskan kepada sebuah karya Sheikh Daud al-Fatani iaitu *al-Durr al-Thamin*. Kajian membuktikan bahawa ulama silam Tanah Melayu turut menggunakan hukum akal dan ilmu mantik dalam perbahasan akidah. Perkara sama turut disentuh oleh Noor Syuhada Abdul Hamid dan Sharifah

---

[170] Mohd Farid Mohd Shahran, "Devine Transcendence and the Problem of anthpomorphism in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Kalām" (tesis doktor falsafah, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 2006).

[171] Amran Muhammad, "Ibn Sina on Demonstration: A Logico-epistemological Framework of Ibn Sina's Philosophy of Science" (tesis sarjana, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 1997). Tesis ini diterbitkan oleh Islamic and Strategic Studies Institute (ISSI) pada tahun 2016. Lihat Amran Muhammad, *Ibn Sina on Demonstration: A Logico-epistemological Framework of Ibn Sina's Philosophy of Science* (Selangor: Islamic and Strategic Studies Institute, 2016).

[172] Faisol Haji Awang, "Penggunaan Hukum Akal dan Mantik dalam Perbahasan Akidah Tauhid: Kajian Kitab *al-Durr al-Thamin* oleh Sheikh Daud al-Fatani" (tesis doktor falsafah, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia, 2011).

University of Malaya

Kartini Said Husain dalam makalah mereka bertajuk *Unsur-unsur Mantik dalam Manuskrip Melayu*.[173] Walaupun kedua-dua tulisan ini menyentuh mengenai mantik dalam akidah, tetapi tumpuan kajian kepada karya ulama silam Tanah Melayu.

Zainal Abidin Baqir pula telah menghasilkan sebuah kajian bertajuk *The Problem of Definition in Islamic Logic: A Study of Abū Najā al-Fāriḍ's Kasr al-Manṭiq in Comparison with Ibn Taimiyyah's Kitāb al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*.[174] Manakala Noraini Junoh telah menulis sebuah kajian bertajuk *Metode al-Ta'rif dalam Mantik dan al-Quran*.[175] Kedua-dua Tesis ini membahaskan mengenai metode dan masalah *al-ta'rīf* dalam ilmu mantik. Bezanya, kajian Zainal Abidin Baqir membandingkan dua buah karya iaitu; *Kasr al-Manṭiq* tulisan Abū Najā al-Fāriḍ dan *Kitāb al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn* tulisan Ibn Taymiyyah. Sedangkan kajian Noraini Junoh bertujuan untuk membuktikan bahawa metode *al-ta'rīf* yang digunakan dalam ilmu mantik juga terdapat dalam al-Quran.

Kemudian, Engku Hassan Engku Wok Zin telah menjalankan sebuah kajian bertajuk *Penggunaan al-Qiyās dalam Kitab Umm al-Barāhīn*.[176] Tesis ini membincangkan tentang salah satu kaedah dalam pendalilan mantik iaitu *al-qiyās*. Kajian yang memfokuskan kepada sebuah karya al-Sanūsī iaitu *Umm al-Barāhīn* ini menunjukkan bahawa para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah aliran Ashā'irah menggunakan pendalilan mantik dalam mengisbatkan akidah. Walaupun tesis ini

---

[173] Noor Syuhada Abdul Hamid dan Sharifah Kartini Said Husain, "Unsur-unsur Mantik dalam Manuskrip Melayu," dalam *Kearifan Tempatan: Pengalaman Nusantara: Jilid 3 Meneliti Khazanah Sastera, Bahasa dan Ilmu*, ed. Rahimah A. Hamid, Mohd Kipli Abdul Rahman dan Nazarudin Zainun (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Islam Malaysia, 2013), 101-120.

[174] Zainal Abidin Baqir, "The Problem of Definition in Islamic Logic: A Study of Abū Najā al-Fāriḍ's *Kasr al-Manṭiq* in Comparison with Ibn Taimiyyah's *Kitāb al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*" (tesis sarjana, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 1994).

[175] Noraini Junoh, "Metode *al-Ta'rif* dalam Mantik dan al-Quran" (tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2009).

[176] Engku Hassan Engku Wok Zin, "Penggunaan *al-Qiyās* dalam Kitab *Umm al-Barāhīn*".

University of Malaya

menyentuh kaedah pendalilan mantik iaitu *al-qiyās*, namun ia tidak membincangkan aspek pendalilan mantik al-Ash'arī dalam perbahasan akidah ketuhanan. Oleh itu, tesis ini boleh dimanfaatkan dalam bab tiga.

Shahir Akram Hassan pula telah menulis sebuah kajian bertajuk *Aplikasi Kaedah Penaakulan Mantik dalam Penyelidikan Berkaitan Islam*.[177] Tesis ini bertujuan untuk meneliti kaedah penaakulan mantik agar ia boleh digunakan dalam penyelidikan berkaitan Islam. Pengkaji mandapati bahawa sekurang-kurangnya terdapat lapan kaedah penaakulan dalam ilmu mantik yang boleh diaplikasikan dalam bidang pengajian Islam. Justeru, kaedah-kaedah ilmu mantik yang telah disusun secara sistematik oleh para ulama tersebut dapat digunakan dalam pelbagai penyelidikan berkaitan Islam pada hari ini. Melalui dapatan tesis ini, pengkaji turut menulis beberapa makalah antaranya *Kedudukan Wahyu dan Akal dalam Penghujahan Berdasarkan Ilmu Mantik*,[178] *The Use of Logic in Contemporary Islamic Discourses*[179] dan *Strategi Penyelidikan Islam Berdasarkan Kaedah Penaakulan dalam Ilmu Mantik*.[180]

Selain itu, Siti Mistima Maat telah menulis sebuah kajian bertajuk *Perbandingan Antara Mantik al-Sullam dengan Mantik Moden dalam Konteks Pendidikan Matematik di Malaysia*.[181] Tesis ini membincangkan berkaitan penggunaan ilmu mantik dalam matematik. Dapatan kajian menunjukkan bahawa wujudnya hubungan antara mantik yang digunakan dalam pengajian Islam dengan mantik yang terdapat dalam matematik.

---

[177] Shahir Akram Hassan, "Aplikasi Kaedah Penaakulan Mantik dalam Penyelidikan Berkaitan Islam" (tesis doktor falsafah, Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia, 2014).
[178] Shahir Akram Hassan, "Kedudukan Wahyu dan Akal dalam Penghujahan berdasarkan Ilmu Mantik," *Sains Humanika* 9:4 (2017), 19-25.
[179] Shahir Akram Hassan, "The Use of Logic in Contemporary Islamic Discourses," *Mediterranean Journal of Social Sciences* 7:5 (September 2016), 171-179.
[180] Shahir Akram Hassan, "Strategi Penyelidikan Islam Berdasarkan Kaedah Penaakulan dalam Ilmu Mantik," *Malaysian Journal For Islamic Studies* 1:2 (2017), 19-25.
[181] Siti Mistima Maat, "Perbandingan Antara Mantik *al-Sullam* dengan Mantik Moden dalam Konteks Pendidikan Matematik di Malaysia" (tesis sarjana, Fakulti Sains dan Pengajian Alam Sekitar, Universiti Putra Malaysia, 2003).

University of Malaya

Hal sama turut disentuh oleh Mat Rofa Ismail dalam sebuah buku ilmiah beliau bertajuk *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu: Pendekatan Bersepadu dalam Tradisi Pengajian Islam*.[182] Buku ini turut menjelaskan bahawa ilmu mantik bukan sahaja menjadi rujukan kepada ilmu dalam pengajian Islam, malah ia turut menjadi asas penting dalam matematik. Noorhafiezah Mohd Zain pula menulis sebuah kajian bertajuk *Kecerdasan Matematik-Logik dalam Kalangan Pelajar Sarjana Pendidikan Teknik dan Vokasional UTHM*.[183] Namun tesis ini hanya menumpukan kajian kepada logik matematik sahaja berdasarkan data lapangan, tidak seperti kajian sebelum ini yang cuba menggabungkan antara mantik matematik dengan mantik pengajian Islam.

Manakala Ab. Latif Muda telah menulis sebuah kajian bertajuk *Pembelajaran Ilmu Mantik di Sekolah-Sekolah Arab: Tumpuan Kajian di Negeri Kelantan*.[184] Tesis ini memfokuskan tentang proses pembelajaran ilmu mantik dalam kalangan pelajar sekolah-sekolah Arab di Kelantan. Kajian turut menyentuh berkaitan cabaran dan permasalahan yang perlu ditangani dalam pembelajaran ilmu mantik khususnya di Kelantan dan umumnya di Malaysia. Perkara yang hampir sama turut diperkatakan oleh beberepa pengkaji antaranya Kamaruddin Salleh dalam makalah bertajuk *Ilmu Mantik dan Pengaplikasiannya: Kajian Kes di Pahang*,[185] Muhammad Rashidi Wahab dan Mohd Fauzi Hamat dalam makalah bertajuk *Peranan Ilmu Mantik terhadap Pembinaan Cara Berfikir Ummah Masa Kini*[186] dan Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Faizul

---

[182] Mat Rofa Ismail, *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu: Pendekatan Bersepadu dalam Tradisi Pengajian Islam*.

[183] Noorhafiezah Mohd Zain, "Kecerdasan Matematik-Logik Dalam Kalangan Pelajar Sarjana Pendidikan Teknik dan Vokasional UTHM" (tesis sarjana, Fakulti Pendidikan Teknikal dan Vokasional, Universiti Tun Hussein Onn Malaysia, 2013).

[184] Ab. Latif Muda, "Pembelajaran Ilmu Mantik di Sekolah-Sekolah Arab: Tumpuan Kajian di Negeri Kelantan" (tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1995).

[185] Kamaruddin Salleh, "Ilmu Mantik dan Pengaplikasiannya: Kajian Kes di Pahang", 1-15.

[186] Muhammad Rashidi Wahab dan Mohd Fauzi Hamat, "Peranan Ilmu Mantik terhadap Pembinaan Cara Berfikir Ummah Masa Kini" (makalah, Multaqa Ilmuan Usuluddin 2018, Majlis Dakwah Negara, Universiti Kebangsaan Malaysia dan Pertubuhan Kearifan Islam Malaysia, 17 Disember 2018), 125-140. Lihat juga Mohd Fauzi Hamat, "Metod Pendalilan *al-Burhān* dalam Pemikiran Logik dan Kepentingannya dalam Pembangunan Ummah Berfikiran Kritis," dalam *Pemikiran Islam dan Cabaran*

University of Malaya

Azmi, Razali Musa dan Mohd Hasrul Shuhari dalam makalah bertajuk *Tahap Pemahaman dan Pengamalan Ilmu Mantik dalam Kalangan Mahasiswa UniSZA*.[187]

Mohd Fauzi Hamat juga didapati telah menghasilkan beberapa makalah berkaitan ilmu mantik antaranya bertajuk *Kedudukan Mantik Sebagai Mukadimah Ilmu: Satu Analisis Pandangan al-Imām al-Ghazālī*,[188] *Penghasilan Karya Sintesis Antara Mantik dan Uṣūl al-Fiqh: Rujukan Kepada Kitab al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl Karangan al-Imām al-Ghazālī*,[189] *Pemasukan Elemen 'Ilm al-Kalām dalam Penghuraian Kaedah Mantik: Analisis Terhadap Percubaan Ilmiah al-Ghazzali*,[190] *Format al-Burhān dalam Tradisi Pengajian Mantik: Tumpuan Khusus Terhadap Teks Kitab al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl, Karangan al-Imām al-Ghazzālī*,[191] *Mantik Aristotle dalam Karya Ulama: Satu Analisis terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*,[192] *Beberapa Pengamatan Ibn Hazm Terhadap Mantik Greek Dari Sudut Akidah Islam: Tumpuan Kepada Perbahasan al-Tasawwurat*,[193] dan *Mantiq Greek Menurut Pandangan al-Imām al-Ghazālī (M. 505 H./ 1111M.)*.[194] Semua makalah ini merupakan sebahagian daripada kajian tesis beliau, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.

Semasa, ed. Mohd Fauzi Hamat, Mohd Fakhrudin Abd. Mukti dan Che Zarrina Sa'ari (Kuala Kumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006).

[187] Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Faizul Azmi, Razali Musa dan Mohd Hasrul Shuhari, "Tahap Pemahaman dan Pengamalan Ilmu Mantik dalam Kalangan Mahasiswa UniSZA," *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 18(1) (September 2018), 182-194.

[188] Mohd Fauzi Hamat, "Kedudukan Mantik Sebagai Mukadimah Ilmu: Satu Analisis Pandangan al-Imām al-Ghazālī," *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 3 (Mei-Jun 2002), 33-56.

[189] Mohd Fauzi Hamat, "Penghasilan Karya Sintesis Antara Mantik dan Uṣūl al-Fiqh: Rujukan Kepada Kitab *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* Karangan al-Imām al-Ghazālī," *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 1 (Jun 2000), 123-138.

[190] Mohd Fauzi Hamat, "Pemasukan Elemen 'Ilm al-Kalām dalam Penghuraian Kaedah Mantik: Analisis Terhadap Percubaan Ilmiah al-Ghazzali," *Jurnal Usuluddin* 17 (Julai 2003), 1-14.

[191] Mohd Fauzi Hamat, "Format *al-Burhān* dalam Tradisi Pengajian Mantik: Tumpuan Khusus Terhadap Teks Kitab *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl,* Karangan al-Imām al-Ghazzālī," *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 4 (Mei 2003), 103-144.

[192] Mohd Fauzi Hamat, "Mantik Aristotle dalam Karya Ulama: Satu Analisis terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī," *Jurnal Usuluddin* 11 (Jun 2000), 1-12.

[193] Mohd Fauzi Hamat, "Beberapa Pengamatan Ibn Hazm Terhadap Mantik Greek Dari Sudut Akidah Islam: Tumpuan Kepada Perbahasan *al-Tasawwurat*," *Jurnal Usuluddin* 8 (Disember 1998), 51-66.

[194] Mohd Fauzi Hamat, "Mantiq Greek Menurut Pandangan al-Imām al-Ghazālī (M. 505 H./ 1111M.)," *Jurnal Usuluddin* 6 (Disember 1997), 117-129.

University of Malaya

Selain buku *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu: Pendekatan Bersepadu dalam Tradisi Pengajian Islam* yang disebutkan sebelum ini, Mat Rofa Ismail juga telah menulis dua buah buku ilmiah berkaitan mantik iaitu *Mantik dalam Babak Pemikiran Ilmiah Tamadun Manusia*[195] dan *Mantik dan Etnomantik*.[196] Buku pertama memaparkan tentang sejarah kemunculan dan perkembangan ilmu mantik dalam pemikiran tamadun manusia. Manakala buku kedua membincangkan mengenai penghujahan mantik yang digunakan dalam pelbagai jenis ilmu. Kedua-dua buku ini turut membuktikan bahawa wujudnya pengaruh ilmu mantik dalam pemikiran umat Islam di Nusantara, khususnya menerusi karya-karya akidah dan karya-karya sastera Melayu.

Hamidah Abdulhamid pula telah menulis sebuah buku ilmiah bertajuk *Pengantar Logik*.[197] Buku ini membincangkan tentang Logik Umum dan Logik Simbolik dengan memfokuskan penggunaan simbol dalam ilmu logik atau mantik. Simbol yang digunakan bertujuan untuk membuktikan sama ada sesuatu hujahan itu benar atau tidak benar. Bagi mempraktikkan Logik Simbolik ini, bahasa khusus perlu dicipta daripada beberapa simbol tertentu sebagai petunjuk kepada bahasa lazim yang digunakan. Melalui simbol-simbol tersebut, sesuatu pernyataan itu dapat ditentukan sama ada ia benar atau tidak benar. Perkara sama turut disentuh dalam buku Lim Kim Hui dan Har Wai Mun bertajuk *Jaringan Bahasa: Logik, Retorik dan Globalisasi*[198] serta *Hashim Musa bertajuk Falsafah, Logik, Teori Nilai dan Etika Melayu: Suatu Pengenalan*.[199]

---

[195] Mat Rofa Ismail, *Mantik dalam Babak Pemikiran Ilmiah Tamadun Manusia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997).
[196] Mat Rofa Ismail, *Mantik dan Etnomantik* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2014).
[197] Hamidah Abdulhamid, *Pengantar Logik* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991).
[198] Lim Kim Hui dan Har Wai Mun, *Jaringan Bahasa: Logik, Retorik dan Globalisasi* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2014).
[199] Hashim Musa, *Falsafah, Logik, Teori Nilai dan Etika Melayu: Suatu Pengenalan* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 2001).

University of Malaya

Selain kajian serta buku ilmiah yang dinyatakan, penelitian penulis terhadap buku separa ilmiah atau bacaan umum tentang ilmu mantik masih berkurangan di Malaysia berbanding dengan Indonesia. Antara buku mantik umum yang agak mendapat perhatian di Malaysia ialah *Pengantar Ilmu Mantik*[200] kerana ia sering digunakan oleh pelajar peringkat diploma serta pelajar Sijil Tinggi Agama Malaysia (STAM) dan Sijil Tinggi Pengajian Malaysia (STPM). Sedangkan di Indonesia terdapat beberapa buah buku umum tentang ilmu mantik yang boleh dijadikan rujukan antaranya *Mantik Kaidah Berpikir Islam*,[201] *Ilmu Mantik Teknik Dasar Berpikir Logik*,[202] *Ilmu Mantik Undang-Undang Berpikir Valid*[203] dan lain-lain.

Begitu juga buku terjemahan berkaitan ilmu mantik yang sangat kurang di Malaysia. Hanya sebuah buku sahaja yang ditemui oleh penulis bertajuk *Terjemahan Isaghuji Matan Asasi Ilmu Mantiq* terjemahan daripada *Matn Īsāghūjī*.[204] Sedangkan di Indonesia beberapa buah karya mantik telah disunting dan diterjemahkan antaranya *Pengantar Pemahaman Ilmu Mantiq* terjemahan daripada *'Ilm al-Manṭiq*,[205] *Ilmu Mantiq: Terjemahan Assullamul Munauroq* terjemahan daripada *Matn al-Sullam al-Munawraq*[206] dan sebagainya lagi. Namun ia berbeza dengan buku mantik dalam bahasa Arab, malah dalam bahasa Inggeris, yang kelihatan lebih banyak di pasaran.[207] Malah

[200] Ab. Latif Muda dan Rosmawati Ali @ Mat Zin, *Pengantar Ilmu Mantik* (Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd., 2009).
[201] H. Syukriadi Sambas, *Mantik Kaidah Berpikir Islam*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1996).
[202] H. Baihaqi A.K, *Ilmu Mantik Teknik Dasar Berpikir Logik*, (Jakarta: Darul Ulum Press, 2007).
[203] H.A. Chaerudji Abdulchalik dan Oom Mukarromah, *Ilmu Mantik Undang-Undang Berpikir Valid*, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2013).
[204] Athīr al-Dīn al-Mufaḍal ibn 'Umar al-Abharī, *Terjemahan Isaghuji Matan Asasi Ilmu Mantiq*, terj. Naseer Sobree (Kuala Lumpur: Baytul Hikma Resources, 2016).
[205] Muḥammad Nūr al-Ibrāhimī, *Pengantar Pemahaman Ilmu Mantiq*, terj. Muhammad Rofik (Surabaya: Al-Miftah, 2010).
[206] Terdapat beberapa buah buku terjemahan dalam bahasa Indonesia, namun masing-masing mempunyai tajuk dan penerbit yang berbeza-beza. Antaranya: 'Abd al-Raḥman ibn Muḥammad al-Ṣaghīr al-Akhḍarī, *Ilmu Mantiq: Terjemahan Assullamul Munauroq*, terj. Cholil Bisyri Mustofa (Bandung: PT Alma'arif, 2000).
[207] Penelitian penulis melalui enjin carian internet mendapati banyak buku ilmiah berkaitan ilmu mantik dalam bahasa Arab dan bahasa Inggeris. Sebahagian buku tersebut boleh dimuat naik secara percuma.

University of Malaya

terdapat universiti di Barat, seperti Universiti Stanford, yang menawarkan kursus logik dalam bahasa Inggeris secara atas talian kepada masyarakat awam.[208] Di Malaysia, usaha mengawamkan ilmu mantik telah mula digerakkan oleh beberapa pihak antaranya Islamic and Strategic Studies Institute (ISSI),[209] tetapi ia belum memadai.

Pada masa yang sama, seminar atau wacana akademik berkaitan ilmu mantik juga kurang diadakan di Malaysia, antaranya Seminar Ilmu Mantik 2013 yang dianjurkan oleh Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin dan Institut Penyelidikan Matematik, Universiti Putra Malaysia pada 17-18 September 2013. Seminar Ilmu Mantik 2013 ini telah mencapai tiga resolusi berikut: Pertama, ilmu mantik perlu dipelajari dan sistem pembelajarannya diperteguhkan di peringkat sekolah mahupun universiti. Kedua, mencadangkan bentuk-bentuk halangan dalam pengajian ilmu mantik dikurangkan dalam usaha mengembalikan roh dan semangat pengajian ilmu mantik itu sendiri. Ketiga, mencadangkan penggabungan jalinan pembelajaran ilmu mantik pengajian Islam dengan sains matematik untuk melahirkan cendekiawan Islam terulung.[210]

Sehubungan itu, dalam konteks pengajian Islam di Malaysia, kajian berkaitan ilmu mantik sangat sedikit, sama seperti kajian tentang al-Ash‘arī serta metode pendalilannya. Cumanya ia kelihatan tidak begitu ketara memandangkan kajian tentang mantik turut dilakukan oleh bidang ilmu lain seperti sains matematik dan bahasa, sebagaimana yang dijelaskan di atas. Namun dari sudut kajian aplikasi mantik dalam

---

[208] Coursera, “Introduction to Logic,” laman sesawang *Coursera*, dicapai 13 Oktober 2017, https://www.coursera.org/learn/logic-introduction.

[209] Islamic and Strategic Studies Institute, “Kelas Asas Ilmu Mantiq,” laman *Facebook*, dicapai 25 Julai 2018, https://www.facebook.com/ISSIMalaysia/photos/a.1022995407775190/2072185739522813/

[210] Bernama, “Tiga resolusi dicapai dalam Seminar Ilmu Mantik anjuran Unisza, UPM dan Persama,” laman sesawang *Bernama*, 18 September 2013, dicapai 19 Disember 2013, http://www.bernama.com/bernama/state_news/bm/news.php?id=978549&cat=tm. Sebanyak 11 kertas kerja dibentangkan pada seminar tersebut. Penulis merupakan salah seorang pembentang jemputan dan ahli jawatankuasa seminar.

University of Malaya

perbahasan akidah pula, secara khususnya hanya terdapat beberapa kajian sahaja yang benar-benar menyentuh aspek tersebut. Ini bermaksud, tesis penulis yang membahaskan tentang pendalilan mantik al-Ash‘arī dalam akidah ketuhanan mempunyai justifikasi dan kepentingan tersendiri terutamanya bagi wacana akademik tempatan.

1.9.3 Kajian Mengenai Pemikiran Akidah Ketuhanan Tokoh

Penelitian awal menunjukkan bahawa kajian mengenai perbahasan akidah ketuhanan lebih banyak dijadikan bahan kajian dan rujukan berbanding dua kajian literatur di atas. Perkara ini sebenarnya tidak begitu menghairankan, memandangkan topik ketuhanan merupakan bahagian terpenting dan terbesar dalam pengajian akidah Islam. Setiap karya akidah wajib membincangkan topik akidah ketuhanan, walaupun pengarangnya dari aliran pemikiran mana sekalipun. Disebabkan itu, para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah sangat menekankan perbahasan akidah ketuhanan dalam karya-karya mereka berbanding perkara lain. Antara karya akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah terawal yang dikesan ialah *al-Fiqh al-Akbār* karangan Abū Ḥanīfah.

Dalam hal ini, al-Musayyar dalam karyanya *al-Ilahiyyāt fī al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah* menyatakan bahawa perbincangan tentang topik akidah ketuhanan meliputi empat persoalan utama iaitu; kewujudan dan keesaan Allah SWT, nama-nama dan sifat-sifat Allah SWT, Qada’ dan Qadar atau perbuatan Allah SWT dan isu melihat Allah SWT. Daripada empat persoalan inilah berpecah kepada beberapa persoalan lain seperti berkaitan isu nas sifat *mutashābihāt*, isu kemakhlukan al-Quran dan sebagainya lagi.[211] Kerangka perbincangan sebegini sebenarnya dapat dilihat dengan jelas dalam karya-karya akidah ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah silam mahupun kontemporari.

[211] Muḥammad Sayyid Aḥmad al-Musayyar, *al-Ilahiyyāt fī al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah* (Qāhirah: Dār al-I‘tisam, 2002), 3-8.

Walau bagaimanapun, tumpuan topik sorotan literatur dalam kajian ini lebih menjurus kepada meneliti kajian lepas yang dilakukan oleh para pengkaji, khususnya di institut pengajian tinggi, berdasarkan kaedah akademik masa kini. Justeru, penulisan karya ulama Ashā'irah mengenai akidah ketuhanan dianggap tidak termasuk dalam skop topik ini. Maka sorotan literatur mengenai pemikiran akidah ketuhanan tokoh hanya memfokuskan kepada kajian berbentuk akademik sahaja. Namun di sini memadai penulis hanya membawakan bebarapa contoh kajian di Malaysia sahaja, sesuai dengan kedudukan topik akidah ketuhanan yang telah diketahui umum.

Sehubungan itu, Faizuri Abd. Latif telah menulis sebuah kajian bertajuk *Pemikiran Tuan Minal dalam Akidah Ketuhanan: Kajian terhadap Kitab 'Aqīdah al-Nājīn*.[212] Tesis ini membincangkan tentang pemikiran akidah ketuhanan menurut Syeikh Zainal Abidin al-Fatani. Kajian yang memfokuskan kepada sebuah karya Tuan Minal iaitu *'Aqīdah al-Nājīn* ini menunjukkan bahawa akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah aliran Ashā'irah telah menjadi pegangan umat Islam di Malaysia sejak sekian lama. Kajian ini juga mendapati majoriti ulama Tanah Melayu, termasuk Tuan Minal, cenderung menjadikan karya *Umm al-Barāhīn* karangan al-Sanūsī sebagai rujukan utama dalam pengajian akidah. Dari aspek pendalilan, tesis ini tidak menyentuh mengenai pendalilan mantik Tuan Minal secara terperinci.

Md Hilmy Sulaiman pula menulis sebuah kajian bertajuk *Analisis Pemikiran Syeikh Wan Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani dalam Konsep Ilahiyyat*.[213] Tesis ini membahaskan tentang pemikiran akidah ketuhanan Syeikh Wan Ahmad al-Fatani.

[212] Faizuri Abd. Latif, "Pemikiran Tuan Minal dalam Akidah Ketuhanan: Kajian terhadap Kitab *'Aqīdah al-Nājīn*".
[213] Md Hilmy Sulaiman, "Analisis Pemikiran Syeikh Wan Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani dalam Konsep *Ilahiyyat*" (tesis sarjana, Pusat Pengajian Siswazah Awang Had Salleh, Universiti Utara Malaysia, 2012).

Pengkaji didapati memfokuskan kepada dua buah karya iaitu *Farīdat al-Farā'id fī 'Ilm al-'Aqā'id* dan *Minhāj al-Salām fī Sharḥ Hidāyat al-'Awwām*. Sebagaimana kajian Tuan Minal di atas, tesis ini turut mendapati bahawa pemikiran akidah ketuhanan Syeikh Wan Ahmad al-Fatani menepati akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dari aliran Ashā'irah. Malah karya *Farīdah al-Farā'id fī 'Ilm al-'Aqā'id* telah memberikan pengaruh yang besar kepada umat Islam di alam Melayu sehingga kini.

Engku Ibrahim Engku Wok Zin telah menulis sebuah kajian bertajuk *Sayyid Muḥammad bin Zayn al-'Ābidīn al-'Aydarūs dan Pemikiran Ketuhanan dalam Jawāhir al-Saniyyah*.[214] Tesis ini membincangkan tentang pemikiran akidah ketuhanan Sayyid Muḥammad bin Zayn al-'Ābidīn al-'Aydarūs yang terdapat dalam nazam *Jawāhir al-Saniyyah*. Tumpuan karya tersebut adalah berkaitan perbahasan zat dan sifat bagi Allah SWT dengan menggunakan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī*. Dapatan kajian menunjukkan bahawa *Jawāhir al-Saniyyah* telah memberikan sumbangan yang besar dalam pemantapan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah aliran Ashā'irah di Alam Melayu, khususnya kepada umat Islam di Terengganu.

Mohd Faizul Azmi pula telah menulis sebuah kajian bertajuk *Pemikiran Akidah Ketuhanan Shaykh Muḥammad Zayn bin al-Faqīh Jalāluddin Dalam Kitab Bidāyah al-Hidāyah*.[215] Tesis ini membahaskan tentang pemikiran akidah ketuhanan dalam kitab *Bidāyah al-Hidāyah* yang ditulis oleh Shaykh Muḥammad Zayn. Pengkaji mendapati bahawa *Bidāyah al-Hidāyah* merupakan karya akidah Ashā'irah terawal di Nusantara dan Tanah Melayu yang menterjemah dan menghuraikan matan *Umm al-Barāhīn*. Setelah itu, barulah muncul karya-karya akidah Ashā'irah yang lain, seperti *'Aqīdah al-*

[214] Engku Ibrahim Engku Wok Zin, "Sayyid Muḥammad bin Zayn al-'Ābidīn al-'Aydarūs dan Pemikiran Ketuhanan dalam *Jawāhir al-Saniyyah*" (tesis doktor falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2016).
[215] Mohd Faizul Azmi, "Pemikiran Akidah Ketuhanan Shaykh Muḥammad Zayn bin al-Faqīh Jalāluddin Dalam Kitab *Bidāyah al-Hidāyah*".

University of Malaya

Nājīn contohnya, ditulis berasaskan kepada *Umm al-Barāhīn*. Antara isu akidah ketuhanan lain yang turut disentuh dalam *Bidāyah al-Hidāyah* berkaitan martabat tujuh, masalah *takfīr* dan zikir nama Allah.

Selain itu, Syed Shahriman Syed Ali telah menghasilkan sebuah kajian bertajuk *Pemikiran al-Juwayni tentang Ketuhanan: Terjemahan dan Analisis Bahagian al-Ilahiyyat, Kitab Luma' al-Adillah*.[216] Tesis ini memfokuskan perbincangan tentang pemikiran akidah ketuhanan al-Juwaynī dalam karyanya *Luma' al-Adillah*. Pengkaji merumuskan bahawa al-Juwaynī berkemampuan untuk mendepani isu-isu akidah ketuhanan, khususnya dalam persoalan sifat-sifat Allah SWT, dan telah berjaya meletakkan kedudukan aliran Ashā'irah sebagai aliran akidah Islam arus perdana pada ketika itu. Al-Juwaynī juga didapati berjaya melahirkan ulama seperti al-Ghazālī bagi meneruskan legasi keilmuannya.

Manakala Mohd Sobri Ellias telah menulis sebuah kajian bertajuk *Manhaj Akidah Ketuhanan al-Harārī dan Aplikasinya dalam Penilaian Manhaj Akidah Ketuhanan al-'Uthaymīn: Perbahasan al-Nuṣūṣ al-Mutasyābihāt*.[217] Tesis ini membincangkan tentang pemikiran akidah ketuhanan al-Harārī dan al-'Uthaymīn berkaitan nas-nas sifat *mutashābihāt*. Pengkaji mendapati bahawa manhaj al-Harārī berpijak di atas dasar *tanzīh* berdasarkan kaedah takwil dan *tafwīḍ*. Manakala al-'Uthaymīn pula didapati cenderung kepada konsep *tashbīh* dan *tajsīm* ketika berinteraksi dengan nas-nas sifat *mutashābihāt*, sekali gus terkeluar dari kerangka akidah Ashā'irah dan Māturīdiyyah.

---

[216] Syed Shahriman Syed Ali, "Pemikiran al-Juwayni tentang Ketuhanan: Terjemahan dan Analisis Bahagian *al-Ilahiyyat*, Kitab *Luma' al-Adillah*" (tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2012).

[217] Mohd Sobri Ellias, "Manhaj Akidah Ketuhanan al-Harārī dan Aplikasinya dalam Penilaian Manhaj Akidah Ketuhanan al-'Uthaymīn: Perbahasan *al-Nuṣūṣ al-Mutasyābihāt*" (tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2014).

University of Malaya

Muhammad Rashidi Wahab pula telah menulis sebuah kajian bertajuk *Pemikiran Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dalam Akidah Ilāhiyyāt*.[218] Tesis ini secara khusus membahaskan tentang pemikiran akidah ketuhanan al-Būṭī dalam beberapa karya akidahnya, khususnya *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*. Dapatan kajian menunjukkan bahawa al-Būṭī merupakan seorang ulama kontemporari yang menjadi rujukan umat Islam masa kini. Beliau tegas mempertahankan asas-asas akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dengan kekuatan hujahnya. Kajian juga mendapati bahawa metodologi pendalilan yang dikemukakan al-Būṭī berupaya menghadapi ancaman aliran moden. Namun tesis ini tidak menyentuh aspek pendalilan mantik al-Būṭī secara terperinci.

Sementara itu, Abdull Rahman Mahmood telah menulis sebuah kajian bertajuk *Pemikiran Akidah Syeikh Daud al-Fatani*.[219] Tesis ini membincangkan tentang pemikiran akidah Syeikh Daud al-Fatani merangkumi ketuhanan, kenabian dan perkara-perkara ghaib. Pengkaji merumuskan bahawa Syeikh Daud al-Fatani menggunakan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī* dalam membahaskan persoalan akidah, sebagaimana yang telah digariskan oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Dapatan yang diperolehi ini juga adalah selari dengan dapatan kajian Mohd Faizul Azmi terhadap *Bidāyah al-Hidāyah* dan Faizuri Abd. Latif terhadap *'Aqīdah al-Nājīn* yang dinyatakan di atas. Perkara ini membuktikan bahawa ulama silam Tanah Melayu berpegang teguh dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

[218] Muhammad Rashidi Wahab, "Pemikiran Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dalam Akidah *Ilāhiyyāt*" (tesis sarjana, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin, 2013).
[219] Abdull Rahman Mahmood, "Pemikiran Akidah Syeikh Daud al-Fatani" (tesis doktor falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2006).

University of Malaya

Azimah Abdullah pula telah menulis sebuah kajian bertajuk *Analisis Pemikiran Akidah Haji Said Haji Ibrahim*.[220] Sebagaimana kajian Abdull Rahman Mahmood, tesis ini turut membincangkan tentang pemikiran akidah Haji Said Haji Ibrahim merangkumi ketuhanan, kenabian dan perkara-perkara ghaib. Tumpuan kajian banyak difokuskan kepada buku beliau *Aqidah Ahli Sunnah Wal Jama'ah*. Dapatan kajian menunjukkan bahawa pemikiran akidah Haji Said Haji Ibrahim secara umumnya masih lagi dalam kerangka Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Cumanya, terdapat beberapa isu akidah yang perlu kepada penelitian lanjut seperti tauhid *Rubūbiyyah* dan tauhid *Ulūhiyyah*.[221]

Selain itu, Mohd Nizam Sahad pula telah menjalankan sebuah kajian bertajuk *Pemikiran dan Pemahaman Masyarakat Melayu Kuala Lumpur terhadap Persoalan Ilāhiyyāt dalam Akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.[222] Tesis ini membahaskan tentang pemikiran dan pemahaman masyarakat Melayu di Kuala Lumpur mengenai persoalan akidah ketuhanan berdasarkan metodologi Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Walau bagaimanapun, kajian ini hanya membicarakan persoalan akidah ketuhanan dalam beberapa bab awalnya sahaja dan pada bab-bab yang lain difokuskan kepada kajian lapangan. Kajian mendapati masih terdapat segelintir masyarakat Melayu mempunyai pemikiran yang bertentangan dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

Berdasarkan beberapa sorotan yang dinyatakan di atas menunjukkan bahawa topik akidah ketuhanan merupakan subjek yang mendapat perhatian luas dalam bidang Usuluddin. Kajian tentang topik ini kebanyakannya dianalisis dari aspek pemikiran dan

---

[220] Azimah Abdullah, "Analisis Pemikiran Akidah Haji Said Haji Ibrahim" (tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2005).
[221] Syed Hadzrullathfi Syed Omar dan Muhammad Rashidi Wahab, "Konsep Pengajian Tauhid Tiga: Satu Analisis," *Jurnal Kefahaman Ahli Sunnah Waljama'ah: Jurnal Berwasit Antarabangsa* 2 (Jun 2012), 55-84.
[222] Mohd Nizam Sahad, "Pemikiran dan Pemahaman Masyarakat Melayu Kuala Lumpur terhadap Persoalan *Ilāhiyyāt* dalam Akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah" (tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006).

University of Malaya

karya seseorang tokoh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dengan membandingkannya dengan tokoh-tokoh yang lain. Malah terdapat juga beberapa kajian tentang akidah ketuhanan menurut aliran Shī'ah.[223] Maka huraian atau jawapan tokoh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah terhadap sesuatu isu atau persoalan akan memudahkan para pengkaji bagi merangka tajuk yang sesuai dalam membahaskan topik akidah ketuhanan. Dapatan yang diperolehi daripada sorotan literatur di atas boleh membantu penulis sebagai rujukan dalam membina susunan dan kandungan tesis ini.

Demikianlah rumusan kajian literatur atau tulisan awal yang dapat dikemukakan dalam topik kajian literatur yang menjadi rujukan awal penulis untuk mendapatkan gambaran umum tentang tajuk tesis ini. Didapati kajian mengenai aplikasi mantik dalam perbahasan akidah serta kajian tentang al-Ash'arī dan metode pendalilannya dalam akidah agak sedikit, jika dibandingkan dengan kajian tentang pemikiran akidah ketuhanan tokoh. Malah kajian yang sedikit itu pula dilihat hanya memberikan tumpuan kepada aspek sejarah perkembangan, kaedah dan pemikiran mantik ulama Ashā'irah sahaja, berbanding kajian mengenai al-Ash'arī sendiri.

Walau bagaimanapun, penulis juga tidak menafikan masih terdapat kajian dan tulisan lain berkaitan al-Ash'arī dan pendalilan mantik yang mungkin belum lagi dijumpai oleh penulis untuk dijadikan bahan rujukan kajian literatur. Namun ia tidak menghalang penulis untuk mengambil manfaat daripada sorotan yang sedia ada dalam merangka penulisan tesis serta menganalisis pemikiran Ash'arī. Oleh itu, berdasarkan paparan yang telah dijelaskan di atas, tesis penulis yang bertajuk Pendalilan Mantik al-

[223] Contohnya; Mohd Hamidi Ismail, "Konsep *al-Ilahiyyat* dalam Pemikiran Syiah al-Ithna 'Ashariyyah: Analisis Bab *al-Tawhid* dari Kitab *al-Kafi* Menurut Perspektif al-Asha'irah" (tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2015); Ahmad Zuhdi Ismail, "Imam Ja'far al-Sadiq: Pemikirannya tentang Konsep Ketuhanan" (tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006); Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali "'Alī bin Abī Ṭālib dan Pemikirannya dalam *'Ilm Al-Kalām* Menurut Perspektif Syī'ah" (tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2001).

Ash‘arī dalam Akidah Ketuhanan dianggap belum lagi dilakukan kajian secara menyeluruh oleh para pengkaji lain sehingga membuka ruang kepada penulis untuk mengkaji topik ini.

1.10 METODOLOGI KAJIAN

Dalam kajian akademik, metodologi kajian memainkan peranan yang penting untuk menghasilkan sebuah kajian berkualiti dan diterima sebagai dapatan ilmiah. Penyelidik perlu menggunakan metodologi penyelidikan yang bersesuaian dan terbaik dalam menganalisis kajian mereka. Secara tepatnya, tesis ini menggunakan pendekatan kajian kualitatif yang melibatkan analisis kandungan dokumen. Kaedah ini merupakan satu prosedur yang sistematik untuk menjelaskan kandungan yang menjadi bahan komunikasi antara penyelidik dengan dokumen atau teks.[224] Metode kajian ini dipilih berdasarkan penelitian penulis terhadap kesesuaian antara tajuk serta objektif kajian dengan elemen metodologi penyelidikan ilmiah. Pada masa yang sama, rumusan daripada kajian literatur menunjukkan bahawa kajian seumpama ini lebih sesuai menggunakan pendekatan kualitatif.

Secara umumnya, kajian kualitatif bermaksud sebarang penyelidikan yang menghasilkan dapatan bukan melalui prosedur statistik atau lain-lain bentuk pengiraan bernombor sebagaimana kajian kuantitatif.[225] Maka penyelidikan bersifat kualitatif tidak akan menggunakan sebarang kajian melibatkan nombor, namun seringkali menggunakan ungkapan berbentuk verbatim seperti sedikit sahaja, sangat kurang,

[224] Sharan B. Merriam, *Qualitative Research and Case Study Applications in Education* (San Francisco: Jossey-Bass, 2001), 123.
[225] Anselm Strauss dan Juliet Corbin, *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques* (Newbury Park, CA: Sage, 1998), 17.

University of Malaya

secara majoritinya, kebanyakannya, kesemuanya dan lain-lain lagi.[226] Dalam pendekatan kualitatif juga, analisis kandungan dokumen termasuk dalam kaedah tidak menonjol, iaitu bahan atau rekod bertulis menjadi data serta sumber utama kepada kajian tersebut.[227]

Justeru, memandangkan kajian berkaitan keagamaan, pemikiran dan biografi seumpama tesis ini terkandung dalam bidang sains sosial dan kemanusiaan, maka menurut Cresswell, penyelidikan kualitatif merupakan cara yang betul dalam menerokai bidang ini. Tegas beliau lagi, para penyelidik tanpa perlu rasa bersalah boleh menggunakan pendekatan kualitatif dalam kajian mereka tersebut dan tidak perlu membandingkan dengan kajian kuantitatif.[228] Oleh itu, kajian kualitatif melalui analisis kandungan dokumen yang digunakan dalam penulisan tesis ini mempunyai justifikasi yang kukuh berasaskan metodologi kajian ilmiah.

1.10.1 Metode Pengumpulan Data

Data ialah apa jua maklumat dan sumber dalam apa jua bentuk yang dikumpulkan dengan tujuan untuk dianalisis.[229] Untuk tujuan tersebut, penulis berusaha mendapatkan pelbagai data yang boleh dipertanggungjawabkan agar kajian ini mempunyai nilai akademik dari segi objektif dan dapatannya. Dalam proses pengumpulan data, penulis akan menggunakan kaedah dokumentasi. Kaedah dokumentasi bermaksud cara penyampaian data dengan melakukan kajian terhadap bahan bertulis atau dokumen yang

---

[226] Ghazali Darusalam, *Metodologi Penyelidikan dalam Pendidikan: Amalan dan Analisis Kajian* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2016), 386.
[227] Pranee Liamputtong, *Kaedah Penyelidikan Kualitatif*, terj. Haliza Mohd Riji dan Shamsuddin Ahmad (Serdang: Universiti Purta Malaysia Press, 2014), 151.
[228] John W. Cresswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (Thousand Oaks, London: Sage, 2007), 11.
[229] Idris Awang, *Penyelidikan Ilmiah: Amalan dalam Pengajian Islam* (Selangor: Kamil & Shakir Sdn. Bhd., 2009), 67.

University of Malaya

ada hubungan serta kaitan dengan masalah yang diteliti.[230] Termasuk di dalam kaedah dokumentasi ialah penelitian terhadap buku, jurnal, tesis, kertas kerja, majalah, akhbar dan portal yang digunakan oleh subjek kajian bagi mengumpulkan data sepanjang kajian dijalankan untuk mencapai semua objektif kajian.

Kaedah ini digunakan bagi meneliti pendalilan mantik al-Ash'arī dalam perbahasan akidah ketuhanan. Pengumpulan data primer difokuskan kepada lima buah karya al-Ash'arī iaitu *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* bagi menjawab objektif pertama. Penulis juga akan merujuk kepada karya para pengikutnya serta ulama muktabar Ashā'irah yang menjelaskan tentang pendalilan mantik al-Ash'arī. Bagi menjawab objektif kedua pula, penulis akan memfokuskan kepada empat karya akidah muktabar karangan para ulama Ashā'irah yang telah dikenalpasti iaitu; al-Ghazālī melalui karyanya *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, al-Sanūsī melalui karyanya *Umm al-Barāhīn*, al-Būṭī melalui karyanya *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat* dan Tuan Minal melalui karyanya *'Aqīdah al-Nājīn*.

Selain itu, bagi menganalisis isu pendalilan mantik al-Ash'arī dalam objektif ketiga, karya-karya utama daripada tokoh pelbagai aliran akan digunakan sebagai rujukan primer. Pada masa yang sama, data sekunder penulisan daripada sarjana Islam dan Barat turut diteliti bagi mendapatkan penjelasan tentang pemikiran al-Ash'arī dan ulama Ashā'irah secara lebih menyeluruh. Hal ini bertepatan dengan kaedah pengumpulan data dalam penyelidikan kualitatif dengan cara mengumpul dan memilih

[230] Abd Halim Mat Diah, *Satu Contoh dalam Huraian Metodologi* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1987), 115.

sesuatu data secara bertujuan atau berfokus, bukan secara rawak, bagi membolehkan penyelidik menjawab setiap persoalan kajian dengan baik.[231]

Bagi mencapai tujuan tersebut, selain daripada karya-karya yang dimiliki oleh penulis sendiri, penulis juga akan menggunakan kemudahan perpustakaan di pelbagai institusi pengajian tinggi di Malaysia. Melalui perpustakaan institusi ini, penulis berupaya mendapatkan pelbagai bahan, termasuklah bahan terhad melalui perkhidmatan pangkalan data yang disediakan secara atas talian seperti Pro Quest, Ebrary dan lain-lain. Pada masa yang sama, penulis turut menggunakan sumber rujukan elektronik yang boleh dipertanggungjawabkan seperti perisian Maktabah Shamilah atau bahan-bahan yang boleh dimuat naik melalui internet daripada sumber yang dipercayai.

1.10.2 Metode Analisis Data

Dalam kajian kualitatif, pengumpulan data dan analisis data biasanya berjalan secara serentak bagi membina interpretasi data yang koheren. Proses analisis data ini pula bersifat berterusan dan non-linear kerana ia merupakan prosedur analitik yang melibatkan pemeriksaan makna ke atas kata-kata dan tindakan manusia.[232] Justeru, penganalisisan data dalam sesebuah kajian adalah melibatkan proses atau aktiviti manipulasi data yang diperolehi seperti mengatur, memilih, menggabung, menjadual, membanding dan sebagainya lagi.[233] Dalam konteks analisis kandungan dokumen, ia digunakan untuk menganalisis bahan atau rekod ucapan, tulisan dan item tingkah laku

[231] Othman Lebar, *Penyelidikan Kualitatif: Pengenalan Kepada Teori dan Metode* (Perak: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris, 2017), 116.
[232] *Ibid*., 164.
[233] Mohd Majid Konting, *Kaedah Penyelidikan Pendidikan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004), 21.

University of Malaya

yang diperhatikan oleh penyelidik.[234] Sehubungan itu, penulis akan menggunakan bentuk analisis konseptual melibatkan kaedah induktif, deduktif dan komparatif dalam menganalisis kandungan dokumen tersebut.

a. Kaedah Induktif

Kaedah induktif merupakan cara menganalisis data melalui pola berfikir yang mencari pembuktian dari hal-hal yang bersifat khusus untuk sampai kepada dalil yang bersifat umum.[235] Dalam wacana pengajian Islam, kaedah induktif dikenali sebagai *al-istiqrā'*, yang mana ia mempunyai kaitan secara langsung dengan kaedah pendalilan ilmu mantik dalam *al-istidlāl ghayr al-mubāshir*.[236] Menurut al-Būṭī, penggunaan kaedah induktif dalam kajian akidah merupakan metode yang paling tepat dalam menganalisis data. Para ulama tidak dapat membina hukum *'aqliyyah* dan *'aqīdiyyah* melainkan atas dasar hakikat kebenaran dan keyakinan yang diperolehi melalui jalan *al-istiqrā' al-tām*.[237] Mereka akan menganalisis setiap sumber yang diperolehi dari segenap aspek dengan sempurna.

Metode yang digunakan oleh ulama Islam ini berbeza dengan kajian teologi di Barat yang memberi penekanan kepada kaedah berbentuk sosiologi dan historikal semata-mata.[238] Metode sebegini akan menghasilkan sebuah teologi yang bersifat tidak kukuh dan boleh dipertikaikan kesahihannya. Justeru, pengolahan dengan menggunakan kaedah induktif merentasi semua bab dalam kajian ini. Namun ia digunakan secara meluas bagi menjawab objektif pertama dan objektif kedua, khususnya untuk mengkaji

---

[234] Ahmad Sunawari Long, *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam* (Bangi: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam UKM, 2009), 100.
[235] Koentjaraningrat, *Method-Method Penelitian Masyarakat* (Jakarta: PT Gramedia, 1991), 16.
[236] Muḥammad al-Dusūqī, *Manhaj al-Baḥth fī al-'Ulūm al-Islāmiyyah* (Qaṭr: Dār al-Thaqāfah, 2003), 82; Idris Awang, *Penyelidikan Ilmiah: Amalan Dalam Pengajian Islam*, 101.
[237] Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 46.
[238] *Ibid*., 51.

dan menganalisis kaedah-kaedah pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī dan ulama Ashā'irah dalam perbahasan akidah ketuhanan.

b. Kaedah Deduktif

Kaedah deduktif pula bermaksud membuat kesimpulan daripada maklumat umum kepada khusus. Melalui proses deduktif, kesimpulan atau rumusan dibuat daripada maklumat atau fakta yang sedia ada.[239] Dalam wacana pengajian Islam, kaedah deduktif dikenali sebagai *al-istinbāṭ*, yang mana sebahagiannya mempunyai kaitan dengan kaedah pendalilan dalam ilmu mantik berasaskan *al-qiyās* Aristotle.[240] Kaedah ini juga digunakan bagi menjawab objektif pertama dan objektif kedua kajian. Ia akan digunakan secara bergandingan dengan kaedah induktif bagi mendapatkan kesimpulan yang bersifat tepu dan konkrit.[241]

c. Kaedah Komparatif

Kaedah komparatif akan digunakan setelah terhasil dapatan daripada analisis induktif dan deduktif. Kaedah komparatif bermaksud membuat kesimpulan atau rumusan dengan melakukan perbandingan dan analisis terhadap data-data yang diperolehi semasa melakukan kajian dan penelitian.[242] Dalam wacana pengajian Islam, kaedah komparatif dikenali sebagai *al-taḥlīl wa al-tarkīb* yang dijadikan sebagai asas kepada setiap kajian

---

[239] Sidek Mohd Noah, *Reka Bentuk Penyelidikan: Falsafah, Teori dan Praktis* (Serdang: Penerbit Universiti Putra Malaysia, 2002), 5.
[240] Al-Dusūqī, *Manhaj al-Baḥth fī al-'Ulūm al-Islāmiyyah*, 104; Idris Awang, *Penyelidikan Ilmiah: Amalan dalam Pengajian Islam*, 101.
[241] Al-Būṭī menyatakan bahawa kaedah deduktif yang diistilahkan sebagai *al-istintājī*, perlu digunakan secara bersama dengan kaedah induktif. Tidak memadai menggunakan kaedah deduktif semata-mata. Lihat al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 46.
[242] Gerald S. Ferman dan Jade Levin, *Social Sciences Research* (United States of America: John Wisley & Sons, 1975), 79.

ilmiah.[243] Kaedah ini digunakan bagi menjawab objektif kedua dan objektif ketiga, khususnya untuk membandingkan pemikiran al-Ash'arī dengan para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang lain. Ia juga akan digunakan dalam menjawab isu-isu berkaitan pendalilan mantik al-Ash'arī dan Ashā'irah.

1.10.3 Kerangka Konseptual

Kerangka konseptual merupakan asas yang boleh dijadikan panduan dalam memandu dan menentukan orientasi sesebuah kajian yang dijalankan. Secara umumnya, kerangka konseptual bermaksud satu kerangka konsep yang menerangkan secara ringkas tentang bentuk, hala tuju, format dan peringkat dalam menjalankan sesebuah kajian. Ia boleh diasaskan berpandukan kepada mana-mana teori sedia ada atau dibentuk sendiri oleh penyelidik berdasarkan rumusan daripada sorotan literatur dan lain-lain. Kerangka konseptual ini lebih bersifat tentatif atau struktur yang belum dibangunkan secara sepenuhnya berbanding kerangka teori.[244] Ini bermaksud, kerangka konseptual merupakan sebuah teori kajian yang belum lagi diuji penggunaannya dalam kajian-kajian yang lain.

Lazimnya, kerangka konseptual digambarkan dalam bentuk rajah atau grafik bagi menjelaskan rangka kerja dan hubungan antara variabel atau pemboleh ubah. Dalam hal ini, kerangka konseptual dalam kajian pengajian Islam bermaksud satu bentuk kerangka konsep yang terdiri daripada ayat-ayat al-Quran, hadis-hadis Nabi SAW atau dalil-dalil yang telah dipilih mengikut prosedur, idea-idea utama dan teori-teori penting yang difikirkan berkaitan dengan tajuk serta objektif kajian. Ia bertujuan

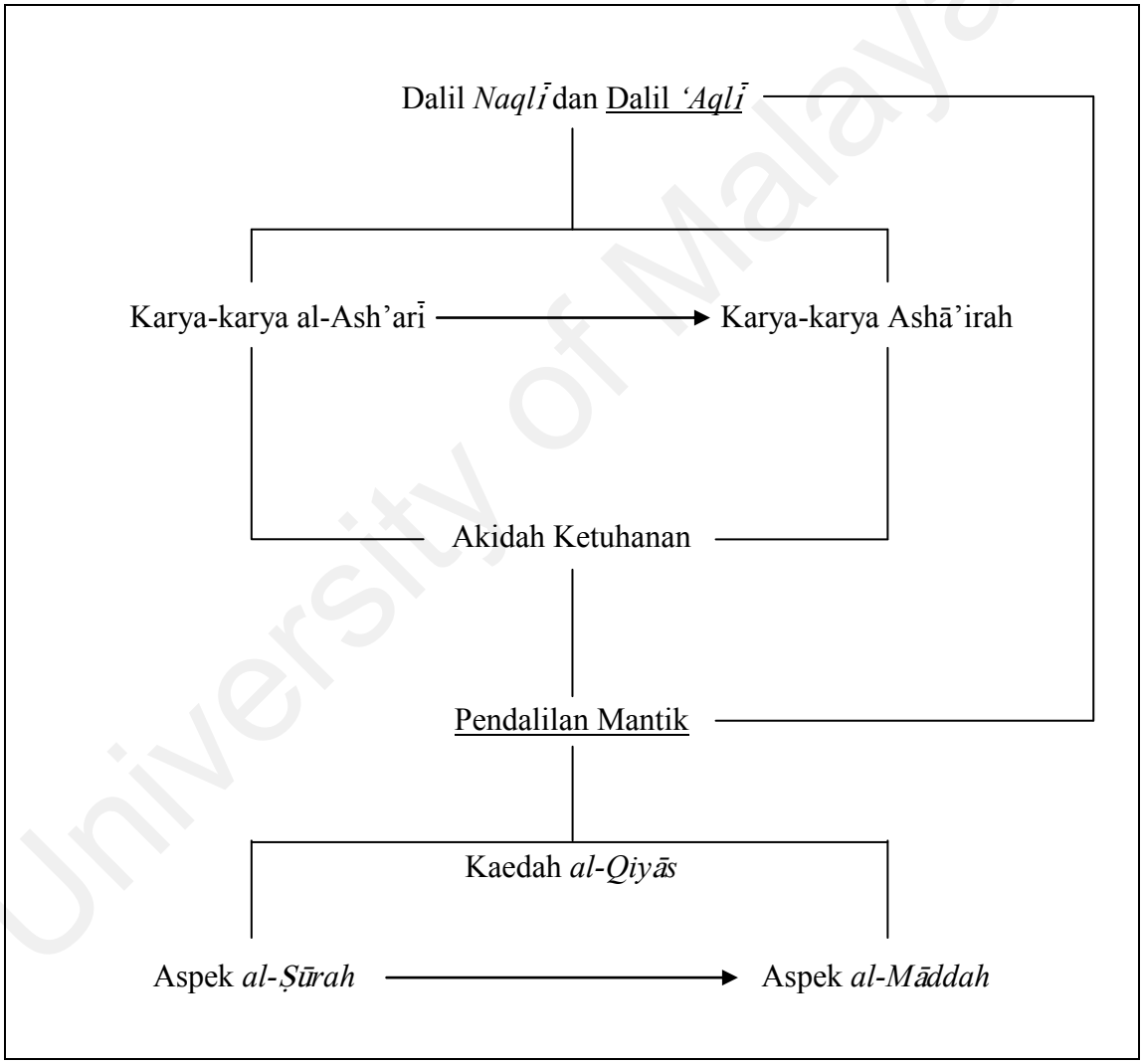
---

[243] Maḥmūd Qāsim, *al-Manṭiq al-Ḥadīth wa Manāhij al-Baḥth* (Qāhirah: Maktabah al-Anjilū al-Miṣriyyah, 1966), 200; al-Dusūqī, *Manhaj al-Baḥth fī al-'Ulūm al-Islāmiyyah*, 109.
[244] Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2000), 78.

University of Malaya

untuk meletakkan panduan dan hala tuju yang jelas dalam sesebuah penyelidikan. Secara asasnya, terdapat tiga komponen penting dalam kerangka konseptual iaitu teras atau dasar, proses dan hasil kajian.[245]

Oleh itu, berdasarkan penjelasan di atas, kerangka konseptual dalam kajian ini dapat digambarkan sebagaimana berikut:



Rajah 1.3 Kerangka konseptual pendalilan mantik al-Ash'arī dalam akidah ketuhanan.

[245] Ahmad Munawar Ismail dan Mohd. Nor Shahizan Ali, *Kaedah Penyelidikan Sosial daripada Perspektif Islam* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2015), 41-43.

University of Malaya

Kerangka konseptual di atas menunjukkan bahawa komponen yang menjadi teras dalam kajian ini adalah karya-karya akidah yang dihasilkan oleh al-Ash'arī dan juga ulama Ashā'irah. Semua karya tersebut didapati menjadikan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī* sebagai sumber rujukan mereka. Karya-karya ini kemudiannya perlu diteliti bagi menentukan topik manakah yang termasuk dalam perbahasan akidah ketuhanan. Didapati sekurang-kurangnya terdapat lima topik utama yang disentuh dalam akidah ketuhanan iaitu berkaitan sifat Allah SWT, nas sifat *mutashābihāt*, pendalilan kemakhlukan al-Quran, perbuatan Allah SWT dan melihat Allah SWT.

Setelah itu, proses menganalisis pendalilan mantik boleh dilakukan terhadap setiap topik akidah ketuhanan tersebut. Fokus analisis ini adalah kepada kaedah *al-qiyās* memandangkan *al-qiyās* adalah kaedah terbesar dan terpenting dalam isu pendalilan mantik. Hasil daripada analisis ini akan membuktikan bahawa al-Ash'arī, begitu juga ulama Ashā'irah, menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Penggunaan kaedah mantik mereka adalah merangkumi dua aspek dalam pendalilan *al-qiyās* iaitu aspek *al-ṣūrah* dan *al-māddah*. Melalui dapatan ini juga, beberapa isu yang ditimbulkan berkaitan mantik al-Ash'arī dan Ashā'irah dapat dijelaskan dengan lebih menyeluruh.

1.11 SUSUNAN PENULISAN

Kajian ilmiah dalam tesis ini mengandungi lima bab termasuk bab pendahuluan (bab satu) dan bab kesimpulan (bab lima). Dalam bab satu, penulis menjelaskan tentang latar belakang masalah kajian, persoalan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, skop kajian, justifikasi pemilihan tokoh, pengertian tajuk, kajian literatur, metodologi kajian dan susunan penulisan. Bab pendahuluan ini, yang sebelumnya dijadikan sebagai kertas

cadangan penyelidikan, adalah penting bagi memandu penulisan sesebuah tesis agar tidak terkeluar daripada tajuk serta objektif kajian yang telah ditetapkan.

Memandangkan kajian mengenai biografi atau ketokohan al-Ash'arī,[246] kaedah-kaedah mantik dan juga akidah ketuhanan telah ditulis oleh ramai pengkaji, sebagaimana yang dijelaskan dalam topik kajian literatur, maka tesis ini tidak akan memulakan bab atau membahaskan kajian tersebut lagi. Ia juga sesuai dengan objektif kajian dan skop kajian yang tidak menjadikan ketiga-tiga elemen ini sebagai sebuah bab dalam tesis ini. Namun dalam beberapa keadaan, terutamanya ketika membuat analisis dan perbandingan, perbincangan tentang kedua-dua perkara ini merupakan suatu keperluan yang akan digunakan juga.[247]

Oleh itu, bab dua difokuskan terus kepada analisis pendalilan mantik al-Ash'arī dalam perbahasan akidah ketuhanan. Lima karya al-Ash'arī iaitu *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* akan diteliti bagi mengeluarkan pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī dalam setiap karya tersebut. Penulisan daripada para pengikut al-Ash'arī turut digunakan bagi mendapatkan penjelasan secara menyeluruh. Bab dua ini akan menjawab objektif kajian yang pertama.

Dalam bab tiga pula, tesis ini memfokuskan kepada analisis pendalilan mantik ulama Ashā'irah dalam perbahasan akidah ketuhanan. Justeru, pendalilan mantik yang digunakan oleh para ulama Ashā'irah seperti al-Ghazālī, al-Sanūsī, al-Būṭī dan Tuan Minal dalam karya-karya mereka akan dianalisis dan dibandingkan dengan pendalilan

[246] Sebahagian biografi atau ketokohan al-Ash'arī turut disentuh dalam topik justifikasi pemilihan tokoh di atas.
[247] Lihat bab tiga dan bab empat.

University of Malaya

mantik yang digunakan oleh al-Ash‘arī. Ia bertujuan bagi melihat persamaan dan perbezaan, atau kelemahan dan kekuatan, antara al-Ash‘arī dan ulama Ashā‘irah dalam mempraktikkan pendalilan mantik dalam persoalan akidah ketuhanan. Bab tiga ini akan menjawab objektif kajian yang kedua.

Dalam bab empat, tesis ini memfokuskan kepada menganalisis isu-isu penting yang berkaitan dengan pendalilan mantik al-Ash‘arī dan Ashā‘irah. Ia bertujuan untuk menjelaskan dan seterusnya menjawab pelbagai dakwaan yang dilemparkan kepada al-Ash‘arī dan ulama Ashā‘irah. Perkara ini penting bagi meluruskan kembali salah faham sebilangan umat Islam terhadap pemikiran al-Ash‘arī dan pendalilan mantik. Bab empat ini akan menjawab objektif kajian yang ketiga. Manakala dalam bab kelima yang merupakan bab terakhir, penulis akan mengemukakan kesimpulan dan cadangan hasil daripada kajian tesis yang dilakukan ini.

University of Malaya

BAB DUA

PENDALILAN MANTIK AL-ASH'ARĪ

2.1 PENGENALAN

Penghujahan mantik dalam akidah merupakan antara bentuk pendalilan yang digunakan secara meluas oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah terutamanya dalam kalangan Ashā'irah mahupun Māturīdiyyah. Malah sorotan menunjukkan bahawa penghujahan *'aqlī* mantik turut digunakan oleh sebilangan ilmuan Islam sebelum al-Ash'arī lagi, sekalipun tidak secara meluas.[248] Oleh itu, bab ini akan memfokuskan perbincangan tentang analisis pendalilan mantik dalam akidah ketuhanan berdasarkan pemikiran al-Ash'arī. Penulis akan meneliti setiap kenyataan al-Ash'arī yang menggunakan kaedah mantik dalam karyanya. Justeru, bab ini dilihat sebagai bab terpenting dalam tesis ini bagi merungkaikan persoalan dan objektif utama kajian untuk dianalisis.

Untuk lebih sistematik dan mudah difahami, perbahasan bab ini akan disusun dan dibahagikan berdasarkan isu serta persoalan akidah ketuhanan, yang kemudiannya disesuaikan dengan topik yang terdapat dalam karya al-Ash'arī. Petikan daripada karya-karya al-Ash'arī pula yang merupakan sumber primer akan dikemukakan mengikut peringkat perkembangan pemikiran al-Ash'arī bermula daripada karya terawalnya selepas keluar dari Mu'tazilah. Ia bermula daripada *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, diikuti oleh karya *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr* dan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, sehingga karya terakhirnya iaitu *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*.[249]

---

[248] Perbahasan mantik sebelum al-Ash'arī akan dijelaskan pada bab empat.
[249] Perbincangan berkaitan peringkat pemikiran akidah al-Ash'arī, termasuklah karya beliau yang terawal dan terakhir, akan dibahaskan pada bab empat.

University of Malaya

Pada masa yang sama, kenyataan daripada pengikut al-Ash‘arī dan ulama Ashā‘irah mengenai pendirian atau pendalilan yang dikemukakan oleh al-Ash‘arī dalam sesuatu perkara turut dijadikan sebagai rujukan tambahan bagi mendapatkan rumusan secara lebih menyeluruh. Maka bab ini secara khususnya akan membincangkan pendalilan mantik al-Ash‘arī dalam akidah ketuhanan berdasarkan topik-topik berikut; sorotan terhadap karya al-Ash‘arī, pendalilan mantik dalam perbahasan sifat Allah SWT, pendalilan mantik dalam perbahasan nas sifat *mutashābihāt*, pendalilan mantik dalam perbahasan isu kemakhlukan al-Quran, pendalilan mantik dalam perbahasan perbuatan Allah SWT, pendalilan mantik dalam perbahasan melihat Allah SWT[250] dan diakhiri dengan rumusan dan kesimpulan.

2.2 SOROTAN TERHADAP KARYA AL-ASH‘ARĪ

Sebelum membahaskan pendalilan mantik al-Ash‘arī dalam akidah ketuhanan, penulis merasakan perlu menyoroti terlebih dahulu karya-karya al-Ash‘arī, khususnya lima buah karya yang akan digunakan dalam kajian ini. Sebagaimana dijelaskan dalam justifikasi pemilihan tokoh, al-Ash‘arī mempunyai karya serta risalah yang sangat banyak sehingga dikatakan mencapai 300 buah. Walau bagaimanapun, mereka yang menyatakan bahawa karya al-Ash‘arī berjumlah 300 buah, seperti Ibn ‘Asākir dan al-Zirikli, didapati tidak mengemukakan senarai tajuk karya tersebut satu persatu.[251] Sebaliknya beberapa pengkaji moden yang berusaha untuk menyenaraikan setiap tajuk karya al-Ash‘arī tidak dapat mengesahkan jumlah tersebut.

[250] Lima persoalan akidah ketuhanan ini dipilih berdasarkan sorotan literatur dan juga kandungan perbahasan yang terdapat dalam karya-karya al-Ash‘arī.
[251] Lihat topik justifikasi pemilihan tokoh.

University of Malaya

Contohnya, ‘Abd al-Wāḥid Jahdānī menyenaraikan sebanyak 130 tajuk karya al-Ash‘arī berdasarkan sumber nukilan daripada karya-karya ulama Ashā‘irah.[252] Ini bermaksud, lebih kurang 170 tajuk karya al-Ash‘arī lagi tidak dapat dikesan tajuknya. Manakala Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd pula menyenaraikan 102 tajuk karya al-Ash‘arī sahaja. Namun malangnya, tidak semua karya al-Ash‘arī tersebut sampai kepada umat Islam hari ini. Ada sebahagian karya al-Ash‘arī tidak ditemui, sebahagian lagi masih belum disunting dan dicetak dan sebahagian yang lain tidak dicetak kembali.[253] Maka yang dikenali dan masyhur sampai kepada umat Islam hari ini, bahkan sering dijadikan bahan kajian dalam bidang akidah dan pemikiran, hanyalah lima buah karya sahaja.

Lima buah karya al-Ash‘arī yang dimaksudkan itu iaitu *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī ‘Ilm al-Kalām* dan *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*. Perkara ini terjadi mungkin disebabkan oleh beberapa faktor antaranya faktor sejarah yang panjang menyaksikan turun-naik umat Islam telah mempengaruhi perkembangan ilmu pengetahun. Contohnya ketika umat Islam diserang oleh Tatar (Mongol) di Baghdad (kerajaan ‘Abbāsiyyah) pada tahun 656 Hijrah (1258 Masihi), dilaporkan bahawa banyak sekali karya ulama Islam dibakar dan sebahagian lagi dibuang dalam Sungai Furat dan Sungai Dijlah sehingga air sungai bertukar menjadi hitam.[254] Perkara ini bukan berlaku kepada karya al-Ash‘arī sahaja, malah karya-karya ulama Islam yang lain turut mengalami nasib yang sama.[255]

---

[252] ‘Abd al-Wāḥid Jahdānī, *al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī (260H-324H) wa Mū’allafātuh* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011), 81-117.

[253] Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd, *Muqaddimah al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* (Miṣr: Dār al-Anṣār, 1977), 38-90.

[254] Abī al-Fidā’ Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr al-Dimasyqī, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Tarkī (Gīza: Dār Hijr, 1998), 17:356; Gurgis Awad, *Ghazā’in al-Kutub al-Muqaddimah fī al-‘Irāq* (Baghdad: Maṭba’ah al-Ma’ārif, 1948), 28-34.

[255] Contohnya al-Ghazālī yang dikatakan mempunyai sekitar 300 buah karya, hanya sebahagian sahaja sampai kepada umat Islam hari ini. Manakala sebahagian karya lagi tidak sampai disebabkan oleh peristiwa Tatar tersebut. Lihat Syed Nawab Ali, *Some Moral and Religious Teachings of al-Ghazzali* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar, 1946), 27.

University of Malaya

Tetapi berdasarkan penelitian penulis, terdapat beberapa karya lagi yang telah dicetak atas nama al-Ash'arī seperti *Kitāb Shajarah al-Yaqīn* dan *Risālah fī al-Īmān: Hal Huwa Makhlūq am Ghayr Makhlūq*.[256] Walau bagaimanapun, karya tersebut tidak masyhur diketahui oleh umat Islam jika dibandingkan dengan lima buah karya yang menjadi fokus kajian dalam tesis ini. Penisbahan kedua-dua karya tersebut kepada al-Ash'arī hanya diandaikan oleh pentahkik sahaja, walaupun tajuk karya tersebut kelihatan seakan-akan sama dengan beberapa nama karya yang disebutkan oleh ulama Ashā'irah. Maka kedua-dua karya tersebut perlu dikaji terlebih dahulu sebelum ia hendak dikaitkan dengan al-Ash'arī secara pasti.[257]

Sehubungan itu, topik ini akan memfokuskan perbincangan kepada lima karya al-Ash'arī yang akan digunakan dalam tesis ini sahaja. Pertama, karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, disebutkan dan dinukilkan oleh Ibn 'Asākir dalam karyanya *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*.[258] Namun karya ini tidak pernah dinukilkan sebelum kemunculan Ibn 'Asākir, sekalipun oleh Ibn Furāk. Keadaan ini telah mencetuskan polemik berpanjangan sama ada *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* benar-benar tulisan al-Ash'arī atau sebaliknya. Dalam hal ini, majoriti ulama Ashā'irah didapati bersetuju bahawa *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* adalah karya al-Ash'arī, cumanya mereka berselisih pendapat tentang kesahihah kandungan karya tersebut.

---

[256] Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *Kitāb Shajarah al-Yaqīn*, ed. Concepcion Castillo Castillo (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987); Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *Risālah fī al-Īmān: Hal Huwa Makhlūq am Ghayr Makhlūq*, ed. 'Abd al-Mawlā Amawrīq (al-Mamlakah al-Maghribiyyah: Dār al-Ḥadīth al-Kitāniyyah, 2017).
[257] Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd, *Muqaddimah al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 83; 86.
[258] Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 28; 171; 388.

University of Malaya

Menurut al-Kawtharī, selain bagi menjelaskan pegangan yang menjadi ikutan beliau, tujuan al-Ash'arī menulis *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* ialah untuk memberi kesedaran kepada sebahagian pengikut Aḥmad ibn Ḥanbal seperti al-Barbahārī yang telah terjerumus sebagai Ḥashawiyyah.[259] Kenyataan ini disokong dengan kisah yang dibawakan oleh al-Dhahabī tentang penolakan al-Barbahārī terhadap *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* setelah dikemukakan karya itu kepadanya.[260] Walau bagaimanapun, selepas kematian al-Ash'arī, mereka telah mengubah dan memalsukan isi kandungan *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* agar ia sesuai dengan pegangan kumpulan mereka yang cenderung kepada Mujassimah atau Mushabbihah.[261]

Disebabkan itu, kebanyakan ulama Ashā'irah meragui kesahihan kandungan *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* yang sampai kepada umat Islam hari ini. Mereka turut berpendapat bahawa kandungan *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* mungkin telah diubah mengikut kesesuaian pentahkik kerana terdapat perbezaan kandungan di antara beberapa cetakan.[262] Justeru, al-Kawtharī sekali lagi menyatakan bahawa *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* yang dicetak dan diterbitkan di India merupakan antara contoh karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* yang telah dipalsukan dan diubah sebahagian kandungannya.[263] Malah pengkaji moden yang membuat penelitian terhadap beberapa cetakan *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* hari ini turut mengakui perkara tersebut.[264]

Mengambil contoh berkaitan topik nas sifat *mutashābihāt* mengenai *istiwā'*, didapati teks versi *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* yang diterbitkan oleh beberapa

---

[259] Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, "Taḥqīq al-Sayf al-Ṣaqīl," dalam *al-'Aqīdah wa 'Ilm al-Kalām* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 497.
[260] Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā*, 12:82. Lihat juga topik latar bekalang masalah kajian.
[261] Al-Kawtharī, "Taḥqīq al-Sayf al-Ṣaqīl," 497.
[262] 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Mazāhib al-Islāmiyyin* (Bayrūt: Dār al-'Ilm lil Malāyin, 1997), 533; Hamdā al-Sīnān dan Fauzi al-Anjārī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā'irah* (Kuwait: Dār al-Ḍiyā', 2006), 62-63.
[263] Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *Muqaddimah Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī* (Qāhirah: Maktabah al-Azahariyyah lil Turāth, t.t.), 28.
[264] Al-Sīnān dan al-Anjārī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā'irah*, 62-63.

University of Malaya

percetakan seperti Maṭba‘ah Dā’irah al-Ma‘ārif al-Niẓāmiyyah al-Kā’inah di India,[265] Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah,[266] Maktabah Dār al-Bayān[267] dan lain-lain sekadar menyatakan demikian:

وأن الله تعالى مستوى على عرشه كما قال: (ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ) [طه: ٥] .

Sedangkan cetakan dan terbitan Dār al-Anṣār yang ditahkik oleh Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd pula menyatakan demikian:[268]

وأن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذى قاله، وبالمعنى الذى أراده، استواء منزها عن المماسة، والاستقرار، والتمكن، والحلول، والانتقال. لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش وفوق كل شئ إلى تخوم الثرى، فوقية لائزيده قربا إلى العرش والسماء، بل هورفيع الدجات عن العرش، كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى، وهو مع ذلك قريب من موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شئ شهيد.

Berdasarkan contoh yang dikemukakan ini, maka pertikaian ulama Ashā‘irah berkenaan kesahihan kandungan *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* adalah sesuatu yang munasabah. Para pentahkik didapati membuang sebahagian besar penjelasan al-Ash‘arī berkaitan nas sifat *mutashābihāt* mengenai *istiwā’*. Walau bagaimanapun, pentahkik

[265] Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* (Hind: Maṭba‘ah Dā’irah al-Ma‘ārif al-Niẓāmiyyah al-Kā’inah, t.t.), 8.
[266] Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, ed. ‘Abd Allāh Maḥmūd Muḥammad ‘Umar (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 15.
[267] Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, ed. Bashyr Muḥammad ‘Aywan (Damshiq: Maktabah Dār al-Bayān, 1995), 44.
[268] Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, ed. Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd (Miṣr: Dār al-Anṣār, 1977), 21.

University of Malaya

Maktabah Dār al-Bayān, Bashyr Muḥammad ‘Aywan, dalam nota kakinya berkaitan perkara ini didapati mempertikaikan petikan yang dikemukakan oleh Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd tersebut. Namun beliau sekadar menyatakan bahawa petikan itu tidak warid daripada al-Ash‘arī dan ia adalah tambahan daripada pentahkik (Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd) semata-mata,[269] tanpa beliau menyebutkan manakah dan berapakah manuskip yang menjadi rujukannya.

Oleh itu, para pengkaji Ashā‘irah berpandangan bahawa karya *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* yang ditahkik oleh Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd adalah cetakan terbaik untuk dijadikan rujukan kerana ketelitian pentahkik dalam mengkaji dan membandingkan beberapa manuskrip.[270] Bersandarkan kenyataan ini, penulis juga akan menggunakan *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* yang ditahkik oleh Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd dalam tesis ini supaya setiap petikan yang digunakan dapat disandarkan kepada al-Ash‘arī secara lebih kukuh. Selain itu, sebilangan sarjana Islam lagi berpendirian sebaliknya, iaitu meragui bahawa *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* adalah karya al-Ash‘arī. Mereka berusaha menolak pendapat yang menisbahkan *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* kepada al-Ash‘arī.

Selain *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* tidak pernah disebutkan oleh mana-mana ulama Ashā‘irah sebelum Ibn ‘Asākir, penolakan mereka didasari oleh beberapa sebab lain antaranya ialah riwayat yang dikemukakan oleh Ibn ‘Asākir dapat dipertikaikan sanadnya.[271] Mereka juga menyatakan bahawa terdapat beberapa kandungan *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* yang bersalahan dengan pendirian ulama Ashā‘irah, malah sesetengah dakwaan al-Ash‘arī terhadap Mu‘tazilah tidak dijumpai dalam karya

[269] Bashyr Muḥammad ‘Aywan, *Taḥqīq al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* (Damshiq: Maktabah Dār al-Bayān, 1995), 44.
[270] Al-Sīnān dan al-Anjārī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā‘irah*, 62-63.
[271] Wahbī Sulaymān Ghāwajī, *Naẓarat ‘Ilmiyyah fī Nisbah Kitāb al-Ibānah Jamī‘ah* (Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 1989), 21-30.

University of Malaya

Mu‘tazilah sendiri. Pada masa yang sama, karya dengan nama *al-Ibānah* turut ditulis oleh tokoh lain, termasuklah tokoh dari Ḥashawiyyah yang menggunakan nama *al-Ibānah fī Uṣūl al-Diyānah*. Hal ini menyebabkan sebahagian orang menjadi keliru sehingga menisbahkan *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* kepada al-Ash‘arī.[272]

Walaupun sebab penolakan yang dikemukakan ini logik untuk diterima, namun ia bertentangan dengan pendapat majoriti ulama Ashā‘irah yang bersetuju menyatakan bahawa *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* adalah karya al-Ash‘arī. Adalah mustahil mereka sengaja bersepakat untuk menerima karya *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* ini atau tidak menyedari langsung sebab-sebab tersebut. Pada pandangan penulis, ulama Ashā‘irah menyedari perkara ini, apatah lagi al-Ash‘arī seorang ulama terkemuka, dan kerana itu mereka mengambil jalan tengah dan bersikap berhati-hati dalam menerima atau menolak karya *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*. Sebagaimana dinyatakan, sekalipun *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* dikatakan karya al-Ash‘arī, tetapi ulama Ashā‘irah tidak meyakini keaslian sebahagian isi kandungannya.

Manakala satu kumpulan lagi menerima sepenuhnya *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* sebagai karya al-Ash‘arī tanpa mempertikaikan keaslian isi kandungan *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*. Majoriti mereka terdiri daripada tokoh Salafiyyah Wahhābiyyah yang melihat kandungan *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* adalah bertepatan dengan mazhab Salaf khususnya dalam persoalan nas sifat *mutashābihāt*.[273] Namun pendirian mereka ini dapat dipertikaikan kerana terdapat fakta yang jelas menunjukkan bahawa kandungan *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* diragui kesahihannya, sebagaimana yang dijelaskan di atas. Apatah lagi beberapa kandungan *al-Ibānah ‘an*

---

[272] Khālid Zahrī, “Kitāb al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah: Taḥqīq fī Nisbatuh ilā Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī,” *Al-Ibānah: Majallat ‘Ilmiyyah Sanawiyyah Muḥkamat bi al-Dirāsāt al-‘Aqdiyyah wa al-Abḥāth al-Kalāmiyyah al-Ash‘ariyyah* 1 (1434H/2013M), 116-131.
[273] Al-Anṣārī, “Muqaddimah ‘alā Kitāb al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah,” dalam *Rasā’il fī al-‘Aqīdah*, 65.

Uṣūl al-Diyānah yang ditahkik dan dicetak oleh mereka turut berbeza dengan *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* yang ditahkik oleh Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd.

Karya al-Ash'arī yang kedua pula ialah *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, disebutkan oleh Ibn 'Asākir dalam karyanya *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī* dengan nama *Maqālāt al-Islāmiyyīn* sahaja.[274] Karya al-Ash'arī yang ketiga ialah *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, turut disebutkan oleh Ibn 'Asākir.[275] Manakala karya al-Ash'arī yang keempat ialah *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, tidak disebutkan oleh Ibn 'Asākir sepertimana karya al-Ash'arī sebelum ini. Oleh itu, sebahagian pengkaji meragui karya ini daripada al-Ash''arī.[276] Sedangkan sebahagian pengkaji lagi menyatakan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* adalah mukaddimah atau sebahagian daripada *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Disebabkan itu, karya ini tidak disebutkan secara jelas oleh ulama Ashā'irah.[277]

Karya al-Ash'arī yang kelima dan terakhir ialah *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, disebutkan oleh Ibn 'Asākir dalam karyanya *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*.[278] Daripada kelima-lima karya al-Ash'arī ini, hanya tiga buah karya sahaja yang disebutkan oleh Ibn Fūrak iaitu *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Disebabkan itu, sebahagian pengkaji seperti 'Abd al-Raḥmān Badawī berpandangan hanya tiga buah karya ini sahaja layak dinisbahkan kepada al-Ash'arī secara kuat.[279]

---

[274] Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 130-131.
[275] *Ibid*., 136.
[276] 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Mazāhib al-Islāmiyyin*, 518-520.
[277] Al-Maghribī, *al-Firaq al-Kalāmiyyāh al-Islāmiyyah*, 271.
[278] Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 130.
[279] 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Mazāhib al-Islāmiyyin*, 515-533.

University of Malaya

Perlu dicatatkan juga al-Ash'arī turut mempunyai karya yang membahaskan mengenai ilmu mantik. Perkara ini sebagaimana yang disebutkan oleh Ibn 'Asākir bahawa terdapat sebuah karya al-Ash'arī berjudul *Kitāb 'alā Ahl al-Manṭiq*. Karya ini membincangkan beberapa persoalan yang menjadi perselisihan dalam kalangan ahli mantik berkaitan akidah seperti isu nama serta sifat Allah SWT, sumber daripada hadis *aḥād* dan pengisbatan menggunakan kaedah mantik *al-qiyās*.[280] Namun malangnya, seperti karya-karya al-Ash'arī yang lain, karya ini juga tidak sampai kepada umat Islam hari ini. Oleh itu, berdasarkan penjelasan di atas, penulis akan menjadikan lima karya al-Ash'arī tersebut sebagai rujukan utama dalam kajian tesis ini.

2.3 PENDALILAN MANTIK DALAM PERBAHASAN SIFAT ALLAH SWT

Perbahasan mengenai sifat Allah SWT merupakan topik terpenting dalam wacana pengajian akidah ketuhanan, dengan setiap aliran pemikiran dilihat sedaya-upaya untuk membangunkan dan mengembangkan pendirian masing-masing. Dalam hal ini, al-Ash'arī telah memberikan penjelasan terperinci tentang beberapa aliran yang menyeleweng daripada manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Menurut al-Ash'arī, majoriti Jahmiyyah,[281] Mu'tazilah, Khawārij dan Murji'ah serta sebahagian Shī'ah (Zaydiyyah) beranggapan bahawa Allah SWT mengetahui, berkuasa dan hidup dengan sendiri-Nya, bukan dengan sifat-Nya yang *'Ilm*, *Qudrah* dan *Ḥayāh*.

Abū al-Hudhaīl dari Mu'tazilah dilaporkan berkata, jikalau dinyatakan bahawa Allah SWT itu bersifat *'Ilm*, maka ertinya terdapat pengetahuan pada diri Allah SWT,

[280] Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 135.
[281] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 141. Jahmiyyah ialah pengikut Jahm ibn Ṣafwān iaitu seorang pengikut Jabariyyah yang tulen. Beliau juga bersetuju dengan Mu'tazilah dalam menafikan sifat azali bagi Allah SWT. Lihat al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:97.

University of Malaya

yang mana pengetahuan itu sendiri adalah Dia. Beliau juga berpendirian bahawa Allah SWT mempunyai *wajh*, namun wajah itu sendiri adalah Dia serta diri-Nya.[282] Menurut al-Ash'arī lagi, Jahmiyyah pula berpendapat bahawa Allah SWT tidak memiliki sifat *'Ilm*, *Qudrah*, *Ḥayāh*, *Sam'* dan *Baṣar*, sebagaimana Mu'tazilah. Mereka bermaksud untuk menafikan Allah SWT itu Maha Mengetahui, Maha Berkuasa, Maha Hidup, Maha Mendengar dan Maha Melihat.

Tetapi mereka tidak berani menyatakan pendirian ini secara terang-terangan kerana takut dikenakan hukuman. Maka mereka berpura-pura memahami dan menerima sifat-sifat Allah SWT tersebut. Ini kerana, jikalau mereka menyatakan bahawa Allah SWT tidak memiliki sifat *'Ilm* dan *Qudrah*, bererti mereka berpendirian bahawa Allah SWT tidak mengetahui dan tidak berkuasa. Kenyataan seumpama ini adalah bersumberkan daripada golongan zindik (atau ateis) dan juga Mu'aṭṭilah[283] yang jelas bertentangan dengan Islam.[284] Dalam erti kata lain, mereka mengingkari semua sifat bagi Allah SWT dengan melakukan penafsiran dan takwilan yang menyimpang daripada landasan nas al-Quran dan hadis.

Jelas al-Ash'arī, golongan bidaah dan sesat ini hanya menurut hawa nafsu mereka semata-mata yang diwarisi daripada ajaran para pemimpin dan nenek moyang mereka yang terdahulu.[285] Sebagai tindakbalas terhadap golongan yang menafikan sifat bagi Allah SWT, muncul golongan Mujassimah atau Mushabbihah yang menetapkan

---

[282] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:244-245.
[283] Mu'aṭṭilah adalah kelompok daripada Mu'tazilah yang mengingkari dan menafikan sifat *khabariyyah* bagi Allah SWT dengan cara mentakwilkan pelbagai sifat Allah SWT dalam al-Quran atau hadis kepada pengertian lain. Pendakwilan Mu'aṭṭilah disebabkan pendirian mereka iaitu, jika Allah SWT memiliki sifat, maka telah wujud dua perkara *qadīm*; pertamanya sifat-Nya yang *qadīm* dan keduanya zat-Nya yang *qadīm*. Hal ini bercanggah dengan konsep falsafah yang dipegang oleh Mu'tazilah, iaitu kewujudan sesuatu yang *qadīm* adalah esa dalam semua aspek. Lihat al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:57; 'Abd al-Mun'im al-Ḥafanī, *al-Mu'jam al-Shāmil li Muṣṭalaḥāt al-Falsafah* (Qāhirah: Maktabah al-Madbūlī, 2000), 817.
[284] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 143.
[285] *Ibid*., 14.

zahir nas berkaitan sifat Allah SWT sehingga menjisimkan dan menyerupakan Allah SWT dengan makhluk-Nya, terutamanya ketika berinteraksi dengan nas sifat *mutashābihāt*. Sedangkan bagi Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, selain daripada dalil *naqlī* sebagai sumber utama, al-Ash'arī didapati turut menggunakan pendalilan *'aqlī* secara meluas dalam mengisbatkan sifat bagi Allah SWT.

2.3.1 Karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*

Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, al-Ash'arī didapati telah mengisbatkan beberapa sifat bagi Allah SWT seperti sifat *'Ilm*, *Qudrah* dan *Kalām* berdasarkan pendalilan mantik, khususnya daripada kaedah *al-qiyās*. Justeru, al-Ash'arī telah mengisbatkan sifat *'Ilm* dan *Qudrah* bagi Allah SWT sebagaimana berikut:

> أن الله متكلم، قائل، آمر، ناه لا قول له، ولا كلام، ولا أمر له، ولا نهى. أليس هو مناقض خارج عن جملة المسلمين؟ فلا بد من نعم.

> Terjemahan: Bahawa Allah berkata-kata, memiliki perintah dan larangan, namun [pada masa yang sama] Dia tidak memiliki kata-kata, tidak juga memiliki perintah dan larangan. Bukankah ia bercanggah (tidak diterima) dan terkeluar dari kesepakatan kaum Muslimin? Maka mesti [menyatakan] ya [bahawa Allah SWT berilmu dan berkuasa].[286]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* dari aspek *al-ṣūrah* yang akan terhasil ialah:

[286] *Ibid*., 144-145.

University of Malaya

Muqadimah al-ṣughrā : Allah SWT berkata-kata

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang berkata-kata adalah berilmu dan berkuasa

Al-Natījah : Allah SWT berilmu dan berkuasa

Bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Ash'arī menggunakan kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* yang tersusun daripada *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*. Kaedah *al-qiyās al-iqtirānī* ini terbentuk daripada dua *muqadimah* dan satu *al-natījah*, iaitu *muqadimah al-ṣughrā* yang mengandungi *al-mawḍū'* (subjek) bagi *al-natījah* dan *muqadimah al-kubrā* yang mengandungi *al-maḥmūl* (pradiket) bagi *al-natījah*.[287] Namun al-Ash'arī didapati tidak menyatakan secara jelas setiap *muqadimah* dan juga *al-natījah* dalam kenyataannya itu. Tetapi ia boleh difahami berdasarkan keseluruhan kenyataan tersebut bahawa al-Ash'arī menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal*.

Ini kerana, *al-ḥadd al-awsaṭ* iaitu berkata-kata menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Manakala *al-ḍarb* yang terhasil daripada *al-shakl al-awwal* tersebut ialah *al-ḍarb al-awwal* memandangkan *muqadimah al-ṣughrā* dan *muqadimah al-kubrā* kedua-duanya adalah berbentuk *kulliyah mūjabah* sehingga menghasilkan *al-natījah* yang berbentuk *kulliyah mūjabah*.[288] Maka *al-natījah* yang menyatakan bahawa Allah SWT berilmu dan berkuasa adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Pada masa yang

[287] Muḥammad Nūr al-Ibrāhimī, *'Ilm al-Manṭiq* (Miṣr: Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduhu, 1937), 50; Aḥmad al-Damanhurī, *Risālah fī al-Manṭiq: Īḍāḥ al-Mubham fī Ma'ānī al-Sullam*, ed. 'Umar Fārūq al-Ṭabā' (Bayrūt: Maktabah al-Ma'ārif, 2006), 73.
[288] Sa'ad al-Dīn al-Taftazānī, *Sharḥ al-Taftazānī 'alā al-Shamsiyyah fī al-Manṭiq lil Kātī*, ed. Jād Allāh Bisām Ṣāliḥ (Urdun: Dār al-Nūr al-Mubīn, 2013), 326.

sama, al-Ash‘arī turut mengisbatkan sifat *‘Ilm* bagi Allah SWT dengan menafikan sifat jahil atau bodoh bagi Allah SWT. Justeru, al-Ash‘arī menyatakan bahawa:

إذا كان من لا علم له من الخلق يلحقه الجهل والنقصان فما أنكرتم من أنه لا بد من إثبات علم الله وإلا ألحقتم به النقصان جل عن قولكم وعلا. ألا ترون أن من لا يعلم من الخلق يلحقه الجهل والنقصان. ومن قال ذلك في الله عز وجل وصف الله تعالى بما لا يليق به فكذلك إذا كان من قيل له من الخلق: لا علم له لحقه الجهل والنقصان، وجب أن لا ينفى ذلك عن الله تعالى، لأنه لا يلحقه جهل ولا نقصان.

Terjemahan: Jikalau orang yang tidak berilmu diciptakan untuk mereka kejahilan dan kekurangan, mengapa engkau mengingkari tentang pengisbatan [sifat] ilmu bagi Allah? [Ini bererti] jika tidak, [Allah SWT] memiliki kekurangan. Maha Tinggi (Allah SWT) daripada perkataan [kekurangan] tersebut. Tidakkah engkau berkeyakinan bahawa orang yang tidak berilmu diciptakan untuk mereka kejahilan dan kekurangan. Jikalau perkataan [keyakinan] begini tentang Allah *‘azza wajalla* disifatkan kepada Allah Taala, tentu tidak layak untuk-Nya. Begitu juga jika dikatakan tentang penciptaan [Allah SWT]: [Dia] tidak berilmu yang diciptakan untuk-Nya kejahilan dan kekurangan. [Maka] wajib tidak menafikan bahawa Allah Taala adalah sedemikian [berilmu], kerana pada-Nya tiada kejahilan dan tiada kekurangan.[289]

Berdasarkan kenyataan di atas, pendalilan mantik yang dikemukakan oleh al-Ash‘arī boleh dilihat dalam dua bentuk iaitu *al-qiyās al-iqtirānī* dan *al-qiyās al-istithnā’ī*. Oleh itu, jika kenyataan al-Ash‘arī tersebut disusun semula dan diringkaskan

[289] Al-Ash‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, 155-156.

University of Malaya

berdasarkan kaedah mantik *al-qiyās al-iqtirānī* terlebih dahulu, maka bentuk yang akan terhasil ialah:

1. Bentuk *al-qiyās* yang pertama untuk membuktikan bahawa Allah SWT tidak jahil:

Muqadimah al-ṣughrā : Allah SWT berilmu

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang berilmu adalah tidak jahil

Al-Natījah : Allah SWT tidak jahil

Berdasarkan *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* di atas, *al-ḥadd al-awsaṭ* ialah berilmu merupakan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Kenyataan al-Ash'arī ini juga terbina daripada *al-shakl al-awwal* berdasarkan *al-ḍarb al-thānī*. Ini kerana, *muqadimah al-ṣughrā* adalah berbentuk *kulliyah mūjabah* dan *muqadimah al-kubrā* berbentuk *kulliyah sālibah* sehingga menghasilkan *al-natijah* yang berbentuk *kulliyah sālibah*.[290] Namun al-Ash'arī dilihat tidak menyatakan secara jelas *muqadimah al-kubrā*, tetapi mengumpamakan dengan keadaan manusia yang tidak berilmu sebagai orang yang jahil.

Bentuk *al-qiyās* tersebut menunjukkan bahawa al-Ash'arī masih konsisten menggunakan bentuk *al-shakl al-awwal* dalam *al-qiyās al-iqtirānī* ketika mengisbatkan sifat *'Ilm* bagi Allah SWT. Hal ini membuktikan bahawa *al-natījah* Allah SWT tidak jahil adalah benar. Selain itu, kenyataan al-Ash'arī ini juga boleh dinyatakan dalam bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī*. Oleh itu, jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula

[290] Al-Taftazānī, *Sharḥ al-Taftazānī 'alā al-Shamsiyyah fī al-Manṭiq lil Kātī*, 326.

University of Malaya

dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik pula, maka bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī* yang akan terhasil ialah:

2. Bentuk *al-qiyās* yang kedua untuk membuktikan bahawa Allah SWT berilmu dan tidak jahil:

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya Allah SWT tidak berilmu, maka Dia jahil

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi mustahil Allah SWT tidak berilmu dan jahil

Al-Natījah : Allah SWT berilmu dan Dia tidak jahil

Kenyataan di atas menunjukkan bahawa al-Ash'ari menggunakan bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* dengan *muqadimah al-kubrā* adalah *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah* dan *muqadimah al-ṣughrā* adalah *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah al-istithnā'iyyah*. Hal ini selari dengan tiga bentuk susunan dalam kedudukan *al-qiyās al-istithnā'ī* iaitu; *al-muqadimah al-kubrā* berbentuk *al-sharṭiyyah, al-muqadimah al-ṣughrā* berbentuk *al-istithnā'iyyah* dan *al-natijah* adalah *al-qaḍiyyah* yang terhasil daripada dua *al-muqadimah* sebelumnya.[291] Kenyataan ini juga termasuk dalam *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* adalah kerana apabila *muqaddam* diterima, maka *al-natijah* yang terhasil ialah penerimaan *tālī*.[292]

Maka *al-natījah* yang menyatakan bahawa Allah SWT berilmu dan Dia tidak jahil adalah diterima adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Al-

[291] Aḥmad al-Ṭayyib, *Madkhal lil Dirāsat al-Manṭiq al-Qadīm* (Qāhirah: Dar al-Ṭabā'ah al-Muḥammadiyyah,1986), 149.
[292] Lihat 'Iwad Allāh Jād Ḥijāzī, *al-Murshid al-Sallīm fī al-Manṭiq al-Ḥadīth wa al-Qadīm* (Qāhirah: Dār al-Ṭabā'ah al-Muḥammadiyyah, 1964), 165-166; Sa'īd ibn 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *al-Muyassar lil Fahm Ma'ānī al-Sullam* ('Ammān: Dār al-Rāzī, 2004), 106.

Ash'arī juga dilihat mengemukakan *naqīḍ* dalam kenyataannya bagi menjelaskan lagi maksud yang dikehendaki daripada pendalilan *al-qiyās* tersebut. Walau bagaimanapun, dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* ini, al-Ash'arī dilihat lebih banyak menggunakan dalil al-Quran dan hadis serta ijmak Salaf dalam mengisbatkan sifat *'Ilm* dan *Qudrah* bagi Allah SWT. Antaranya, al-Ash'arī membawakan ayat al-Quran berikut; al-Nisā' 4: 166, al-Fusilat 41: 47, al-Baqarah 2: 255, al-Fusilat 41: 15, al-Zāriyyat 51: 58, al-Zāriyyat 51: 47 dan lain-lain.[293]

Selain itu, al-Ash'arī turut mengisbatkan sifat *Kalām* bagi Allah SWT dengan menggunakan pendalilan mantik sebagaimana berikut:

فلما كان الله، عز وجل، لم يزل عالما؛ إذ لم يجز أن يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفا، استحال أن يكون لم يزل بخلاف الكلام موصوفا، لأن خلاف الكلام، الذي لا يكون معه كلام، سكوت أو آفة، كما أن خلاف العلم الذي لا يكون معه علم، جهل أو شك، أو آفة، ويستحيل أن يوصف ربنا جل وعلا بخلاف العلم. وكذلك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات، فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلما، كما وجب أن يكون لم يزل عالما.

Terjemahan: Sesungguhnya Allah *'azza wajalla* sentiasa mengetahui. Seandainya Dia tidak harus dikatakan sentiasa tidak mengetahui, maka mustahil dikatakan tidak harus berkata-kata. Kerana tiada kata-kata yang tidak mempunyai perkataan, diam (bisu) atau kerosakan (cacat). Sepertimana juga, tiada mengetahui yang tidak mempunyai pengetahuan, jahil (bodoh), keraguan atau kerosakan (cacat). Maka mustahil Tuhan kita *'azza wajalla* bersifat tidak mengetahui, dan begitu juga mustahil tidak berkata-kata, iaitu diam (bisu) dan kerosakan

[293] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 141-142.

University of Malaya

(cacat). Oleh itu, wajib menerima yang demikian itu [Allah SWT] sentiasa berkata-kata [sejak azali lagi], sepertimana wajib menerima [Allah SWT] mengetahui.[294]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Seandainya tidak harus Allah SWT tidak mengetahui, maka mustahil Allah SWT tidak harus berkata-kata

Muqadimah al-kubrā : Seandainya mustahil Allah SWT tidak harus berkata-kata, maka wajib Allah SWT berkata-kata

Al-Natījah : Seandainya tidak harus Allah SWT tidak mengetahui, maka Allah SWT wajib berkata-kata

Jika diteliti, pendalilan mantik dalam kenyataan al-Ash'arī di atas ialah *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang dibina daripada *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah*, sedangkan *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamli*, sebagaimana yang dijelaskan, terbina daripada *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*. Justeru, *al-ḥadd al-mushtarak* dalam *al-qiyās* ialah mustahil Allah SWT tidak harus berkata-kata menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Manakala *al-shakl* pula adalah daripada *al-shakl al-awwal*. Maka *al-natījah* daripada kenyataan al-Ash'arī bahawa Allah SWT wajib berkata-kata dan bersifat *Kalām* adalah diterima.

[294] *Ibid*., 66-67.

University of Malaya

Selain itu, al-Ash‘arī turut mengisbatkan sifat *Ḥayāh*, *Sam‘* dan *Baṣar* dengan dalil al-Quran dan hadis. Hujah al-Ash‘arī lagi, kalau diyakini bahawa Allah SWT itu Maha Mengetahui dengan sifat *‘Ilm* dan Maha Berkuasa dengan sifat *Qudrah*, maka sifat *Ḥayāh*, *Sam‘* dan *Baṣar* juga adalah sama dengan sifat *‘Ilm* dan *Qudrah* mahupun *Kalām*. Ini bermaksud, dengan sifat *Ḥayāh*, *Sam‘* dan *Baṣar* yang ada pada Allah SWT, maka Allah SWT juga adalah Maha Hidup, Maha Mendengar dan Maha Melihat. Namun golongan Mu‘tazilah menafikan beberapa sifat Allah SWT seperti sifat *Sam‘* dan *Baṣar*. Mereka menafsirkan bahawa Maha Mendengar dan Maha Melihat sebagai Maha mengetahui.[295] Penjelasan ini membuktikan bahawa al-Ash‘arī tidak menolak sepenuhnya pendalilan mantik dalam karyanya *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*.

2.3.2 Karya *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*

Dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* pula, walaupun al-Ash‘arī kelihatan tidak mengemukakan pendirian beliau secara jelas dalam setiap persoalan akidah, namun beliau menyatakan bahawa mazhab serta ajarannya adalah selari dengan Ahl al-Sunnah [wa al-Jamā‘ah] atau Ahl al-Ḥadīth.[296] Oleh itu, setiap pendirian Ahl al-Sunnah yang dikemukakan dalam karya tersebut dianggapkan sebagai mewakili pegangan al-Ash‘arī, sesuai dengan pengakuannya yang menerima doktrin Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah sahaja.[297] Maka pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan menurut al-Ash‘arī hanya diteliti berdasarkan pendirian Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah atau Ahl al-Ḥadīth.

Walau bagaimanapun, penelitian penulis terhadap pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, mendapati tiada hujah

[295] Al-Ash‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, 156-157.
[296] Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:350.
[297] *Ibid*.

mantik yang dikemukakan oleh al-Ash'arī. Beliau hanya menyebutkan bahawa Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah mengimani semua sifat Allah SWT yang terdapat dalam al-Quran dan hadis antaranya sifat *'Ilm*, *Sam'*, *Baṣar*, *Irādah* dan *Qudrah*.[298] Al-Ash'arī lebih banyak menjelaskan tentang pegangan golongan sesat dan bidaah yang lain dalam isu sifat Allah SWT, khususnya Mu'tazilah. Tindakan al-Ash'arī tersebut dilihat sesuai dengan tujuan beliau menulis karya tersebut, iaitu untuk menjelaskan penyelewengan pelbagai aliran pemikiran akidah yang wujud pada zaman itu.

2.3.3 Karya *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*

Begitu juga dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, al-Ash'arī didapati tidak menggunakan pendalilan mantik secara meluas. Al-Ash'arī sekadar membawakan ijmak Salaf tentang kewujudan alam ini beserta sekalian makhluk membuktikan bahawa Allah SWT memiliki sifat *Wujūd*, *Ḥayāh*, *'Ilm*, *Qudrah*, *Irādah*, *Kalām*, *Sam'* dan *Baṣar*. Menurut al-Ash'arī lagi, Allah SWT juga memiliki *Asmā' al-Ḥusnā* dan sifat-sifat tinggi yang lain sebagaimana dinyatakan dalam al-Quran dan hadis.[299] Walau bagaimanapun, al-Ash'arī dilihat menggunakan hujah mantik ketika menolak pemikiran golongan ateis yang menafikan kewujudan Allah SWT. Justeru, al-Ash'arī menyatakan bahawa:

> كل متغير لا يكون قديماً، وذلك أن تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره وكونه قديماً ينفي تلك الحال، فإذا حصل متغيراً بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيره عليها (دل ذلك على حدوثها، وحدوث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها)، إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أن (القديم) لا يجوز عدمه.

---

[298] *Ibid*., 1:345.
[299] Al-Ash'arī, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, 209-210; 213.

> Terjemahan: Setiap yang berubah-ubah (menerima perubahan) tidak bersifat *qadīm*. Hal ini kerana [setiap] perubahan yang berlaku [menyebabkan] terpisahnya dengan keadaan sebelum berlakunya perubahan, [yang mana] sesuatu perkara yang bersifat *qadīm* menafikan perubahan tersebut. Maka apabila [berlaku] perubahan, sepertimana yang kita jelaskan keadaan-keadaan sebelum berlakunya perubahan tersebut ke atasnya, ini membuktikan yang demikian itu adalah baharu, dan keadaan-keadaan yang baharu itu [berlaku] ke atasnya sebelum diciptakannya. Sekiranya ia bersifat *qadīm*, maka tidak harus ke atasnya tiada, begitu juga *qadīm* tidak harus tiada.[300]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka dua bentuk *al-qiyās* akan terhasil iaitu:

1. Bentuk *al-qiyās* yang pertama untuk membuktikan setiap yang berubah-ubah adalah makhluk yang baharu:

Muqadimah al-ṣughrā : Setiap yang berubah-ubah baharu

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang baharu makhluk

Al-Natījah : Setiap yang berubah-ubah makhluk

2. Bentuk *al-qiyās* yang kedua untuk membuktikan setiap yang *qadīm* iaitu Allah SWT tidak harus tiada:

Muqadimah al-ṣughrā : Setiap yang *qadīm* wajib wujud

[300] *Ibid*., 144.

University of Malaya

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang wajib wujud tidak harus tiada

Al-Natījah : Setiap yang *qadīm* tidak harus tiada

Walaupun al-Ash'arī tidak menyebutkan secara jelas *muqadimah al-kubrā* dalam kenyataanya, namun difahami bahawa kedua-dua *al-qiyās* di atas adalah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* memandangkan tiada *adāt al-istithnā'ī*. Manakala *al-ḥadd al-awsaṭ* bagi *al-qiyās* yang pertama ialah tidak *qadīm* dan *al-ḥadd al-awsaṭ* bagi *al-qiyās* yang kedua ialah wajib wujud. Kenyataan al-Ash'arī ini juga terbina daripada *al-shakl al-awwal* berdasarkan *al-ḍarb al-awwal* pada *al-qiyās* yang pertama dan *al-ḍarb al-thānī* pada *al-qiyās* yang kedua. Maka *al-natījah* yang dihasilkan oleh al-Ash'arī adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Ini bermaksud, setiap yang berubah-ubah seperti makhluk atau manusia adalah bersifat baharu dan tidak *qadīm*, kerana sifat *qadīm* hanya ada pada Allah SWT sahaja yang *wajib al-wujūd*. Sedangkan selain Allah SWT, semuanya wajib memiliki sifat tiada dan tidak kekal kerana ia adalah sifat baharu. Penghujahan mantik yang dikemukakan oleh al-Ash'arī ini bertepatan dengan pegangan golongan ateis yang tidak menerima dalil daripada al-Quran dan hadis. Hal ini menunjukkan bahawa al-Ash'arī memahami kepentingan serta kedudukan ilmu mantik dan tidak menolaknya secara mutlak dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*.

2.3.4 Karya *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*

Manakala dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, al-Ash'arī dilihat bersikap sebaliknya, iaitu secara jelas mempertahankan penghujahan Ilmu Kalam dalam

perbahasan akidah ketuhanan, khususnya berkaitan kewujudan dan keesaan Allah SWT.[301] Sedangkan karyanya sebelum ini lebih cenderung kepada pendalilan *naqlī*. Walau bagaimanapun, al-Ash'arī didapati tidak membincangkan persoalan sifat Allah SWT sebagaimana karyanya sebelum ini memandangkan fokus karya berkenaan untuk mengangkat Ilmu Kalam. Namun difahami daripada penerimaannya terhadap Ilmu Kalam, bahawa al-Ash'arī turut menerima peranan akal serta pendalilan mantik dalam perbahasan akidah.

2.3.5 Karya *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*

Dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* pula, al-Ash'arī didapati menggunakan penghujahan *'aqlī* secara meluas, tidak seperti tiga karyanya sebelum ini iaitu *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* dan *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr*. Dalam persoalan sifat Allah SWT, al-Ash'arī secara jelas menggunakan pendalilan mantik, khususnya kaedah *al-qiyās*, dalam mengisbatkan sifat wajib bagi Allah SWT dengan lebih tersusun. Justeru, al-Ash'arī didapati mengisbatkan kewujudan dan keesaan Allah SWT sebagaimana berikut:

> الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام. ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنسانأ وأراد الآخر أن يميته لم يخل أن يتم مرادهما جميعا أو لا يتم مرادهما، أو يتم (مراد أحدهما دون الآخر. ويستحيل أن يتم) مرادهما جميعا، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا فى حال واحدة. وإن لم يتم مرادهما وجب عجزهما، والعاجزلا يكون إلها ولا قديما. (وإن تم

[301] Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, ed. Muḥammad al-Waly al-Ash'arī al-Qādirī al-Rifā'ī (Bayrūt: Dār al-Mashāri', 1995), 89-90.

مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مرادة منهما والعاجز لا يكون إلها ولا قديماً) فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد.

Terjemahan: Dua [pentadbir] tidak dapat mentadbir satu perkara dengan teratur dan berkesan secara sistematik. Pasti akan berlaku kelemahan pada kedua-duanya atau salah satu daripadanya. Ini kerana, apabila salah satu daripadanya ingin menghidupkan seorang manusia sedangkan yang satu lagi ingin mematikannya, menyebabkan berlaku [salah satu daripada berikut] iaitu kehendak kedua-duanya terlaksana, atau kehendak kedua-duanya tidak terlaksana, atau hanya kehendak salah satu sahaja yang terlaksana. Maka mustahil akan terlaksana kehendak kedua-duanya, kerana mustahil satu jasad [boleh] hidup dan mati pada masa yang sama. Sekiranya tidak terlaksana kehendak kedua-duanya, maka wajib kedua-duanya lemah, dan yang lemah tidak boleh menjadi tuhan dan tidak *qadīm*. Sekiranya terlaksana kehendak salah satu daripada keduanya, maka wajib lemah salah satu dari keduanya, dan yang lemah itu bukan tuhan dan tidak *qadīm*. Maka terbukti berdasarkan apa yang telah kita jelaskan bahawa pencipta segala sesuatu itu adalah Esa.[302]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka dua bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil iaitu:

1. Bentuk *al-qiyās* yang pertama untuk membuktikan bahawa jika terdapat dua tuhan, maka wajib kedua-duanya adalah lemah:

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya terlaksana kehendak kedua-duanya, maka wajib kedua-duanya lemah

[302] Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, ed. Ḥamūdah Gharābah (Miṣr: Maṭba'ah Miṣriyyah, 1955), 20.

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi terlaksana kehendak kedua-duanya

Al-Natījah : Wajib kedua-duanya lemah

Atau:

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya tidak terlaksana kehendak kedua-duanya, maka wajib kedua-duanya lemah

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi tidak terlaksana kehendak kedua-duanya

Al-Natījah : Wajib kedua-duanya lemah

2. Bentuk *al-qiyās* yang kedua untuk membuktikan bahawa jika terdapat dua tuhan, maka wajib lemah salah satu daripada keduanya:

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya terlaksana kehendak salah satu daripada keduanya, maka wajib lemah salah satu daripada keduanya

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi terlaksana kehendak salah satu daripada keduanya

Al-Natījah : Wajib lemah salah satu daripada keduanya

Kedua-dua bentuk *al-qiyās* di atas menunjukkan bahawa *muqadimah al-kubrā* adalah *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah*, manakala *muqadimah al-ṣughrā* pula adalah *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah al-istithnā'iyyah*. Ini bermaksud, kedua-dua *al-qiyās*

University of Malaya

ini terkandung dalam *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Ini kerana, apabila *muqaddam* diterima, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penerimaan *tālī*. Al-Ash'arī juga dilihat mengemukakan *naqīḍ* dalam kenyataannya itu agar maksud yang dikehendaki boleh difahami dengan tepat. Maka *al-natījah* yang terhasil bahawa Allah SWT sahaja Tuhan yang Maha Esa adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Selain itu, al-Ash'arī juga menyatakan bahawa penghujahan *al-qiyās* yang dibawa olehnya adalah menepati dalil al-Quran daripada surah al-Anbiyā' 21: 22.[303] Ini bermaksud, al-Ash'arī bukan sahaja sekadar mengemukakan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī*, malah beliau turut menghubungkan kedua-dua dalil tersebut sehingga ia dilihat saling melengkapi antara satu sama lain. Pada masa yang sama, al-Ash'arī ingin menyatakan bahawa pendalilan mantik yang benar adalah selari dengan dalil *naqlī*. Selepas itu, al-Ash'arī mengisbatkan pula sifat *'Ilm* bagi Allah SWT sebagaimana berikut:

أن الحى إذا لم يكن عالما كان موصوفا بضد العلم من الجهل أو الشك أو الآفات فلو كان البارى تعالى لم يزل حيا غير عالم لكان لم يزل موصوفا بضد العلم. ولو كان لم يزل موصوفا بضد العلم من الجهل أو الشك أو الآفات لاستحال أن يعلم، لأن ضد العلم لو كان قديما لاستحال أن يبطل، وإذا استحال أن يبطل ذلك لم يجز أن يصنع الصنائع الحكمية. فلما صنعها ودلت على أنه عالم صح وثبت أنه لم يزل عالما، إذ قد استحال أن يكون لم يزل بضد العلم موصوفا.

Terjemahan: Sekiranya Maha Hidup (Allah SWT) tidak bersifat dengan *'Ilm*, maka akan bersifat dengan lawan *'Ilm* iaitu kejahilan, keraguan dan lain-lain kecacatan. Jika Maha Pencipta (Allah SWT) sentiasa bersifat dengan *Ḥayāh* tetapi tidak bersifat dengan *'Ilm*,

[303] *Ibid*., 20.

nescaya akan sentiasa bersifat dengan lawan kepada sifat *'Ilm*. Jika sentiasa bersifat dengan lawan kepada sifat *'Ilm*, maka ia dari kejahilan, keraguan dan lain-lain kecacatan. [Jika Allah SWT bersifat dengan lawan sifat *'Ilm*] maka mustahil Dia berilmu, kerana lawan sifat *'Ilm* itu jika ia *qadīm*, maka mustahil ia akan terbatal. Apabila mustahil ia terbatal, maka mustahil Dia menghasilkan ciptaan yang hebat. Oleh kerana [Allah SWT] telah mencipta ciptaan [yang hebat], maka terbukti bahawa [Allah SWT] itu bersifat *'Ilm*, dan sabitlah Dia adalah sentiasa *'Ālim*, kerana mustahil Dia sentiasa bersifat dengan lawan *'Ilm*.[304]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka dua bentuk al-*qiyās* yang akan terhasil ialah:

1. Bentuk *al-qiyās* yang pertama untuk menafikan bahawa Allah SWT tidak bersifat *'Ilm*:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya Allah SWT tidak bersifat dengan *'Ilm*, maka Dia akan bersifat dengan lawan *'Ilm* iaitu kejahilan

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya Allah SWT bersifat dengan lawan kepada sifat *'Ilm* iaitu kejahilan, maka mustahil Allah SWT berilmu

Al-Natījah : Sekiranya Allah SWT tidak bersifat dengan *'Ilm*, maka mustahil Allah SWT berilmu

2. Bentuk *al-qiyās* yang kedua untuk menafikan bahawa wujudnya sifat lawan kepada *'Ilm* bagi Allah SWT:

[304] *Ibid*., 25-26.

University of Malaya

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya lawan sifat *'Ilm* itu *qadīm*, maka mustahil ia akan terbatal

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya mustahil ia terbatal, maka mustahil Allah SWT menghasilkan ciptaan yang hebat

Al-Natījah : Sekiranya lawan sifat *'Ilm* itu *qadīm*, maka mustahil Allah SWT menghasilkan ciptaan yang hebat

Jika diteliti, kedua-dua *al-qiyās* tersebut berbentuk *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* daripada *al-shakl al-awwal* memandangkan tiada *adāt al-istithnā'ī*. Manakala *al-ḥadd al-mushtarak* dalam *al-qiyās* pertama ialah Allah SWT bersifat dengan lawan kepada sifat *'Ilm* iaitu kejahilan, sedangkan *al-ḥadd al-mushtarak* dalam *al-qiyās* kedua ialah mustahil ia terbatal. Namun al-Ash'arī dilihat mengemukakan *naqīḍ* agar kenyataannya dapat difahami dengan lebih jelas. Ini bermaksud, *al-natījah* yang terhasil bahawa Allah SWT bersifat *'Ilm* dan *'Ālim* adalah diterima dalam kaedah *al-qiyās*. Pada tempat yang lain pula, al-Ash'arī turut mengisbatkan sifat *'Ilm* dan *'Ālim* bagi Allah SWT sebagaimana berikut:

ومما يدل على أن الله تعالى عالم بعلم أنه لا يخلو أن يكون الله تعالى عالما بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. فان كان عالما بنفسه كانت نفسه علما، لأن قائلا لو قال: إن الله تعالى عالم بمعنى هو غيرة لوجب عليه أن يكون ذلك المعنى علما، ويستحيل أن يكون العلم عالما، أو العالم علما، أو يكون الله تعالى بمعنى الصفات. ألا ترى أن الطريق الذى يعلم به أن العلم علم أن العالم به علم، لأن

قدرة الإنسان التى لا يعلم بها لا يجوز أن تكون علما. فلما استحال أن يكون البارى تعالى علما استحال أن يكون عالما بنفسه، فاذا استحال ذلك صح أنه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.

Terjemahan: Antara bukti yang menunjukkan bahawa Allah Taala itu *'Ālim* dengan sifat *'Ilm* adalah berlaku [sama ada] Allah Taala *'Ālim* dengan diri-Nya (zat-Nya) atau dengan *'Ilm*-Nya. [Tetapi] mustahil *'Ālim* itu dengan zat-Nya. Jika *'Ālim* dengan zat-Nya, maka zat-Nya itu adalah *'Ilm*, kerana jika seorang menyatakan bahawa: Sesungguhnya Allah Taala itu *'Ālim* dengan makna sesuatu yang berlainan [dari zat-Nya], maka wajib ke atas sesuatu itu adalah sifat *'Ilm*. Dan mustahil sifat *'Ilm* itu sama dengan yang *'Ālim*, atau yang *'Ālim* itu adalah *'Ilm*, atau Allah Taala sama dengan makna sifat-sifat. Tidakkah kamu melihat cara untuk diketahui ilmu itu adalah dengan ilmu, maka setiap yang berilmu ada padanya ilmu, kerana *qudrat* manusia yang tidak mengetahui tidak harus bertukar menjadi ilmu. Oleh kerana mustahil Maha Pencipta (Allah SWT) itu adalah *'Ilm*, maka mustahil juga [Allah SWT] *'Ālim* dengan zat-Nya, apabila mustahil demikian itu, maka sah (benar) bahawa [Allah SWT] itu *'Ālim* dengan sifat *'Ilm* dan mustahil [*'Ilm*] adalah zat-Nya.[305]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka dua bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

1. Bentuk *al-qiyās* yang pertama untuk membuktikan bahawa Allah SWT itu *'Ālim* dengan dengan *'Ilm*-Nya:

Muqadimah al-kubrā : Sama ada Allah SWT itu *'Ālim* dengan zat-Nya atau dengan *'Ilm*-Nya

[305] *Ibid*., 30.

University of Malaya

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi mustahil Allah SWT itu *'Ālim* itu dengan zat-Nya

Al-Natījah : Allah SWT itu *'Ālim* dengan *'Ilm*-Nya

Bentuk *al-qiyās* yang digunakan oleh al-Ash'arī di atas adalah *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī*. Kenyataan ini juga termasuk dalam jenis *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* yang berbentuk *al-ḥaqīqah* kerana hubungan makna di antara *muqaddam* dan *tālī* dalam *muqadimah al-kubrā* berbentuk *naqīḍ*, iaitu apabila *muqaddam* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penerimaan *tālī*.[306] Ini bermaksud, *al-natījah* yang terbentuk diambil secara terus daripada salah satu kenyataan dalam *muqadimah al-kubrā*. Maka *al-natījah* yang dihasilkan bahawa Allah SWT itu *'Ālim* dengan *'Ilm*-Nya adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Malah al-Ash'arī juga dilihat mengemukakan *naqīḍ* dalam kenyataanya agar maksud yang dikehendaki olehnya dapat difahami dengan lebih jelas.

2. Bentuk *al-qiyās* yang kedua untuk membuktikan bahawa Allah SWT itu mustahil *'Ālim* dengan zat-Nya:

Muqadimah al-ṣughrā : Oleh kerana mustahil Allah SWT itu adalah *'Ilm*, maka mustahil juga Allah SWT itu *'Ālim* dengan zat-Nya

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya mustahil Allah SWT itu *'Ālim* dengan zat-Nya, maka Allah SWT *'Ālim* dengan *'Ilm*-Nya

[306] 'Iwad Allāh Jād Ḥijāzī, *al-Murshid al-Sallīm fī al-Manṭiq al-Ḥadīth wa al-Qadīm*, 168-169.

University of Malaya

Al-Natījah : Apabila mustahil Allah SWT itu adalah *'Ilm*-Nya, maka benar Allah SWT itu *'Ālim* dengan sifat *'Ilm* dan mustahil *'Ilm* adalah zat-Nya

Jika diteliti, bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī adalah berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-mushtarak* iaitu mustahil Allah SWT itu *'Ālim* dengan zat-Nya menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Namun al-Ash'arī dilihat tidak menyatakan secara jelas *muqadimah al-kubrā* dalam kenyataannya memandangkan *muqadimah al-kubrā* telah difahami berdasarkan penjelasan sebelum itu. Dalam kenyataan yang lain, al-Ash'arī sekali lagi mengisbatkan *'Ālim* bagi Allah SWT sebagaimana berikut:

لو جاز هذا لجاز أن يكون قولنا: عالم لم يرجع به إلى نفسه ولا إلى معنى ولم يثبت به نفسه ولا معنى يستحيل أن يكون هو نفسه، وإذا لم يجز هذا بطل ما قالوه. وهذا الدليل يدل على إثبات صفات الله تعالى لذاته كلها: من الحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، وسائر صفات الذات.

Terjemahan: Jika ini [mengingkari bahawa Allah SWT *'Ālim* bukan dengan zat-Nya] harus, maka harus kita menyatakan bahawa: *'Ālim* tidak merujuk kepada diri-Nya (zat-Nya) dan tidak merujuk kepada makna (sifat). Tidak mengisbatkan pada zat-Nya dan tidak [juga] pada makna (sifat) yang mustahil [sifat] adalah zat-Nya. Jika ini tidak harus, maka terbatal apa yang mereka katakan. Dalil (hujah) ini membuktikan bahawa Allah Taala mempunyai sifat-sifat zat seperti *Ḥayāh*, *Qudrah*, *Sam'*, *Baṣar* dan lain-lain sifat zat.[307]

[307] Al-Ash'arī, *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, 30-31.

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā	: Sekiranya mengingkari Allah SWT itu *'Ālim* bukan dengan zat-Nya adalah harus, maka Allah SWT itu *'Ālim* bukan dengan zat-Nya
Muqadimah al-kubrā	: Sekiranya Allah SWT itu *'Ālim* bukan dengan zat-Nya, maka terbatal Allah SWT itu *'Ālim* dengan zat-Nya
Al-Natījah	: Sekiranya mengingkari Allah SWT itu *'Ālim* bukan dengan zat-Nya adalah harus, maka terbatal Allah SWT itu *'Ālim* dengan zat-Nya

Bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī ini masih lagi berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal*, sebagaimana kenyataan sebelum ini. Malah, menurut al-Ash'arī, hujah *al-qiyās* Allah SWT bersifat *'Ilm* dan *'Ālim* tersebut dapat membuktikan pula bahawa Allah SWT mempunyai sifat-sifat zat seperti *Ḥayāh*, *Qudrah*, *Sam'*, *Baṣar* dan lain-lain sifat zat.[308] Oleh itu, al-Ash'arī turut mengisbatkan sifat *'Ilm*, *Qudrah*, *Sam'* dan *Baṣar* bagi Allah SWT dengan membuktikan bahawa mustahil bagi Allah SWT tidak bersifat lawan kepada *'Ilm*, *Qudrah*, *Sam'* dan *Baṣar*. Justeru, al-Ash'arī menyatakan bahawa:

[308] *Ibid*.

University of Malaya

وكذلك لو كان لم يزل حيا غير قادر لوجب أن يكون لم يزل عاجزا موصوفا بضد القدرة. ولو كان عجزه قديما لاستحال أن يقدر وأن تحدث الأفعال منه. وكذلك لو كان لم يزل حيا غير سمع ولا بصير لكان لم يزل موصوفا بضد السمع من الصمم والآفات على البارى، لأنها من سمات الحدث. قدل ما قلناه على أن الله تعالى لم يزل عالما قادرا سميعا بصيرا.

Terjemahan: Demikian juga sekiranya [Allah SWT] sentiasa bersifat *Ḥayāh* tetapi tidak bersifat *Qudrah*, maka wajib sentiasa bersifat lemah iaitu lawan kepada *Qudrah*. Sekiranya sifat lemah-Nya *qadīm*, maka mustahil dia berkuasa untuk melakukan perbuatan. Begitu juga, sekiranya [Allah SWT] sentiasa bersifat *Ḥayāh* tetapi tidak *Sam'* dan *Baṣar*, maka pasti bersifat dengan lawan kepada *Sam'* iaitu pekak, buta dan lain-lain kecacatan ke atas Maha Pencipta (Allah SWT). [Perkara ini mustahil bagi Allah SWT] kerana ia adalah ciri-ciri baharu. Maka terbukti apa yang telah ditegaskan bahawa Allah Taala sentiasa bersifat *'Ilm*, *Qudrah*, *Sam'* dan *Baṣar*.[309]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka dua bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil iaitu:

1. Bentuk *al-qiyās* yang pertama untuk membuktikan bahawa mustahil bagi Allah SWT tidak bersifat *Qudrah*:

[309] *Ibid*., 26.

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya Allah SWT tidak bersifat *Qudrah*, maka wajib Allah SWT bersifat lemah

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya sifat lemah Allah SWT itu *qadīm*, maka mustahil dia berkuasa

Al-Natījah : Sekiranya Allah SWT tidak bersifat *Qudrah*, maka mustahil dia berkuasa

2. Bentuk *al-qiyās* yang kedua untuk membuktikan bahawa mustahil bagi Allah SWT tidak bersifat *'Ilm*, *Qudrah*, *Sam'* dan *Baṣar*:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya Allah SWT tidak bersifat *'Ilm*, *Qudrah*, *Sam'* dan *Baṣar*, maka Allah SWT pasti bersifat lawan

Muqadimah al-kubrā : Bersifat lawan adalah mustahil bagi Allah SWT kerana ia adalah baharu

Al-Natījah : Sekiranya Allah SWT tidak bersifat *'Ilm*, *Qudrah*, *Sam'* dan *Baṣar*, maka Allah SWT adalah baharu

Jika diteliti, kedua-dua *al-qiyās* di atas adalah berbentuk *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* daripada *al-shakl al-awwal* memandangkan tiada *adāt al-istithnā'ī*. Manakala *al-ḥadd al-mushtarak* bagi *al-qiyās* yang pertama iaitu wajib Allah SWT bersifat lemah dan *al-qiyās* yang kedua iaitu Allah SWT pasti bersifat lawan, menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Maka

al-natījah yang dihasilkan dalam kenyataan al-Ash'arī bahawa mustahil Allah SWT itu tidak berkuasa dan baharu adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Malah al-Ash'arī juga dilihat mengemukakan *naqīḍ* dalam kenyataanya supaya maksud yang dikehendaki, iaitu Allah SWT bersifat *'Ilm*, *Qudrah*, *Sam'* dan *Baṣar*, dapat difahami dengan lebih jelas. Selain itu, al-Ash'arī turut mengisbatkan sifat *Irādah* bagi Allah SWT sepertimana berikut:

وهذا هو الدليل على أن الله تعالى لم يزل مريدا، وذلك أن الحى إذا كان غير مريد لشىء أصلا وجب أن يكون موصوفا بضد من أضدهد الإرادات كالسهو والكراهة واللإيناء والآفات، كما وجب أن الحى إذا كان غير عالم بشىء أصلا كان موصوفا بضد من أضداد العلوم كالجهل والسهو والغفلة أو الموت وما أشبه ذلك من الآفات. فلما استحال أن يكون البارى تعالى لم يزل موصوفا بضد الإرادة لأن هذا يوجب أن لا يريد شيئا على وجه من الوجود، وذلك أن ضد الإرادة إذا كان البارى تعالى لم يزل موصوفا به يوجب قدمة ومحال عدم القديم، كما محال حدوث القديم، فاذا استحال عدمه وجب أن لا يريد البارى شيئا ويقصد فعله على وجه من الوجوه وذلك فاسد. وإذا فسد هذا صح وثبت أن البارى تعالى لم يزل مريدا.

Terjemahan: Ini adalah dalil (bukti) bahawa Allah Taala sentiasa mempunyai sifat *Irādah*. Ini kerana sesuatu yang hidup sekiranya tidak bersifat dengan *Murīd* terhadap sesuatu sama sekali, maka wajib ia bersifat dengan sifat berlawanan kepada sifat *Irādah* seperti kelalaian, kebencian, ketidakpedulian dan lain-lain kecacatan. Sepertimana juga, wajib bagi sesuatu yang hidup tidak besifat dengan mengetahui tentang sesuatu sama sekali, maka akan bersifat

dengan lawan sifat mengetahui seperti kejahilan, kelalaian, kelupaan, kematian dan seumpamanya dari lain-lain kecacatan. Oleh itu, mustahil Maha Pencipta (Allah SWT) sentiasa bersifat dengan lawan sifat *Irādah*, kerana ini akan mewajibkan [Allah SWT] tidak bersifat dengan *Irādah* terhadap sesuatu apa pun dalam apa keadaan sekalipun. Ini kerana lawan sifat *Irādah* apabila Maha Pencipta (Allah SWT) sentiasa bersifat dengannya yang mewajibkan ia *qadīm*, dan [mustahil] perkara itu menjadi tiada *qadīm*, sebagaimana [mustahil] perkara baharu menjadi *qadīm*. Apabila mustahil ketiadaan [lawan sifat *Irādah*], maka wajib Maha Pencipta (Allah SWT) tidak *Murīd* kepada sesuatu dan tidak menginginkan kepada perbuatan-Nya dalam apa jua keadaan sekalipun, maka ini adalah rosak (salah). Apabila kenyataan ini salah, maka sah (benar) dan sabit bahawa Maha Pencipta (Allah SWT) sentiasa *Murīd*.[310]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka dua bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil iaitu:

1. Bentuk *al-qiyās* yang pertama untuk membuktikan bahawa Allah SWT tidak memiliki sifat *Karāhah*:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya mustahil tiada lawan sifat *Irādah*, maka wajib Allah SWT ada sifat *Karāhah*

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya wajib Allah SWT ada sifat *Karāhah*, maka wajib Allah SWT tidak *Murīd*

Al-Natījah : Sekiranya mustahil tiada lawan sifat *Irādah*, maka wajib Allah SWT tidak *Murīd*

[310] *Ibid*., 37-38.

University of Malaya

2. Bentuk *al-qiyās* yang kedua untuk membuktikan bahawa Allah SWT wajib *Murīd*:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya tiada lawan sifat *Irādah*, maka wajib Allah SWT tiada *Karāhah*

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya wajib Allah SWT tiada *Karāhah*, maka wajib Allah SWT *Murīd*

Al-Natījah : Sekiranya tiada lawan sifat *Irādah*, maka wajib Allah SWT *Murīd*

Bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan ini berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-mushtarak* bagi *al-qiyās* pertama iaitu wajib Allah SWT ada sifat *Karāhah* dan bagi *al-qiyās* kedua iaitu wajib Allah SWT tiada *Karāhah*, menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Maka *al-natījah* yang dihasilkan bahawa wajib Allah SWT *Murīd* adalah menepati kaedah *al-qiyās*. Namun al-Ash'arī mengemukan *naqīḍ* pada *al-qiyās* yang pertama supaya maksud yang dikehendakinya, iaitu Allah SWT wajib bersifat *'Irādah* dan *Murīd*, dapat difahami dengan lebih jelas seterusnya dapat menjawab pegangan yang tidak benar.

Maka *al-natījah* yang dihasilkan dalam kenyataan al-Ash'arī tersebut adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Menurut al-Ash'arī lagi, pembuktian *Irādah* sebagai sifat zat boleh juga menggunakan pendalilan yang sama

dengan pembuktian sifat *'Ilm*,[311] sebagaimana yang telah dibahaskan di atas. Ini mungkin disebabkan sifat *Irādah* dan *'Ilm* berada dalam kategori yang sama, iaitu sifat *Ma'ānī*. Selain itu, al-Ash'arī turut mengisbatkan sifat *Kalām* dan *Mutakallim* bagi Allah SWT dengan menyatakan bahawa:

ومما يدل من القياس على أن الله تعالى لم يزل متكلما أنه لو كان لم يزل غير متكلم – وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام – لكان موصوفا بضد الكلام، ولكان ضد الكلام قديما، ولو كان ضد الكلام قديما لاستحال أن يعدم وأن يتكلم البارى، لأن القديم لا يجوز عدمه كما لا يجوز حدوثه، فكان يجب أن لا يكون البارى قائلا ولا آمرا ولا ناهيا على وجه من الوجوه، وهذا فاسد عندنا وعندهم، وإذا فسد هذا صح وثبت أن البارى لم يزل متكلما قائلا.

Terjemahan: Antara yang dapat dibuktikan secara *al-qiyās* adalah, Allah Taala sentiasa bersifat dengan *Mutakallim*. Sekiranya [Allah SWT] sentiasa tidak bersifat dengan *Mutakallim* - sedang Dia tidak mustahil untuk bersifat *Kalām* - maka Dia akan bersifat dengan lawan sifat *Kalām*, namun ia berlawanan dengan sifat *Kalām* yang *qadīm*. Sekiranya [Allah SWT] bersifat dengan lawan sifat *Kalām* yang *qadīm*, nescaya mustahil ia tiada (binasa), maka [mustahil] Maha Pencipta (Allah SWT) itu berkata-kata. Kerana sesuatu yang *qadīm* tidak harus baginya tiada, sepertimana tidak harus baginya baharu. Oleh itu, wajib tidak berkata-kata bagi Maha Pencipta (Allah SWT), tidak boleh menyuruh dan melarang dalam apa jua bentuk sekalipun. Dan hal ini rosak (salah) di sisi pandangan kita dan mereka. Apabila dakwaan ini salah, maka sabitlah bahawa Maha Pencipta (Allah SWT) sentiasa *Mutakallim* dalam berkata-kata.[312]

[311] Al-Ash'arī, *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, 47.
[312] *Ibid*., 36.

University of Malaya

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka dua bentuk *al-qiyās*[313] yang akan terhasil ialah:

1. Bentuk *al-qiyās* yang pertama untuk membuktikan bahawa Allah SWT tidak bersifat *Bukm*:

Muqadimah al-ṣughrā	: Sekiranya Allah SWT tidak bersifat *Mutakallim*, maka Dia akan bersifat dengan lawan sifat *Kalām*
Muqadimah al-kubrā	: Sekiranya Allah SWT bersifat dengan lawan sifat *Kalām*, maka Allah SWT bersifat dengan lawan sifat *Kalām* yang *qadīm*
Al-Natījah	: Sekiranya Allah SWT tidak bersifat *Mutakallim*, maka Allah SWT bersifat dengan lawan sifat *Kalām* yang *qadīm*

2. Bentuk *al-qiyās* yang kedua untuk membuktikan bahawa Allah SWT berkata-kata:

Muqadimah al-ṣughrā	: Sekiranya Allah SWT bersifat dengan lawan sifat *Kalām* yang *qadīm*, nescaya mustahil sifat *Bukm* tidak binasa
Muqadimah al-kubrā	: Sekiranya mustahil sifat *Bukm* tidak binasa, maka wajib Allah SWT tidak berkata-kata

[313] Berdasarkan kenyataan tersebut, al-Ash'arī jelas menyatakan bahawa beliau menggunakan pendalilan mantik berdasarkan kaedah *al-qiyās* dalam mengisbatkan sifat *Kalām* dan *Mutakallim* bagi Allah SWT.

University of Malaya

Al-Natījah : Sekiranya Allah SWT bersifat dengan lawan sifat *Kalām* yang *qadīm*, maka wajib Allah SWT tidak berkata-kata

Jika diteliti, kedua-dua bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī di atas adalah berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-mushtarak* bagi *al-qiyās* yang pertama ialah Allah SWT bersifat dengan lawan sifat *Kalām*, manakala bagi *al-qiyās* yang kedua ialah mustahil sifat *Bukm* tidak binasa. Malah al-Ash'arī juga dilihat mengemukakan *naqīḍ* dalam kenyataanya agar maksud yang dikehendaki, iaitu Allah SWT wajib berkata-kata melalui sifat *Kalām* dan *Mutakallim*, dapat difahami dengan lebih jelas dan menjawab pegangan yang salah tersebut. Maka *al-natījah* yang dihasilkan dalam kenyataan al-Ash'arī itu adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Dalam kenyataan yang lain pula, al-Ash'arī menyatakan bahawa:

ودليل آخر على أن الله تعالى لم يزل متكلما أن الكلام لا يخلو أن يكون قديما أو حديثا. فان كان محدثا لم يخل أن يحدثه فى نفسه أو قائما بنفسه أو غيره، فيستحيل أن يحدثه فى تفسه لأنه ليس بمحل للحوادث، ويستحيل أن يحدثه قائما بنفسه لأنه صفة والصفة لا تقوم بنفسها، ويستحيل أن يحدثه فى غيره، لأنه لو أحدثه فى غيره اوجب أن تشق لذلك الجسم الذى فيه الكلام من أخص أوضاف اكلام اللازمة له لنفسه اسما، وللجملة التى الحل منها اسما. فان كان أخص أوصاف الكلام أنه كلام وجب أن يكون ذلك الجسم متكلما، وإن كان أخص أوصافه أنه أمر وجب أن يكون ذلك الجسم آمرا، وكذلك إن كان أخص أوصافه أنه نهى وجب أن يكون ذلك الجسم ناهيا، فلما استحال أن يتكلم بكلام الله غيره ويأمر بأمر غيره وينهى

بنهيه غيرة، استحال أن يحدث كلاما فى غيره فيكون به متكلما، وإذا فسدت الوجوه التى لا يخلو الكلام منها لو كان محدثا صح أنه قديم وأن الله تعالى لم يزل به متكلما.

Terjemahan: Dalil (bukti) lain yang menunjukkan bahawa Allah Taala sentiasa *Mutakallim* ialah sifat *Kalām*, sama ada ia terikat dengan *qadīm* ataupun *baharu*. Sekiranya [sifat *Kalām*] baharu, maka sama ada Dia yang menciptanya pada diri-Nya, atau berdiri sendiri atau [berdiri] pada yang lain. Mustahil [Allah SWT] mencipta pada diri-Nya, kerana Dia bukan tempat bagi yang baharu. Mustahil juga Dia menciptanya dalam keadaan ia berdiri dengan sendiri, kerana ia adalah sifat, dan sifat tidak boleh berdiri dengan sendirinya. Mustahil juga Dia mencipta [sifat *Kalām*] pada yang lain, kerana sekiranya Dia menciptanya pada yang lain, nescaya wajib kita mengambil satu nama bagi jisim yang padanya mempunyai *Kalām* sebagai salah satu sifat paling khusus yang lazim bagi diri *Kalām* untuk diri-Nya, begitu juga satu nama yang lain bagi keseluruhan tempat yang terdapat padanya satu nama [sifat *Kalām*]. Sekiranya salah satu sifat paling khusus bagi sifat *Kalām* itu adalah *Kalām*, maka wajib bagi jisim itu bersifat *Mutakallim*. Dan jika salah satu sifat paling khusus [bagi jisim] itu bersifat menyuruh, maka wajib jisim itu bersifat sebagai penyuruh, begitu juga jika salah satu sifat paling khusus bagi sesuatu jisim itu menegah, maka wajib [bagi jisim] itu sebagai penegah. Oleh kerana mustahil sesuatu [jisim itu] berkata-kata dengan *Kalām* Allah selainnya, menyuruh dengan suruhan-Nya selainnya, menegah dengan tegahan-Nya selainnya, maka mustahil [Allah SWT] mencipta *Kalām* pada yang selainnya, yang dengannya Dia menjadi *Mutakallim*. Apabila rosak (salah) semua andaian terhadap *Kalām* bersifat baharu, maka sah (benar) bahawa [sifat *Kalām*] adalah *qadīm*, dan Allah Taala sentiasa *Mutakallim*.[314]

[314] Al-Ash'arī, *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, 42-43.

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka dua bentuk *al-qiyās* yang terhasil ialah:

1. Bentuk *al-qiyās* yang pertama untuk membuktikan bahawa Allah SWT sifat *Kalām* bagi Allah SWT adalah *qadīm*:

Muqadimah al-kubrā	: Sekiranya sifat *Kalām* bagi Allah SWT adalah baharu, maka sama ada Dia yang menciptanya pada diri-Nya atau berdiri sendiri atau berdiri pada yang lain
Muqadimah al-ṣughrā	: Tetapi semua perkara ini adalah mustahil berlaku terhadap perkara baharu
Al-Natījah	: Sifat *Kalām* bagi Allah SWT adalah *qadīm*

Bentuk *al-qiyās* di atas menunjukkan bahawa *muqadimah al-kubrā* adalah *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah*, manakala *muqadimah al-ṣughrā* pula adalah *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah al-istithnā'iyyah*. Ini bermaksud, *al-qiyās* ini terkandung dalam *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* kerana apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*. Maka *al-natījah* yang terhasil bahawa sifat *Kalām* bagi Allah SWT adalah *qadīm* adalah sah dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

2. Bentuk *al-qiyās* yang kedua untuk membuktikan bahawa Allah SWT adalah bersifat *Kalām* dan *Mutakallim*:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya *Kalām* adalah *qadīm*, maka *Mutakallim* tidak baharu

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya *Mutakallim* tidak baharu, maka Allah SWT adalah *Mutakallim*

Al-Natījah : Sekiranya *Kalām* adalah *qadīm*, maka Allah SWT adalah *Mutakallim*

Bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī ini berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal* memandangkan tiada *adāt al-istithnā'ī* sebagaimana *al-qiyās al-istithnā'ī*. Manakala *al-ḥadd al-mushtarak* iaitu wajib Allah SWT tiada *Karāhah* telah menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Maka *al-natījah* yang terhasil iaitu Allah SWT adalah *Mutakallim* adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Oleh itu, berdasarkan semua huraian di atas, didapati al-Ash'arī banyak menggunakan pendalilan mantik dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* berbanding karya yang lain.

2.3.6 Rumusan

Perbincangan mengenai sifat Allah SWT merupakan bahagian terbesar dalam perbahasan akidah ketuhanan. Lanjutan perbincangan sifat Allah SWT ini, melahirkan beberapa topik lain seperti berkaitan isu nas sifat *mutashābihāt*, isu kemakhlukan al-Quran dan sebagainya lagi. Bahkan perbezaan dalam berinteraksi dengan sifat Allah

SWT juga menyebabkan muncul pelbagai aliran pemikiran seperti Mu'tazilah, Jahmiyyah, Mujassimah atau Mushabbihah dan lain-lain. Hal ini menunjukkan bahawa perbincangan sifat Allah SWT adalah sangat penting untuk dibahaskan, apatah lagi aliran dan isu yang berlaku zaman silam turut menjadi polemik pada zaman kini. Disebabkan itu juga, al-Ash'arī didapati memberikan penekanan yang lebih meluas terhadap perbahasan sifat Allah SWT berbanding topik-topik yang lain.

Pendalilan yang dikemukakan oleh al-Ash'arī dalam mengisbatkan sifat Allah SWT adalah berdasarkan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī*. Salah satu bentuk dalil *'aqlī* yang digunakan oleh al-Ash'arī adalah penghujahan dengan menggunakan pendalilan mantik berdasarkan kaedah *al-qiyās*. Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, walaupun al-Ash'arī lebih banyak mengemukakan dalil *naqlī*, tetapi beliau didapati turut menggunakan beberapa pendalilan mantik dalam mengisbatkan sifat *'Ilm*, *Qudrah* dan *Kalām* bagi Allah SWT. Dapatan ini bercanggah sama sekali dengan dakwaan golongan Salafiyyah Wahhābiyyah yang menyatakan bahawa al-Ash'arī menolak sepenuhnya pendalilan mantik dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*.[315]

Manakala dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* dan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, tiada pendalilan mantik dinyatakan dalam perbahasan sifat Allah SWT ini. Dalam *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr* pula, al-Ash'arī hanya menggunakan pendalilan mantik dalam mengisbatkan sifat *Wujūd* dan *Waḥdāniyyah* bagi Allah SWT bagi menjawab golongan ateis. Tindakan al-Ash'arī ini sesuai dengan pendirian golongan ateis yang tidak menerima al-Quran dan hadis sebagai hujah. Sedangkan dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*,

[315] Lihat topik latar belakang masalah kajian.

University of Malaya

hampir semua sifat dalam Sifat 20 dibahaskan oleh al-Ash‘arī dengan menggunakan pendalilan mantik.

Walau bagaimanapun, al-Ash‘arī kelihatan banyak memberikan tumpuan kepada perbincangan sifat *Ma‘ānī*, diikuti dengan sifat *Nafsiyyah*, berbanding sifat *Salbiyyah* yang banyak memfokuskan kepada sifat *Mukhalafatuhu Ta‘ālā li al-Ḥawādith* dan *Waḥdāniyyah*. Malah terdapat beberapa sifat *Salbiyyah* tidak sebutkan secara jelas oleh al-Ash‘arī seperti sifat *Qiyāmuhu Ta‘ālā bi Nafsih*. Manakala perbahasan sifat *Ma‘nawiyyah* seolahnya disekalikan dengan perbincangan sifat *Ma‘ānī*. Ini bermaksud, *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* merupakan karya al-Ash‘arī yang paling banyak terdapat pendalilan mantik mengenai sifat Allah SWT.

Begitu juga karya al-Ash‘arī yang lain seperti *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* dan *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, tumpuan lebih diberikan kepada perbincangan sifat *Ma‘ānī*, walaupun dimaklumi bahawa perbahasan terpenting adalah mengenai sifat *Wujūd*. Hal ini mungkin disebabkan oleh isu atau permasalahan yang berlaku pada zaman al-Ash‘arī banyak menyentuh berkaitan sifat *Ma‘ānī*, berbanding sifat *Nafsiyyah* dan sifat *Salbiyyah*. Disebabkan itu, al-Ash‘arī mengambil pendekatan untuk membahaskan sifat *Ma‘ānī* secara lebih mendalam dalam karyanya sebagai menjawab isu yang berlaku pada zaman tersebut.

Oleh itu, al-Ash‘arī didapati menggunakan pendalilan mantik berdasarkan kaedah *al-qiyās* dalam mengisbatkan sifat bagi Allah SWT. Kedua-dua jenis *al-qiyās* iaitu *al-qiyās al-iqtirānī* dan *al-qiyās al-istithnā’ī* digunakan oleh al-Ash‘arī secara meluas dalam karyanya, namun *al-qiyās al-iqtirānī* dilihat lebih banyak ditonjolkan berbanding *al-qiyās al-istithnā’ī*. Dalam *al-qiyās al-istithnā’ī*, al-Ash‘arī dilihat lebih

banyak menggunakan jenis *al-ittiṣālī* berbanding *al-infiṣālī*. Sedangkan dalam *al-qiyās al-iqtirānī*, al-Ash'arī lebih banyak menggunakan bentuk *al-sharṭī* berbanding *al-ḥamlī*. Malah dalam *al-qiyās al-iqtirānī* ini juga, al-Ash'arī didapati hanya menggunakan bentuk *al-shakl al-awwal* sahaja, yang mana menurut ulama mantik, *al-shakl al-awwal* adalah sebaik-baik *al-shakl* dalam menghasilkan *al-natījah*.[316]

Pada masa yang sama, al-Ash'arī turut menggunakan beberapa bentuk *al-qiyās* secara *al-murakkab*, iaitu *al-qiyās* yang tersusun melebihi satu bentuk *al-qiyās* dalam satu kenyataan. Malah *al-qiyās al-murakkab* ini juga boleh terbentuk melalui perkongsian antara *al-natījah* dan *muqadimah* antara *al-qiyās* yang pertama dengan *al-qiyās* yang kedua.[317] Dari aspek *al-māddah* pula, al-Ash'arī didapati hanya menerima *al-qiyās* bertaraf *al-burhān* sahaja kerana ia terdiri daripada *muqadimah* yakin yang diambil daripada salah *madārīk al-yaqīn* yang diiktiraf dalam Islam. *Muqadimah* yang dibina atas kenyataan yang tidak yakin akan menghasilkan *al-natījah* yang salah, sebagaimana contoh yang dibawakan dalam beberapa kenyataan al-Ash'arī.

Jika diteliti setiap *al-qiyās* yang dikemukakan dalam mengisbatkan sifat bagi Allah SWT, daripada enam sumber *madārīk al-yaqīn*, al-Ash'arī didapati lebih banyak menggunakan empat sumber *madārīk al-yaqīn* iaitu *al-'aql al-maḥḍah*, *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-sam'iyyāt*. Manakala dua sumber lagi iaitu *al-ḥissiyyāt* dan *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt* agak kurang digunakan. Hal ini berkemungkinan dua sumber ilmu tersebut lebih sesuai digunakan dalam pembuktian sifat *Ma'ānī* dan *Ma'nawiyyah* yang lebih banyak disentuh oleh al-Ash'arī dalam karyanya, sebagaimana yang telah dijelaskan.

---

[316] Sa'īd ibn 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *al-Muyassar lil Fahm Ma'ānī al-Sullam*, 96.
[317] Muḥammad Sham al-Dīn Ibrahīm Sālim, *Taysīr al-Qawā'id al-Manṭiqiyyah: Sharḥ lil Risālah al-Shamsiyyah*, 260.

Selain itu, al-Ash‘arī juga seringkali dilihat tidak menyusun serta menghilangkan atau tidak menyatakan secara jelas setiap *muqadimah* kepada *al-qiyās* yang dikemukakannya. Selalunya al-Ash‘arī hanya membawakan satu *muqadimah* sahaja dalam kenyataanya dan terus kepada *al-natījah* atau meletakkan satu *muqadimah* lagi di tempat yang lain. Walau bagaimanapun, perkara ini tidak menjadi masalah kerana harus menghilangkan atau membuang salah satu *muqadimah* dan juga *al-natījah* dalam *al-qiyās* sekiranya pengetahuan mengenai *muqadimah* atau *al-natījah* itu adalah telah jelas dan telah diketahui.[318]

Al-Ash‘arī juga dilihat sering membawakan *naqīḍ* dalam beberapa kenyataannya bagi menjelaskan lagi maksud yang dikehendaki dalam sesuatu pendalilan *al-qiyās*. Malah *naqīḍ* tersebut juga bertujuan untuk membuktikan bahawa pendalilan *al-qiyās* atau pegangan golongan menyeleweng adalah salah dan tidak diterima. Walau bagaimanapun, antara perkara menarik yang ditemui dalam *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* ialah, al-Ash‘arī didapati menulis secara jelas penggunaan pendalilan *al-qiyās* ketika mengisbatkan sifat *Kalām* dan *Mutakallim* bagi Allah SWT. Pengakuan tersebut sekali gus membuktikan bahawa al-Ash‘arī turut menerima dan menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah.

2.4 PENDALILAN MANTIK DALAM PERBAHASAN NAS SIFAT *MUTASHĀBIHĀT*

Perbahasan mengenai persoalan nas sifat *mutashābihāt* merupakan lanjutan daripada perbincangan sifat Allah SWT berkaitan *Mukhalafatuhu Ta‘ālā li al-Ḥawādith*. Dalam hal ini, al-Ash‘arī menjelaskan tentang penyelewengan aliran Mujassimah atau

[318] Sa‘īd ibn ‘Abd al-Laṭīf Fawdah, *al-Muyassar lil Fahm Ma‘ānī al-Sullam*, 103.

Mushabbihah yang menetapkan sifat bagi Allah SWT secara zahir sehingga menjisimkan dan menyerupakan Allah SWT dengan makhluk-Nya.[319] Salah seorang tokoh mereka iaitu Hishām Ibn al-Hākam dilaporkan berkata, Allah SWT itu jisim yang mempunyai keterbatasan serta ukuran lebar dan panjang. Dia adalah cahaya yang bersinar serta mempunyai warna, bau dan rasa. Bahkan Dia boleh bergerak, diam, berdiri serta duduk sekali gus.[320] Pendirian Mujassimah atau Mushabbihah ini juga selari dengan pegangan aliran Ḥashawiyyah yang sering berselindung di sebalik nama Salaf dan Aḥmad ibn Ḥanbal dalam membenarkan dakwaan mereka.[321]

Ini bermaksud, sikap yang ditetapkan oleh golongan ini sama sekali bertentangan dengan aliran Mu'tazilah yang menafikan sifat bagi Allah SWT. Dari aspek sejarah pula, fahaman Mushabbihah atau Mujassimah turut terpengaruh dengan pegangan pelampau Shī'ah[322] seperti Hishāmiyyah dan Karāmiyyah yang menyatakan bahawa Allah SWT itu harus berpindah, turun dan naik serta berhajat kepada sesuatu tempat. Bagi mereka, Allah SWT itu berjisim tetapi jisim Allah SWT itu tidak sama dengan sebarang jisim makhluk-Nya yang lain.[323] Menurut al-Ash'arī lagi, antara tokoh Mushabbihah atau Mujassimah ialah Hishām ibn al-Ḥakam, Abū al-Hudzaīl, Ibn al-Rāwandī, Dāwud al-Jawāribī, Muqātil ibn Sulaymān dan Hishām ibn Sālim al-Jawālīqī.[324]

---

[319] Penulis pernah membahaskan tentang implikasi menetapkan makna zahir terhadap nas-nas sifat *mutashābihāt* boleh menyebabkan seseorang itu boleh terjerumus dalam fahaman Mujassimah atau Mushabbihah yang menjisimkan dan menyerupakan Allah SWT dengan makhluk-Nya. Lihat Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Shahrizal Nasir dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar, "Implikasi Penafian Majaz al-Quran Terhadap Nas-Nas Sifat *Mutashabihat*," *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 8 (Jun 2014), 136-152.

[320] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:281.

[321] Lihat topik latar belakang masalah kajian.

[322] Kelahiran aliran Shī'ah dikaitkan dengan seorang lelaki Yahudi bernama 'Abd Allāh ibn Sabā' yang berpura-pura memeluk agama Islam. Maka tidak menghairankan jika sebahagian akidah Yahudi seperti menjisimkan atau menyerupakan Allah SWT dengan makhluk-Nya turut menjadi pegangan sebilangan kaum Shī'ah. Lihat Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 37.

[323] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:106; al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:120-121.

[324] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:281-283.

University of Malaya

2.4.1 Karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*

Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, tiada pendalilan mantik yang dikemukakan oleh al-Ash'arī. Beliau banyak menggunakan dalil al-Quran dan hadis berdasarkan metode *tafwīḍ* Salaf untuk menolak pegangan Mu'tazilah dan Jahmiyyah yang menafikan sifat *khabariyyah* bagi Allah SWT seperti *istiwā'* di Arasy. Malah beliau turut menolak takwilan yang dilakukan oleh Mu'tazilah terhadap *istiwā'* dengan maksud berkuasa.[325] Namun pada tempat yang lain, al-Ash'arī didapati turut menggunakan hujah *'aqlī* ketika berinteraksi dengan lafaz *istiwā'* tersebut. Contohnya, dalam memperincikan tafsiran *istiwā'* dari sudut penafian terhadap segala sifat kekurangan dan kelemahan sebagaimana makhluk-Nya, al-Ash'arī telah menggunakan kaedah takwil *tafṣīlī*[326] sebagaimana berikut:

> استواء منزها عن المماسة، والاستقرار، والتمكن، والحلول، والانتقال. لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته.

> Terjemahan: *Istiwā'* itu Maha Suci (Allah SWT) daripada bersentuh, menetap, mengambil tempat, menjelma dan berpindah. Dia tidak menanggung Arasy, bahkan Arasy dan penanggungnya (para malaikat) ditanggung oleh *Qudrah*-Nya, kesemuanya itu dikuasai dalam genggaman-Nya.[327]

Kenyataan ini jelas menunjukkan bahawa al-Ash'arī telah melakukan takwilan terhadap lafaz *istiwā'* apabila menghuraikan pengertian *istiwā'* bukan dengan maksud yang tidak selayaknya bagi Allah SWT seperti tidak bertempat. Ini bermaksud, al-

[325] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 109.
[326] Takwil *tafṣīlī* selalunya dikenali sebagai takwil sahaja (secara mutlak), manakala takwil *ijmālī* selalunya dikenali sebagai *tafwīḍ*. Maka metode Khalaf dikatakan takwil dan metode Salaf dikatakan *tafwīḍ*.
[327] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 21.

University of Malaya

Ash'arī bukan sahaja menolak pegangan Mu'tazilah yang menafikan *istiwā'* bagi Allah SWT, malah pada masa yang sama beliau turut menolak pegangan Mushabbihah atau Mujassimah yang menyerupakan atau menjisimkan Allah SWT dengan makhluk-Nya. Penggunaan kaedah takwil *tafṣīlī* merupakan suatu bentuk hujah *'aqlī* yang dipraktikkan oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam menjaga akidah umat Islam daripada golongan bidaah dan sesat.[328] Pada tempat yang lain pula, al-Ash'arī menyatakan bahawa:

إن الله عز وجل يستوي على عرشه استواء يليق به من غير طول استقرار.

> Terjemahan: Sesungguhnya Allah *'azza wajalla* ber*istiwā'* di atas Arasy, [iaitu] *istiwā'* yang selayaknya bagi-Nya, dari itu [ia] bukan [bermaksud] menetap secara berterusan [dalam suatu tempoh masa tertentu].[329]

Kedua-dua kenyataan ini membuktikan bahawa al-Ash'arī bukan sahaja menggunakan kaedah *tafwīḍ* atau takwil *ijmālī* dalam karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, sebaliknya beliau turut menggunakan kaedah takwil *tafṣīlī* ketika berinteraksi dengan lafaz *istiwā'*. Malah al-Ash'arī tidak terpengaruh dengan fahaman Mushabbihah atau Mujassimah dan Ḥashawiyyah yang berpegang dengan zahir nas semata-mata. Dalam hal ini, al-Ash'arī mengisbatkan *istiwā'* bagi Allah SWT dengan membawakan beberapa ayat al-Quran dan hadis, antaranya dari surah Ṭaha 5: 20, Fāṭir 35: 10 dan al-Nisā' 4: 158[330] yang membuktikan bahawa al-Ash'arī lebih cenderung kepada metode *tafwīḍ* Salaf.

---

[328] Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 140.
[329] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 105.
[330] *Ibid*., 105-107.

University of Malaya

Selain itu, al-Ash'arī juga mengisbatkan *wajh*, *'ayn*, *baṣar* dan *yad* bagi Allah SWT dengan menggunakan dalil al-Quran dan hadis.[331] Beliau turut menolak pentakwilan Mu'tazilah terhadap lafaz *yad* sebagai nikmat.[332] Bagi al-Ash'arī, nas al-Quran harus ditafsirkan menurut pengertian zahirnya terlebih dahulu, bukan ditafsirkan secara *majāzī*, kecuali terdapat alasan yang kuat bagi mengharuskan tafsiran *majāzī* tersebut.[333] Kenyataan ini bermaksud, al-Ash'arī tidak menolak takwil secara mutlak terhadap nas sifat *mutashābihāt*, sebaliknya beliau masih meraikan hujah *'aqlī* sekiranya terdapat keperluan dan alasan yang kuat untuk melakukan takwil secara *tafṣīlī*, sebagaimana yang dilakukan oleh al-Ash'arī terhadap lafaz *istiwā'*.

Secara tidak langsung, al-Ash'arī sebenarnya mengiktiraf medote takwil Khalaf dalam berinteraksi dengan nas-nas sifat *mutashābihāt*. Penentangan al-Ash'arī terhadap takwil yang dilakukan oleh Mu'tazilah adalah disebabkan oleh pegangan mereka dalam menafikan sifat bagi Allah SWT.[334] Sedangkan takwil yang dilakukan oleh para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, khususnya Ashā'irah, bukan bertujuan untuk menafikan sifat bagi Allah SWT sebagaimana Mu'tazilah tersebut. Ini bererti, walaupun al-Ash'arī tidak mengemukakan pendalilan mantik dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, namun beliau masih menerima peranan akal dalam berinteraksi dengan persoalan nas sifat *mutashābihāt*.

2.4.2 Karya *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*

Dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* pula, sebagaimana persoalan sifat Allah SWT di atas, al-Ash'arī kelihatan tidak mengemukakan hujah mantik dalam isu

[331] *Ibid*., 120-121.
[332] *Ibid*., 127.
[333] *Ibid*., 138-139.
[334] Perkara ini akan dijelaskan dalam bab empat.

University of Malaya

nas sifat *mutashābihāt*. Al-Ash'arī didapati sekadar menyatakan bahawa mereka beriman dengan setiap sifat Allah SWT yang *mutashābihāt* seperti *istiwā'*, *yad*, *'ayn*, *wajh* dan sebagainya lagi, sepertimana yang dinyatakan dalam al-Quran dan hadis.[335] Namun ketika membahaskan persoalan *istiwā'* Allah SWT bertempat atau tidak, al-Ash'arī menjelaskan bahawa pendirian Ahl al-Sunnah dan Ahl al-Ḥadīth dalam isu ini adalah Allah SWT tidak berjisim atau tidak bertempat dan tidak menyerupai makhluk sesuai dengan sifat Allah SWT iaitu *Mukhalafatuhu Ta'ālā li al-Ḥawādith*. Mereka beriman kepada ayat al-Quran yang menyatakan bahawa Allah SWT ber*istiwā'* di Arasy (Ṭaha 5: 20) tanpa mempersoalkan bagaimana *istiwā* itu.[336]

2.4.3 Karya *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*

Begitu juga dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, al-Ash'arī didapati tidak menggunakan pendalilan mantik dalam isu sifat *mutashābihāt*. Menurut al-Ash'āri, menjadi suatu kewajipan untuk setiap umat Islam beramal dan berpegang teguh dengan nas berbentuk *muhkamāt*, sedangkan nas sifat *mutashābihāt* pula sekadar perlu diiktiraf dan diimani sesuai dengan sifat-sifat kesempurnaan-Nya sahaja.[337] Malah ijmak Salaf menyatakan bahawa tiada sesuatu apa pun dari makhluk-Nya yang menyamai dan menyerupai Allah SWT.[338] Kenyataan ini menunjukkan bahawa al-Ash'arī masih berpegang dengan metode Salaf, namun dalam masa yang sama beliau tetap menolak Mushabbihah atau Mujassimah dan Hashawiyyah.

---

[335] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:345.
[336] *Ibid*, 1:285.
[337] Al-Ash'arī, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, 293.
[338] *Ibid*,. 210-212; 216.

University of Malaya

Walaupun al-Ash'arī masih berpegang dengan metode Salaf dalam karya ini,[339] menariknya beliau didapati telah melakukan beberapa takwilan secara *tafṣīlī*. Antaranya takwilan terhadap lafaz *riḍā* (reda) (al-Bayyinah 98: 8) dengan maksud kehendak-Nya terhadap nikmat dan lafaz *ghaḍb* (marah) (al-Mujādalah 58: 14) dengan maksud kehendak-Nya terhadap azab.[340] Dalam riwayat lain, al-Ash'arī dilaporkan melakukan takwilan terhadap lafaz *riḍā* dengan maksud kehendak-Nya dalam memuliakan orang-orang beriman, manakala lafaz *ghaḍb* dengan maksud kehendak-Nya dalam mengazabkan orang-orang kafir.[341] Hal ini menunjukkan bahawa al-Ash'arī bukan sahaja mengiktiraf takwil Khalaf, sebaliknya beliau turut menggunakan metode takwilan tersebut secara jelas.

2.4.4 Karya *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*

Dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* pula, al-Ash'arī didapati mengemukakan sebuah pendalilan mantik berasakan kaedah *al-qiyās* dalam mengisbatkan bahawa Allah SWT adalah tidak sama dan serupa dengan makhluk-Nya. Justeru, al-Ash'arī menyatakan bahawa:

لو كان يشبه شيئا من الاشياء لكان لا يخلو من ان يكون يشبهه من كل جهاته. فان كان يشبهه من كل جهاته وجب ان يكون محدثا من كل جهاته. وان كان يشبهه من بعض جهاته وجب ان يكون محدثا مثله من حيث أشبهه لان كل مشتبهين حكمهما واحد فيما اشتبها له. ومستحيل ان يكون المحدث قديما والقديم محدثا.

---

[339] *Ibid*,. 225; 227.
[340] *Ibid*,. 231.
[341] Abī Bakr ibn al-Ḥassaīn ibn 'Alī al-Bayhaqī, *al-Asmā' wa al-Ṣifāt*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Āmir (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2005), 493.

Terjemahan: Sekiranya Allah SWT menyerupai sesuatu, maka [sama ada] Dia menyerupainya dari setiap aspek atau menyerupainya sebahagian aspeknya sahaja. Sekiranya serupa dari segenap aspek maka wajib bagi Allah SWT itu baharu pada setiap aspek. Jikalau Allah SWT menyerupai (jisim) pada sebahagian aspek, maka [bermakna] Allah SWT baharu seperti jisim dari aspek persamaannya, kerana setiap dua perkara yang sama hukum kedua-duanya adalah satu (sama) pada apa yang mereka serupai. Dan adalah mustahil bagi yang baharu itu kekal dan yang kekal itu menjadi baharu.[342]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya Allah SWT menyerupai setiap atau sebahagian aspek makhluk, maka wajib Allah SWT adalah baharu

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi mustahil Allah SWT adalah baharu

Al-Natījah : Allah SWT tidak menyerupai setiap atau sebahagian aspek makhluk

Kenyataan al-Ash'arī di atas terkandung dalam *al-qiyās al-istithnā'ī* daripada jenis *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* kerana apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natijah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*. Namun al-Ash'arī didapati tidak menyatakan secara jelas *muqadimah al-kubrā* dalam kenyataannya memandangkan *muqadimah al-kubrā* telah difahami. Malah al-Ash'arī juga dilihat mengemukakan *naqīḍ* agar maksud yang dikehendaki dapat difahami dengan lebih jelas. Maka *al-natījah* yang dihasilkan dalam

[342] Al-Ash'arī, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, 92.

University of Malaya

kenyataan al-Ash‘arī itu, bahawa Allah SWT tidak menyerupai setiap atau sebahagian aspek makhluk, adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

2.4.5 Karya *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*

Dalam *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* pula, sebagaimana dalam persoalan sifat Allah SWT, mendapati bahawa al-Ash‘arī menggunakan penghujahan *‘aqlī* secara meluas. Dalam persoalan nas sifat *mutashābihāt*, al-Ash‘arī tidak lagi membincangkan tentang lafaz *yad*, *wajh*, *istiwā*, *‘ayn*, *nuzūl* dan lain-lainnya berdasarkan metode Salaf, sebaliknya al-Ash‘arī memberikan penekanan terhadap kepincangan fahaman Mushabbihah atau Mujassimah yang memahami lafaz nas sifat *mutashābihāt* secara literal sehingga menyerupakan atau menjisimkan Allah SWT dengan makhluk-Nya.[343]

Namun menurut ulama Ashā‘irah seperti al-Rāzī, al-Suyūṭī dan Abū Zahrah, al-Ash‘arī dikatakan turut melakukan takwilan terhadap lafaz *yad* (tangan) kepada berkuasa dalam karya *al-Luma‘*.[344] Takwilan ini dikuatkan lagi dengan penjelasan Ibn Fūrak yang menyatakan bahawa *yad* sesuai ditakwilkan dengan maksud kerajaan, nikmat atau kekuasaan.[345] Dalam hal ini, al-Ash‘arī menggunakan pendalilan mantik bagi menolak kepercayaan bahawa Allah SWT adalah sama atau serupa dengan makhluk sebagaimana berikut:

---

[343] Al-Ash‘arī, *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*, 19-24.

[344] Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusayn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātiḥ al-Ghaib* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1981), 12: 46; Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥman al-Suyūṭī, *Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, ed. Markaz al-Dirāsāt al-Qurāniyyah (Madīnah Munawwarah: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah, t.t.), 4:1364; Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 170. Penulis tidak menjumpai takwilan tersebut dalam *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*. Kemungkinan takwilan itu terdapat dalam karya *al-Luma‘* al-Ash‘arī yang lain, kerana ulama Ashā‘irah tidak menyebutkan nama karya *al-Luma‘* itu secara lengkap. Ini kerana, terdapat beberapa buah karya al-Ash‘arī yang bermula dengan *al-Luma‘*.

[345] Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan Ibn Fūrak, *Kitāb Mushkil al-Ḥadīth aw Tā’wīl al-Akhbār al-Mutashābihah*, ed. Dāniāl Jīmārih (Damshiq: Ma’had al-Faransī lil Dirāsāt al-‘Arabiyyah, 2003), 260-261.

لو أشبهها لكان حكمه فى الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها. فان أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما.

Terjemahan: Sekiranya [Allah SWT] sama (serupa seperti makhluk), maka hukum-Nya sama dengan hukum makhluk [yang baharu]. Jika [Allah SAW] sama (serupa seperti makhluk), tidak kira sama ada ia serupa dari semua sudut ataupun sebahagian sahaja. Sekiranya sama dari semua sudut, maka [Allah SWT] adalah baharu seperti makhluk. Sekiranya sama dari sebahagian sudut, maka [Allah SWT tetap dianggap] baharu [walaupun] dari sudut itu sahaja. Adalah mustahil bagi sesuatu yang baharu [tetapi pada masa yang sama] sentiasa bersifat *qadīm*.[346]

Kenyataan al-Ash'arī ini kelihatan hampir sama dengan kenyataannya sebelum ini dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*. Oleh itu, jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik yang benar, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya Allah SWT yang bersifat *qadīm* sama seperti makhluk, maka hukum-Nya sama dengan hukum makhluk yang baharu

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi mustahil hukum-Nya sama dengan hukum makhluk yang baharu

[346] Al-Ash'arī, *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, 19-20.

Al-Natījah : Allah SWT yang bersifat *qadīm* tidak sama seperti makhluk

Kenyataan al-Ash'arī di atas terkandung dalam *al-qiyās al-istithnā'ī* daripada jenis *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* kerana apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natijah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*. Namun al-Ash'arī didapati tidak menyatakan secara jelas *muqadimah al-kubrā* dalam kenyataannya memandangkan *muqadimah al-kubrā* telah difahami. Malah al-Ash'arī juga dilihat mengemukakan *naqīḍ* agar maksud yang dikehendaki olehnya dapat difahami dengan lebih jelas. Maka *al-natījah* yang dihasilkan dalam kenyataan al-Ash'arī itu, bahawa Allah SWT yang bersifat *qadīm* tidak sama seperti makhluk, adalah diterima dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

2.4.6 Rumusan

Persoalan nas sifat *mutashābihāt* merupakan antara isu akidah ketuhanan yang hangat diperdebatkan semenjak zaman al-Ash'arī lagi dan terus berlarutan sampai ke generasi hari ini. Manakala tafsiran mengenai lafaz *istiwā'* di mana Allah SWT pula adalah perkara paling banyak berlaku polemik sesama umat Islam sehingga mengundang gejala sesat-menyesatkan dan kafir-mengkafir.[347] Dalam hal ini, al-Ash'arī didapati menolak semua bentuk pemikiran yang bercanggah dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, sama ada daripada golongan Mu'tazilah atau Mu'aṭṭilah dan Jahmiyyah yang menafikan sifat *khabariyyah* terhadap Allah SWT, ataupun daripada golongan Mujassimah atau

[347] Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar, "Persoalan *Mutashābihāt* Mengenai *Istiwā'*," *Jurnal Usuluddin* 39 (Januari-Jun 2014), 33-70.

University of Malaya

Mushabbihah dan Ḥashawiyyah yang menjisimkan atau menyerupakan Allah SWT dengan makhluk.

Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, walaupun dimaklumi bahawa al-Ash'arī lebih cenderung kepada metode *tafwīḍ* Salaf, namun beliau tidak menolak sepenuhnya metode takwil Khalaf. Buktinya, al-Ash'arī didapati menafsirkan lafaz *istiwā'* dengan menggunakan takwil *tafṣīlī* dalam menafikan segala sifat kekurangan dan kelemahan bagi Allah SWT.[348] Pada masa yang sama, al-Ash'arī juga membenarkan tafsiran secara *majāzī* jika mempunyai alasan kuat dan munasabah. Perkara ini jelas menunjukkan bahawa al-Ash'arī menerima peranan akal dalam persoalan nas sifat *mutashābihāt*. Dapatan ini bercanggah sama sekali dengan dakwaan Salafiyyah Wahhābiyyah yang menyatakan bahawa al-Ash'arī menolak sepenuhnya peranan akal, khususnya metode takwil Khalaf, dalam karyanya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*.[349]

Walau bagaimanapun, dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* dan *al-Luma'* (bukan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*), al-Ash'arī dikesan melakukan takwil *tafṣīlī* secara lebih jelas terhadap lafaz *riḍā*, *ghaḍb* dan *yad*. Takwilan ini memperkukuhkan lagi kenyataan al-Ash'arī dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* yang membenarkan tafsiran *majāzī* jika mempunyai alasan kuat dan munasabah, seterusnya memperlihatkan keselarian dalam perkembangan pemikiran beliau. Berkaitan pendalilan mantik pula, al-Ash'arī hanya menyentuh dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* sahaja. Kaedah *al-qiyās* dikemukakan dalam mengisbatkan bahawa Allah SWT adalah tidak sama atau serupa dengan makhluk-Nya.

---

[348] Menurut al-Sanūsī, sikap yang ditunjukkan oleh al-Ash'arī tersebut merupakan salah satu daripada bentuk mengisbatkan sifat tanpa *kayf*, atau dikenali juga sebagai *tafwīḍ* makna. Lihat Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī, *Sharḥ al-Muqaddimat*, ed. Nizār Ḥammādī (T.tp: Maktabah al-Ma'ārif, 2009), 122.

[349] Lihat topik latar belakang masalah kajian.

Berdasarkan kedua-dua karya tersebut, al-Ash'arī hanya menggunakan bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* sahaja dalam persoalan nas sifat *mutashābihāt* ini. Namun al-Ash'arī didapati tidak menyatakan secara jelas *muqadimah al-kubrā* dalam kenyataannya memandangkan *muqadimah al-kubrā* telah difahami berdasarkan kenyataan sebelumnya. Sebagaimana yang telah dijelas dalam topik sifat Allah SWT sebelum ini, perkara ini tidak menjadi masalah kerana harus menghilangkan atau membuang salah satu *muqadimah* dalam *al-qiyās* sekiranya pengetahuan mengenai *muqadimah* atau *al-natījah* itu adalah jelas dan telah diketahui.[350] Malah al-Ash'arī juga dilihat mendatangkan *naqīḍ* agar maksud yang dikehendaki olehnya dapat difahami dengan lebih jelas.

Jika diteliti dari aspek *al-māddah* pula, kedua-dua bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī tersebut menggunakan *muqadimah* yang bertaraf yakin daripada *al-'aqliyyāt*, *al-mutawātirāt* dan *al-sam'iyyāt*. Ketiga-tiga sumber ilmu ini termasuk dalam *madārīk al-yaqīn* yang disepakati oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, sebagaimana dijelaskan dalam topik sifat Allah SWT sebelum ini. Ini bermaksud, *al-natījah* yang dihasilkan itu adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik sama ada dari aspek *al-ṣūrah* atau *al-māddah*. Maka pendalilan mantik yang dibawa oleh al-Ash'arī dalam mengisbatkan persoalan nas sifat *mutashābihāt* adalah bertaraf *al-burhān*. Pada masa yang sama, membuktikan bahawa al-Ash'arī terus menerima dan menggunakan penghujahan akal serta pendalilan mantik dalam karyanya.

[350] Sa'īd ibn 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *al-Muyassar lil Fahm Ma'ānī al-Sullam*, 103.

University of Malaya

2.5 PENDALILAN MANTIK DALAM PERBAHASAN ISU KEMAKHLUKAN AL-QURAN

Perbincangan mengenai sifat *Kalām* bagi Allah SWT mempunyai kaitan khusus dengan isu kemakhlukan al-Quran yang menjadi polemik antara Aḥmad ibn Ḥanbal dengan golongan Mu'tazilah. Menurut al-Ash'arī, Mu'tazilah secara umumnya berpendirian bahawa *Kalām* Allah SWT adalah makhluk yang berjisim, tetapi tidak serupa dengan jisim sesuatu yang lain. Salah seorang tokoh mereka iaitu al-Niẓām dilaporkan berkata, *Kalām* Allah SWT adalah suatu gerakan, suatu suara yang tersusun dan terdengar serta suatu perbuatan dan ciptaan Allah SWT. Namun *Kalām* Allah SWT mustahil berada pada beberapa tempat dalam suatu masa, tetapi ia hanya akan berada pada suatu tempat yang ada pada-Nya sahaja.[351] Menurut al-Ash'arī lagi, selain Mu'tazilah, Khawārij dan Shī'ah juga menolak sifat *Kalām* bagi Allah SWT dengan menyatakan bahawa al-Quran adalah makhluk.[352] Namun dalam konteks polemik pemikiran Islam, isu kemakhlukan al-Quran selalunya lebih merujuk kepada pegangan Mu'tazilah bahawa al-Quran adalah makhluk yang bukan *qadīm*.[353]

2.5.1 Karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*

Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, al-Ash'arī didapati telah mengemukakan beberapa pendalilan mantik, khususnya *al-qiyās*, bagi mengisbatkan sifat *Kalām* bagi Allah SWT. Hal ini tidak lain dan tidak bukan adalah bertujuan untuk menolak pegangan sesat Mu'tazilah yang mendakwa bahawa al-Quran adalah makhluk yang tidak *qadīm*, yang mana sebahagiannya telah dijelaskan dalam topik sifat Allah SWT

[351] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:267-268.
[352] *Ibid*., 1:114; 203.
[353] Untuk penjelasan lanjut, lihat topik metodologi pendalilan akidah Mu'tazilah dalam bab empat.

University of Malaya

sebelum ini. Justeru, berkaitan isu kemakhlukan al-Quran, al-Ash'arī antaranya menyatakan bahawa:

فلو كان القرآن مخلوقا لوجب أن يكون مقولا له: (كن فيكون). ولو كان الله عز وجل قائلا للقول (كن) لكان للقول قولا، وهذا يوجب أحد أمرين، إما أن يؤول الأمر إلى أن قوله تعالى غير مخلوق.

> Terjemahan: Seandainya al-Quran adalah makhluk, mesti ia berkata-kata untuknya [menciptakan, iaitu]: (*kun fayakūn*). Seandainya Allah *'azza wajalla* berkata-kata (mencipta) firman (*kun*) [tersebut], maka setiap kali berkata-kata [perlu kepada] firman, dan ini mesti didahului [kata-kata] yang pertama untuk menjadikannya, dan begitulah seterusnya. [Hal ini mustahil berlaku, kerana] *Kalām* (Allah) Taala bukan makhluk.[354]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā	: Seandainya al-Quran adalah makhluk, maka Allah SWT mesti berkata-kata untuk menciptakan firman
Muqadimah al-kubrā	: Seandainya Allah SWT mesti berkata-kata untuk menciptakan firman, maka setiap kali Allah SWT berkata-kata perlu kepada firman
Al-Natījah	: Seandainya al-Quran adalah makhluk, maka setiap kali Allah SWT berkata-kata perlu kepada firman

[354] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 65.

University of Malaya

Bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī di atas adalah berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah*. Justeru, *al-ḥadd al-mushtarak* dalam *al-qiyās* ialah Allah SWT mesti berkata-kata untuk menciptakan firman merupakan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Manakala *al-shakl* pula adalah daripada *al-shakl al-awwal*. Malah al-Ash'arī juga dilihat mengemukakan *naqīḍ* kepada *al-natījah* agar maksud yang dikehendaki olehnya, iaitu al-Quran bukan makhluk, dapat difahami dengan lebih jelas. Maka *al-natījah* yang dihasilkan tersebut adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Dalam kenyataan yang lain pula, al-Ash'arī menyatakan bahawa:

> كما لا يجوز أن يخلق الله إرادته في بعض المخلوقات، كذلك لا يجوز أن يخلق كلامه في بعض المخلوقات، ولو كانت إرادة الله مخلوقة في بعض المخلوقات، لكان ذلك المخلوق هو المريد بها، وذلك يستحيل، وكذلك يستحيل أن يخلق الله كلامه في مخلوق، لأن هذا يوجب أن ذلك المخلوق متكلم به. ويستحيل أن يكون كلام الله كلاما للمخلوق.

> Terjemahan: Sepertimana tidak harus dikatakan Allah menciptakan kehendak-Nya pada sebahagian makhluk, demikian juga tidak harus dikatakan [Allah SWT menciptakan] kata-kata-Nya (*Kālam*-Nya) pada sebahagian makhluk. Seandainya kehendak Allah diciptakan pada sebahagian makhluk, maka tentulah makhluk itu menginginkannya [kehendak-Nya]. Itu mustahil [berlaku], dan begitu juga mustahil [berlaku] Allah menciptakan kata-kata-Nya pada makhluk, kerana ini [menyebabkan] makhluk wajib (memiliki) kata-kata-Nya. Hal ini

mustahil [berlaku] terhadap kata-kata Allah [kerana ia] adalah [menyamai] kata-kata makhluk.[355]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-kubrā	: Seandainya kata-kata Allah SWT menyamai kata-kata makhluk, maka kata-kata Allah SWT diciptakan kepada makhluk
Muqadimah al-ṣughrā	: Tetapi mustahil kata-kata Allah SWT diciptakan kepada makhluk
Al-Natījah	: Kata-kata Allah SWT tidak menyamai kata-kata makhluk

Memandangkan *muqadimah al-kubrā* adalah *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah* dan *muqadimah al-ṣughrā* adalah *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah al-istithnā'iyyah*, maka bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī di atas adalah berasaskan *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Ini kerana, apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*. Al-Ash'arī juga dilihat mengemukakan *naqīḍ* agar maksud yang dikehendaki dapat difahami dengan lebih jelas. Maka *al-natījah* yang terhasil bahawa kata-kata Allah SWT tidak menyamai kata-kata makhluk adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Dalam kenyataan yang lain, al-Ash'arī sekali lagi mengisbatkan bahawa al-Quran bukan makhluk sebagaimana berikut:

[355] *Ibid*., 69.

University of Malaya

لو كان كلام الله مخلوقا لكان جسما أو نعتا لجسم، ولو: كان جسما لجاز أن يكون متكلما والله قادر على قلبهما. وفي هذا ما يلزمهم. ويجب عليهم أن يجوزوا أن يقلب الله القرآن، إنسانا أو جنيا أو شيطانا تعالى الله عز وجل أن يكون كلامه كذلك.

Terjemahan: Sekiranya *Kalām* Allah itu adalah makhluk, tentu ia berjisim atau bersifat kejisiman. Dan sekiranya ia berjisim, tentu ia berkata-kata [sepertimana manusia]. Sedangkan Allah Maha Berkuasa untuk mengubah mereka dan apa yang melazimi [terdapat pada diri] mereka. Dan wajib ke atas mereka [mengakui] keharusan Allah [untuk] mengubah al-Quran menjadi manusia, jin atau syaitan. Maha Tinggi Allah *'azza wajalla* dari keadaan *Kalām*-Nya yang demikian itu.[356]

Kenyataan al-Ash'arī di atas kelihatan hampir sama dengan kenyataannya sebelum ini yang menyatakan bahawa al-Quran bukan makhluk memandangkan *Kalām* Allah SWT bukan makhluk. Oleh itu, jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya *Kalām* Allah SWT adalah makhluk, maka Dia berjisim

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya *Kalām* Allah SWT berjisim, maka Dia berkata-kata seperti manusia

Al-Natījah : Sekiranya *Kalām* Allah SWT adalah makhluk, maka Dia berkata-kata seperti manusia

[356] *Ibid*, 84-85.

University of Malaya

Jika diteliti, bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī di atas adalah berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-mushtarak* iaitu Allah SWT berjisim merupakan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Malah al-Ash'arī juga didapati mengemukakan *naqīḍ* agar maksud yang dikehendaki dalam kenyataannya, iaitu *Kalām* Allah SWT bukan makhluk, dapat difahami dengan lebih jelas. Maka *al-natījah* yang dihasilkan tersebut adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Berkaitan hal ini, al-Ash'arī juga membawakan beberapa dalil *naqlī* antaranya ayat al-Quran yang menyatakan bahawa Allah SWT berkata-kata dengan Nabi Musa AS (al-Nisā' 4: 164).[357]

2.5.2 Karya *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*

Dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* pula, sebagaimana persoalan sifat Allah SWT dan nas sifat *mutashābihāt* sebelum ini, al-Ash'arī juga kelihatan tidak mengemukakan hujah mantik dalam isu *Kalām* Allah SWT. Al-Ash'arī sekadar menyatakan bahawa al-Quran iaitu adalah *Kalām* Allah SWT yang bukan makhluk. Kenyataan ini bertujuan untuk menolak pendirian Mu'tazilah yang menyatakan bahawa al-Quran adalah makhluk yang bukan *qadīm*. Menurutnya lagi, hanya kedudukan (*waqaf*) dan lafaz bacaannya sahaja yang diciptakan. Tetapi tidak dikatakan juga lafaz al-Quran itu makhluk atau bukan makhluk.[358] Dalam erti kata lain, tiada pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī dalam karya ini berhubung persoalan kemakhlukan al-Quran.

---

[357] *Ibid*,. 71.
[358] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:346.

University of Malaya

2.4.3 Karya *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*

Begitu juga dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, al-Ash'arī didapati tidak menggunakan pendalilan mantik dalam isu *Kalām* Allah SWT tersebut. Malah al-Ash'arī juga tidak menyentuh mengenai persoalan kemakhlukan al-Quran secara jelas. Beliau sekadar menyatakan bahawa Allah SWT mempunyai sifat *Kalām* yang wajib diimani oleh setiap Muslim yang beriman. Hal ini berkemungkinan polemik berkaitan isu kemakhlukan al-Quran tidak begitu meruncing dalam kalangan *Ahl al-Thaghr* di Rusia pada ketika itu, menyebabkan al-Ash'arī hanya menyentuh perihal sifat *Kalām* Allah SWT secara umum sahaja. Ia dianggap sudah memadai untuk menjadi pegangan mereka.

2.5.4 Karya *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*

Dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, sebagaimana al-Ash'arī tidak menyentuh perbincangan sifat Allah SWT, maka persoalan *Kalām* Allah SWT juga tidak disentuh olehnya. Al-Ash'arī sekadar menyentuh mengenai isu kemakhlukan al-Quran yang tidak berlaku pada zaman Rasulullah SAW, tetapi bukan bermaksud baginda atau para sahabat tidak mengetahui tentang perkara tersebut secara terperinci. Cumanya, isu kemakhlukan al-Quran tidak perlu dibincangkan pada zaman itu, yang menyebabkan Rasulullah SAW tidak membahaskannya. Maka perbahasan mengenai kemakhlukan al-Quran pada masa kini bukan suatu yang bidaah semata-mata ia tidak disebutkan oleh Rasulullah SAW. Disebabkan itu, Ilmu Kalam diperlukan bagi mempertahankan akidah daripada pelbagai penyelewengan termasuklah dakwaan al-Quran adalah makhluk.[359]

[359] Al-Ash'arī, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, 95-96.

University of Malaya

2.5.5 Karya *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*

Dalam *al-Luma’ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* pula, al-Ash‘arī didapati menggunakan pendalilan mantik, sebagaimana juga dalam topik sifat Allah SWT ketika membahaskan sifat *Kalām*. Sebagaimana karya sebelum ini, pendalilan mantik yang dikemukakan bertujuan untuk membuktikan bahawa al-Quran adalah *Kalām* Allah SWT yang *qadīm* dan bukan makhluk. Malah al-Ash‘arī didapati tidak banyak membawakan atau menghuraikan dalil al-Quran dan hadis dalam *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* ini. Justeru, al-Ash‘arī menjelaskan isu kemakhlukan al-Quran sebagaimana berikut:

> فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله تعالى قائلا له: كن والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولا له، لأن هذا يوجب قولا ثانيا، والقول فى القول الثانى وفى تعلقه بقول ثالث كالقول فى القول الأول وتعلقه بقول ثان وهذا يقتضى ما لا نهاية له من الأقوال وهذا فاسد، وإذا فسد ذلك فسد أن يكون القرآن مخلوقا. ولو جاز أن يقول لقوله لجاز أن يريد إرادته، وذلك فاسد عندنا وعندهم، وإذا بطل هذا استحال أن يكون مخلوقا.
>
> Terjemahan: Sekiranya al-Quran adalah makhluk, nescaya Allah Taala akan berfirman kepada al-Quran: *Kun* (al-Naḥl 16: 4) sedangkan al-Quran itu adalah firman-Nya, maka mustahil firman-Nya (al-Quran) itu dicipta dengan firman yang lain (*kun* al-Quran yang lain), kerana [jika begitu] wajib bagi-Nya firman yang kedua, dan wajib ke atas-Nya firman di atas firman yang kedua, dan dalam *ta’alluq* firman yang ketiga, mempunyai *ta’alluq* sama seperti firman yang pertama dan *ta’alluq* firman yang kedua [untuk menghasilkan *kun* yang seterusnya]. Ini akan menjadikannya firman yang berterusan

University of Malaya

sehingga tiada kesudahan, dan ini adalah rosak (salah). Maka apabila [perkara tersebut] salah, maka salahlah pernyataan yang menyatakan bahawa al-Quran itu makhluk. Jika harus untuk Dia berfirman ke atas firman-Nya, nescaya harus jugalah Dia menghendaki kehendak-Nya, dan ini juga adalah salah di sisi kita dan mereka. Dan apabila telah batal pernyataan ini, maka mustahil al-Quran adalah makhluk.[360]

Jika diteliti, kenyataan yang dikemukakan oleh al-Ash'arī di atas kelihatan hampir sama dengan kenyataannya dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Bezanya, kenyataan ini dihuraikan lebih panjang berbanding kenyataan sebelum ini. Oleh itu, jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Seandainya al-Quran adalah makhluk, maka setiap kali Allah SWT berkata-kata perlu kepada firman

Muqadimah al-kubrā : Seandainya setiap kali Allah SWT berkata-kata perlu kepada firman, maka firman akan berulang-ulang tiada kesudahan

Al-Natījah : Seandainya al-Quran adalah makhluk, maka firman akan berulang-ulang tiada kesudahan

Jika diteliti, bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī di atas adalah berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-mushtarak* iaitu setiap kali Allah SWT berkata-kata perlu kepada firman menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam

[360] Al-Ash'arī, *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, 33-34.

University of Malaya

muqadimah al-kubrā. Malah al-Ash'arī juga didapati mengemukakan *naqīḍ* agar maksud yang dikehendaki, iaitu al-Quran bukan makhluk, dalam kenyataannya dapat difahami dengan lebih jelas. Maka *al-natījah* yang dihasilkan tersebut seandainya al-Quran adalah makhluk maka firman akan berulang-ulang tiada kesudahan adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

2.5.6 Rumusan

Persoalan kemakhlukan al-Quran merupakan antara fitnah terbesar yang berlaku pada zaman al-Ash'arī dan sebelumnya. Golongan Mu'tazilah yang berkuasa pada ketika itu telah memaksa umat Islam mengakui pegangan mereka bahawa al-Quran adalah makhluk yang bukan *qadīm*. Pendirian Mu'tazilah ini berpunca daripada penafian mereka terhadap sifat *Ma'ānī*, khususnya sifat *Kalām*, dan seterusnya meningkari bahawa Allah SWT itu *Mutakallim*. Oleh itu, Mu'tazilah telah menafsirkan sifat *Kalām* Allah SWT dengan maksud suara dan huruf sehingga mereka menyimpulkan bahawa sifat *Kalām* adalah baharu (*ḥadīs*) dan bukan *qadīm*. Manakala Ḥanābilah pula berpendapat sebaliknya yang menyatakan al-Quran adalah *Kalām* yang *qadīm* tanpa membezakan antara *al-kalām al-lafẓī* dan *al-kalām al-ma'nawī*.[361]

Justeru, berdasarkan penelitian terhadap lima karya al-Ash'arī di atas berkaitan isu kemakhlukan al-Quran, didapati beliau tidak mendatangkan sebarang bentuk pendalilan mantik dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* dan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*. Hal ini mungkin disebabkan oleh latar belakang, sasaran dan tujuan al-Ash'arī menulis ketiga-tiga karya tersebut tidak mempunyai kaitan dengan permasalahan kemakhlukan al-Quran. Perkara

[361] 'Aḍud Allāh wa al-Dīn al-Qāḍī 'Abd al-Raḥman ibn Aḥmad al-Ījī, *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām* (Bayrūt: 'Ālim al-Kutub, t.t.), 293-294.

University of Malaya

ini juga dilihat selari dengan topik sifat Allah SWT, yang mana ketiga-tiga karya ini turut sama tidak mengemukakan sebarang bentuk pendalilan mantik berkenaan sifat *Kalām* berbanding dua karya lagi.

Sehubungan itu, hanya dua karya al-Ash'arī sahaja, iaitu *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, yang menggunakan pendalilan mantik dalam menjelaskan perihal isu kemakhlukan al-Quran. Perkara ini sekali lagi dilihat selari dengan topik sifat Allah SWT, yang mana kedua-dua karya ini turut sama mengemukakan pendalilan mantik berkenaan sifat *Kalām*. Ini bermaksud, sekiranya al-Ash'arī menyentuh isu kemakhlukan al-Quran, maka beliau terlebih dahulu akan mengisbatkan sifat *Kalām* yang *qadīm* bagi Allah SWT, memandangkan kedua-dua perkara ini saling berkaitan antara satu sama lain. Ia sekali gus bertujuan untuk menolak pendirian Mu'tazilah yang menafikan sifat bagi Allah SWT.

Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, al-Ash'arī didapati menggunakan pendalilan mantik berasaskan kaedah *al-qiyās* daripada jenis *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* dan *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Manakala dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* pula, kaedah *al-qiyās* yang digunakan ialah *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī*. Hal ini menunjukkan bahawa al-Ash'arī lebih banyak menggunakan pendalilan mantik dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* berbanding *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* ketika membahaskan persoalan kemakhlukan al-Quran. Tindakan tersebut sebagai respons pantas al-Ash'arī terhadap Mu'tazilah yang berpegang bahawa al-Quran adalah makhluk setelah beliau meninggalkan Mu'tazilah.

Selain itu, jika diteliti kenyataan serta bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī dalam kedua-dua karya tersebut, ia kelihatan hampir sama, walaupun

penjelasan dalam *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* kelihatan lebih terperinci. Perkara ini menunjukkan wujudnya keselarian dan rantaian pemikiran al-Ash‘arī antara karya terawal (*al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*) sehingga karya terakhirnya (*al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*). Al-Ash‘arī juga didapati hanya menggunakan bentuk *al-shakl al-awwal* sahaja dalam *al-qiyās al-iqtirānī*, yang mana menurut ulama mantik, *al-shakl al-awwal* adalah sebaik-baik *al-shakl* dalam menghasilkan *al-natījah*.[362] Kemudian, al-Ash‘arī dilihat mendatangkan *naqīḍ* agar maksud yang dikehendaki olehnya dapat difahami dengan lebih jelas.

Jika diteliti dari aspek *al-māddah* pula, kedua-dua jenis *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash‘arī tersebut menggunakan *muqadimah* yang bertaraf yakin daripada *al-‘aqliyyāt*, *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-sam‘iyyāt*. Keempat-empat sumber ilmu ini termasuk dalam *madārīk al-yaqīn* yang disepakati oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Ini bermaksud, *al-natījah* yang dihasilkan itu adalah sah dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik sama ada dari aspek *al-ṣūrah* atau *al-māddah*. Maka pendalilan mantik yang dibawa oleh al-Ash‘arī dalam menjelaskan persoalan kemakhlukan al-Quran dalam kedua-dua karyanya tersebut adalah bertaraf *al-burhān*.

2.6 PENDALILAN MANTIK DALAM PERBAHASAN PERBUATAN ALLAH SWT

Perbahasan mengenai perbuatan atau kehendak Allah SWT merupakan lanjutan daripada perbincangan sifat *Qudrah* dan *Irādah* bagi Allah SWT, begitu juga sifat *‘Ilm*. Malah ia juga mempunyai kaitan secara langsung dengan topik Qada’ dan Qadar serta

[362] Sa‘īd ibn ‘Abd al-Laṭīf Fawdah, *al-Muyassar lil Fahm Ma‘ānī al-Sullam*, 96.

takdir. Terdapat beberapa aliran yang dikesan berpolemik tentang persoalan perbuatan Allah SWT. Mu'tazilah berpendirian bahawa Allah SWT hanya berkewajipan menciptakan serta melakukan perkara yang baik dan terbaik sahaja. Sedangkan perkara atau perbuatan buruk dan tidak baik itu adalah dilakukan oleh manusia, bukan diciptakan oleh Allah SWT. Malah isu *wūjūb al-aṣlaḥ* ini menjadi titik tolak perdebatan awal antara al-Ash'arī dengan al-Jubbā'ī sehingga menyebabkan al-Ash'arī mengambil keputusan untuk meninggalkan Mu'tazilah.[363]

Menurut al-Ash'arī, mereka yang berkeyakinan bahawa manusia merupakan pelaku perbuatan jahat, iaitu tanpa melibatkan Allah SWT sebagai Maha Pencipta segala sesuatu, adalah menyamai pegangan golongan Majūsi yang menyatakan adanya dua pencipta. Satu pencipta bertindak menciptakan perkara jahat dan satu pencipta lagi bertindak menciptakan perkara baik. Malah Qadariyyah[364] juga beranggapan bahawa Allah SWT hanya menciptakan perkara baik sahaja, manakala perkara buruk adalah ciptaan syaitan. Mereka berpendapat bahawa segala sesuatu yang tiada itu merupakan kehendak Allah SWT, sedangkan yang ada ini bukan kehendak-Nya. Namun keyakinan ini, sebagaimana ditegaskan oleh al-Ash'arī, adalah bertentangan dengan kesepakatan umat Islam yang berpendirian bahawa apa sahaja kehendak Allah SWT mesti wujud, sementara apa sahaja yang tidak dikehendaki-Nya pasti tidak wujud.[365] Berkaitan kumpulan Qadariyyah ini, Rasulullah SAW pernah bersabda bahawa mereka adalah Majūsi umat Islam sebagaimana berikut:

---

[363] Lihat topik latar belakang masalah kajian dan topik justifikasi pemilihan tokoh.

[364] Menurut al-Ash'arī, Qadariyyah adalah golongan yang menetapkan bahawa adanya kuasa pada diri mereka sendiri, dan bukannya pada Allah SWT. Maksudnya, diri sendiri yang berkuasa menciptakan perbuatan, dan bukannya dari Allah SWT. Sedangkan pendirian Qadariyyah ini bertentangan dengan Jabariyyah yang menetapkan bahawa manusia tiada memiliki sebarang kuasa, sama ada kuasa menciptakan perbuatan ataupun kuasa membuat pilihan. Lihat al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 200.

[365] *Ibid*., 15.

University of Malaya

لِكُلِّ أمَّةٍ مَجُوس، وَمَجُوسُ هذِهِ الأُمَّةِ الذِينَ يَقُولُونَ: لا قَدرَ! مَن مَاتَ مِنهُم فَلَا تَشهَدُوا جَنَازَتَهُ، ومَن مَرِضَ مِنهُم فَلَا تَعُودُوهُم، وَهُم شَيعَةُ الدَّجَّالِ، وَحَقّ عَلى الله أن يُلحِقَهُم بِالدَّجَّالِ.

Terjemahan: Bagi setiap umat itu ada Majūsi. Majūsi umat ini (umat Islam) adalah mereka yang berkata bahawa tiada takdir (iaitu Qadariyyah). Jika mereka mati maka jangan ziarahi jenazah mereka, jika mereka sakit maka jangan menjenguk mereka. Mereka adalah pengikut Dajjal. Allah berhak mengaitkan mereka dengan Dajjal.[366]

Selain itu, Mu'tazilah berbeza pendapat berkaitan perbuatan Allah SWT itu dianggap akan berakhir atau tidak. Kumpulan pertama daripada Jahm ibn Ṣafwān berpandangan bahawa sesuatu yang dikuasai dan diketahui oleh Allah SWT semuanya akan berakhir. Syurga dan neraka beserta para penghuninya juga akan musnah dan berakhir. Hanya Allah SWT sahaja yang akan kekal. Manakala kumpulan kedua beranggapan bahawa syurga dan neraka beserta para penghuninya tidak akan berakhir dan sentiasa kekal. Penghuni syurga akan kekal dalam syurga dan penghuni neraka akan kekal dalam neraka.[367] Dalam erti kata lain, pendirian Mu'tazilah mengenai perbuatan Allah SWT lebih hampir kepada aliran Qadariyyah.

2.6.1 Karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*

Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, al-Ash'arī telah membawakan beberapa pendalilan mantik, khususnya *al-qiyās*, bagi mengisbatkan perbuatan Allah SWT

[366] Abī Dawud Sulaymān ibn al-Ash'ath, *Sunan Abī Dawud*, ed. Muḥammad 'Awwāmah (Bayrūt: Muassasah al- Riyān, 1998) 5:221 (Kitāb al-Sunnah, Bāb fī al-Qadr, no. hadis 4659).
[367] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:244.

menurut kerangka Ahl a-Sunnah wa al-Jamā'ah. Justeru, al-Ash'arī menyatakan bahawa:

> يقال لهم: ألستم تزعمون أن الله تعالى لم يزل عالما؟ فمن قولهم: نعم. قيل لهم: فلم لا قلتم: إن ما لم يزل عالما أنه يكون في وقت من الأوقات، لم يزل مريدا، أن يكون في ذلك الوقت، وما لم يزل عالما، أنه لا يكون، فلم يزل مريدا أن لا يكون، وأنه لم يزل مريدا أن يكون ما علم ،كما علم؟
>
> Terjemahan: Dikatakan kepada mereka: Tidakkah engkau beranggapan bahawa Allah Taala itu sentiasa Maha Mengetahui? Jika mereka berkata (menjawab): Ya. Dikatakan kepada mereka: Mengapa pula tidak beranggapan bahawa yang sentiasa mengetahui di sepanjang masa [bererti] sentiasa berkehendak di sepanjang masa juga. [Sedangkan] yang sentiasa mengetahui [tetapi] tidak [di sepanjang masa] adalah [bererti] sentiasa tidak berkehendak [di sepanjang masa]. Kerana sentiasa mengetahui itu, sebagaimana yang diketahui [adalah sentiasa berkehendak]?[368]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Allah SWT sentiasa mengetahui

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang sentiasa mengetahui pasti sentiasa berkehendak

Al-Natījah : Allah SWT sentiasa berkehendak

[368] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 161.

University of Malaya

Kenyataan di atas menunjukkan bahawa al-Ash'arī menggunakan kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* yang tersusun daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-awsaṭ* iaitu sentiasa mengetahui merupakan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā.* Manakala *al-ḍarb* yang terhasil ialah *al-ḍarb al-awwal* memandangkan *muqadimah al-ṣughrā* dan *muqadimah al-kubrā* kedua-duanya adalah berbentuk *kulliyah mūjabah* sehingga menghasilkan *al-natījah* yang berbentuk *kulliyah mūjabah* juga. Begitu juga dengan kenyataan al-Ash'arī berikut:

فكذلك إذا كان في كون فعل فعلة الله وهو لا يريده إيجاب سهو أو ضعف أو تقصير عن بلوغ ما يريد، فكذلك إذا كان من غيره مالا يريده، وجب إثبات سهو وغفلة، أو ضعف وتقصير عن بلوغ ما يريد لا فرق في ذلك بين ما كان منه، وما كان من غيره.

Terjemahan: Begitu juga apabila Allah membuat sesuatu perbuatan yang Dia tidak mengkehendaki, maka Dia memiliki [sifat] lupa atau lemah dan tidak berdaya menghadapi sesuatu yang tidak dikehendaki-Nya. Begitu juga apabila sesuatu dari selain-Nya [muncul perkara yang] tidak dikehendaki-Nya, maka pasti terisbat [sifat] lupa atau lemah dan tidak berdaya menghadapi sesuatu yang tidak dikehendaki-Nya. Maka tiada perbezaan antara dari-Nya dan dari selain-Nya.[369]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

[369] *Ibid*., 169.

University of Malaya

Muqadimah al-ṣughrā : Allah SWT tidak berkehendak

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang tidak berkehendak adalah lemah

Al-Natījah : Allah SWT adalah lemah

Sebagaimana kenyataan sebelum ini, al-Ash'arī turut menggunakan kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī*. Bezanya, bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan ini bertujuan untuk menolak pegangan golongan yang menafikan bahawa Allah SWT bersifat *Irādah*, dengan membawakan *muqadimah* yang tidak benar sehingga menghasilkan *al-natijah* yang tidak diterima. Sekiranya Allah SWT dikatakan tidak berkehendak, maka ia akan menghasilkan *al-natījah* perkara yang mustahil kepada Allah SWT iaitu lemah. Ini bermaksud, wajib Allah SWT berkehendak kerana Dia tidak bersifat lemah. Selain itu, al-Ash'arī turut mengisbatkan kekuasaan Allah SWT meliputi setiap perkara sebagaimana berikut:

> إذا كان في سلطان الله مالا يريده، وهو يعلمه. ولا يلحقه الضعف والتقصير عن بلوغ ما يريده فما أنكرتم أن يكون في سلطانه مالا يعلمه ولا يلحقه النقصان؟ فإن لم يجز هذا، لم يجز ما قلتموه.

> Terjemahan: Kalau kekuasaan Allah [meliputi] sesuatu yang tidak dikehendaki-Nya, dan Dia mengetahuinya. Maka tidak terkena [sifat] lemah dan tidak berdaya menghadapi sesuatu yang tidak dikehendaki-Nya. Mengapa pula engkau mengingkari kekuasaan-Nya itu meliputi sesuatu yang tidak diketahui-Nya dan Dia tidak memiliki sifat kekurangan? Jika perkara ini tidak dapat diterima, maka engkau tidak

boleh mengatakan apa yang engkau katakan [bahawa Allah SWT berkuasa dan berkehendak].[370]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-kubrā	: Sekiranya kekuasaan Allah SWT meliputi sesuatu yang tidak dikehendaki-Nya, maka Allah SWT tidak terkena sifat lemah terhadap sesuatu yang tidak dikehendaki-Nya
Muqadimah al-ṣughrā	: Tetapi semua perkara ini adalah mustahil berlaku terhadap perkara berkuasa
Al-Natījah	: Kekuasaan Allah SWT meliputi sesuatu yang tidak diketahui-Nya dan Dia tidak memiliki sifat kekurangan

Walaupun al-Ash'arī tidak menyatakan secara jelas *muqadimah al-ṣughrā* dalam kenyataanya di atas, namun difahami bahawa bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan adalah *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Ini kerana, *muqadimah al-kubrā* adalah *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah* dan *muqadimah al-ṣughrā* adalah *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah al-istithnā'iyyah*. Memandangkan antara syarat *al-qiyās* ini apabila *tālī* dinafikan maka *al-natijah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*, justeru *al-natījah* yang terhasil tersebut adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Selain itu, al-Ash'arī turut mengemukakan dalil al-Quran dan hadis dalam mengisbatkan perbuatan dan kehendak bagi Allah SWT antaranya melalui surah Hūd 11: 107 dan al-Burūj 85: 16.[371]

---

[370] *Ibid*., 169.
[371] *Ibid*., 167.

University of Malaya

2.6.2 Karya *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*

Dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* pula, sebagaimana persoalan sifat Allah SWT di atas, al-Ash'arī kelihatan tidak mengemukakan hujah mantik dalam isu perbuatan atau kehendak Allah SWT. Al-Ash'arī sekadar menyatakan bahawa setiap perkara yang berlaku di muka bumi, sama ada kebaikan atau keburukan, semuanya dengan kehendak dan izin daripada Allah SWT. Ini kerana, Allah SWT yang menciptakan segala perbuatan manusia, sehingga manusia tidak berkuasa membuat atau menciptakan sesuatu melainkan dengan izin Allah SWT jua. Maka setiap kebaikan atau keburukan itu merupakan kehendak (Qada') dan ketentuan (Qadar) daripada Allah SWT.[372]

2.6.3 Karya *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*

Begitu juga dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, al-Ash'arī didapati tidak menggunakan pendalilan mantik dalam isu perbuatan Allah SWT. Al-Ash'arī sekadar membawakan hujah ijmak Salaf yang menyatakan bahawa Allah SWT tidak berhajat kepada apa-apa pun untuk melakukan sesuatu perkara. Malah tiada sesiapa pun yang dapat memberikan manfaat atau mudarat kepada Allah SWT.[373] Golongan Salaf turut berijmak tentang keadilan Allah SWT dalam perbuatan dan tindakan-Nya terhadap makhluk, sama ada ia mendatangkan manfaat atau mudarat.[374] Maka setiap makhluk mesti reda dengan ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT kerana Dia adalah Maha Pencipta dan Maha Memiliki.[375]

---

[372] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:345-346.
[373] Al-Ash'arī, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, 240.
[374] *Ibid*., 245.
[375] *Ibid*., 244.

University of Malaya

2.6.4 Karya *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*

Manakala *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, al-Ash'arī dilihat tidak menyentuh langsung tentang isu perbuatan atau kehendak Allah SWT, sesuai dengan tujuan karya itu ditulis adalah untuk mempertahankan Ilmu Kalam. Malah beberapa isu akidah yang dijadikan contoh oleh al-Ash'arī turut tidak mendatangkan persoalan perbuatan Allah SWT. Al-Ash'arī lebih banyak menyentuh mengenai keharusan menggunakan Ilmu Kalam dalam perbahasan akidah yang didapati selari dengan dalil al-Quran dan hadis. Contoh-contoh yang diberikan juga dikaitkan dengan penggunaan Ilmu Kalam.

2.6.5 Karya *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*

Dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* pula, al-Ash'arī didapati menggunakan pendalilan mantik secara meluas, sebagaimana juga dalam topik sebelum ini, terutamanya dalam membahaskan sifat Allah SWT. Memandangkan persoalan perbuatan Allah SWT mempunyai kaitan dengan sifat *Qudrah*, *Irādah* dan *'Ilm* bagi Allah SWT, maka pendalilan mantik yang dikemukakan oleh al-Ash'arī dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* juga berasaskan kaedah *al-qiyās*. Justeru, al-Ash'arī menyatakan sebagaimana berikut:

> إذا كان معنى أن الله تعالى أراد فعل الشيء أنه فعله، ومعنى أراد حركة الشيء أنه حركه، فما أنكرتم أن يكون الجماد فى الحقيقة مريداً لحركة نفسه بمعنى أنه متحرك، وأن لا يكون للبارى تعالى على الجماد مزية فى الإرادة، وأن لا يكون له مزية على

من وقع فعله وهو غير مريد له لأنه قد حصل له معنى فاعل كما حصل للبارى تعالى معنى فاعل؟

Terjemahan: Sekiranya makna [apabila] Allah Taala berkehendak mencipta sesuatu, maka Dia menciptakannya, dan makna Allah Taala berkehendak menggerakkan sesuatu, maka Dia menggerakkannya. Mengapakah kamu menafikan bahawa hakikat sesuatu objek yang keras menghendaki untuk menggerakkan dirinya, dengan maksud ia yang bergerak. Maka tiada bagi Maha Pencipta (Allah SWT) perbezaan antara objek keras dan *Irādah*, tiada juga perbezaan dari orang yang melakukan perbuatan [dalam keadaan] dia tidak mengkehendakinya, kerana dia telah terhasil mencapai makna pembuat, sepertimana Maha Pencipta (Allah SWT) juga bermakna Maha Pembuat.[376]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya Allah SWT berkehendak menciptakan sesuatu, maka Dia menciptakannya

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya Dia menciptakannya, maka Dia adalah Maha Pembuat

Al-Natījah : Sekiranya Allah SWT berkehendak menciptakan sesuatu, maka Dia adalah Maha Pembuat

[376] Al-Ash'arī, *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, 35-36.

University of Malaya

Bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī di atas adalah berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-mushtarak* iaitu Dia menciptakannya merupakan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Maka *al-natījah* yang dihasilkan iaitu Allah SWT adalah Maha Pembuat adalah sah dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Selain itu, al-Ash'arī didapati turut mengisbatkan perbuatan Allah SWT meliputi setiap perkara dengan pendalilan *al-qiyās* sebagaimana berikut:

والدليل من القياس على خلق أعمال الناس: أنا وجدنا الكفر قبيحا فاسدا باطلا متناقضا خلافا لمن خالف، ووجدنا الإيمان حسنا متعبا مؤلما، ووجدنا الكافر يقصد ويجهل نفسه إلى أن يكون الكفر حسنا حقا فيكون بخلاف قصده، ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعبا مؤلما ولا مرمضاً لم يكن ذلك كائنا على حسب مشيئته وإرادته. وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلا من محدث أحدثه عليها.

Terjemahan: Dalil dari *al-qiyās* [bahawa Allah SWT] mencipta perbuatan manusia ialah: Kita ketahui bahawa kekufuran ialah sesuatu yang buruk, rosak, batil dan bertentangan dengan apa yang diselisihkan. [Sedangkan] keimanan pula ialah sesuatu yang baik, [tetapi] memenatkan dan menyusahkan. [Malah] kita [juga] ketahui bahawa seseorang kafir [walaupun] berusaha dengan dirinya untuk menjadikan kekufuran itu baik dan benar, [namun] hakikatnya ia bertentangan dengan makna kekufuran. [Bahkan] kita dapati keimanan, sekiranya seorang yang beriman tidak menjadikan [keimanan] sebagai kesusahan, kepayahan dan kesakitan, maka ia tidak menjadi seperti yang diingini dan dikehendaki. Kita mengetahui

University of Malaya

> bahawa sesuatu perbuatan itu tidak akan wujud pada hakikatnya kecuali ada pencipta yang mengadakannya, kerana jika harus wujud secara hakikatnya tanpa ada pencipta yang mengadakannya seperti mana ia, nescaya harus wujud sesuatu itu tanpa pencipta yang mewujudkannya. Sekiranya tidak harus demikian itu, maka sah (benar) bahawa ia tidak diwujudkan dengan hakikatnya kecuali daripada pencipta yang mewujudkannya seperti mana ia, dan ia [sememangnya[bertujuan yang demikian itu [untuk menciptanya].[377]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās*[378] yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā	: Sekiranya tidak harus manusia menciptakan perbuatan, maka ia tidak menjadi seperti yang dikehendaki
Muqadimah al-kubrā	: Sekiranya ia tidak menjadi seperti yang dikehendaki, maka wajib yang mencipta itu adalah Allah SWT
Al-Natījah	: Sekiranya tidak harus manusia menciptakan perbuatan, maka wajib yang mencipta itu adalah Allah SWT

Jika diteliti, bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī di atas adalah masih lagi berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-mushtarak* iaitu ia tidak menjadi seperti yang dikehendaki merupakan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Maka *al-natījah* yang dihasilkan iaitu sekiranya tidak harus manusia menciptakan perbuatan maka wajib yang mencipta itu adalah Allah SWT,

[377] *Ibid*., 71.
[378] Kenyataan tersebut jelas menunjukkan bahawa al-Ash'arī menggunakan pendalilan mantik berdasarkan kaedah *al-qiyās* dalam mengisbatkan perbuatan Allah SWT.

University of Malaya

adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Dalam kenyataan yang lain pula, al-Ash'arī menyatakan bahawa:

> الأفعال لا بد لها من فاعل على حقيقتها، لأن الفعل لا يستغى عن فاعل، فاذا لم يكون فاعله على حقيقته الجسم، وجب أن يكون الله تعالى هو الفاعل له على حقيقته وليس لا بد للفعل من مكتسب يكتسه على حقيقته، كما لا بد من فاعل يفعله على حقيقته، فيجب إذا كان الفعل كسبا كان الله تعالى هو المكتسب له على حقيقته.
>
> Terjemahan: Setiap perbuatan mesti untuknya ada pembuat pada hakikatnya, kerana perbuatan memerlukan kepada pembuatnya. Sekiranya perbuatan tersebut hakikatnya bukan jisim yang menjadikannya, maka pada hakikatnya wajib Allah Taala itu yang menjadikan perbuatan tersebut. Bukankah setiap perbuatan itu mesti ada sesuatu yang berusaha menjadikannya dengan hakikat itu, seperti mana ia juga perlu kepada pencipta yang mencipta dengan hakikatnya. Maka wajib sekiranya perbuatan itu adalah *al-kasb*, nescaya Allah Taala yang menguasai *al-kasb* tersebut pada hakikatnya.[379]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya perbuatan itu adalah *al-kasb*, maka ia adalah makhluk

[379] *Ibid*., 73.

University of Malaya

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya ia adalah makhluk, maka Allah SWT yang menguasai *al-kasb* tersebut

Al-Natījah : Sekiranya perbuatan itu adalah *al-kasb*, maka Allah SWT yang menguasai *al-kasb* tersebut

Sebagaimana kenyataan sebelum ini, bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī di atas adalah berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-mushtarak* iaitu ia tidak menjadi seperti yang dikehendaki merupakan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Namun *muqadimah al-kubrā* tidak disebutkan secara jelas oleh al-Ash'arī kerana ia sudah difahami. Selain itu, al-Ash'arī turut membawakan pendalilan *al-qiyās* tentang pergerakan luar kawalan manusia sebagaimana berikut:

ودليل آخر من القياس على خلق أفعال الناس: أن الدليل على خلق الله تعالى حركة الاضطرار قائم فى خلق حركة الاكتساب، وذلك أن حركة الاضطرار إن كان الذى يدل على أن الله خلقها حدوثها فكذلك القصة فى حركة الاكتساب، وإن كان الذى يدل على خلقها حاجتها إلى مكان وزمان فكذلك قصة حركة الاكتساب. فلما كان كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالى يجب به القضاء على أن حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى، وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطرار.

Terjemahan: Dalil *al-qiyās* yang lain tentang penciptaan perbuatan manusia: Sesungguhnya dalil (bukti) bahawa Allah Taala mencipta

University of Malaya

pergerakan secara *iḍṭirār* (luar kawalan) berdiri pada penciptaan pergerakan secara *iktisāb*. Ini kerana, pergerakan *iḍṭirār* itu jika ia menunjukkan bahawa Allah yang menciptanya adalah kerana ia bersifat baharu. Demikian juga berkaitan dengan pergerakan *iktisāb*, kerana yang menunjukkan bahawa [Allah SWT] yang menciptanya adalah berhajat kepada tempat dan masa, maka demikian juga perihal pergerakan *iktisāb*. Oleh kerana setiap bukti yang digunakan berkaitan dengan pergerakan *iḍṭirār* menunjukkan bahawa ia dicipta oleh Allah Taala, maka wajib [berlaku] perihal pergerakan *iktisāb* juga adalah dicipta oleh Allah Taala. Oleh itu, wajib dicipta pergerakan *iktisāb* sebagaimana wajib dicipta pergerakan *iḍṭirār* itu.[380]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās*[381] yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Pergerakan *iktisāb* adalah baharu

Muqadimah al-kubrā : Setiap pergerakan yang baharu adalah diciptakan

Al-Natījah : Pergerakan *iḍṭirār* adalah diciptakan

Bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Ash'arī menggunakan kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* yang tersusun daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-awsaṭ* iaitu baharu merupakan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Manakala *al-ḍarb* yang terhasil ialah *al-ḍarb al-awwal* memandangkan *muqadimah al-ṣughrā* dan *muqadimah al-kubrā* kedua-duanya adalah berbentuk *kulliyah mūjabah* sehingga menghasilkan *al-natījah* yang berbentuk

[380] *Ibid*., 74-75.
[381] Berdasarkan kenyataan tersebut, al-Ash'arī jelas menyatakan bahawa beliau menggunakan pendalilan mantik berdasarkan kaedah *al-qiyās* dalam mengisbatkan setiap pergerakan manusia, sama ada berbentuk *iktisāb* atau *iḍṭirār*, adalah diciptakan oleh Allah SWT.

kulliyah mūjabah juga. Maka *al-natījah* yang dihasilkan adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

2.6.6 Rumusan

Persoalan perbuatan dan kehendak Allah SWT merupakan kesinambungan daripada perbincangan tentang sifat *Qudrah* dan *Irādah* bagi Allah SWT. Dalam hal ini, al-Ash'arī berpendirian bahawa segala perbuatan makhluk diciptakan oleh Allah SWT, walaupun manusia diberikan *al-kasb* untuk berusaha dan membuat pilihan terhadap perbuatan mereka. Disebabkan itu, manusia wajib mengimani Qada' dan Qadar yang telah ditakdirkan oleh Allah SWT. Sedangkan aliran lain seperti Mu'tazilah, Qadariyyah dan Jabariyyah berpendapat sebaliknya dengan pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah ini, sebagaimana telah dijelaskan di atas.

Berdasarkan penelitian terhadap karya al-Ash'arī berkaitan isu perbuatan serta kehendak Allah SWT, didapati beliau tidak mendatangkan sebarang bentuk pendalilan mantik dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* dan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*. Hal ini mungkin disebabkan oleh sasaran dan tujuan al-Ash'arī menulis ketiga-tiga karya tersebut tidak mempunyai kaitan secara langsung dengan permasalahan perbuatan Allah SWT. Perkara ini juga dilihat selari dengan topik sifat Allah SWT, yang mana ketiga-tiga karya ini turut sama tidak mengemukakan sebarang bentuk pendalilan mantik berkenaan sifat *Qudrah* dan *Irādah* bagi Allah SWT.

Sehubungan itu, hanya dua karya al-Ash'arī sahaja, iaitu *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, yang menggunakan

pendalilan mantik dalam menjelaskan perihal isu perbuatan Allah SWT. Perkara ini sekali lagi dilihat selari dengan topik sifat Allah SWT, begitu juga isu kemakhlukan al-Quran, yang mana kedua-dua karya ini turut sama mengemukakan pendalilan mantik berkenaan sifat *Qudrah* dan *Irādah*. Ini bermaksud, sekiranya al-Ash'arī menyentuh isu perbuatan Allah SWT, maka beliau terlebih dahulu akan membahaskan sifat *Qudrah* dan *Irādah* bagi Allah SWT, memandangkan kedua-dua perkara ini saling berkaitan antara satu sama lain.

Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, al-Ash'arī didapati menggunakan pendalilan mantik dengan mengemukakan dua bentuk *al-qiyās* iaitu *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* dan *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Manakala dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* pula, al-Ash'arī didapati menggunakan pendalilan mantik dengan mengemukakan dua bentuk *al-qiyās* iaitu *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* dan *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī*. Selain itu, al-Ash'arī juga dilihat membawakan *al-qiyās* yang salah, melalui *muqadimah* yang salah, dalam satu kenyataannya bertujuan untuk membuktikan bahawa pegangan golongan yang menyeleweng adalah salah dan tidak diterima.

Jika diteliti dari aspek *al-māddah* pula, kedua-dua jenis *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī tersebut menggunakan *muqadimah* yang bertaraf yakin daripada sumber *al-'aqliyyāt*, *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan dan *al-sam'iyyāt*. Kempat-empat sumber ilmu ini termasuk dalam *madārīk al-yaqīn* yang disepakati oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Ini bermaksud, *al-natījah* yang dihasilkan itu adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik sama ada dari aspek *al-ṣūrah* atau *al-māddah*. Maka pendalilan mantik *al-qiyās* yang dibawa oleh al-

Ash‘arī dalam menjelaskan persoalan perbuatan Allah SWT ini adalah bertaraf *al-burhān*.

Walau bagaimanapun, antara perkara menarik yang ditemui dalam kenyataan al-Ash‘arī adalah menerusi karya *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*. Beliau didapati menulis secara jelas penggunaan pendalilan mantik berdasarkan kaedah *al-qiyās* ketika mengisbatkan perbuatan dan kehendak Allah SWT adalah bersifat mutlak. Pengakuan sama turut dilaporkan ketika al-Ash‘arī mengisbatkan sifat *Kalām* bagi Allah SWT, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam topik sifat Allah SWT sebelum ini. Ini bermaksud, pengakuan tersebut sekali gus membuktikan bahawa al-Ash‘arī turut menerima dan menggunakan pendalilan mantik, khususnya *al-qiyās*, dalam perbahasan akidah.

2.7 PENDALILAN MANTIK DALAM PERBAHASAN MELIHAT ALLAH SWT

Persoalan melihat (*rū’yah*) Allah SWT merupakan antara isu akidah ketuhanan yang sering diperdebatkan oleh beberapa aliran pemikiran silam, khususnya Mu‘tazilah dan Murji’ah. Menurut al-Ash‘arī, Mu‘tazilah berpendirian bahawa Allah SWT tidak dapat dilihat dengan penglihatan mata biasa. Namun mereka berselisih pendapat sama ada Allah SWT dapat dilihat dengan hati sanubari atau tidak. Abu al-Hudhaīl dan majoriti pengikut Mu‘tazilah menyatakan bahawa Allah SWT harus dilihat dengan hati sanubari, sedangkan Hishām al-Fuwaṭī dan ‘Abād ibn Sulaymān berpendapat sebaliknya iaitu Allah SWT tidak dapat dilihat.[382]

[382] Al-Ash‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:238.

Begitu juga Murji'ah yang berpendirian bahawa Allah SWT tidak dapat dilihat dengan penglihatan mata manusia. Tetapi sebilangan Murji'ah lagi beranggapan bahawa Allah SWT hanya dapat dilihat dengan penglihatan mata di akhirat sahaja.[383] Dalam hal ini, al-Ash'arī berpendirian bahawa Allah SWT dapat dilihat dengan penglihatan mata sama ada di dunia mahupun di akhirat, iaitu bertentangan dengan pegangan golongan Mu'tazilah dan Murji'ah.[384] Keharusan melihat Allah SWT merupakan perkara yang terkandung dalam kekuasaan-Nya. Jika Allah SWT kehendaki, maka tidak mustahil bagi Allah SWT dapat dilihat sama ada di dunia atau akhirat.

2.7.1 Karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*

Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, al-Ash'arī telah mengemukakan pendalilan mantik, khususnya *al-qiyās*, bagi menjelaskan tentang keharusan melihat Allah SWT dengan penglihatan mata. Justeru, al-Ash'arī menyatakan bahawa:

> ومما يدل على رؤية الله تعالى بالأبصار أنه ليس موجود إلا وجائز أن بريناه الله عز وجل. وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم. فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا كان غير مستحيل أن يرينا نفسه عز وجل.
>
> Terjemahan: Ia menunjukkan bahawa terjadi [keharusan] melihat Allah dengan penglihatan (mata) iaitu [kerana Allah SWT] sesuatu yang *mawjūd* (ada), maka harus melihat Allah *'azza wajalla*. Manakala sesuatu yang tidak harus dilihat adalah *ma'dūm* (tidak ada). Seandainya Allah *'azza wajalla* diakui kewujudan-Nya, maka tidak mustahil kita dapat melihat Allah *'azza wajalla*.[385]

---

[383] *Ibid*., 1:233.
[384] *Ibid*., 1:346; al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 35.
[385] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 51-52.

University of Malaya

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Allah SWT itu wujud

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang wujud harus dapat dilihat

Al-Natījah : Allah SWT harus dapat dilihat

Bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Ash'arī menggunakan kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* yang tersusun daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-awsaṭ* iaitu wujud merupakan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Manakala *al-ḍarb* yang terhasil ialah *al-ḍarb al-awwal*. Namun al-Ash'arī dilihat tidak menyatakan secara jelas *muqadimah al-kubrā* dalam kenyataannya kerana ia telah difahami daripada penjelasan sebelum ini. Dalam kenyataan yang lain, al-Ash'arī menyatakan bahawa:

ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار أن الله تعالى يرى الأشياء وإذا كان للأشياء رائيا، فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه، وإذا كان لنفسه رائيا، فجائز أن يرينا نفسه وذلك أن من لم يعلم نفسه لا يعلم الأشياء. فلما كان الله تعالى عالما بالأشياء كان عالما بنفسه فكذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء.

Terjemahan: Ia menunjukkan bahawa terjadi [keharusan] melihat Allah dengan penglihatan (mata) iaitu [kerana] Allah Taala dapat melihat [setiap] sesuatu, maka [jika seseorang] tidak dapat melihat

> sesuatu, maka ia tidak dapat melihat dirinya. Sedangkan [Allah SWT] dapat melihat diri-Nya, maka harus kita melihat diri-Nya, kerana seseorang yang tidak mengetahui tentang dirinya, maka ia tidak mengetahui juga sesuatu [yang lain]. Sedangkan Allah Taala Maha Mengetahui [setiap] sesuatu, nescaya Dia mengetahui tentang diri-Nya, maka Dia melihat diri-Nya dan mengetahui [setiap] sesuatu.[386]

Jika kenyataan al-Ash'arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya Allah SWT Maha Mengetahui, maka Dia dapat melihat diri-Nya

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya Allah SWT dapat melihat diri-Nya, maka Dia dapat dilihat

Al-Natījah : Sekiranya Allah SWT Maha Mengetahui, maka Dia dapat dilihat

Jika diteliti, bentuk *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī di atas adalah berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-mushtarak* iaitu melihat diri-Nya merupakan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Namun *muqadimah al-kubrā* tidak disebutkan secara jelas oleh al-Ash'arī kerana ia sudah difahami. Maka *al-natījah* yang dihasilkan adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam

[386] *Ibid*., 52.

University of Malaya

pendalilan mantik. Selain itu, al-Ash‘arī turut menisbatkan keharusan melihat Allah SWT sebagaimana berikut:

ومن زعم أن الله عز وجل لا يجوز أن يرى بالأبصار، يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله عز وجل رائيا، ولا عالما، ولا قادرا. لأن العالم والقادر الرائي جائز أن يرى.

> Terjemahan: Sesiapa yang beranggapan bahawa Allah *‘azza wajalla* tidak harus dilihat dengan penglihatan (mata), mereka juga beranggapan bahawa tidak harus bagi Allah *‘azza wajalla* melihat, mengetahui dan berkuasa. Kerana [Allah SWT] yang Maha Melihat dan Maha Berkuasa itu [harus] dapat dilihat [bagi dibuktikan bahawa Dia] melihat.[387]

Jika kenyataan al-Ash‘arī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya Allah SWT tidak harus dilihat, maka tidak berkuasa dan tidak mengetahui

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya Allah SWT tidak berkuasa dan tidak mengetahui, maka Dia tidak harus melihat

Al-Natījah : Sekiranya Allah SWT tidak harus dilihat, maka Dia tidak harus melihat

[387] *Ibid*., 53.

University of Malaya

Kenyataan yang dikemukakan oleh al-Ash'arī di atas didapati hampir sama dengan kenyataannya sebelum ini. Bentuk *al-qiyās* yang digunakan adalah berasaskan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang terbina daripada *al-shakl al-awwal*. Ini kerana, *al-ḥadd al-mushtarak* iaitu tidak berkuasa dan tidak mengetahui merupakan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Maka *al-natījah* yang dihasilkan dalam kenyataan al-Ash'arī itu adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Selain itu, al-Ash'arī turut mengemukakan beberapa dalil al-Quran dan hadis tentang keharusan melihat Allah SWT, antaranya mengenai kisah Nabi Musa AS yang memohon untuk melihat Allah SWT.[388] Menurut al-Ash'arī, sekalipun Nabi Musa AS tidak dapat melihat Allah SWT sebagaimana dirakamkan dalam al-Quran, namun ia bukan bererti melihat Allah SWT adalah suatu perkara yang tidak diharuskan. Ini kerana, jikalau melihat Allah SWT merupakan perkara yang diharamkan kepada manusia atau perkara yang tidak mungkin untuk Allah SWT, maka adalah mustahil Nabi Musa AS akan meminta sesuatu yang dilarang oleh Allah SWT. Permohonan Nabi Musa AS tersebut menunjukkan bahawa melihat Allah SWT adalah harus.[389]

2.7.2 Karya *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*

Dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* pula, sebagaimana persoalan sifat Allah SWT di atas, al-Ash'arī kelihatan tidak mengemukakan hujah mantik dalam isu melihat Allah SWT. Al-Ash'arī sekadar menyatakan bahawa orang beriman dapat melihat Allah SWT dengan penglihatan matanya di akhirat kelak, seperti melihat bulan di malam purnama, sedangkan orang kafir terhalang daripada melihat Allah SWT.

[388] Al-A'rāf 7: 143.
[389] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 41.

Berdasarkan kisah Nabi Musa AS memohon untuk melihat Allah SWT, Ahl al-Sunnah beranggapan bahawa manusia tidak mampu melihat Allah SWT di dunia, tetapi Allah SWT hanya boleh dilihat di akhirat sahaja.[390]

2.7.3 Karya *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*

Begitu juga dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, al-Ash'arī didapati tidak mendatangkan pendalilan mantik dalam isu melihat Allah SWT. Al-Ash'arī sekadar mengemukakan ijmak Salaf berdasarkan dalil al-Quran dan hadis tentang keharusan bagi orang beriman melihat Allah SWT di akhirat. Menurutnya, melihat Allah SWT bukan perkara yang mustahil jika ia dikehendaki oleh Allah SWT.[391] Manakala dalil *naqlī* yang dikemukakan pula adalah hampir sama sahaja dengan dalil *naqlī* yang terdapat dalam karya al-Ash'arī yang lain. Ini menunjukkan bahawa al-Ash'arī masih lagi cenderung dengan metode Salaf pada ketika itu.

2.7.4 Karya *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*

Sebagaimana *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* dan *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* juga dilihat al-Ash'arī tidak menyentuh isu melihat Allah SWT. Ini kerana karya tersebut bertujuan untuk mempertahankan Ilmu Kalam. Malah beberapa isu akidah yang dijadikan contoh oleh al-Ash'arī turut tidak menyatakan persoalan melihat Allah SWT. Al-Ash'arī lebih banyak menyentuh mengenai keharusan menggunakan Ilmu Kalam dalam perbahasan akidah yang didapati selari dengan dalil al-Quran dan hadis.

---

[390] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:346-347.
[391] Al-Ash'arī, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, 237.

University of Malaya

2.7.5 Karya *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*

Dalam *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* pula, al-Ash‘arī didapati tidak mengemukakan pendalilan mantik dalam mengisbatkan keharusan melihat Allah SWT. Perkara ini berbeza sama sekali dengan topik sebelum ini yang dikemukakan pendalilan mantik secara meluas. Beliau sekadar mengemukakan beberapa dalil al-Quran dan menjelaskan pengertian ayat-ayat al-Quran tersebut. Hal ini berkemungkinan isu melihat Allah SWT tidak menjadi polemik ketika al-Ash‘arī menulis *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*. Namun walaupun al-Ash‘arī tidak mendatangkan pendalilan mantik, menariknya beliau dilihat mempertahankan penggunaan kaedah *al-qiyās* dalam mengisbatkan keharusan melihat Allah SWT.[392]

Menurut al-Ash‘arī lagi, mengharuskan melihat Allah SWT bukan bermakna mengisbatkan sifat baharu bagi Allah SWT atau menyamakan Allah SWT dengan makhluk, kerana sesuatu yang boleh dilihat bukan kerana ia adalah baharu. Sekiranya sesuatu yang boleh dilihat mesti bersifat baharu, maka semua perkara baharu sudah tentu dapat dilihat. Kenyataan ini adalah salah dan tidak benar sama sekali, kerana tidak semua perkara baharu dapat dilihat oleh manusia. Memandangkan mengisbatkan keharusan melihat Allah SWT ini tidak menyebabkan apa-apa yang tidak harus berlaku terjadi kepada Allah SWT, maka ia tidak mustahil dan adalah harus melihat Allah SWT.[393]

Penjelasan al-Ash‘arī tersebut bermaksud, kaedah *al-qiyās* yang digunakan dalam mengisbatkan keharusan melihat Allah SWT adalah sesuatu yang diterima. Kenyataan ini juga melambangkan wujudnya hubungan antara *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-*

---

[392] Al-Ash‘arī, *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*, 61.
[393] *Ibid*. Lihat juga al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:106-107.

University of Malaya

Diyānah selaku karya awal al-Ash'arī dengan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* yang merupakan karya terkemudian. Ini kerana, pendalilan mantik berdasarkan kaedah *al-qiyās* dalam mengisbatkan keharusan melihat Allah SWT hanya terdapat dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* sahaja.

2.7.6 Rumusan

Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah berpendirian bahawa melihat Allah SWT, sama ada di dunia atau di akhirat, adalah perkara yang diharuskan oleh syarak berdasarkan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī*. Keharusan melihat Allah SWT ini ditegaskan oleh al-Ash'arī dalam karyanya sebagai respons kepada golongan Mu'tazilah dan Murji'ah yang berpendapat bahawa Allah SWT tidak dapat dilihat. Justeru, berdasarkan penelitian terhadap karya al-Ash'arī di atas, didapati beliau tidak mendatangkan sebarang bentuk pendalilan mantik dalam empat karyanya iaitu *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*.

Hanya sebuah karya al-Ash'arī sahaja, iaitu *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, yang menggunakan pendalilan mantik dalam menjelaskan perihal isu melihat Allah SWT. Dalam karya tersebut, al-Ash'arī didapati menggunakan pendalilan mantik dengan mengemukakan hujah *al-qiyās* berdasarkan *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* dan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī*. Dari aspek *al-māddah* pula, *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī tersebut menggunakan *muqadimah* yang bertaraf yakin daripada *al-'aqliyyāt*, *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-sam'iyyāt*. Ketiga-tiga sumber ilmu yakin ini termasuk dalam *madārīk al-yaqīn* yang disepakati oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Ini bermaksud, *al-natījah* yang dihasilkan itu adalah menepati kaedah

al-qiyās dalam pendalilan mantik sama ada dari aspek *al-ṣūrah* atau *al-māddah*. Maka pendalilan mantik yang dibawa oleh al-Ash'arī dalam menjelaskan persoalan melihat Allah SWT adalah bertaraf *al-burhān*.

Walau bagaimanapun, perkara menarik yang ditemui dalam kenyataan al-Ash'arī adalah menerusi *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Beliau didapati mempertahankan penggunaan pendalilan *al-qiyās* ketika mengisbatkan keharusan melihat Allah SWT, walaupun tiada sebarang hujah *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī dalam karya tersebut. Tindakan ini mungkin ditujukan kepada *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* yang menggunakan pendalilan *al-qiyās* secara meluas dalam isu melihat Allah SWT. Pengakuan tersebut sekali gus membuktikan bahawa al-Ash'arī turut menerima dan menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah. Malah membuktikan bahawa *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* merupakan karya awal al-Ash'arī berbanding *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*.

Selain itu, al-Ash'arī juga dilihat menggunakan *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* secara meluas dalam isu melihat Allah SWT ini dengan membandingkan antara perkara yang tidak boleh dilihat, iaitu Allah SWT, dengan perkara yang boleh dilihat, iaitu makhluk atau manusia. Menariknya *al-qiyās* ini digunakan dalam karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Namun *al-qiyās* yang dikatakan berasal daripada *al-qiyās al-uṣūlī* ini turut menjadi pertikaian penggunaannya dalam pendalilan akidah ketuhanan, sebagaimana juga pertikaian terhadap *al-qiyās al-manṭiqī*. Hal ini menyebabkan berlaku perbincangan yang panjang mengenai *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* ini sama ada ia diterima atau ditolak sebagai salah satu kaedah pendalilan *'aqlī* dalam akidah.[394]

[394] Perbincangan mengenai perkara ini akan dibahaskan dalam bab empat.

2.8 KESIMPULAN

Topik terbesar dalam wacana pengajian akidah adalah bahagian ketuhanan. Manakala perbahasan mengenai sifat Allah SWT pula merupakan topik terbesar dalam bahagian ketuhanan. Lanjutan perbincangan sifat Allah SWT ini pula, melahirkan beberapa aliran serta topik yang lain seperti isu nas sifat *mutashābihāt*, isu kemakhlukan al-Quran, perbuatan atau kehendak Allah SWT dan sebagainya lagi. Disebabkan itu, al-Ash'arī didapati memberikan penekanan yang lebih meluas terhadap perbahasan sifat Allah SWT berbanding topik-topik yang lain. Namun perbahasan tentang sifat Allah SWT pada zaman kini dikenali atau dinamakan sebagai pengajian akidah Sifat 20.

Dalam hal ini, walaupun Sifat 20 belum lagi diperkenalkan secara rasmi pada zaman al-Ash'arī, namun hakikatnya al-Ash'arī telah menyentuh semua aspek Sifat 20 tersebut sebagaimana yang disusun oleh al-Sanūsī, dan kemudiannya diikuti oleh ulama Ashā'irah yang lain.[395] Ini bermaksud, pengajian akidah Sifat 20 yang diajar kepada umat Islam hari ini mempunyai asas daripada al-Ash'arī sendiri yang juga merupakan ulama generasi Salaf.[396] Justeru, karya al-Ash'arī yang paling banyak menggunakan pendalilan mantik berasaskan kaedah *al-qiyās* dalam perbahasan sifat Allah SWT ialah

[395] Hanya sifat *Ma'nawiyyah* tidak disebutkan oleh al-Ash'arī secara jelas. Disebabkan itu, sebahagian orang mengaitkan al-Ash'arī dengan 13 sifat sahaja.

[396] Perkataan Salaf dalam bahasa Arab di ambil dari kata dasar *salafa* yang membawa tiga pengertian iaitu; i) individu atau generasi terdahulu jika dibandingkan dengan generasi terkemudian, ii) amalan-amalan yang telah dilakukan oleh seseorang, iii) sistem *mu'amalat* yang merujuk kepada jual beli secara *salam* serta hutang tanpa faedah. Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 4:649. Namun dalam konteks tesis ini, pengertian pertama lebih sesuai untuk dipadankan kepada perkataan Salaf. Dari sudut istilah, Salaf selalunya merujuk kepada generasi umat Islam yang hidup dalam lingkungan tiga kurun pertama Hijrah (300 Hijrah) berdasarkan hadis tiga kurun awal terbaik. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Salafiyyah: Marḥalah Zamāniyyah Mubārakah Lā Madhhab Islāmī* (Damshiq: Dār al-Fikr, 2007), 9. Memandangkan tarikh hadis tersebut disabdakan oleh Rasulullah SAW pada tahun 10 Hijrah, maka tiga kurun awal terbaik berakhir pada 310 Hijrah. Lihat Muḥammad Kḥayr Muḥammad Sālim al-'Isā, *Ayāt al-Ṣifāt 'Ind al-Salaf Bayna al-Tā'wīl wa al-Tafwīḍ* (t.tp: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, t.t.), 23-25. Ini bermaksud, al-Ash'arī termasuk dalam kalangan ulama generasi Salaf kerana beliau dilahirkan pada 260 Hijrah. Malah al-Bayjūrī pula berpendapat bahawa Salaf dikira sehingga 500 Hijrah. Manakala Khalaf datang selepas 500 Hijrah. Lihat al-Bayjūrī, *Tuḥfat al-Murid Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*, 104.

University of Malaya

al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'. Melalui karya ini, beliau telah mengisbatkan hampir keseluruhan sifat dalam perbahasan Sifat 20, khususnya sifat *Ma'ānī*, dengan pandalilan mantik.

Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* pula, walaupun al-Ash'arī lebih banyak mengemukakan dalil *naqlī*, tetapi beliau didapati turut menggunakan beberapa pendalilan mantik *al-qiyās* dalam mengisbatkan sifat *'Ilm*, *Qudrah* dan *Kalām* bagi Allah SWT. Sedangkan dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* pula, al-Ash'arī didapati tidak begitu menekankan isu kemakhlukan al-Quran dan nas sifat *mutashābihāt* berbanding *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Malah tumpuan al-Ash'arī terhadap sifat *Ma'ānī* mungkin dipengaruhi oleh perkembangan pemikiran serta suasana pada ketika itu apabila Mu'tazilah terus-menerus menafikan sifat bagi Allah SWT dengan sifat *Ma'ānī* menjadi fokus utama mereka.

Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh al-Ash'arī dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* bahawa Mu'tazilah banyak membahaskan sifat *'Ilm*, *Qudrah* dan *Ḥayy* berbanding sifat-sifat lain.[397] Walau bagaimanapun, kedua-dua karya ini, iaitu *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, merupakan karya yang paling banyak membahaskan persoalan akidah ketuhanan, berbanding *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr* dan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*. Namun berkaitan pendalilan mantik, *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* lebih banyak jumlahnya dan menyeluruh berbanding *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* yang hanya menggunakan pendalilan mantik dalam kadar yang minima sekalipun meliputi banyak topik.

[397] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:244.

University of Malaya

Berdasarkan *al-qiyās* dari aspek *al-ṣūrah*, al-Ash'arī didapati lebih banyak menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* berbanding *al-qiyās al-istithnā'ī*. Manakala jenis *al-qiyās al-iqtirānī* yang paling banyak digunakan pula adalah *al-sharṭī* berbanding *al-ḥamlī*. Malah dalam *al-qiyās al-iqtirānī* ini juga, al-Ash'arī didapati hanya menggunakan bentuk *al-shakl al-awwal* sahaja, yang mana menurut ulama mantik, *al-shakl al-awwal* adalah sebaik-baik *al-shakl* dalam menghasilkan *al-natījah*.[398] Dari aspek *al-māddah* pula, al-Ash'arī didapati hanya menerima *al-qiyās* bertaraf *al-burhān* sahaja kerana ia terdiri daripada *muqadimah* bertaraf yakin yang diambil daripada salah satu sumber ilmu yakin (*madārīk al-yaqīn*) yang diiktiraf dalam Islam.

Oleh itu, berdasarkan penjelasan di atas, secara terperincinya pendalilan mantik al-Ash'arī dalam akidah ketuhanan dapat dirumuskan sebagaimana berikut:

	Karya 1[399]	Karya 2[400]	Karya 3[401]	Karya 4[402]	Karya 5[403]
Tajuk 1[404]	√	×	√	×	√
Tajuk 2[405]	×	×	×	√	√
Tajuk 3[406]	√	×	×	×	√
Tajuk 4[407]	√	×	×	×	√
Tajuk 5[408]	√	×	×	×	×

Jadual 2.1 Rumusan pendalilan mantik al-Ash'arī dalam akidah ketuhanan.

[398] Sa'īd ibn 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *al-Muyassar lil Fahm Ma'ānī al-Sullam*, 96.
[399] Tajuk 1 merujuk kepada 2.3 Pendalilan Mantik dalam Perbahasan Sifat Allah SWT.
[400] Tajuk 2 merujuk kepada 2.4 Pendalilan Mantik dalam Perbahasan Nas Sifat *Mutashābihāt*.
[401] Tajuk 3 merujuk kepada 2.5 Pendalilan Mantik dalam Perbahasan Isu Kemakhlukan al-Quran.
[402] Tajuk 4 merujuk kepada 2.6 Pendalilan Mantik dalam Perbahasan Perbuatan Allah SWT.
[403] Tajuk 5 merujuk kepada 2.7 Pendalilan Mantik dalam Perbahasan Melihat Allah SWT.
[404] Karya 1 merujuk kepada *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*.
[405] Karya 2 merujuk kepada *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*.
[406] Karya 3 merujuk kepada *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr*.
[407] Karya 4 merujuk kepada *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*.
[408] Karya 5 merujuk kepada *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*.

University of Malaya

Jika diteliti setiap *al-qiyās* yang dikemukakan dalam karya al-Ash'arī, daripada enam sumber *madārīk al-yaqīn*, beliau didapati lebih banyak menggunakan empat sumber ilmu iaitu *al-'aqliyyāt*, *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-sam'iyyāt*. Daripada empat sumber ini pula, *al-'aqliyyāt* lebih banyak digunakan oleh al-Ash'arī. Perkara ini mungkin disebabkan empat sumber ilmu tersebut lebih sesuai digunakan dalam pembuktian sifat *Ma'ānī* yang banyak disentuh oleh al-Ash'arī dalam karyanya. Selain itu, al-Ash'arī juga sering membawa *naqīḍ* dalam kenyataannya bertujuan untuk menjelaskan lagi maksud yang dikehendaki dalam sesuatu pendalilan *al-qiyās* atau untuk membuktikan bahawa pegangan golongan menyeleweng adalah salah. Di sebabkan itu, beberapa *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ash'arī sengaja didatangkan dalam keadaan *muqadimah* yang tidak benar.

Semua ini membuktikan bahawa al-Ash'arī merupakan seorang yang sangat mahir dalam pendalilan mantik dan hanya menerima dalil bertaraf yakin sahaja dalam perbahasan akidah. Malah ia juga menunjukkan bahawa wujudnya kesinambungan antara karya-karya al-Ash'arī, pada masa yang sama memperlihatkan peringkat perkembangan pemikiran al-Ash'arī dalam membentuk metodologi pendalilan Ashā'irah yang berasaskan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī*. Justeru, kenyataan al-Ash'arī dalam *al-Lum' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* yang menyatakan secara jelas tentang keperluan menggunakan pendalilan *al-qiyās*, memperkukuhkan lagi pembuktian bahawa al-Ash'arī menerima dan menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah.

University of Malaya

BAB TIGA

PENDALILAN MANTIK ASHĀ'IRAH

3.1 PENGENALAN

Para ulama Ashā'irah mempunyai peranan yang sangat besar dalam meneruskan legasi pemikiran al-Ash'arī sehingga Ashā'irah berjaya menjadi aliran terbesar dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.[409] Tanpa kesungguhan daripada para ulama Ashā'irah dalam menyebarkan keilmuan al-Ash'arī, kemungkinan aliran Ashā'irah akan terkubur begitu sahaja dan tidak sampai kepada umat Islam hari ini. Hal ini pernah berlaku kepada beberapa mazhab fikah muktabar yang tidak dapat meneruskan legasi pengasasnya kerana kekurangan pengikut pada setiap generasi dalam mengembangkan mazhab mereka.[410] Maka mazhab yang tinggal di dunia pada hari ini hanya empat sahaja iaitu; Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Shafi'i dan Mazhab Hanbali. Ini bermaksud, pemikiran ulama Ashā'irah juga sangat penting untuk dikaji dan ditonjolkan bagi melihat kesinambungannya dengan tradisi keilmuan al-Ash'arī.

Dalam konteks kajian tesis ini, pendalilan yang digunakan oleh ulama Ashā'irah bagi membahaskan persoalan akidah ketuhanan adalah penting untuk diteliti secara menyeluruh bagi melihat rantaian pemikiran yang wujud antara al-Ash'arī dengan ulama Ashā'irah. Maka perbandingan dari aspek persamaan dan perbezaan dalam metode atau keadah pendalilan mantik merupakan antara elemen terpenting bagi menilai kelangsungan pemikiran al-Ash'arī dengan aliran Ashā'irah. Pada masa yang sama, penilaian ini dapat membuktikan keabsahan dan keselarian pegangan majoriti umat Islam dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

---

[409] Lihat topik justifikasi pemilihan tokoh.

[410] Antara mazhab fikah tersebut seperti Mazhab al-Awzā'ī, Mazhab al-Thawrī, Mazhab al-Layth, Mazhab al-Ṭabarī, Mazhab al-Ẓāhirī dan lain-lain. Lihat al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 8:91-92.

University of Malaya

Sehubungan itu, topik ini akan memberi tumpuan khusus kepada pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan yang digunakan oleh empat orang ulama Ashā'irah mewakili empat zaman dan tempat yang berbeza iaitu al-Ghazālī, al-Sanūsī, al-Būṭī dan Tuan Minal. Karya utama mereka dalam bidang akidah akan dijadikan fokus dan sumber primer dalam kajian ini. Manakala karya mereka yang lain turut dijadikan bahan rujukan tambahan bagi mendapatkan gambaran yang lebih jelas mengenai sesuatu perbincangan. Justeru, bab ini mengandungi topik sorotan perkembangan mantik Ashā'irah, pendalilan mantik al-Ghazālī, pendalilan mantik al-Sanūsī, pendalilan mantik al-Būṭī, pendalilan mantik Tuan Minal dan diakhiri dengan kesimpulan.

3.2 SOROTAN PERKEMBANGAN MANTIK ASHĀ'IRAH

Dapatan bab dua membuktikan bahawa al-Ash'arī telah meletakkan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī* sebagai asas dalam pendalilan akidah.[411] Metodologi ini berjaya memelihara akidah umat Islam daripada penyelewengan pelbagai aliran yang bertentangan dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Setelah kewafatan al-Ash'arī, pemikiran beliau telah disebarkan oleh para muridnya seperti; Abū 'Abd Allāh Mujāhid al-Baṣrī (m. 368H), Abū al-Ḥasan al-Bāhilī al-Baṣrī (m. 370H), Abū al-Ḥusayn Bundār al-Shayrāzī al-Ṣūfī (m. 353H), Abū Muḥammad al-Ṭabarī al-'Irāqī (m. 380H), Abū Bakr al-Qaffāl al-Shāshī al-Faqiyyah (m. 365H), Abū Sahl al-Ṣu'lūkī al-Naysābūrī (m. 369H), Abū Zayd al-Marwazī (m. 371M), Abū 'Abd Allāh ibn Khafīf al-Shayrāzī al-Ṣūfī (m. 371H), Abū Bakr al-Jurjānī al-Ismā'ilī (m. 371H), Abū al-Ḥasan 'Abd al-Azīz ibn Muḥammad ibn

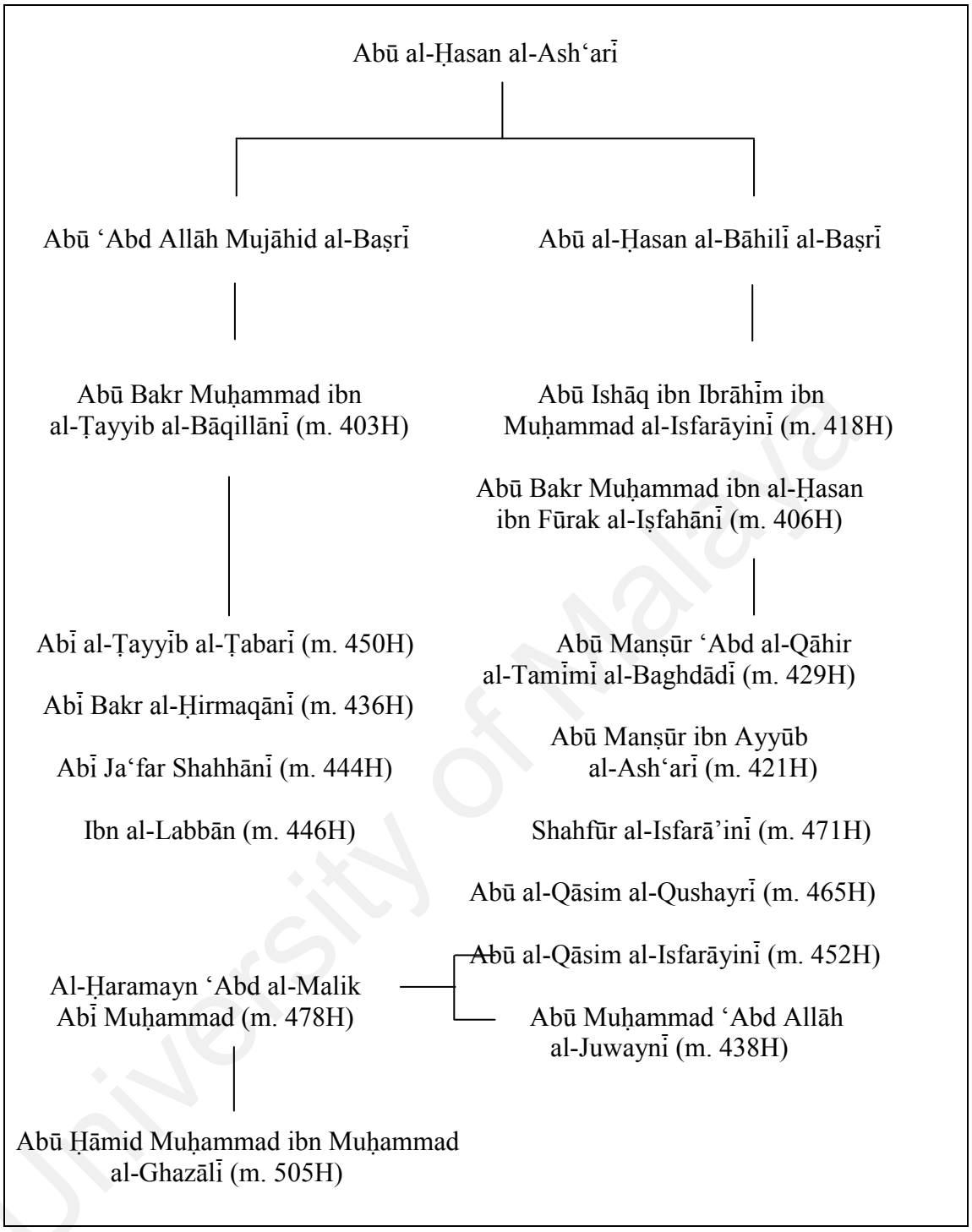
[411] Lihat juga topik metodologi pendalilan akidah al-Ash'arī dalam bab empat.

Ishq al-Ṭabari al-Duml (m. 380H), Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Mahdi al-Ṭabarī (m. 380H) dan sebagainya lagi.[412]

Dalam hal ini, selain Ibn ‘Asākir dalam karyanya *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, terdapat beberapa lagi ulama Ashā‘irah yang turut menyenaraikan nama tokoh-tokoh utama aliran Ashā‘irah pada setiap peringkat zaman. Perkara ini penting bagi melihat perkembangan dan kesinambungan pemikiran serta metodologi al-Ash‘arī dalam aliran Ashā‘irah sehingga kini. Malah ia juga bertujuan untuk membantu umat Islam menggunakan rujukan yang tepat dan muktabar dalam memahami akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah yang sebenar. Justeru, al-Rāzī (m. 606H) contohnya, telah menyebutkan salasilah tokoh-tokoh utama aliran Ashā‘irah melalui dua murid al-Ash‘arī yang terkenal iaitu Abū ‘Abd Allāh Mujāhid al-Baṣrī dan Abū al-Ḥasan al-Bāhilī al-Baṣrī, sebagaimana berikut:[413]

[412] Ibn ‘Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, 177-207.
[413] Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar al-Rāzī, *al-Riyāḍ al-Mawniqah fī Ārā’ Ahl al-‘Ilm*, ed. As‘ad Jum‘ah (Qairawān: Kuliyyah al-Ādāb wa al-‘Ulūm al-Insāniyyah, 2004), 179-182.

University of Malaya



Rajah 3.1 Salasilah keilmuan ulama Ashā‘irah daripada al-Ash‘arī

Ketika mengulas salasilah keilmuan ini, al-Rāzī menyatakan bahawa dengan kewafatan al-Ḥaramayn, maka berakhirlah peringkat pertama aliran Ashā‘irah yang agung bersandarkan ilmu-ilmu *naqliyyah* dan *‘aqliyyah*. Kemudian pada peringkat kedua, Allah SWT mendatangkan al-Ghazālī untuk menyebarkan aliran Ashā‘irah

sehingga umat Islam mendapat manfaat yang besar daripadanya.[414] Ini bermaksud, al-Ghazālī merupakan tokoh utama aliran Ashā'irah peringkat kedua yang mewarisi keilmuan al-Ash'arī yang kemudian diwarisi pula kepada para muridnya. Berasaskan latar belakang ini, al-Ghazālī telah mengarang dan menggunakan ilmu mantik secara meluas dalam karya-karyanya.

Selain al-Ghazālī, al-Ḥaramayn juga mempunyai beberapa murid lain antaranya Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Nāṣir al-Anṣārī dan Shams al-Islām Abū al-Ḥasan al-Harrās.[415] Daripada mereka berdua juga lahir beberapa ulama Ashā'irah peringkat kedua yang terkenal, termasuklah al-Rāzī sendiri. Beliau mempelajari ilmu Usuluddin daripada bapanya Ḍiyā' al-Dīn 'Umar yang merupakan murid kepada Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Nāṣir al-Anṣārī. Sedangkan dalam Ilmu Kalam dan mantik, al-Rāzī berguru dengan murid al-Ghazālī bernama Majd al-Dīn al-Jīlī.[416] Berdasarkan penjelasan tersebut, al-Rāzī didapati membahagikan peringkat perkembangan aliran Ashā'irah sekitar 300 tahun satu peringkat. Maka peringkat ketiga aliran Ashā'irah bermula dengan al-Sanūsī (m. 895H).

Sehubungan itu, pemilihan al-Ghazālī dan al-Sanūsī dalam tesis ini untuk dibandingkan dengan al-Ash'arī dalam pendalilan mantik mempunyai signifikan, kerana kedua-dua tokoh dianggap mewakili perkembangan aliran Ashā'irah pada peringkat pertama dan kedua. Menurut Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī pula, sekalipun bersetuju dengan tokoh-tokoh Ashā'irah peringkat pertama yang dikemukakan oleh al-Rāzī, namun beliau membahagikan lagi peringkat kedua tersebut dengan dua fasa lain. Perkara ini

---

[414] *Ibid*.
[415] *Ibid*., 183.
[416] Abī al-'Abbās Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās (Bayrūt: Dār al-Ṣādir, 1978), 4:250-252; 6:269; Mawfiq al-Dīn Abī al-'Abbās Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Abī Uṣāybi'ah, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibā'*, ed. Nizār Riḍā (Bayrūt: Dār Maktabah al-Ḥayāh, t.t.), 462; al-Subkī, Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā, 8:86.

menjadikan pembahagian Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī kepada empat peringkat dalam perkembangan aliran Ashā'irah sebagaimana berikut:[417]

1. Peringkat pertama, fasa kemunculan dan pembentukan. Tokoh-tokoh penting peringkat ini ialah; al-Ash'arī, al-Bāqillānī, al-Baghdādī dan al-Juwaynī.

2. Peringkat kedua, fasa penyempurnaan akidah. Tokoh-tokoh penting peringkat ini ialah; al-Ghazālī, Muḥammad ibn Tūmart dan al-Sharastānī.

3. Peringkat ketiga, fasa Ilmu Kalam falsafah. Tokoh-tokoh penting peringkat ini ialah; Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan 'Aḍud Allāh al-Ījī.

4. Peringkat keempat bermula kurun kelapan Hijrah, fasa tempoh kemerosotan.[418] Tokoh-tokoh penting peringkat ini ialah; al-Sanūsī dan al-Bayjurī.

Pembahagian yang dilakukan tersebut menunjukkan bahawa Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī merasakan al-Rāzī mempunyai peranan yang besar dalam perkembangan aliran Ashā'irah. Meneliti sejarah fasa ini, al-Rāzī didapati mengambil peranan untuk mengkritik al-Ṭūsī (m. 672H), seorang tokoh Shī'ah, yang telah menghasilkan karya akidah berbentuk falsafah berjudul *Tajrīd al-'Aqā'id* atau *Tajrīd al-I'tiqād*. Bertitik tolak daripada tindak balas ini, al-Rāzī mula mengarang karya-karya akidah yang terdapat perbahasan falsafah di dalamnya antaranya *al-Muḥaṣṣal*. Bukan itu sahaja, al-

[417] Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *fī 'Ilm al-Kalām*, 2:43;165;277;375.
[418] Kemerosotan di sini bukan bermaksud kejatuhan. Sebaliknya ia merujuk kepada kembang kuncup aliran Ashā'irah dengan membandingkan perbahasan sebelum itu.

University of Malaya

Rāzī juga mengarang beberapa karya mantik seperti *Sharḥ ʻUyūn al-Ḥikmah*, *Lubāb al-Ishārat wa al-Tanbīhāt* dan lain-lain.[419]

Pendekatan al-Rāzī ini kemudiannya diteruskan oleh para muridnya dan para ulama Ashāʻirah selepasnya seperti al-Bayḍāwī (m. 691H), al-Ījī (m. 756H), al-Taftāzānī (m. 792H), al-Jurjānī (m. 816H) dan lain-lain. Disebabkan itu, Ibn Khaldūn begitu menekankan sumbangan al-Ghazālī serta al-Rāzī dalam perkembangan Ilmu Kalam aliran Ashāʻirah, yang diungkapkan olehnya sebagai golongan *ṭarīqah al-muta'akhkhirīn*. Golongan ini juga menggunakan hujah mantik secara meluas dalam karya-karya mereka.[420] Hasil daripada usaha tokoh-tokoh tersebut, maka ilmu mantik terus berkembang dalam aliran Ashāʻirah sehingga sampai kepada umat Islam kini, termasuklah di rantau Nusantara dan Malaysia.

3.3 PENDALILAN MANTIK AL-GHAZĀLĪ

Sebagaimana yang dijelaskan pada sorotan literatur, al-Ghazālī merupakan tokoh yang paling banyak dijadikan subjek kajian. Beliau bukan sahaja diiktiraf oleh umat Islam, malah pemikiran al-Ghazālī turut mendapat perhatian daripada golongan orientalis di Barat. Maka pelbagai kajian telah dilakukan bagi menggali khazanah ilmu yang ditinggalkan oleh al-Ghazālī tersebut. Hal ini sesuai dengan kedudukan beliau sebagai ulama besar yang sentiasa menjadi rujukan terpenting dalam dunia Islam sehingga kini. Justeru, topik ini akan memfokuskan kepada pendalilan mantik yang terdapat dalam karya akidah al-Ghazālī iaitu *al-Iqtiṣād fī al-Iʻtiqād*.

---

[419] Mohd Fauzi Hamat, "Mantik Aristotle dalam Karya Ulama: Satu Analisis terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī," 1-12.
[420] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 2:264-265.

University of Malaya

Karya ini dipilih kerana ia merupakan antara karya akidah muktabar yang menjadi rujukan umat Islam sehingga hari ini, malah ia turut digunapakai dalam pengajian akidah di peringkat universiti di Malaysia. Dapatan yang diperolehi daripada karya *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* akan dibandingkan dan dianalisis dengan kaedah atau bentuk pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī. Perkara ini bertujuan bagi melihat persamaan dan perbezaan yang wujud antara al-Ghazālī dan al-Ash'arī ketika menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Kemudian, topik ini akan diakhiri dengan rumusan.

3.3.1 Biografi dan Ketokohan al-Ghazālī

Sebagai ulama terkemuka, biografi serta ketokohan al-Ghazālī telah ditulis oleh ramai sarjana dalam kajian mereka. Malah al-Ghazālī sendiri turut mencatatkan sebahagian biografi beliau dalam *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, terutamannya berkaitan perjalanan ilmiahnya berhadapan dengan pelbagai golongan sesat.[421] Sehubungan itu, penulis hanya akan menyentuh biografi al-Ghazālī secara ringkas sahaja di sini. Nama penuh beliau ialah Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ghazālī al-Ṭūsī.[422] Beliau dilahirkan pada tahun 450 Hijrah (1058 Masihi) di Ṭabarān, daerah Ṭūs, dalam negeri Khurasān.[423] Khurasān asalnya di bawah wilayah Parsi, namun sekarang berada dalam negara Iran.

Disebabkan itu, kebanyakan pengkaji berpendapat bahawa al-Ghazālī berbangsa Parsi. Apatah lagi terdapat beberapa karya beliau yang dihasilkan dalam bahasa Parsi

[421] Karya ini ditulis ketika umur beliau hampir 50 tahun. Lihat Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, "al-Munqidh min al-Ḍalāl," dalam *Majmū'at Rasāil al-Imām al-Ghazālī*, ed. Ibrāhīm Amīn Muḥammad (Qāhirah: al-Maktabah al-Taufīqiyyah, t.t), 578.
[422] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, 6:191.
[423] Al-Zirikli, *al-A'lām: Qāmūs al-Tarājim*, 1:124.

seperti *al-Tibr al-Masbūk fī al-Naṣiḥat al-Mulūk*.[424] Al-Ghazālī berasal dari keluarga miskin. Bapanya bekerja sebagai penenun bulu binatang,[425] tetapi merupakan seorang yang salih dan kuat beribadat. Bapanya yang juga seorang ahli Sufi, dikatakan tidak akan memakan makanan melainkan daripada hasil kerja yang diusahakannya sendiri.[426] Bapanya meninggal dunia ketika al-Ghazālī masih kecil.

Sebelum meninggal dunia, bapanya telah mewasiatkan kepada rakannya, yang juga seorang ahli Sufi, agar menjaga dan mendidik al-Ghazālī dan saudaranya Aḥmad dengan sebaiknya. Rakan bapanya itu telah diberikan sedikit harta bagi menampung perbelanjaan mereka berdua. Melalui rakan bapanya ini, al-Ghazālī telah diajar dengan ilmu Khat dan ilmu-ilmu asas Islam seperti pengajian al-Quran dan hadis, serta ilmu kesufian. Apabila harta tersebut telah kehabisan, penjaganya yang miskin itu meminta mereka berdua menyambung pengajian di sebuah madrasah di bandar Ṭūs yang menyediakan biasiswa bagi para pelajarnya. Penjaganya menyarankan agar beliau mempelajari ilmu syariah.[427]

Al-Ghazālī memasuki madrasah tersebut pada usia 15 tahun (465 Hijrah) dan belajar ilmu fikah dengan seorang tokoh *fuqahā'* pada zaman tersebut iaitu Aḥmad al-Radhkānī.[428] Kemudian al-Ghazālī berhijrah untuk menyambung pengajiannya ke Jurjān dan belajar dengan seorang tokoh di situ iaitu Abī Naṣr al-Ismā'īlī. Setelah dua hingga tiga tahun berada di Jurjān, al-Ghazālī pulang semula ke kampung halamannya

---

[424] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Tibr al-Masbūk fī al-Naṣiḥat al-Mulūk*, ed. Aḥmad Shams al-Dīn (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988).

[425] Sebahagian pengkaji menyatakan bahawa gelaran al-Ghazālī dinisbahkan kepada pekerjaan bapanya sebagai penenun bulu binatang biri-biri (*al-ghazl*). Manakala sebahagian pengkaji lagi berpendapat bahawa ia dinisbahkan kepada nama kampung al-Ghazālī iaitu Ghazālah sebagaimana yang diakui sendiri oleh al-Ghazālī. Lihat al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 19:343.

[426] Al-Nadwī, *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām*, 1:223.

[427] Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 19:335; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, 6:194-195. Pada waktu tersebut, ilmu fikah dianggap sebagai ilmu yang boleh membawa kekayaan dan kemasyhuran, sesuai dengan faktor kemiskinan yang dialami oleh al-Ghazālī pada ketika itu.

[428] Zakī Mubārak, *al-Akhlāq 'Ind al-Ghazālī* (Qāhirah: Kalimāt 'Arabiyyah lil Tarjamah wa al-Nashr, 2012), 95.

di Ṭūs pada tahun 470 Hijrah.[429] Dalam perjalanan pulang, rombongan perdagangan yang ditumpang oleh al-Ghazālī telah dirompak di pertengahan perjalanan mereka. Para perompak telah merampas guni yang terisi nota-nota pengajian beliau.

Ini kerana, para perompak menyangka bahawa guni yang dibawa oleh al-Ghazālī mempunyai barangan berharga. Al-Ghazālī merayu agar guni yang terisi nota-nota ilmu tersebut dikembalikan semula kepadanya. Perompak itu ketawa kepada al-Ghazālī dan berkata dengan sinis bahawa nota yang disimpan dalam guni itu bukanlah ilmu yang sebenar kerana ia boleh dicuri.[430] Peristiwa tersebut telah memberikan kesan yang sangat besar dalam perjalanan ilmiah al-Ghazālī. Beliau kembali memperbetulkan niat dan tujuan menuntut ilmu adalah kerana Allah SWT.[431] Al-Ghazālī telah mengambil masa lebih kurang tiga tahun untuk menguasai dan seterusnya menghafal semua nota pengajiannya.

Pada tahun 473 Hijrah, al-Ghazālī berhijrah ke Naysābūr pula untuk menuntut ilmu dengan seorang ulama yang sangat masyhur iaitu Abu al-Ma'alī al-Juwaynī (m. 478H), atau dikenali juga sebagai al-Ḥaramayn, di madrasah (universiti) *al-Niẓāmiyyah*. Sebagai tokoh Ashā'irah terkemuka, al-Juwaynī bertanggungjawab membimbing dan mengajar al-Ghazālī beberapa disiplin ilmu seperti akidah, mazhab fikah, khilaf, perdebatan (*al-jadal*), falsafah dan mantik. Al-Ghazālī merupakan pelajar cemerlang dan mempunyai kebolehan luar biasa dalam menguasai ilmu. Berkat kesungguhan dalam menuntut ilmu, al-Ghazālī muncul sebagai ulama berkaliber dalam waktu yang singkat.[432]

---

[429] 'Abd al-Karīm al-'Uthmān, *Sīrah al-Ghazālī wa Aqwāl al-Mutaqaddimīn fīh* (Damshiq: Dār al-Fikr, t.t), 17.
[430] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, 6:195.
[431] Tujuan awal al-Ghazālī menuntut ilmu, khususnya ilmu fikah, adalah untuk memperolehi pekerjaan kerana faktor kemiskinan. Lihat *Ibid.*, 6:194.
[432] *Ibid.*, 6:196.

Beliau belajar dengan al-Juwaynī sehingga gurunya itu meningggal dunia. Pada masa yang sama, al-Ghazālī didapati turut berguru dengan Abū ‘Alī al-Fārmadhī (m. 477H) yang telah mengajarnya ilmu Tasawuf.[433] Pada tahun 478 Hijrah, al-Ghazālī telah pergi ke al-‘Askar, Baghdād untuk berjumpa dengan *Niẓām al-Mulk*. Kedatangan al-Ghazālī telah disambut dengan penuh penghormatan dan beberapa majlis ilmu dan perdebatan telah diadakan dengan para ilmuan di sana. Keilmuan al-Ghazālī sangat menonjol dan berjaya mengatasi ilmuan lain sehingga nama beliau menjadi sebutan masyarakat.[434] Kemudian, beliau membuka kelas pengajiannya di al-‘Askar dan dihadiri oleh ramai orang, termasuklah para ulama pada zaman tersebut.

Dalam usia yang muda iaitu 34 tahun (484 Hijrah), al-Ghazālī telah dilantik oleh *Niẓām al-Mulk* sebagai tenaga pengajar (pensyarah) dan seterusnya dilantik menjadi profesor di madrasah *al-Niẓāmiyyah*.[435] Jawatan ini sekali gus memberikan kedudukan dan penghormatan yang sangat tinggi kepada beliau sehingga tidak dapat ditandingi walaupun oleh raja dan menteri.[436] Namun ketika berada di kemuncak kemasyhuran tersebut, al-Ghazālī mengalami krisis kerohanian dalam dirinya.[437] Akhirnya, beliau mengambil keputusan untuk melepaskan jawatannya itu dan mengembara ke beberapa tempat. Beliau meninggalkan Baghdād dan menuju ke Makkah bagi mengerjakan haji pada bulan Zulkaedah tahun 488 Hijrah.[438]

---

[433] Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, 19:324-325.
[434] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, 6:196-197.
[435] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, 6:197.
[436] Al-Zabīdī, *It’haf al-Sādah al-Muttaqin bi Sharḥ Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 1:7.
[437] Al-Ghazālī menyatakan bahawa beliau mengalami krisis ini bermula bulan Rejab tahun 488 Hijrah. Dirinya merasakan lebih tertarik dengan nafsu keduniaan dan kemasyhuran. Masalah ini telah menyebabkan kesihatannya terganggu. Para doktor yang merawatnya menyatakan bahawa hanya satu jalan untuk sembuh iaitu beliau mesti menyelesaikan krisis kerohaniannya itu. Lihat al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, 596.
[438] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, 6:197; al-Zabīdī, *It’haf al-Sādah al-Muttaqin bi Sharḥ Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 1:10. Walaupun al-Ghazālī tidak menyatakan bahawa beliau mengerjakan haji di Makkah sejurus meninggalkan Baghdād, namun tarikh beliau meninggalkan Bahgdād disebutkan secara jelas pada bulan Zulkaedah tahun 488 Hijrah. Lihat al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, 604.

University of Malaya

Pada tahun 489 Hijrah,[439] al-Ghazālī masuk ke Syam (Syria) dan menetap di kota Damsyik selama dua tahun. Di situ beliau beruzlah dan bermujahadah untuk membersihkan nafsu, memperbaiki akhlak dan menjernihkan hati mengingati Allah SWT. Al-Ghazālī sering beriktikaf di Masjid 'Umawi dan duduk bersendirian di atas menara masjid tersebut. Pada masa yang sama, al-Ghazālī juga sempat menziarahi Baitul Maqdis di Palestin. Kemudian, beliau pergi semula ke Makkah dan Madinah untuk mengerjakan haji dan menziarahi Rasulullah SAW.[440]

Tempoh tersebut digunakan oleh al-Ghazālī untuk mengarang beberapa buah karya, dan yang paling terkenal adalah *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Al-Ghazālī kembali ke Baghdād pada tahun 490 Hijrah sebelum balik ke kampung halamannya di Ṭūs.[441] Setelah 11 tahun memencilkan diri dari aktiviti masyarakat, pada tahun 499 Hijrah, al-Ghazali bersetuju untuk keluar mengajar semula di madrasah *al-Niẓāmiyyah* di Naysābūr,[442] setelah dipujuk oleh Sultan Maḥmūd al-Saljūqī, yang baru setahun menaiki tahta, dan juga menterinya Fakhr al-Mulk ibn Niẓām al-Mulk. Tempoh beliau mengajar di *al-Niẓāmiyyah* tidak diketahui secara tepat, namun dipercayai beliau meninggalkan *al-Niẓāmiyyah* selepas Fakhr al-Mulk dibunuh oleh pengikut Batiniyyah pada 10 Muharram tahun 500 Hijrah.[443]

Al-Ghazālī kembali semula ke kampungnya di Ṭūs dan membuka pengajiannya, di samping membina tempat para sufi untuk beribadat. Di sini beliau menghabiskan usianya dengan mengajar, menulis, beribadat dan membaca al-Quran. Dilaporkan juga, al-Ghazālī banyak memberikan tumpuan untuk mempelajari ilmu hadis secara lebih

---

[439] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, 6:197.
[440] Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, 596-597.
[441] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, 6:200.
[442] Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, 604.
[443] 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Mu'allafāt al-Ghazālī* (Kuwait: Wakālah al-Maṭbū'āt, 1977), 24-25.

University of Malaya

mendalam, di samping menghafal *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* di penghujung usianya. [444] Berdasarkan kisah ini, sebahagian orang menghukum al-Ghazālī sebagai tidak mahir dalam ilmu hadis bersandarkan kepada beberapa alasan, antaranya al-Ghazālī melazimi ilmu hadis pada penghujung usianya dan status hadis *ḍaīf* dan *mawḍū'* dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.[445] Al-Ghazālī telah menghembuskan nafasnya yang terakhir di Ṭabrān pada hari Isnin bersamaan 14 Jamadil Akhir tahun 505 Hijrah.[446] Pemergiannnya ditangisi dan merupakan suatu kehilangan yang amat besar kepada seluruh umat Islam.

Tidak dapat dinafikan bahawa al-Ghazālī merupakan salah seorang daripada dua tokoh terbesar dalam Ashā'irah, selepas pengasasnya al-Ash'arī. Namun menurut Abū Zahrah, al-Ghazālī bukanlah pengikut al-Ash'arī atau al-Māturīdī secara mutlak. Tetapi al-Ghazālī adalah seorang pemikir bebas yang tidak terikat dengan sebarang aliran. Beliau berbeza pendapat dengan Ashā'irah dan Māturīdiyyah dalam beberapa perkara, walaupun sependapat dalam banyak perkara yang lain. Dalam hal ini, Abū Zahrah sekadar memberikan satu contoh sahaja, bahawa sebahagian pengikut Ashā'irah menuduh al-Ghazālī dan penganut zindik sebagai kafir, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Ghazālī sendiri dalam karyanya *Fayṣal al-Tafriqah*.[447] Manakala dari aspek fikah pula, beliau bermazhab al-Shāfi'ī.

---

[444] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 16:214-215.

[445] Menurut al-Mahdalī, mereka perlu lebih berhati-hati menuduh al-Ghazālī tidak mahir dalam ilmu hadis kerana beliau merupakan pakar dalam ilmu akidah dan fikah, maka sudah tentu beliau juga mahir dalam ilmu hadis. Apatah lagi beliau juga menuntut ilmu hadis dengan beberapa orang ulama hadis ketika usia mudanya secara *wijādah* dan *ijāzah*. Cumanya, kemahiran al-Ghazālī dalam ilmu hadis tidak sampai kepada tahap pakar, sebagaimana pakarnya beliau dalam ilmu akidah dan fikah. Disebabkan itu, beliau mendalami ilmu hadis secara *samā'* dan *talaqqī* pula di penghujung usianya. Menurut muridnya 'Abd al-Ghāfir al-Fārisī, seandainya al-Ghazālī dilanjutkan sedikit usianya, sudah pasti beliau mampu mengatasi semua orang (menjadi pakar) dalam disiplin ilmu hadis pada waktu yang singkat. Lihat al-Sayyid Muḥammad 'Aqīl bin 'Alī al-Mahdalī, *al-Imām al-Ghazālī wa 'Ilm al-Ḥadīth* (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 1998), 81-83; Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 296.

[446] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 16:214-215.

[447] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 173.

Walau bagaimanapun, ketokohan dan sumbangan al-Ghazālī dalam lapangan ilmu mendapat sanjungan yang tinggi daripada para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Guru utamanya al-Juwaynī contohnya, menyatakan bahawa keilmuan al-Ghazālī adalah seperti lautan tidak bertepi.[448] Beliau juga digelar *ḥujjat al-Islām* yang bermaksud seorang tokoh yang berhujah dan menjadi hujah dalam mempertahankan kebenaran agama Islam.[449] Malah al-Ghazālī turut diiktiraf sebagai mujaddid kurun kelima Hijrah.[450] Karya yang dihasilkan beliau pula melebihi 300 buah yang menjadi rujukan terpenting dalam pelbagai bidang ilmu, namun tidak semuanya sampai kepada umat Islam hari ini.[451] Salah satu karya akidah al-Ghazālī yang terkenal adalah *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*.

3.3.2 Pendalilan Mantik dalam *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*

Karya akidah al-Ghazālī iaitu *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* merupakan antara karya akidah muktabar yang menjadi rujukan terpenting kepada umat Islam sehingga kini.[452] Karya ini dijadikan salah satu silibus wajib kepada mahasiswa Jabatan Akidah dan Falsafah, Universiti al-Azhar. Begitu juga di Malaysia, *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* turut dijadikan antara rujukan utama[453] khususnya bagi subjek-subjek berkaitan akidah di sebahagian Universiti Awam.[454] Secara umumnya, karya ini membahaskan persoalan dasar akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah merangkumi aspek pendalilan, ketuhanan, kenabian,

---

[448] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, 6:196.
[449] *Ibid*., 6:191; al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 19:322.
[450] Al-Suyūṭī, *al-Tanbi'at bi man Yab'athuh Allāh 'alā Rā'si Kulli Mā'ah*, 30.
[451] Al-'Uthmān, *Sīrah al-Ghazālī wa Aqwāl al-Mutaqaddimīn fīh*, 35.
[452] 'Alī Juma'ah, *al-Kutub al-Mukawwinat lil Fikr al-Islāmī al-Sunni* ('Ammān: al-Mamlakah al-Urduniyyah al-Hāshimiyyah, 2014), 63.
[453] Abdul Shukor Husin, *Ahli Sunah Waljamaah: Pemahaman Semula*, 10.
[454] Universiti Sultan Zainal Abidin merupakan antara Universiti Awam di Malaysia yang menggunakan karya *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* sebagai bahan rujukan utama dalam beberapa subjek berkaitan akidah, khususnya subjek USD 21503 *al-Dirasah al-Nassiyyah (al-'Aqidah)* untuk peringkat Diploma Pengajian Islam (Usuluddin) dan *USI 31003 Dirasah al-'Aqidah al-Nassiyyah* untuk peringkat Ijazah Sarjana Muda Pengajian Islam (Usuluddin) Dengan Kepujian. Penulis pernah mengajar subjek ini.

University of Malaya

kepimpinan dan sebagainya lagi. Namun dalam topik ini penulis hanya memfokuskan kepada aspek pendalilan mantik dalam perbahasan ketuhanan sahaja.

Dalam *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, al-Ghazālī menyebutkan secara jelas bahawa metode pendalilan yang digunakannya adalah sebagaimana yang terdapat dalam dua karya beliau iaitu *Miḥak al-Naẓar* dan *Mi'yār al-'Ilm*.[455] Kedua-dua karya tersebut merupakan karya utama al-Ghazālī dalam bidang mantik. Kenyataan ini sekali gus membuktikan bahawa al-Ghazālī turut menggunakan kaedah pendalilan mantik dalam membahaskan persoalan akidah ketuhanan. Walau bagaimanapun, al-Ghazālī menyatakan bahawa beliau hanya menyebutkan secara ringkas sahaja metode pendalilan dalam *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* ini kepada tiga bentuk, iaitu:

1. Bentuk *al-sabr wa al-taqsīm*, iaitu membuat pertentangan dan pembahagian. Al-Ghazālī menjelaskan bahawa metode ini bermaksud membataskan sesuatu perkara dengan dua kemungkinan atau bahagian. Kemudian, dibatalkan salah satu daripada kemungkinan tersebut dengan membenarkan kemungkinan yang satu lagi. Contoh yang diberikan oleh al-Ghazālī tentang bentuk pendalilan ini ialah:

Muqadimah al-kubrā : Sama ada alam baharu (*hādith*) atau *qadīm*

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi mustahil alam adalah *qadīm*

Al-Natījah : Alam mesti baharu[456]

[455] Al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, 35.
[456] *Ibid.*

Jika diteliti, bentuk yang dikemukakan oleh al-Ghazālī ini adalah menyamai bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī*, atau dikenali juga sebagai *al-qiyās al-sharṭī al-munfaṣil*. Hal ini bertepatan dengan kenyataan al-Ghazālī sendiri dalam karya *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* yang menyatakan bahawa kaedah mantik yang digunakan tersebut adalah *al-sharṭī al-munfaṣil*. Jelas al-Ghazālī lagi, bentuk *al-sabr wa al-taqsīm* ini juga boleh disebutkan sebagai *namṭ al-ta'ānud*, iaitu cara berlawanan atau pertentangan.[457] Ini menunjukkan bahawa al-Ghazālī turut menggunakan kaedah mantik iaitu *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* dalam pendalilan akidah.

2. Bentuk *intāj al-muqaddimāt al-natā'ij*, iaitu mengambil satu kesimpulan daripada beberapa kenyataan yang menghasilkan beberapa kesimpulan.[458] Dalam hal ini, al-Ghazālī menjelaskan bahawa metode tersebut bermaksud memaparkan dua kenyataan dasar dalam bentuk yang lain. Contoh yang diberikan oleh al-Ghazālī tentang bentuk pendalilan ini ialah:

Muqadimah al-kubrā : Setiap perkara yang tidak terlepas daripada aspek baharu adalah baharu

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi alam tidak terlepas daripada aspek baharu

Al-Natījah : Alam adalah baharu[459]

[457] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 1:62.
[458] Istilah dan terjemahan ini tidak dinyatakan oleh al-Ghazālī secara jelas. Tetapi ia boleh difahami berdasarkan penjelasan dan contoh yang diberikan serta istilah yang digunakan oleh gurunya al-Juwaynī. Lihat H.M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 180-181.
[459] Al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, 36.

Jika diteliti, bentuk yang dikemukakan oleh al-Ghazālī ini adalah menyamai bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*, atau dikenali juga sebagai *al-qiyās al-sharṭī al-muttaṣil*. Hal ini bertepatan dengan kenyataan al-Ghazālī sendiri dalam *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* yang menyatakan bahawa kaedah mantik yang digunakan tersebut adalah *al-sharṭī al-muttaṣil*. Jelas al-Ghazālī lagi, bentuk *intāj al-muqaddimāt al-natā'ij* ini juga boleh disebutkan sebagai *namṭ al-talāzum*, iaitu cara kenescayaan atau kepastian.[460] Ini menunjukkan bahawa al-Ghazālī turut menggunakan kaedah mantik iaitu *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* dalam pendalilan akidah.

3. Bentuk *al-ilzāmāt*, iaitu kenescayaan atau kepastian.[461] Berkenaan kaedah ini, al-Ghazālī menjelaskan bahawa metode ini bukan bermaksud untuk menetapkan pendirian sendiri, tetapi untuk menolak pendapat lawan kerana pendapat mereka itu membawa kepada kemustahilan. Contoh yang diberikan oleh al-Ghazālī tentang bentuk pendalilan ini ialah:

Muqadimah al-kubrā : Jika peredaran cakerawala tidak terbatas, maka sesuatu yang tidak terbatas mesti berakhir

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi mustahil sesuatu yang tidak terbatas mesti berakhir

Al-Natījah : Mustahil peredaran cakerawala mesti tidak terbatas[462]

---

[460] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 1:60.
[461] Istilah dan terjemahan ini tidak dinyatakan oleh al-Ghazālī secara jelas. Tetapi ia boleh difahami berdasarkan penjelasan dan contoh yang diberikan serta istilah yang digunakan oleh gurunya al-Juwayni. Lihat H.M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, 180-181.
[462] Al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, 36.

University of Malaya

Jika diteliti, bentuk yang dikemukakan oleh al-Ghazālī ini adalah menyamai bentuk *intāj al-muqaddimāt al-natā'ij* atau *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Ini kerana, kedua-dua bentuk ini, iaitu *intāj al-muqaddimāt al-natā'ij* dan *al-ilzāmāt*, telah memenuhi dua syarat *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*, iaitu: Apabila *muqaddam* diterima, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penerimaan *tālī*. Atau, apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*.[463] Bezanya, *intāj al-muqaddimāt al-natā'ij* membawa kenyataan yang benar, manakala *al-ilzāmāt* pula membawa kenyataan yang salah.

Selain itu, al-Ghazālī turut mengemukakan enam sumber ilmu yakin atau dikenali sebagai *madārīk al-yaqīn* bagi membentuk sesuatu *al-qiyās* iaitu; *al-ḥissiyyāt*, *al-'aql al-maḥḍah*, *al-tawātur*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr*, *al-sam'iyyāt* dan *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt*.[464] Keenam-enam sumber ilmu ini digunakan oleh al-Ghazālī dalam membuat dan menyusun *muqadimah* bagi memperolehi *al-natījah* yang benar. Menurut al-Ghazālī, setiap sumber ilmu tersebut disusun mengikut peringkat penerimaan, yang mana *al-ḥissiyyāt* dan *al-'aql al-maḥḍah* paling mudah diterima oleh semua orang. Manakala yang sukar diterima orang ialah *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt*.[465]

Dalam kitab *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* ini, al-Ghazālī didapati membahaskan tentang topik zat Allah SWT dengan membincangkan berkaitan sifat *Nafsiyyah* dan *Salbiyyah* meliputi sifat *Wujūd*, *Qidam*, *Baqā'*, *Mukhalafatuhu Ta'ālā li al-Ḥawādith*, *Qiyāmuhu Ta'ālā bi Nafsih* dan *Waḥdāniyyah*. Namun al-Ghazālī dilihat lebih memberikan tumpuan kepada perbincangan sifat *Nafsiyyah* iaitu sifat *Wujūd*. Dalam topik sifat Allah

[463] 'Iwad Allāh Jād Ḥijāzī, *al-Murshid al-Sallīm fī al-Manṭiq al-Ḥadīth wa al-Qadīm*, 165-166; Sa'īd ibn 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *al-Muyassar lil Fahm Ma'ānī al-Sullam*, 106.
[464] Al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, 38-40. Perkara ini akan dibahaskan lebih terperinci dalam bab empat.
[465] Al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, 41.

SWT pula, al-Ghazālī membincangkan berkaitan sifat *Ma'ānī* meliputi sifat *Qudrah*, *'Ilm*, *Ḥayāh*, *Irādah*, *Sam'*, *Basār* dan *Kalām*. Selain itu, al-Ghazālī turut membahaskan tentang perbuatan Allah SWT dalam topik berasingan, walaupun perbincangannya mempunyai kaitan dengan sifat *Ma'ānī*.

Manakala persoalan akidah ketuhanan yang lain, seperti nas sifat *mutashābihāt*, disentuh oleh al-Ghazālī dalam topik zat Allah SWT. Begitu juga isu kemakhlukan al-Quran yang dibincangkan dalam topik sifat Allah SWT. Walau bagaimanapun, penulis akan membawakan beberapa pendalilan mantik sahaja bagi melihat bentuk atau kaedah yang digunakan oleh al-Ghazālī dalam perbahasan akidah ketuhanan. Justeru, dalam mengisbatkan sifat *Wujūd* bagi Allah SWT, al-Ghazālī menggunakan hujah bahawa alam tidak *qadīm* dan bersifat baharu sebagaimana berikut:

لأن العالم لو كان قديما مع أنه لا يخلو عن الحوادث لثبيت حوادث لا أول لها وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد وذلك محال لأن كل ما يفضى إلى المحال فهو محال.

Terjemahan: Kerana jika alam ini *qadīm* sedangkan [pada masa yang sama] ia tidak terlepas daripada perkara baharu, maka akan berlaku perkara baharu yang tiada awal baginya, dengan kelaziman putaran cakerawala menjadi tiada pengakhiran jumlah [putarannya]. Ini mustahil berlaku, kerana setiap perkara yang membawa kepada mustahil maka ia adalah mustahil.[466]

Jika kenyataan al-Ghazālī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

[466] *Ibid*., 47.

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya alam *qadīm*, maka putaran cakerawala tiada pengakhiran

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi mustahil putaran cakerawala tiada pengakhiran

Al-Natījah : Alam ini tidak *qadīm*

Bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Ghazālī menggunakan kaedah *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Ini kerana, *muqadimah al-kubrā* adalah *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah*, manakala *muqadimah al-ṣughrā* pula adalah *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah al-istithnā'iyyah*. Didapati *al-natījah* yang terhasil daripada *al-qiyās* tersebut menepati salah satu daripada dua bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī* iaitu apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*. Maka *al-natījah* yang menyatakan bahawa alam ini tidak *qadīm* adalah diterima dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Selain itu, walaupun al-Ghazālī tidak menyebutkan bahawa *al-qiyās al-iqtirānī* merupakan metode pendalilan yang akan digunakannya dalam *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, namun beliau sebaliknya didapati turut menggunakan kaedah *al-qiyās al-iqtirānī* dalam mengisbatkan sifat *Wujūd* bagi Allah SWT. Bezanya dengan *al-qiyās al-istithnā'ī* di atas ialah al-Ghazālī dilihat menggunakan hujah kejadian alam mempunyai sebab dalam *al-qiyās al-iqtirānī* tersebut sebagaimana berikut:

وعند هذا يعلم وجود الصانع إذ بان القياس الذي ذكرناه وهو قولنا أن العالم حادث وكل حادث قله سبب فالعالم له سبب.

> Terjemahan: Dari sini dapat diketahui tentang wujudnya pencipta [yang menciptakan]. Maka jelaslah *al-qiyās* yang kami nyatakan, iaitu kami katakan bahawa sesungguhnya alam ini adalah perkara yang baharu, dan setiap yang baharu baginya (mempunyai) sebab, maka alam baginya (mempunyai) sebab.[467]

Jika kenyataan al-Ghazālī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Alam perkara baharu

Muqadimah al-kubrā : Setiap perkara baharu mempunyai sebab

Al-Natījah : Alam mempunyai sebab

Bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Ghazālī menggunakan kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* yang tersusun daripada *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*. Jika dilteliti, *al-qiyās al-iqtirānī* yang dikemukakan oleh al-Ghazālī ini terbina daripada *al-shakl al-awwal* kerana *al-ḥadd al-awsaṭ* iaitu baharu menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā.* Manakala *al-ḍarb* yang terhasil daripada *al-shakl al-awwal* tersebut ialah *al-ḍarb al-awwal*. Memandangkan *al-shakl al-awwal* tersebut menepati syarat pengeluaran *al-natījah*, maka *al-natījah* yang dihasilkan adalah sah dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Pada tempat yang lain, al-Ghazālī dilihat terus menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* secara meluas dalam *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*. Contohnya, masih dalam topik

[467] *Ibid*., 49.

University of Malaya

mengisbatkan sifat *Wujūd* bagi Allah SWT, al-Ghazālī telah menggunakan hujah bahawa alam ini perbuatan Allah SWT selaku Tuhan yang Maha Berkuasa sebagaimana berikut:

ندعى أن محدث العالم قادر لأن العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع العجائب والآيات وذلك يدل على القدرة وترتب القياس فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو إذا صادر من فاعل قادر ففي أي الأصلين النزاع.

Terjemahan: Kami menyatakan bahawa pencipta alam adalah [dari] Maha Berkuasa (Tuhan) kerana alam merupakan sebuah perbuatan (penciptaan) yang disusun dengan sangat kukuh (sempurna) merangkumi pelbagai bentuk keajaiban dan bukti yang menunjukkan bahawa (Tuhan) Maha Berkuasa. Susunan (hujah) *al-qiyās* [dalam perkara ini] maka kami katakan bahawa setiap perbuatan yang kukuh itu timbul daripada pembuat (pencipta) yang Maha Berkuasa. Alam ini adalah perbuatan yang kukuh. Maka ia timbul daripada pembuat (pencipta) yang Maha Berkuasa (Tuhan). Maka dalam perkara apa lagi berlaku pertentangan?[468]

Jika kenyataan al-Ghazālī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Alam perbuatan yang kukuh

Muqadimah al-kubrā : Setiap perbuatan yang kukuh daripada pencipta yang Maha Berkuasa

[468] *Ibid*., 87.

University of Malaya

Al-Natījah : Alam perbuatan Maha Berkuasa

Sebagaimana kenyataan al-Ghazālī sebelum ini, bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Ghazālī masih menggunakan kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī*. Jika diteliti, *al-qiyās al-iqtirānī* yang dikemukakan oleh al-Ghazālī ini terbina daripada *al-shakl al-awwal* kerana *al-ḥadd al-awsaṭ* iaitu perbuatan yang kukuh menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Memandangkan *al-shakl al-awwal* tersebut menepati syarat pengeluaran *al-natījah*, maka *al-natījah* yang dihasilkan iaitu alam perbuatan Maha Berkuasa adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Dalam contoh yang lain, al-Ghazālī dilihat menjelaskan topik sifat *mutashābihāt* ketika membahaskan sifat *Mukhalafatuhu Ta'ālā li al-Ḥawādith*. Al-Ghazālī didapati cuba membuktikan bahawa Allah SWT tidak bertempat dan berjisim seperti makhluk sebagaimana berikut:

أنه لو كان بجهه لكان محازيا لجسم العالم وكل محاز فإما أصغر منه وإما أكبر وإما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل أن يفرض أصغر منه أو أكبر فيحتاج إلى مقدر ومخصص.

Terjemahan: Sekiranya jika Dia berada di sesuatu arah, maka Dia bertempat di dalam jisim alam. Setiap yang bertempat itu, sama ada lebih kecil, lebih besar atau sama (kecil atau besar), semuanya itu wajib mempunyai ukuran dengan ukuran yang tertentu. Ukuran ini yang membolehkan akal untuk menentukan lebih kecil atau lebih besar, sehingga Dia memerlukan kepada penentuan dan pengkhususan.[469]

[469] *Ibid*., 59.

Jika kenyataan al-Ghazālī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-kubrā	: Sama ada Tuhan itu berjisim lebih kecil atau lebih besar atau sama (kecil atau besar), atau tidak berjisim
Muqadimah al-ṣughrā	: Tetapi mustahil Tuhan itu berjisim lebih kecil atau lebih besar atau sama (kecil atau besar)
Al-Natījah	: Tuhan itu tidak berjisim

Bentuk *al-qiyās* yang digunakan oleh al-Ghazālī di atas adalah *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī*. Kenyataan tersebut juga termasuk dalam jenis *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* yang berbentuk *al-ḥaqīqah* kerana hubungan makna di antara *muqaddam* dan *tālī* dalam *muqadimah al-kubrā* berbentuk *naqīḍ*, iaitu apabila *muqaddam* dinafikan, maka *al-natijah* yang terhasil ialah penerimaan *tālī*. Juzuk *qaḍiyyah* (*muqaddam* dan *tālī*) mempunyai makna yang berlawanan dan mustahil pada akal kedua-duanya dapat diterima untuk ditetapkan pada sesuatu perkara pada satu masa yang sama atau menafikan kedua-duanya sekali gus. Maka *al-natījah* yang dihasilkan adalah menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Dalam persoalan melihat Allah SWT pula, al-Ghazālī menggunakan kaedah *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* dengan menegaskan bahawa sesuatu yang bersifat wujud, termasuklah Allah SWT, sudah tentu dapat dilihat, sekalipun manusia tidak dapat melihat-Nya sekarang. Ini kerana, sesuatu yang tidak dapat dilihat adalah tidak dihukum

sebagai sesuatu yang mustahil untuk dilihat. Namun, menurut al-Ghazālī, kaedah ini sering disalahgunakan oleh golongan Mujassimah atau Mushabbihah dan Ḥashawiyyah yang menyatakan bahawa benda wujud yang harus dilihat mesti mempunyai jisim dan arah tertentu.[470] Ini bermaksud, mereka ingin menetapkan sifat jisim dan arah bagi Allah SWT dengan menggunakan kaedah ini memandangkan Allah SWT dihukum sebagai harus dilihat.

Bukan sekadar itu sahaja, al-Ghazālī juga didapati menggunakan *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* dalam menetapkan sifat *Sam'* dan *Basār*. Al-Ghazālī menyatakan bahawa:

> وأما المسلك العقلي فهو أن نقول: معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق وهذان أصلان يوجبان الإقرار بصحة دعوانا ففي أيهما النزاع.

> Terjemahan: Adapun [antara] susunan [pembuktian] akal dalam hal ini, kami katakan: Telah dimaklumi bahawa Maha Pencipta (Tuhan) lebih sempurna daripada makhluk. Telah dimaklumi [juga] bahawa yang melihat lebih sempurna daripada yang tidak dapat melihat (buta). [Begitu juga] yang mendengar lebih sempurna daripada yang tidak dapat mendengar (tuli). [Disebabkan itu] mustahil untuk menetapkan sifat kesempurnaan terhadap makhluk tanpa menetapkan kesempurnaan bagi Maha Pencipta (Tuhan). Dua penyataan ini wajib diakui kebenaran kesimpulan kami. Maka dalam perkara apa lagi berlaku pertentangan?[471]

[470] *Ibid*., 72-73; 80.
[471] *Ibid*., 108.

University of Malaya

Jika kenyataan al-Ghazālī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā	: Allah SWT sempurna, malah lebih sempurna dari makhluk
Muqadimah al-kubrā	: Setiap yang sempurna bersifat mendengar dan melihat
Al-Natījah	: Allah SWT bersifat mendengar dan melihat

Bentuk di atas sekali lagi menunjukkan bahawa al-Ghazālī menggunakan kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī*. Jika dilteliti, *al-qiyās al-iqtirānī* yang dikemukakan oleh al-Ghazālī ini masih terbina daripada *al-shakl al-awwal* kerana *al-ḥadd al-awsaṭ* iaitu sempurna menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Manakala *al-ḍarb* yang terhasil daripada *al-shakl al-awwal* tersebut ialah *al-ḍarb al-awwal*. Memandangkan *al-shakl al-awwal* tersebut menepati syarat pengeluaran *al-natījah*, maka *al-natījah* yang dihasilkan adalah sah dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Begitu juga sifat *Kalām*, al-Ghazālī turut menggunakan *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* sepertimana sifat *Sam'* dan *Basār*. Menurut al-Ghazālī, setiap kesempurnaan yang ditemukan pada makhluk, maka ia lebih utama dan wajib ada bagi Tuhan, iaitu Allah SWT.[472] Justeru, berdasarkan beberapa contoh yang dinyatakan, membuktikan bahawa al-Ghazālī turut menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Beliau didapati mengemukakan semua bentuk *al-qiyās* dalam karyanya *al-*

[472] *Ibid*., 112.

University of Malaya

Iqtiṣād fī al-I'tiqād tersebut. Hal ini bertepatan dengan peranan dan sumbangan yang dimainkan al-Ghazālī bagi mengukuhkan ilmu mantik dalam pemikiran Islam.

3.3.3 Perbandingan Pendalilan Mantik al-Ghazālī dan al-Ash'arī

Sebagaimana dijelaskan, al-Ghazālī merupakan salah seorang tokoh besar dalam Ashā'irah yang menulis beberapa buah karya khusus berkaitan ilmu mantik seperti *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*, *Miḥak al-Naẓar fī al-Manṭiq*, *al-Qisṭās al-Mustaqīm* dan lain-lain. Karya yang dihasilkan ini sebagai bukti yang menunjukkan ketokohan beliau dalam ilmu mantik. Hal ini berbeza dengan al-Ash'arī yang tiada karya khusus berkaitan dengan ilmu mantik yang sampai kepada umat Islam.[473] Sebaliknya, al-Ash'arī didapati terus mengaplikasikan penggunaan ilmu mantik dalam karya akidahnya. Maka ketokohan al-Ash'arī dalam ilmu mantik perlu dibuktikan melalui kajian terhadap karya-karya tersebut.

Pemerhatian awal terhadap susunan bab dan tajuk dalam karya *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* menunjukkan bahawa al-Ghazālī membahagikan perbahasan akidah ketuhanan kepada tiga topik besar iaitu zat, sifat dan perbuatan Allah SWT. Pembahagian sebegini kemudiannya diikuti oleh para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang lain. Walau bagaimanapun, susunan bab dan tajuk dalam karya-karya al-Ash'arī pula adalah mengikut isu dan permasalahan dalam akidah. Perbahasannya pula berbentuk soalan dan jawapan bagi setiap permasalahan yang dikemukakan. Maka penelitian terhadap pendalilan mantik dalam karya-karya al-Ash'arī adalah lebih mencabar dan memerlukan

[473] Lihat topik sorotan terhadap karya al-Ash'arī dalam bab dua.

University of Malaya

ketekunan yang tinggi, apatah lagi al-Ash‘arī tidak menyebut dan menyusun secara jelas setiap pendalilan yang digunakannya.[474]

Sehubungan itu, dari aspek *al-ṣūrah*, al-Ghazālī didapati menggunakan semua bentuk *al-qiyās* sama ada *al-qiyās al-iqtirānī* atau *al-qiyās al-istithnā'ī* dalam karyanya *al-Iqtiṣād fī al-I‘tiqād*. Walau bagaimanapun, penggunaan *al-qiyās al-iqtirānī* sebagai metode pendalilan adalah terkeluar daripada penjelasan awal al-Ghazālī yang menyatakan bahawa beliau akan menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī* sahaja. Malah al-Ghazālī dilihat mengemukakan *al-qiyās al-iqtirānī* dalam beberapa tempat, contohnya ketika mengisbatkan sifat *Wujūd*, *Sam‘* dan *Basār* bagi Allah SWT. Hal ini menunjukkan bahawa al-Ghazālī tidak menolak *al-qiyās al-iqtirānī* sebagai pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Bahkan setiap *al-qiyās al-iqtirānī* yang dibentuk oleh al-Ghazālī daripada *shakl al-awwal*.

Al-Ghazālī tidak menyebutkan *al-qiyās al-iqtirānī* dalam metode pendalilannya berkemungkinan kerana *al-qiyās al-istithnā'ī* lebih banyak digunakan dalam karya *al-Iqtiṣād fī al-I‘tiqād* atau mungkin *al-qiyās al-iqtirānī* lebih mudah difahami oleh kebanyakan orang. Walau bagaimanapun, penjelasan mengenai *al-qiyās al-iqtirānī* telah disebutkan secara tuntas dalam karya mantik beliau yang lain. Di sebabkan itu, al-Ghazālī pada awal karyanya itu menyarankan agar merujuk kepada *Miḥak al-Naẓar* dan *Mi‘yār al-‘Ilm* untuk memahami secara lebih terperinci tentang metode pendalilan mantik dalam perbahasan akidah.[475] Dalam *Mi‘yār al-‘Ilm* contohnya, al-Ghazālī jelas menyebutkan tentang *al-qiyās al-iqtirānī* sebagai salah satu kaedah dalam pendalilan mantik.[476]

---

[474] Perkara ini merupakan antara kekurangan atau kelemahan yang terdapat dalam karya-karya al-Ash'arī.
[475] Al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-I‘tiqād*, 35.
[476] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Mi‘yār al-‘Ilm*, ed. Sulaymān Dunyā (Miṣr: Dār al-Ma‘ārif, 1961), 131.

University of Malaya

Justeru, penggunaan *al-qiyās al-iqtirānī* dalam karyanya *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* merupakan suatu yang tidak bercanggah dengan metode pendalilan al-Ghazālī secara keseluruhannya. Malah penggunaan *al-qiyās al-iqtirānī* turut digunakan oleh al-Ash'arī secara meluas dalam membahaskan perkara akidah ketuhanan. Bukan sekadar itu sahaja, malah al-Ash'arī didapati menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* lebih banyak berbanding *al-qiyās al-istithnā'ī*. Al-Ash'arī juga hanya menerima *shakl al-awwal* pada setiap *al-qiyās al-iqtirānī* yang terdapat dalam karya-karyanya. Hal ini berkemungkinan *al-qiyās al-iqtirānī* merupakan jenis *al-qiyās* yang lebih mudah difahami oleh majoriti umat Islam awam, menyebabkan al-Ash'arī banyak menggunakannya dalam perbahasan akidah.

Jika diteliti, dalam perbahasan sifat *Wujūd*, al-Ash'arī didapati menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, tetapi menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī* dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Dalam perbahasan sifat *Sam'* dan *Basār* pula, al-Ash'arī menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Perkara ini menunjukkan bahawa kaedah *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Ghazālī hampir sama dengan kaedah al-Ash'arī. Malah aspek subjek yang digunakan, iaitu alam, dalam membina *muqadimah* kepada *al-qiyās* juga adalah sama antara al-Ghazālī dan al-Ash'arī.

Walaupun dalam penjelasan di atas hanya dikemukakan *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* sahaja sebagai contoh, tetapi sebenarnya al-Ghazālī turut menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* dalam *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*. Penggunaan ini selari dengan penerimaan al-Ghazālī terhadap semua bentuk *al-qiyās* sebagai metode pendalilan dalam perbahasan akidah. Begitu juga *al-qiyās al-istithnā'ī* yang digunakan oleh al-

Ghazālī dalam banyak keadaan, bertepatan dengan metode pendalilan yang dijelaskan pada awal karyanya. Dalam contoh di atas, *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* digunakan oleh al-Ghazālī dalam mengisbatkan sifat *Wujūd* bagi Allah SWT berdasarkan hujah bahawa alam tidak *qadīm* dan bersifat baharu.

Manakala *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* pula digunakan ketika membahaskan sifat *Mukhalafatuhu Ta'ālā li al-Ḥawādith* berdasarkan hujah Allah SWT tidak bertempat dan berjisim seperti makhluk-Nya. Hujah sebegini juga merupakan antara perkara asas yang menjadi perbincangan dalam isu nas sifat *mutashābihāt*. Dalam hal ini, al-Ash'arī menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan juga *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* ketika menolak pegangan Mujassimah atau Mushabbihah. Al-Ash'arī didapati tidak menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* dalam perkara ini.

Oleh itu, dari aspek *al-ṣūrah*, secara umumnya kaedah mantik yang digunakan oleh al-Ghazālī dan al-Ash'arī adalah selari. Tiada perbezaan yang ketara antara kedua-dua tokoh ini dalam membahaskan perkara akidah ketuhanan. Walau bagaimanapun, al-Ghazālī dilihat berbeza sedikit dengan ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah berkaitan penamaan atau istilah mantik yang digunakan terhadap bentuk-bentuk *al-qiyās*. Contohnya, *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* dinamakan sebagai *al-sabr wa al-taqsīm* dan *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* dinamakan sebagai *intāj al-muqaddimāt al-natā'ij* dan *al-ilzāmāt* atau *al-talāzum*. Istilah ini suatu yang baru dikenali dalam wacana ilmu mantik semasa zaman al-Ghazālī.[477]

[477] Terdapat beberapa lagi istilah baru yang diperkenalkan oleh al-Ghazālī dalam karya mantiknya seperti istilah *al-qiyās* disebutkan sebagai *al-burhān* atau *al-mīzān*.

University of Malaya

Dari aspek *al-māddah* pula, al-Ghazālī dilihat menggunakan sumber ilmu yakin dalam membentuk *muqadimah* kepada sesuatu *al-qiyās*. Namun didapati al-Ghazālī lebih banyak menggunakan sumber *al-ḥissiyyāt* dan *al-'aqliyyāt* dalam perbahasan akidah ketuhanan berdasarkan contoh yang dikemukakan itu.[478] Manakala sumber yang lain seperti *al-tawātur*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt* kurang digunakan dalam karya *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* berbanding *al-ḥissiyyāt* dan *al-'aqliyyāt* tersebut. Sumber *al-sam'iyyāt* pula banyak digunakan oleh al-Ghazālī dalam membahaskan persoalan berkaitan perkara-perkara ghaib.

Sedangkan al-Ash'arī dalam hal ini didapati lebih banyak menggunakan sumber *al-'aqliyyāt*, *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-sam'iyyāt*. Ini kerana, sebagaimana yang telah dijelaskan, empat sumber ilmu yakin tersebut lebih sesuai digunakan dalam pembuktian sifat *Ma'ānī* yang banyak disentuh oleh al-Ash'arī dalam karya-karyanya. Sebaliknya al-Ghazālī bukan sahaja membincangkan sifat *Ma'ānī*, malah beliau juga banyak membahaskan sifat *Nafsiyyah* dan *Salbiyyah*. Keadaan ini menjadikan al-Ghazālī lebih banyak menggunakan sumber *al-ḥissiyyāt* dan *al-'aqliyyāt* dalam karyanya, sesuai dengan metode pendalilan pada awal karyanya yang menjurus kepada dalil *'aqlī*.

Selain itu, al-Ghazālī juga dilihat beberapa kali menggunakan hujah *al-qiyās al-al-shāhid 'alā al-ghā'ib* dalam *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, antaranya dalam isu melihat Allah SWT dan ketika mengisbatkan sifat *Sam'*, *Basār* dan *Kalām*. Begitu juga al-Ash'arī yang turut menggunakan *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid*, tetapi dalam topik melihat Allah SWT sahaja. Hal ini menunjukkan bahawa *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* diterima oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti al-Ash'arī dan al-Ghazālī

[478] Perkara ini selari dengan kenyataan al-Ghazālī pada awal karya *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* yang dijelaskan di atas bahawa *al-ḥissiyyāt* dan *al-'aqliyyāt* merupakan sumber yang paling mudah difahami.

University of Malaya

walaupun terdapat perselisihan mengenai penghujahannya. Ini kerana, sebilangan ulama tidak bersetuju dengan konsep perbandingan antara Allah SWT dengan makhluk.[479]

3.3.4 Rumusan

Semua yang dinyatakan di atas jelas membuktikan bahawa al-Ghazālī menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Malah al-Ghazālī didapati hanya menerima pakai *al-qiyās* yang bertaraf *al-būrhan* sahaja sama ada dari aspek *al-ṣūrah* atau *al-māddah*, sebagaimana juga al-Ash'arī. Keselarian yang wujud antara al-Ghazālī dan al-Ash'arī ini juga membuktikan bahawa al-Ghazālī adalah ulama beraliran Ashā'irah. Pada masa yang sama, penjelasan dan dapatan yang dikemukakan menunjukkan bahawa al-Ghazālī merupakan seorang ulama yang pakar dalam ilmu mantik. Beliau telah berjaya menonjolkan kepentingan dan peranan ilmu mantik dalam wacana pengajian Islam khususnya dalam membahaskan persoalan akidah.

3.4 PENDALILAN MANTIK AL-SANŪSĪ

Selain al-Ghazālī, al-Sanūsī juga merupakan salah seorang tokoh penting dalam perkembangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah aliran Ashā'irah. Beliau dikenali sebagai penyusun pengajian Sifat 20 melalui karya akidahnya yang terkenal iaitu *Umm al-Barāhīn*. Oleh itu, topik ini hanya akan memfokuskan kepada pendalilan mantik yang terdapat dalam *Umm al-Barāhīn* sahaja. Karya ini dipilih kerana ia merupakan antara karya akidah muktabar yang terus menjadi rujukan umat Islam sehingga hari ini. Ia turut dihuraikan oleh ramai ulama selepasnya. Malah karya ini turut digunapakai dalam pengajian akidah di peringkat universiti di Malaysia.

[479] Perkara ini akan dijelaskan dalam bab empat.

University of Malaya

Justeru, dapatan yang diperolehi daripada karya *Umm al-Barāhīn* tersebut akan dibandingkan dan dianalisis dengan kaedah atau bentuk pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī. Perbandingan ini bertujuan bagi melihat persamaan dan perbezaan yang wujud antara al-Sanūsī dan al-Ash'arī ketika menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Pada masa yang sama, dapatan ini dapat membuktikan bahawa wujudnya kesinambungan atau rantaian keilmuan yang jelas daripada zaman Salaf sehingga ke zaman Khalaf kini. Kemudian, topik ini akan diakhiri dengan rumusan.

3.4.1 Biografi dan Ketokohan al-Sanūsī

Nama penuh beliau ialah Muḥammad ibn Yūsuf ibn 'Umar ibn Shu'ayb al-Sanūsī. Beliau dilahirkan di Tilimsān pada tahun 830 atau 832 Hijrah di sebuah kampung kecil bernama al-Sanūs yang terletak negara Algeria.[480] Beliau dibesarkan dalam kabilah bapanya iaitu Banī al-Sanūs. Justeru, gelaran al-Sanūsī adalah nisbah kepada nama kampung kelahirannya al-Sanūs dan nama kabilah bapanya Banī al-Sanūs.[481] Namun al-Sharqāwī menyatakan bahawa gelaran al-Sanūsī adalah lebih tepat dinisbahkan kepada Banī al-Sanūs kerana didapati tiada kampung bernama al-Sanūs di Tilimsān.[482] Susur jalur atau nasib keturunan al-Sanūsī bersambung kepada cucu Rasulullah SAW iaitu Ḥasan ibn 'Alī RA sehingga beliau juga dikenali dengan gelaran al-Ḥasanī.[483] Beliau juga digelar sebagai al-Tilimsānī iaitu nisbah kepada negeri kelahirannya Tilimsān.

---

[480] 'Abd al-'Azīz al-Ṣaghīr Dukhān, *al-Imām al-'Allāmah Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī al- Tilimsānī wa Juhūdahu fī Khidmah al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf* (t.tp.: Dār Kardādah, 2010), 74-76.

[481] Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Aḥmad al-'Ajmī al-Wafā'ī, *Dhīl Lub al-Lubāb fī Taḥrīr al-Insān*, ed. Shādy ibn Muḥammad ibn Sālim Āla Nu'mān (Yaman: Markaz al-Nu'mān li Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 2011), 154.

[482] 'Abd Allāh ibn Ḥijāzī al-Sharqāwī, *Ḥāshiyyah 'alā Sharḥ Imām al-'Allāmah Muḥammad ibn Manṣūr al-Hudhurī* (Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955), 2.

[483] Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *Tahdhīb Sharḥ al-Sanūsiyyah Umm al-Barahīn* ('Ammān: Dār al-Rāzī, 2004), 19.

Beliau berpegang dengan aliran Ashā'irah dari aspek akidah dan bermazhab Mālikī dari aspek fikah.

Al-Sanūsī memulakan pengajian awalnya dengan membaca dan menghafal al-Quran dan mempelajari bahasa Arab di tangan bapanya sendiri. Beliau juga keluar mencari ilmu dengan para ulama di sekitar Tilimsān. Oleh itu, al-Sanūsī berguru dengan Naṣr al-Zawāwī, Muḥammad ibn Tawzt dan Abū Ḥajjāj Yūsuf ibn Abī al-'Abbās ibn Muḥammad al-Sharīf al-Ḥasanī dalam ilmu qiraat. Berguru dengan Muḥammad ibn al-'Abbās dalam ilmu usul fiqh dan ilmu mantik. Al-Sanūsī juga mempelajari ilmu fikah daripada al-Faqīh al-Jallāb dan mempelajari ilmu akidah daripada Abī al-Qāsim al-Kanābashī. Al-Sanūsī turut berguru dengan saudara sebelah ibunya iaitu Abī al-Ḥasan al-Tālūtī dalam ilmu akidah dan fikah. Malah al-Sanūsī turut berguru dengan Abū Ḥasan al-Qalṣādī al-Andalūsī dalam ilmu matematik dan pusaka.[484] Ini bermaksud, al-Sanūsī telah mempelajari ilmu alat semenjak usia mudanya lagi.

Setelah beberapa tahun belajar di Tilimsān, al-Sanūsī bermusafir ke negeri Waḥran pula untuk mempelajari ilmu hadis dengan Abī Zayd al-Tha'ālibī yang merupakan ulama hadis paling masyhur pada ketika itu. Pada masa yang sama, al-Sanūsī menuntut ilmu tasawuf daripada beberapa orang ulama sufi antaranya Abrakān al-Rāshidī dan Ibrāhīm al-Tāzī.[485] Antara guru al-Sanūsī yang lain termasuklah Abū 'Abd Allāh Aḥmad ibn Qāsim al-Ṣanhājī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad al-Tilimsānī al-Ḥabāk dan ramai lagi.[486] Semua ilmu yang dipelajari oleh al-Sanūsī tersebut menunjukkan bahawa beliau memiliki kesepaduan ilmu yang kukuh. Malah kesungguhan al-Sanūsī dalam menuntut ilmu membolehkannya menguasai pelbagai

---

[484] Aḥmad Bābā al-Timbuktī, *Nayl al-Ibtihāj bi Taṭrīz al-Dībāj*, ed. 'Abd al-Ḥamīd 'Abd Allāh al-Harāmat (Ṭarāblus: Dār al-Kātib, 2000), 564.
[485] *Ibid*.
[486] 'Abd al-'Azīz al-Ṣaghīr Dukhān, *al-Imām al-'Allāmah Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī al- Tilimsānī wa Juhūdahu fī Khidmah al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf*, 90-101.

ilmu keagamaan dengan cepat dan seterusnya menjadi seorang ulama besar di zamannya.

Sebagai seorang ulama, mengajar dan menulis merupakan aktiviti utama yang dilakukan oleh al-Sanūsī sehinggalah akhir usianya. Dilaporkan al-Sanūsī menghembuskan nafasnya yang terakhir di Tilimsān pada hari Ahad bersamaan 18 Jamadil Akhir tahun 895 Hijrah ketika berumur 63 tahun.[487] Kewafatannya merupakan suatu kehilangan yang besar kepada umat Islam. Ketokohan dan sumbangan al-Sanūsī dalam lapangan ilmu telah mendapat sanjungan yang tinggi daripada para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah sehingga nama beliau turut disebut sebagai salah seorang mujaddid kurun kesembilan Hijrah.[488] Beliau juga diangkat sebagai seorang imam dalam ilmu mantik, fikah, hadis dan 'pemilik' ilmu akidah yang tiada seumpamanya pada zaman *muta'akhirīn* ini.[489]

Ketokohan al-Sanūsī dalam disiplin ilmu akidah dan mantik telah diakui oleh para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.[490] Pujian dan pengiktirafan yang diberikan melambangkan kedudukan tinggi dan pengaruh besar al-Sanūsī terhadap umat Islam. Dalam hal ini, al-Sanūsī telah meninggalkan generasi murid yang ramai bagi menyebarkan dan meneruskan legasi keilmuannya. Beliau juga menghasilkan banyak karya yang bernilai dalam pelbagai bidang ilmu antaranya akidah, tafsir, hadis, mantik dan sebagainya lagi.[491] Karya al-Sanūsī dianggarkan berjumlah 62 buah semuanya.[492] Salah satu karya al-Sanūsī yang terkenal dan terpenting dalam bidang akidah adalah

---

[487] Al-Timbuktī, *Nayl al-Ibtihāj bi Taṭrīz al-Dībāj*, 570.
[488] Ḥafanāwī Ba'ly, "*al-'Allāmah ibn Yūsuf al-Sanūsī al-Tilimsānī: Khātimat al-Muḥaqqiqīn wa 'Umdah al-Mujaddidīn*," Majallat al-Ma'rifah 545 (Februari 2009), 38-58.
[489] Ibn al-Qāḍī Abī al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad al-Miknāsī, *Dart al-Ḥijāl fī Asmā' al-Rijāl*, ed.Muḥammad al-Aḥmadī Abū al-Nūr (Qahīrah: Maktabah Dār al-Turāth, 1971), 2:141.
[490] Engku Hassan Engku Wok Zin, "Penggunaan *al-Qiyās* dalam Kitab *Umm al-Barāhīn*", 47-52.
[491] 'Ādl Nuwayhiḍ, *Mu'jam A'lam al-Jaza'ir: Min Ṣadr al-Islām Ḥatta al-Aṣr al-Ḥāḍr* (Bayrūt: Muassasah Nuwayhiḍ al-Thaqāfiyyah, 1980), 180; al-Ziriklī, *al-A'lām: Qāmūs al-Tarājim*, 7: 154.
[492] 'Abd al-'Azīz al-Ṣaghīr Dukhān, *al-Imām al-'Allāmah Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī al- Tilimsānī*, 110-136.

Umm al-Barāhīn, iaitu karya pertama yang menyusun dan mengemukakan konsep Sifat 20 dalam wacana pengajian akidah.

3.4.2 Pendalilan Mantik dalam *Umm al-Barāhīn*

Karya akidah al-Sanūsī iaitu matan *Umm al-Barāhīn*, atau dikenali juga sebagai *al-'Aqīdah al-Ṣughrā*, merupakan antara karya akidah muktabar yang menjadi rujukan terpenting kepada umat Islam sehingga kini.[493] Karya syarah kepada *Umm al-Barāhīn*[494] bersama *Jawharah al-Tawḥīd*[495] turut dijadikan salah satu silibus wajib dan rujukan kepada mahasiswa Jabatan Akidah dan Falsafah, Universiti al-Azhar. Begitu juga di Malaysia, *Umm al-Barāhīn* serta syarahnya turut dijadikan antara rujukan utama[496] khususnya bagi subjek-subjek berkaitan akidah di sebahagian Universiti Awam.[497] Malah ia turut diajar di pondok, madrasah dan di sebahagian masjid atau surau.

Secara umumnya, karya *Umm al-Barāhīn* membahaskan persoalan dasar akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah merangkumi topik berkaitan hukum akal, ketuhanan (Sifat 20), kenabian, dua kalimah *al-shahādah* dan sebagainya lagi. Namun dalam topik ini penulis hanya memfokuskan kepada aspek pendalilan mantik dalam perbahasan ketuhanan sahaja. Justeru, dalam matan *Umm al-Barāhīn* dan karya syarahnya, al-

---

[493] 'Alī Juma'ah, *al-Kutub al-Mukawwinat lil Fikr al-Islāmī al-Sunni*, 71.

[494] Al-Sanūsī sendiri telah mensyarahkan *Umm al-Barāhīn*, dan menamakan karya tersebut *Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṣughrā*, atau dikenali juga sebagai *Sharḥ Umm al-Barāhīn*. Kemudiannya ia dihuraikan pula oleh ramai ulama, dan antara yang terkenal adalah karya *Ḥāshiyah al-Dusūqī 'alā Umm al-Barāhīn* karangan Muḥammad ibn Aḥmad al-Dusūqī (m. 1230H).

[495] Matan *Jawharah al-Tawḥīd* ditulis oleh Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Laqānī (m. 1041Ḥ). Kemudiannya ia dihuraikan pula oleh ramai ulama, dan antara yang terkenal adalah karya *Tuḥfat al-Murid Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd* karangan Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bayjūrī (m. 1277H).

[496] Abdul Shukor Husin, *Ahli Sunah Waljamaah: Pemahaman Semula*, 11.

[497] Universiti Sultan Zainal Abidin merupakan antara Universiti Awam di Malaysia yang menggunakan karya *Umm al-Barāhīn* dan *Jawharah al-Tawḥīd* sebagai bahan rujukan utama dalam beberapa subjek berkaitan akidah, khususnya subjek *USD 10102 al-'Aqidah al-Islamiyyah* untuk peringkat Diploma Pengajian Islam dan *USI 10102 Mabahith al-Ilahiyyat* untuk peringkat Ijazah Sarjana Muda Pengajian Islam Dengan Kepujian. Penulis pernah mengajar subjek ini.

University of Malaya

Sanūsī menyatakan bahawa antara sebab yang mendorong beliau menyusun pengajian akidah berasaskan Sifat 20 ialah:

1. Pada kurun kesembilan Hijrah telah berlaku percampuran dalam penulisan akidah dengan falsafah sehingga mengelirukan para pembaca. Orang awam pula tidak dapat membezakan antara ilmu falsafah dengan ilmu teras dalam agama Islam, khususnya berkaitan permasalahan akidah.

2. Pada kurun itu terdapat orang yang terpengaruh dengan ilmu falsafah dan menganggap ilmu falsafah mempunyai beberapa intisari yang mendalam dan tidak dapat difahami secara zahir sahaja. Pemikiran sebegini boleh melalaikan umat Islam daripada memahami agamanya sebagaimana yang difahami oleh generasi Salaf.[498]

Dengan alasan tersebut, al-Sanūsī telah mengemukakan Sifat 20 supaya ia boleh dijadikan rujukan dan panduan kepada majoriti umat Islam agar mereka tidak terpengaruh dengan ilmu falsafah. Beliau turut menegaskan bahawa tokoh yang mencampuradukkan ilmu akidah dengan ilmu falsafah itu bukan bermaksud untuk merosakkan akidah Islam, tetapi tujuan mereka hanyalah untuk menolak pendapat ahli-ahli falsafah dalam masalah akidah.[499] Al-Sanūsī dilihat tidak menyalahkan mereka, tetapi beliau memberikan peringatan kepada sesiapa yang hendak mempelajari ilmu akidah, khususnya orang awam, supaya tidak mengambil dari karya-karya yang bercampur dengan ilmu falsafah.

Walaupun al-Sanūsī hanya mengemukakan 20 sifat sahaja di dalam karyanya *Umm al-Barāhīn*, ini bukan bermakna beliau menyatakan Allah SWT hanya mempunyai

[498] Al-Sanūsī, *Sharḥ Umm al-Barāhīn*, 19.
[499] *Ibid*.

University of Malaya

20 sifat sahaja. Dimaksudkan dengan Sifat 20 tersebut adalah sifat-sifat yang mesti diketahui dan difahami oleh setiap umat Islam sebagai kunci awal mengenal Allah SWT. Dalam hal ini, al-Sanūsī menegaskan:

فمما يجب لمولانا جل وعز عشرون صفة.

> Terjemahan: Maka di antara [sifat] yang wajib bagi Allah ada 20 sifat.[500]

Perkataan *min* dalam perkataan *minmā* telah ditafsirkan sendiri oleh al-Sanūsī dengan makna sebahagian, yang bererti antara sifat yang wajib bagi Allah SWT adalah 20 sifat. [501] Ini menunjukkan bahawa sifat Allah SWT tidak hanya terbatas kepada 20 sifat sahaja, kerana sifat yang wajib bagi Allah SWT tidak terhad bilangannya. Segala sifat kesempurnaan adalah sifat-Nya dan segala sifat itu tidak terhitung banyaknya. Manakala al-Dusūqī pula menyatakan bahawa kenyataan al-Sanūsī itu bermaksud menjadi kewajipan umat Islam untuk mengetahui 20 sifat ini satu persatu secara *tafṣīlī*, sedangkan selain 20 sifat ini wajib diketahui secara *ijmālī* sahaja.[502]

Al-Sanūsī membahagikan Sifat 20 kepada empat jenis iaitu sifat *Nafsiyyah*, *Salbiyyah*, *Ma'ānī* dan *Ma'nawiyyah*. Sifat yang terkandung dalam *Nafsiyyah* ialah satu sifat sahaja iaitu *Wujūd*.[503] Sifat yang terkandung dalam *Salbiyyah* ialah lima sifat iaitu *Qidam*, *Baqā'*, *Mukhalafatuhu Ta'ālā li al-Ḥawādith*, *Qiyāmuhu Ta'ālā bi Nafsih* dan *Waḥdāniyyah*.[504] Sifat yang terkandung dalam *Ma'ānī* ialah tujuh sifat iaitu *Qudrah*,

---

[500] *Ibid*., 20.
[501] *Ibid*.
[502] Al-Dusūqī, *Ḥāshiyah al-Dusūqī 'alā Umm al-Barāhīn*, 95.
[503] Al-Sanūsī, *Sharḥ Umm al-Barāhīn*, 20.
[504] *Ibid*., 21-25.

University of Malaya

Irādāh, *'Ilm*, *Ḥayāh*, *Sam'*, *Baṣar* dan *Kalām*.[505] Sifat yang terkandung dalam *Ma'nawiyyah* pula ialah tujuh sifat iaitu *Kawnuhū Ta'ālā Qādirān*, *Kawnuhū Ta'ālā Murīdān*, *Kawnuhū Ta'ālā 'Ālimān*, *Kawnuhū Ta'ālā Ḥayyān*, *Kawnuhū Ta'ālā Samī'ān*, *Kawnuhū Ta'ālā Baṣīrān* dan *Kawnuhū Ta'ālā Mutakallimān*.[506]

Selepas *al-ḥamdalah*, al-Sanūsī didapati memulakan karya *Umm al-Barāhīn* dengan perbahasan hukum akal kepada tiga bahagian iaitu wajib, mustahil dan harus.[507] Matan yang dikemukakan ini jelas dilihat sebagai isyarat awal dari al-Sanūsī bahawa antara pendalilan yang digunakan dalam *Umm al-Barāhīn* adalah berlandaskan kaedah mantik. Hal ini diperkukuhkan lagi dengan kenyataan al-Sanūsī dalam sebuah karya yang lain, syarah kepada *al-'Aqīdah al-Kubrā*, menyebutkan tiga bentuk pendalilan dalam perbahasan akidah iaitu:

1. Dalil *'aqlī* yang tertaraf yakin. Dalil ini digunakan untuk mengisbatkan kewujudan Allah SWT (sifat *Wujūd*), sifat *Qidam*, *Baqā'*, *'Ilm*, *Qudrah*, *Ḥayāh* dan *Irādah*.

2. Dalil *sam'* daripada al-Quran dan hadis. Dalil ini digunakan untuk mengisbatkan perkara *sam'iyyāt* seperti syurga, neraka dan lain-lain.

3. Dalil *'aqlī* dan *sam'*. Dalil ini digunakan untuk mengisbatkan sifat *Sam'*, *Baṣar* dan *Kalām* bagi Allah SWT.[508]

---

[505] *Ibid*., 26-32.
[506] *Ibid*., 32-33.
[507] *Ibid*., 9.
[508] Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yūsuf ibn 'Umar al-Sanūsī, *'Umdah Ahl al-Tawfīq wa al-Tasdīd fī Sharḥ 'Aqīdah Ahl al-Tawḥīd* (Miṣr: Maṭba'ah al-Islām, 1316H), 173-174.

University of Malaya

Justeru, dalam mengisbatkan sifat *Wujūd* bagi Allah SWT, al-Sanūsī didapati menggunakan hujah alam bersifat baharu yang memerlukan pencipta sebagaimana berikut:

أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم لأنه لو لم يكون له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال.

Terjemahan: Adapun dalil [sifat] *Wujūd* bagi Allah Taala ialah alam ini baharu. Kerana sekiranya [alam ini] tiada pencipta, bahkan terjadi dengan sendirinya, maka akan berlaku salah satu daripada dua perkara (ada dan tiada). [Asalnya] kedua-duanya adalah sama, [tiba-tiba] berat kepada salah satu *tarjīḥ* [antara ada atau tiada] tanpa sebab. Perkara ini adalah mustahil.[509]

Jika kenyataan al-Sanūsī tersebut disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka dua bentuk *al-qiyās* akan terhasil iaitu *al-qiyās al-iqtirānī* dan *al-qiyās al-istithnā'ī*. Walau bagaimanapun, bentuk *al-qiyās al-iqtirānī* tidak dapat dilihat dengan jelas kerana al-Sanūsī sekadar menyebutkan *muqadimah al-ṣughrā* sahaja bahawa alam ini baharu. Sedangkan *muqadimah al-kubrā* dan *al-natījah* tidak disebutkannya. Oleh itu, al-Dusūqī menyatakan bahawa bentuk *al-qiyās al-iqtirānī* yang tersembunyi tersebut sebenarnya seperti berikut:[510]

Muqadimah al-ṣughrā : Alam ini baharu

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang baharu mesti ada pencipta

[509] Al-Sanūsī, *Sharḥ Umm al-Barāhīn*, 45.
[510] Al-Dusūqī, *Ḥāshiyah al-Dusūqī 'alā Umm al-Barāhīn*, 196-197.

University of Malaya

Al-Natījah : Alam ini mesti ada pencipta

Bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Sanūsī menggunakan kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* yang tersusun daripada *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*. Jika dilteliti, *al-qiyās al-iqtirānī* yang dikemukakan oleh al-Sanūsī ini terbina daripada *al-shakl al-awwal* kerana *al-ḥadd al-awsaṭ* iaitu baharu menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Manakala *al-ḍarb* yang terhasil daripada *al-shakl al-awwal* tersebut ialah *al-ḍarb al-awwal*. Memandangkan *al-shakl al-awwal* tersebut menepati syarat pengeluaran *al-natījah*, maka *al-natījah* yang dihasilkan adalah sah dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Manakala bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī* yang akan terhasil daripada kenyataan al-Sanūsī itu pula adalah:

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya alam ini tiada pencipta, maka akan berlaku salah satu *tarjīḥ* (ada atau tiada)

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi berlaku salah satu *tarjīḥ* (ada atau tiada) tanpa sebab adalah mustahil

Al-Natījah : Alam ini tiada pencipta adalah mustahil

Bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Sanūsī menggunakan kaedah *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Ini kerana, *muqadimah al-kubrā* adalah *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah*, manakala *muqadimah al-ṣughrā* pula adalah *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*

al-istithnā'iyyah. Didapati *al-natījah* yang terhasil daripada *al-qiyās* tersebut menepati salah satu daripada dua bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī* iaitu apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*. Maka *al-natījah* yang diperolehi menyatakan bahawa alam ini tiada pencipta adalah mustahil adalah diterima dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Selain itu, al-Sanūsī turut menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī* dalam beberapa sifat yang lain termasuklah dalam mengisbatkan sifat *Qudrah*, *Irādah*, *'Ilm* dan *Ḥayāh* bagi Allah SWT sebagaimana berikut:

وأما برهان وجوب أتصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة فلانه لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث.

Terjemahan: Adapun dalil wajib Allah Taala bersifat *Qudrah*, *Irādah*, *'Ilm* dan *Ḥayāh* ialah, kerana sekiranya ternafi sesuatu [dari sifat-sifat tersebut] dari-Nya, maka tidak akan wujud sesuatu dari perkara baharu.[511]

Jika kenyataan al-Sanūsī ini disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya ternafi sifat-sifat tersebut daripada Allah, maka tidak wujud perkara baharu

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi tidak wujud perkara baharu adalah mustahil

[511] Al-Sanūsī, *Sharḥ Umm al-Barāhīn*, 52.

Al-Natījah : Ternafi sifat-sifat tersebut daripada Allah adalah mustahil

Sebagaimana sifat *Wujūd*, bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Sanūsī menggunakan kaedah *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Ini kerana, *muqadimah al-kubrā* adalah *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah*, manakala *muqadimah al-ṣughrā* pula adalah *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah al-istithnā'iyyah*. Didapati *al-natījah* yang terhasil daripada *al-qiyās* tersebut menepati salah satu daripada dua bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī* iaitu apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*. Maka *al-natījah* yang diperolehi menyatakan bahawa ternafi sifat-sifat tersebut daripada Allah adalah mustahil adalah diterima dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Dalam contoh yang lain, al-Sanūsī didapati mengisbatkan sifat *Qidam* bagi Allah SWT dengan menggunakan hujah sifat *Wujūd* bahawa mustahil Allah SWT baharu sebagaimana berikut:

لو لم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر إلى محدث فيلزم الدور أو التسلسل.

> Terjemahan: Sekiranya [Allah] tidak [bersifat] *Qidam*, maka [Allah] adalah baharu, maka [Allah] berhajat kepada pencipta. [Perkara ini] akan melazimkan *al-dawr* atau *al-tasalsul*.[512]

Jika kenyataan al-Sanūsī ini disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

[512] *Ibid*., 46.

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya Allah tidak bersifat *Qidam*, maka Allah adalah baharu

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya Allah adalah baharu, maka Allah berhajat kepada pencipta

Al-Natījah : Sekiranya Allah tidak bersifat *Qidam*, maka Allah berhajat kepada pencipta

Jika diteliti, pendalilan mantik dalam kenyataan di atas ialah *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang dibina daripada *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah*. Justeru, *al-ḥadd al-mushtarak* dalam *al-qiyās* ini ialah Allah SWT adalah baharu yang menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Manakala *al-shakl* pula adalah daripada *al-shakl al-awwal*. Dalam hal ini, al-Sanūsī dilihat mengemukakan *naqīḍ* agar maksud sebaliknya yang dikehendaki, iaitu Allah SWT bersifat *Qadim* dan tidak berhajat kepada pencipta, dapat difahami dengan jelas. Maka *al-natījah* yang terhasil adalah diterima dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Kenyataan di atas juga kemudiannya seolah-olah dijawab oleh al-Sanūsī dalam *al-qiyās* yang lain. Contohnya, ketika mengisbatkan sifat *Ḥayāh*, *Qudrah*, *Irādah* dan *'Ilm* bagi Allah SWT, al-Sanūsī menggunakan hujah bahawa setiap sesuatu berhajat kepada Allah SWT sebagaimana berikut:

إذ لو انتفى شئ منها لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث فلا يفتقر اليه شئ كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ما سواه.

Terjemahan: Adapun sekiranya ternafi sesuatu daripadanya [sifat-sifat tersebut], maka tidak mungkin [Allah] dapat mengadakan sesuatu yang baharu, dan tidak berhajat sesuatu kepada-Nya (Allah). Bagaimana [ia boleh berlaku demikian]? Sedangkan setiap sesuatu yang berhajat kepada-Nya (Allah).[513]

Jika kenyataan al-Sanūsī ini disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-kubrā	: Sekiranya ternafi sifat-sifat tersebut, maka tidak mungkin Allah dapat mengadakan sesuatu yang baharu
Muqadimah al-ṣughrā	: Tetapi tidak mungkin Allah dapat mengadakan sesuatu yang baharu adalah mustahil
Al-Natījah	: Ternafi sifat-sifat tersebut bagi Allah adalah mustahil

Bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Sanūsī menggunakan kaedah *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Ini kerana, *muqadimah al-kubrā* adalah *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah*, manakala *muqadimah al-ṣughrā* pula adalah *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah al-istithnā'iyyah*. Didapati *al-natījah* yang terhasil daripada *al-qiyās* tersebut menepati salah satu daripada dua bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī* iaitu apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*. Maka *al-natījah* yang diperolehi menyatakan bahawa alam ini tiada pencipta adalah mustahil adalah diterima dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

[513] *Ibid*., 78.

University of Malaya

Dalam *Umm al-Barāhīn*, al-Sanūsī didapati tidak menyentuh mengenai isu-isu dan pelbagai aliran pemikiran yang telah menjadi kebiasaan dalam perbahasan karya-karya akidah sebelumnya. Sebaliknya, al-Sanūsī hanya menumpukan perbincangan kepada dasar akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah sesuai dengan tujuannya menulis karya *Umm al-Barāhīn* adalah untuk menghilangkan kekeliruan yang dihadapi oleh masyarakat awam. Tidak seperti *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, al-Ghazālī dilihat memasukkan sekali perbincangan akidah dengan pelbagai isu dan pemikiran yang berada dalam lingkungan sesuatu topik akidah itu. Begitu juga dalam karya al-Ash'arī sama ada *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* atau *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*.

Oleh itu, beberapa isu akidah ketuhanan yang disenaraikan tidak disebutkan dengan jelas dalam *Umm al-Barāhīn*. Sebaliknya, al-Sanūsī dilihat sekadar menyelitkan perbahasan tersebut dalam dasar akidah yang dibincangkannya. Contohnya, topik sifat *mutashābihāt* disentuh secara tidak langsung ketika membahaskan sifat *Mukhalafatuhu Ta'ālā li al-Ḥawādith*. Manakala topik kemakhlukan al-Quran disentuh dalam perbahasan sifat *Kalām*. Malah terdapat topik yang tidak disentuh langsung oleh al-Sanūsī seperti isu melihat Allah SWT. Walau bagaimanapun, beberapa contoh yang dinyatakan di atas telah memadai bagi membuktikan bahawa al-Sanūsī turut menggunakan pendalilan mantik dalam akidah ketuhanan.

3.4.3 Perbandingan Pendalilan Mantik al-Sanūsī dan al-Ash'arī

Selain al-Ghazālī, al-Sanūsī juga merupakan salah seorang tokoh besar dalam Ashā'irah yang menulis beberapa buah karya khusus berkaitan ilmu mantik seperti *Sharḥ Īsāghūjī fī al-Manṭiq*, *Sharaḥ Mukhtaṣar Ibn 'Irfah fī al-Manṭiq*, *al-Mukhtaṣar fī al-Manṭiq* dan lain-lain. Karya yang dihasilkan ini sebagai bukti yang menunjukkan ketokohan beliau

dalam ilmu mantik. Pemerhatian awal terhadap susunan bab dan tajuk dalam karya *Umm al-Barāhīn* serta syarahnya menunjukkan bahawa al-Sanūsī membahagikan perbahasan akidah ketuhanan kepada sifat-sifat wajib, mustahil dan harus bagi Allah SWT. Justeru, topik akidah ketuhanan yang lain hanya disebutkan secara tidak langsung sahaja dalam perbahasan sifat-sifat tersebut. Pembahagian sebegini dilihat bertujuan untuk memudahkan perbincangan Sifat 20 yang menjadi teras utama dalam karya *Umm al-Barāhīn*. Al-Sanūsī juga turut menyebutkan tentang metode pendalilan yang akan digunakan dalam perbahasan akidah, antaranya dalil *'aqlī*.

Walau bagaimanapun, sebagaimana dijelaskan dalam analisis al-Ghazālī di atas, al-Ash'arī didapati terus mengaplikasikan penggunaan ilmu mantik dalam karya akidahnya. Beliau tidak menyebutkan secara jelas metode pendalilan akidah yang akan digunakannya, melainkan pada beberapa tempat sahaja. Malah al-Ash'arī tiada karya khusus berkaitan dengan ilmu mantik yang sampai kepada umat Islam hari ini.[514] Manakala susunan bab dan tajuk dalam karya-karya al-Ash'arī pula adalah mengikut isu dan permasalahan dalam akidah. Perbahasannya pula berbentuk soalan dan jawapan bagi setiap permasalahan yang dikemukakan. Maka ketokohan al-Ash'arī dalam ilmu mantik perlu dibuktikan melalui kajian terhadap karya-karya akidahnya. Tidak seperti al-Ghazālī dan al-Sanūsī yang mempunyai karya yang khusus mengenai ilmu mantik.

Sehubungan itu, dari aspek *al-ṣūrah*, al-Sanūsī didapati menggunakan semua bentuk *al-qiyās* sama ada *al-qiyās al-iqtirānī* atau *al-qiyās al-istithnā'ī* dalam karyanya *Umm al-Barāhīn*. Menurut penelitian Engku Hassan, al-Sanūsī telah mengemukakan sebanyak 26 bentuk *al-qiyās* dalam matan *Umm al-Barāhīn* tersebut. Secara terperinci, *al-qiyās al-iqtirānī* digunakan sebanyak sembilan kali dan *al-qiyās al-istithnā'ī*

[514] Lihat topik sorotan terhadap karya al-Ash'arī dalam bab dua.

University of Malaya

sebanyak 17 kali.[515] Maka kaedah *al-qiyās* yang digunakan ini jelas menunjukkan bahawa al-Sanūsī mengiktiraf pendalilan mantik dalam perbahasan akidah. Malah al-Sanūsī didapati lebih banyak menggunakan *al-qiyās* dalam bahagian ketuhanan berbanding bahagian akidah yang lain.

Dalam contoh yang dibawakan, al-Sanūsī mengemukakan pendalilan mantik berdasarkan *al-qiyās al-iqtirānī* berbentuk *al-ḥamlī* dalam mengisbatkan sifat *Wujūd* bagi Allah SWT dengan hujah alam bersifat baharu yang memerlukan pencipta. Al-Sanūsī juga menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* berbentuk *al-sharṭī* dalam mengisbatkan sifat *Qidam* bagi Allah SWT dengan hujah mustahil Allah SWT adalah baharu, sebagaimana pembuktian sifat *Wujūd*. Disebabkan itu, perbincangan sifat *Wujūd* dan *Qidam* selalunya dibincangkan secara beriringan kerana bentuk pendalilan antara kedua-dua sifat ini adalah hampir serupa dan sering digunakan antara satu sama lain. Walau bagaimanapun, kedua-dua *al-qiyās* ini adalah *al-shakl al-awwal*.

Jika diteliti, dalam perbahasan sifat *Wujūd*, al-Ash'arī didapati menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, tetapi menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī* dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Dalam perbahasan sifat *Qidam* pula, al-Ash'arī tidak menyatakan secara jelas, sebaliknya beliau sekadar menyebutkannya ketika membahaskan sifat *Wujūd* bagi Allah SWT. Perkara ini menunjukkan bahawa kaedah *al-qiyās* yang dikemukakan oleh al-Sanūsī hampir sama dengan kaedah al-Ash'arī. Malah aspek subjek yang digunakan, iaitu alam dan baharu, dalam membina *muqadimah* kepada *al-qiyās* juga adalah sama antara al-Sanūsī dan al-Ash'arī, begitu juga al-Ghazālī.

[515] Engku Hassan Engku Wok Zin, "Penggunaan *al-Qiyās* dalam Kitab *Umm al-Barāhīn*", 208; 209; 214; 225.

Berkaitan *al-qiyās al-istithnā'ī* pula, al-Sanūsī dilihat menggunakannya ketika mengisbatkan sifat *Qudrah*, *Irādah*, *'Ilm* dan *Ḥayāh* bagi Allah SWT. Menurut al-Sanūsī, sekiranya ternafi sifat-sifat ini daripada Allah, maka perkara baharu tidak akan wujud. Maka kewujudan perkara baharu adalah berhajat kepada Allah SWT yang sudah tentu bersifat *Wujūd*. Dalam hal ini, al-Sanūsī didapati menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī* berbentuk *al-ittiṣālī* sahaja dalam membahaskan perkara akidah. Malah menurut Engku Hassan, tidak dijumpai sebarang *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* dalam *Umm al-Barāhīn*.[516] Ini bermaksud, al-Sanūsī menggunakan 17 kali *al-qiyās al-istithnā'ī* semuanya pada bentuk *al-ittiṣālī* sahaja.

Manakala al-Ash'arī pula didapati menggunakan semua bentuk *al-qiyās* dalam dalam mengisbatkan sifat *Qudrah*, *Irādah*, *'Ilm* dan *Ḥayāh* bagi Allah SWT. Namun diakui bahawa *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* merupakan bentuk *al-qiyās* yang paling sedikit digunakan oleh al-Ash'arī dalam karya-karya akidahnya berbanding bentuk *al-qiyās* yang lain. Dalam hal ini, al-Ash'arī hanya menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* dalam karya *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* ketika mengisbatkan sifat *'Ilm* sahaja. Perbahasan sifat-sifat yang lain banyak menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* sama ada *al-ḥamlī* atau *al-sharṭī* dan juga *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Keadaan ini berlaku kerana *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* lebih mudah digunakan dan difahami berbanding *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī*.

Oleh itu, dari aspek *al-ṣūrah*, secara umumnya kaedah mantik yang digunakan oleh al-Sanūsī dan al-Ash'arī adalah selari. Tiada perbezaan yang ketara antara kedua-dua tokoh ini dalam membahaskan perkara akidah ketuhanan. Dari aspek *al-māddah* pula, al-Sanūsī dilihat menggunakan sumber ilmu yakin dalam membentuk *muqadimah*

[516] *Ibid*., 224.

kepada sesuatu *al-qiyās*. Namun didapati al-Sanūsī, sebagaimana juga al-Ghazālī, lebih banyak menggunakan sumber *al-ḥissiyyāt* dan *al-'aqliyyāt* dalam perbahasan akidah ketuhanan berdasarkan contoh yang dikemukakan itu. Manakala sumber yang lain seperti *al-tawātur*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr*, *al-sam'iyyāt* dan *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt* kurang digunakan dalam karya *Umm al-Barāhīn* berbanding *al-ḥissiyyāt* dan *al-'aqliyyāt* tersebut.

Sedangkan al-Ash'arī dalam hal ini didapati lebih banyak menggunakan sumber *al-'aqliyyāt*, *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-sam'iyyāt*. Ini kerana, empat sumber ilmu yakin tersebut lebih sesuai digunakan dalam pembuktian sifat *Ma'ānī* yang banyak disentuh oleh al-Ash'arī dalam karya-karyanya. Sebaliknya al-Sanūsī, begitu juga al-Ghazālī, bukan sahaja membincangkan sifat *Ma'ānī*, malah beliau juga banyak membahaskan sifat *Nafsiyyah* dan *Salbiyyah*. Keadaan ini menjadikan al-Sanūsī lebih banyak menggunakan sumber *al-ḥissiyyāt* dan *al-'aqliyyāt* dalam karyanya, sesuai dengan penekanan terhadap dalil *'aqlī* yang menjadi metode pendalilan yang penting bagi al-Sanūsī dalam karyanya itu.

3.4.4 Rumusan

Semua yang dinyatakan di atas jelas membuktikan bahawa al-Sanūsī menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Malah al-Sanūsī didapati hanya menerima pakai *al-qiyās* yang bertaraf *al-būrhan* sahaja sama ada dari aspek *al-ṣūrah* atau *al-māddah*, sebagaimana juga al-Ash'arī dan al-Ghazālī. Keselarian yang wujud antara al-Sanūsī dan al-Ash'arī ini juga membuktikan bahawa al-Sanūsī adalah ulama beraliran Ashā'irah. Pada masa yang sama, penjelasan dan dapatan yang dikemukakan menunjukkan bahawa al-Sanūsī merupakan ulama yang pakar dalam ilmu mantik.

Beliau telah berjaya menonjolkan kepentingan dan peranan ilmu mantik dalam wacana pengajian Islam khususnya dalam membahaskan persoalan akidah sehingga berjaya mempengaruhi para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah selepasnya.

3.5 PENDALILAN MANTIK AL-BŪṬĪ

Tidak dapat dinafikan bahawa al-Būṭī merupakan salah seorang ulama besar Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah aliran Ashā'irah pada zaman kini. Kesungguhan beliau dalam mempertahankan akidah Islam dapat dilihat dari beberapa aspek, antaranya melalui penghasilan karya-karya yang bermutu tinggi. Salah satu karya al-Būṭī dalam bidang akidah yang terkenal ialah *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat: Wujūd al-Khālid wa Waẓīfah al-Makhlūk*. Oleh itu, topik ini hanya akan memfokuskan kepada pendalilan mantik yang terdapat dalam *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat* sahaja. Karya ini dipilih kerana ia merupakan antara karya akidah muktabar yang menjadi rujukan umat Islam masa kini. Malah karya ini turut digunapakai dalam pengajian akidah di peringkat universiti di Malaysia.

Justeru, dapatan yang diperolehi daripada karya *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat* tersebut akan dibandingkan dan dianalisis dengan kaedah atau bentuk pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī. Perbandingan ini bertujuan bagi melihat persamaan dan perbezaan yang wujud antara al-Būṭī dan al-Ash'arī ketika menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Pada masa yang sama, dapatan ini dapat membuktikan bahawa wujudnya legasi atau rantaian keilmuan yang jelas daripada zaman Salaf sehingga ke zaman Khalaf kini. Kemudian, topik ini akan diakhiri dengan rumusan.

3.5.1 Biografi dan Ketokohan al-Būṭī

Nama penuh al-Būṭī ialah Muḥammad Sa'īd ibn Ramaḍān ibn 'Umar ibn Murād.[517] Al-Būṭī dilahirkan pada tahun 1929 Masihi (bersamaan 1347 Hijrah) di sebuah perkampungan kecil di Turki bernama Jīlikā. Perkampungan itu terletak di sebuah pulau bernama Jazīrāh Būṭān menurut bahasa Kurdi dan dikenali sebagai Jazīrāh Ibn 'Umar menurut bahasa Arab. Gelarannya al-Būṭī adalah nisbah kepada tempat kelahiran beliau itu iaitu Būṭān. Bapa al-Būṭī merupakan seorang ulama Kurdi yang lahir pada tahun 1888, lebih masyhur dengan nama Mullā Ramaḍān dalam masyarakat.[518] Al-Būṭī merupakan anak kedua merangkap anak lelaki tunggal dalam keluarganya daripada empat beradik.[519]

Pada tahun 1933, ketika al-Būṭī berumur empat tahun, mereka sekeluarga telah melarikan diri daripada pemerintahan sekular Kamal Ataturk di Turki[520] ke beberapa tempat sehingga sampai di Damsyik, Syria.[521] Semasa di Syria, ketiga-tiga saudara perempuannya telah meninggal dunia ketika mereka masih kecil. Setelah itu, pada tahun 1942, ibunya pula meninggal dunia kerana sakit ketika usia al-Būṭī menjangkau usia 13 tahun. Bapa beliau berkahwin semula dengan seorang wanita tempatan untuk kali kedua.[522] Seawal usia enam tahun, al-Būṭī telah mula mempelajari dan menghafal al-Quran dari seorang guru wanita. Beliau berjaya menghabiskan bacaan al-Quran sekitar enam bulan sahaja dan kemudian berjaya pula menghafal al-Quran setelah itu. Selepas

---

[517] Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Hadhā Wālidī: Al-Qiṣah al-Kāmilah li Ḥayāt al-Shaykh Mullā Ramaḍān al-Būṭī min Wilādatih ilā Wafātih* (Damshiq: Dār al-Fikr, 1998), 13.
[518] *Ibid*., 13-14.
[519] *Ibid*., 55.
[520] *Ibid*., 29-30.
[521] *Ibid*., 33; 37.
[522] *Ibid*., 55.

University of Malaya

itu, al-Būṭī dihantar belajar agama, bahasa Arab, matematik dan lain-lain ilmu di sekolah persendirian Zaqāq al-Qarmānī berdekatan Sūq Sārūjah.[523]

Selain pembelajaran formal di sekolah, bapanya selaku guru utamanya turut mengajar al-Būṭī dengan pelbagai ilmu keagamaan. Pertama sekali, beliau diajar dengan ilmu akidah Islam dan kemudian diajar pula sirah Rasulullah SAW. Manakala dalam pengajian ilmu nahu serta saraf, beliau dikehendaki menghafal beberapa karya antaranya karya *al-Fiyyāh* karangan Ibn Malik. Bapanya akan menjelaskan isi kandungan *al-Fiyyāh* itu kepadanya pada setiap hari khamis atau sabtu.[524] Selain itu, bapanya juga turut mengajar ilmu balaghah, mantik, syair dan fikah, di samping meminta al-Būṭī menghafal beberapa karya ulama silam seperti karya al-Suyūtī bertajuk *'Ukūd al-Jamān*.[525] Jelasnya, al-Būṭī mendapat segala asas didikan keagamaan sama ada berkaitan dengan ilmu akidah, fikah atau tasawuf daripada pengajaran bapanya sendiri.[526]

Selain itu, al-Būṭī juga menuntut ilmu dengan seorang ulama besar Damsyik iaitu Ḥasan Ḥabannakah al-Maydānī di sebuah masjid bernama Jāmi' Manjak di al-Mīdān dan kemudian masjid itu bertukar menjadi Ma'had al-Tāwjiyyah al-Islāmī. Al-Būṭī juga belajar dengan guru-guru yang lain dalam beberapa subjek. Kebanyakan penuntut di situ lebih dewasa daripada al-Būṭī. Kadang-kala al-Būṭī belajar daripada mereka yang lebih dewasa untuk memantapkan kefahaman ilmunya. Beliau belajar di situ sehingga tahun 1953.[527] Namun al-Maydānī dikenali sebagai guru utama al-Būṭī

[523] *Ibid*., 56.
[524] *Ibid*., 57.
[525] *Ibid*., 60.
[526] Muhammad Rashidi Wahab, "Pemikiran Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dalam Akidah *Ilāhiyyāt*," 28.
[527] Al-Būṭī, *Hadhā Wālidī*, 58-62.

selepas bapanya dengan mengajar al-Būṭī pelbagai jenis ilmu keagamaan terutamanya ilmu akidah, fikah dan tasawuf.[528]

Selepas menamatkan pengajian di situ, al-Būṭī memasuki pengajian kuliah di Universiti al-Azhar, Mesir. Pada tahun 1956, al-Būṭī telah berjaya memperolehi ijazah pertamanya dalam bidang Syariah dari Fakulti Syariah dan juga Diploma Pendidikan dari Fakulti Bahasa Arab di Universiti al-Azhar.[529] Beliau pulang ke Damsyik dan mengajar di sebuah sekolah di bandar Ḥims.[530] Pada penghujung tahun 1960, al-Būṭī diterima sebagai pensyarah di Fakulti Keagamaan, Universiti Damsyik.[531] Kemudian, beliau dihantar untuk melanjutkan pelajarannya di peringkat doktor falsafah dalam bidang syariah di Universiti al-Azhar sehingga tamat pada tahun 1965.[532] Beliau pulang ke Syria untuk meneruskan kerjayanya sebagai pensyarah di Universiti Damsyik sehingga kewafatannya pada 21 Mac 2013.[533]

Harus dicatatkan ketika usia al-Būṭī menjangkau 18 hingga 23 tahun, beliau dilihat terpengaruh dengan tulisan Muṣṭafā Sādiq al-Rāfa'ī, 'Alī al-Ṭanṭāwī dan lain-lain penulis sastera. Menurut al-Būṭī, beliau meminati tulisan mereka kerana dapat meningkatkan penguasaan bahasanya di samping mempunyai kesan psikologi yang mendalam.[534] Keadaan ini menjadikan beliau sebagai seorang yang mahir dalam bahasa Arab dan mempunyai jati diri yang kuat. Manakala ketika al-Būṭī sedang melanjutkan pelajaran peringkat doktor falsafah di Universiti al-Azhar, pemikiran beliau banyak

---

[528] Muhammad Rashidi Wahab, "Pemikiran Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dalam Akidah *Ilāhiyyāt*," 29.
[529] Al-Būṭī, *Hadhā Wālidī*, 63; Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Bidāyāt Bākūrrah A'mālī al-Fikriyyah* (Damshiq: Dār al-Fikr, 2009), 13.
[530] Al-Būṭī, *Hadhā Wālidī*, 64.
[531] *Ibid*., 128.
[532] *Ibid*., 65.
[533] Antara fitnah terbesar yang menimpa al-Būṭī adalah berkaitan isu politik yang berlaku di Syria sehingga menimbulkan polemik siapakah yang sebenarnya bertanggungjawab membunuh (mengebom majlis ilmu) al-Būṭī di masjid Jāmi' al-Imān, Damsyik, pada 21 Mac 2013 tersebut.
[534] Al-Būṭī, *al-Bidāyāt Bākūrrah A'mālī al-Fikriyyah*, 11.

dipengaruhi oleh didikan para ulama besar al-Azhar khususnya penyelia tesisnya iaitu Muṣṭafā ‘Abd al-Khālid dan lain-lain ulama lagi.[535] Maḥmūd Shaltūt yang terkenal dengan kealimannya dalam pelbagai bidang keilmuan Islam menjadi Shaykh al-Azhar pada ketika itu.

Kelantangan dan kebencian bapanya terhadap sekularisme di Turki dan Syria membolehkan al-Būṭī berhubung rapat dengan Ikhwān al-Muslimīn di Syria yang mempunyai kekuatan pengaruh politik.[536] Pada ketika itu, Muṣṭafā al-Sibā‘ī yang merupakan pemimpin utama Ikhwān al-Muslimīn Syria telah dilantik sebagai profesor dan dekan di Fakulti Syariah semasa al-Būṭī memulakan kerjayanya sebagai pensyarah di Universiti Damsyik. Kedua-dua keluarga ini sering ziarah-menziarahi di antara satu sama lain untuk bertukar-tukar fikiran.[537] Ini memberi peluang dan ruang kepada al-Būṭī untuk lebih memahani dan mendekatkan diri dengan pergerakan Ikhwān al-Muslimīn di Syria walaupun beliau tidak berminat melibatkan diri secara aktif dalam politik kepartian.

Al-Būṭī juga dilihat terpengaruh dengan seorang tokoh reformasi dalam era terakhir pemerintahan Turki Uthmaniyyah iaitu Badī‘ al-Zamān Sa‘īd al-Nūrsī. Ketika beliau memulakan tulisan tentang biografi Sa‘īd al-Nūrsī, al-Būṭī dengan penuh emosi menyatakan kegembiraannya dapat menulis tentang biografi Sa‘īd al-Nūrsī. Beliau melihat peribadi Sa‘īd al-Nūrsī sebagai seorang tokoh ulama dan pendakwah hebat yang perlu dicontohi pada masa kini.[538] Ini memberi gambaran bahawa al-Būṭī terpengaruh

---

[535] Muhammad Rashidi Wahab, “Pemikiran Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī dalam Akidah *Ilāhiyyāt*,” 31; Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1973) 18.
[536] Andreas Christmann, “Islamic Scholar and Religious Leader: Shaykh Muhammad Sa’id Ramadan al-Buti,” dalam *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald Nettler dan Mohamed Mahmoud (London: I.B. Tauris, 1998), 61.
[537] Al-Būṭī, *Hadhā Wālidī*, 128.
[538] Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *Min al-Fikr wa al-Qalb* (t.tp: Dār al-Fakāih. 2008), 315.

dengan sifat yang ada pada Sa'īd al-Nūrsī seperti ikhlas, bersungguh-sungguh, dedikasi dan sebagainya lagi terutamanya ketika mana berdepan dengan suasana tekanan pemerintahan dan politik yang tidak menentu.

Selain itu, al-Būṭī dilihat terpengaruh dengan pemikiran al-Ghazālī sehingga kebanyakan ulama dan umat Islam di Syria mengelarkan beliau sebagai 'Imam al-Ghazali Kontemporari'. Namun begitu, al-Būṭī tetap bersikap merendah diri dan menganggap diri beliau masih lagi banyak kekurangan jika dibandingkan dengan al-Ghazālī yang memiliki ilmu pengetahuan yang sangat luas dan telah banyak berkorban untuk menegakkan agama Islam.[539] Namun jika diperhatikan dari pelbagai sudut, gelaran tersebut dilihat sesuai dengan peranan dan sumbangan al-Būṭī terhadap memperkukuhkan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah selari dengan tuntutan zaman kontemporari ini.

Reputasi al-Būṭī sebagai seorang tokoh ulama dilihat banyak mempengaruhi kehidupan masyarakat Syria dan dunia Islam. Beliau mula menjadi terkenal setelah terlibat dengan perdebatan ilmiah dengan seorang tokoh Salafiyyah Wahhābiyyah, Nāṣr al-Dīn al-Albānī, sekitar awal tahun 70-an. Nāṣr al-Dīn al-Albānī berpendirian bahawa orang Islam tidak memerlukan mazhab, manakala al-Būṭī pula berpandangan sebaliknya.[540] Sekitar akhir tahun 70-an pula, al-Būṭī sekali lagi mendapat perhatian masyarakat Islam setelah beliau mengadakan perdebatan sengit bagi menghadapi tokoh Barat yang berfahaman Marxsisme. Perdebatan yang disiarkan di televisyen itu

[539] Muhammad Rashidi Wahab, "Pemikiran Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dalam Akidah *Ilāhiyyāt*," 32; Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, "Ma'a al-Būṭī fī Ḥayātih wa Fikrih," laman sesawang *Youtube Ma'a al-Būṭī*, 6 Disember 2010, dicapai 15 Ogos 2011, http://www.youtube.com/watch?v=ismPfBWoxpY.
[540] Al-Būṭī, *al-Lāmadhhabiyyah: Akhtar Bid'ah Tuhaddid al-Syar'īah al-Islāmiyyah*, 133-148.

menyaksikan al-Būṭī mempertahankan Islam dan mengkritik fahaman Marxsisme dengan tegasnya.[541]

Sebagai seorang ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang berkaliber, al-Būṭī telah mendapat pengiktirafan daripada pelbagai pihak. Berikut merupakan beberapa fakta yang menunjukkan ketokohan al-Būṭī iaitu:[542]

1. Al-Būṭī sering kali dijemput untuk berbincang dan membentangkan pelbagai kertas kerja di Universiti al-Azhar termasuklah berkaitan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Hal ini membuktikan pemikiran beliau dihormati dan diiktiraf oleh Universiti al-Azhar yang merupakan tempat rujukan utama umat Islam sehingga kini.[543] Malah Universiti al-Azhar telah menyifatkan al-Būṭī sebagai *al-'Allāmah Shām* (Ulama teramat alim dari negara Syria).[544]

2. Manakala para ulama di Syria pula mengiktiraf keilmuan dan kealiman al-Būṭī dengan menisbahkan al-Būṭī sebagai 'Imam al-Ghazali Kontemporari', merujuk kepada al-Ghazālī yang merupakan tokoh besar dalam akidah, fikah dan tasawuf. Maka itu beberapa makalah yang dibukukan telah dihasilkan oleh para ulama tersebut bagi memuji dan mengiktiraf al-Būṭī antaranya *Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī: Buḥūth*

[541] M. Deden Ridwan, "Pesona Surga Damaskus: Membaca Lebih Dekat Sosok Dr. Al-Buthy," dalam *al-Quran Kitab Cinta* (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2010), 206.
[542] Muhammad Rashidi Wahab, "Ketokohan al-'Allamah Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti: Sebuah Sorotan Berkaitan Biografi, Sumbangan, Pengiktirafan dan Beberapa Aspek Pemikirannya" (makalah, Seminar Pemikiran Syeikh Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, Akademi Intelektual Muda Sdn. Bhd., 28 September 2014), 27-28; Muhammad Rashidi Wahab, "Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti Ulama Kontemporari," *Dewan Tamadun Islam*, Januari 2016, 42-45.
[543] Sebahagian ulama al-Azhar seperti 'Alī Juma'ah menyatakan bahawa al-Būṭī merupakan salah seorang mujtahid pada zaman kini. Lihat Hairul Nizam Mat Husain, "Syarah Warakat (Suntingan Baru) Ust Hairul Nizam - Episod 1," laman sesawang *Youtube Tvalazhar.com*, 5 April 2012, dicapai 3 Julai 2013, http://www.youtube.com/watch?v=-abgD4MTwcs.
[544] Zulkifli Mohamad al-Bakri, *Syeikh Muhammad Said Ramadan al-Buti Yang Kukenali* (Nilai: Pustaka Cahaya Kasturi Sdn. Bhd., 2013), 13.

University of Malaya

wa Maqālāt Mahdātu Ilayh dan *al-Athnainiyyah: Ḥafl Takrīm Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī*.[545]

3. Selain itu, karya-karya ilmiah beliau yang menjangkau 70 buah sebahagiannya telah diterjemahkan dalam pelbagai bahasa dan dijadikan rujukan serta silibus di kebanyakan universiti Islam di seluruh dunia termasuklah di Malaysia. Malah sebahagian daripada karya beliau telah mendapat pengiktirafan dan anugerah di peringkat antarabangsa seperti Anugerah Buku Terbaik: *Fiqh al-Sīrah al-Nabawīyyah* dari kerajaan Mesir pada tahun 2007.[546]

4. Menurut laporan yang dikeluarkan oleh *The Royal Islamic Strategic Studies Centre*, kewibawaan dan pengaruh al-Būṭī terhadap dunia Islam terus melonjak dari tangga ke-23 pada tahun 2009 kepada tangga ke-17 pada tahun 2010 daripada 500 tokoh paling terpengaruh di seluruh dunia Islam.[547] Sebelumnya, al-Būṭī turut dianugerahkan sebagai Tokoh Dunia Islam dari Yayasan Diraja Muhammad bin Rashid di Dubai pada tahun 2004 dan anugerah Tokoh Tahunan dari kerajaan Jordan dan Syria pada tahun 2007 di atas sumbangan beliau terhadap umat Islam.[548]

5. Dalam bidang akademik pula, Universiti Damsyik bukan sahaja memberikan kepercayaan kepada al-Būṭī sebagai profesor dalam bidang fikah perbandingan mazhab semata-mata, malah al-Būṭī turut mendapat pengiktirafan sebagai profesor dalam bidang akidah serta diamanahkan sebagai Ketua Jabatan Akidah dan Agama sehingga beliau

---

[545] Naṣr al-Dīn Asād, ed., *Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī: Buḥūth wa Maqālāt Mahdātu Ilayh* (Damshiq: Dār al-Fikr, 2002); 'Abd al-Maqṣūd Khujah, ed., *al-Athnainiyyah: Ḥafl Takrīm Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī* (Damshiq: t.p, 1997).

[546] Muhammad Rashidi Wahab, "Pemikiran Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dalam Akidah *Ilāhiyyāt*," 38.

[547] The Royal Islamic Strategic Studies Centre, *The 500 Most Influential Muslims In The World 2009* (Amman, Jordan: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2009), 64; The Royal Islamic Strategic Studies Centre, *The 500 Most Influential Muslims In The World 2010*, 60.

[548] Muhammad Rashidi Wahab, "Pemikiran Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dalam Akidah *Ilāhiyyāt*," 42; al-Bakri, *Syeikh Muhammad Said Ramadan al-Buti Yang Kukenali*, 12.

University of Malaya

meninggal dunia. Justeru, al-Būṭī sudah tentu mempunyai murid yang ramai di seluruh dunia dalam meneruskan legasi keilmuannya.

6. Al-Būṭī juga dijemput menganggotai beberapa ahli jawatankuasa badan akademik antarabangsa seperti *Royal Society of The Islamic Civilization Researches* di Amman dan *High Council of Oxford Academy* di England. Malah al-Būṭī turut dilantik sebagai Presiden, Kesatuan Ulama Syria sehingga kewafatannya dan kemudian jawatan itu disandang pula oleh anaknya Muḥammad Tawfīq.[549]

7. Pelbagai kajian dan seminar atau wacana akademik terhadap pemikiran al-Būṭī yang dijalankan bertujuan untuk memperkukuhkan lagi pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah adalah menjadi petunjuk jelas bahawa pemikiran beliau mendapat kedudukan istimewa. Pemikiran beliau sentiasa dijadikan rujukan dan seterusnya disebarkan kepada umat Islam di seluruh dunia termasuklah di Malaysia.[550]

Berdasarkan beberapa fakta yang dinyatakan di atas, pengiktirafan terhadap al-Būṭī dalam segenap lapangan keilmuan menjadikan beliau sebagai salah seorang tokoh yang berkelayakan untuk ditonjolkan sebagai ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kontemporari. Malah usaha mengkaji dan memperkenalkan pemikiran al-Būṭī dalam kalangan masyarakat Islam dilihat sebagai salah satu agenda untuk memperkukuhkan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Walau bagaimanapun, tesis ini hanya akan memberikan tumpuan kepada sebuah karya akidah beliau yang sangat terkenal iaitu *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*.

---

[549] Dār al-Fikr, "Biography Dr. Sa'id Ramadan al-Bouti," dicapai 10 Ogos 2010, http://www.fikr.com/bouti/en/about.php?PHPSESSID=a.

[550] Penulis antara pengkaji pemikiran akidah al-Būṭī. Lihat Muhammad Rashidi Wahab, "Pemikiran Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dalam Akidah *Ilāhiyyāt*".

3.5.2 Pendalilan Mantik dalam *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*

Karya akidah al-Būṭī iaitu *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat* merupakan antara karya akidah muktabar yang menjadi rujukan penting kepada umat Islam masa kini.[551] Malah karya ini turut dijadikan antara rujukan utama di Malaysia,[552] termasuklah di Universiti Awam bagi subjek-subjek berkaitan akidah.[553] Kelebihan karya ini berbanding karya-karya akidah semasa yang lain ialah kemampuan al-Būṭī menjawab sekali gus berjaya mengkritik aliran moden seperti humanisme, materialisme, darwinisme, ateisme dan lain-lain. Secara umumnya, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat* membahaskan persoalan dasar akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah merangkumi topik metodologi pendalilan, ketuhanan, kenabian, *al-sam'iyyāt*, *al-kawniyyat* dan sebagainya lagi. Namun dalam topik ini penulis hanya memfokuskan kepada aspek pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan sahaja.

Menurut al-Būṭī, berdasarkan kaedah,[554] sesuatu kajian itu hendaklah tidak terkeluar daripada dua bentuk berikut; sama ada ia merupakan perkhabaran yang dinukilkan atau ia merupakan suatu dakwaan. Berkaitan perkhabaran atau berita yang dinukilkan, kajian dibataskan kepada usaha untuk memastikan wujud hubungan antara perkhabaran itu dengan sumbernya kerana hubungan itu yang dapat menimbulkan kemungkinan, pertambahan dan keraguan. Jika tiada kemungkinan dan keraguan, maka akan terpancar daripada perkhabaran itu suatu keputusan dan hakikat ilmiah, tetapi dengan syarat perkhabaran itu hendaklah berlandaskan dalil-dalil yang *qaṭ'ī*. Manakala

---

[551] 'Alī Juma'ah, *al-Kutub al-Mukawwinat lil Fikr al-Islāmī al-Sunni*, 75.
[552] Abdul Shukor Husin, *Ahli Sunah Waljamaah: Pemahaman Semula*, 10.
[553] Universiti Sultan Zainal Abidin merupakan antara Universiti Awam di Malaysia yang menggunakan karya *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat* sebagai bahan rujukan utama dalam beberapa subjek berkaitan akidah, khususnya subjek *USI 10102 Mabahith al-Ilahiyyat*, *USI 10202 Mabahith al-Nubuwwat wa al-Kawniyyat* dan *USI 30903 Mabahith al-Sam'iyyat* untuk peringkat Ijazah Sarjana Muda Pengajian Islam Dengan Kepujian. Penulis pernah mengajar subjek ini.
[554] Lihat topik pengenalan dalam bab satu.

University of Malaya

berkaitan dakwaan, kajian mestilah ditumpukan kepada bukti-bukti ilmiah selaras dengan dakwaan tersebut yang sifat dan tugasnya akan membuktikan atau menentukan sejauh manakah benarnya dakwaan yang dikemukakan itu.[555]

Justeru, dalam karyanya yang lain, al-Būṭī telah menyenaraikan secara jelas tiga bentuk atau peringkat metodologi pendalilan yang boleh menjadikan seseorang Muslim itu berkeyakinan terhadap agamanya:

1. Memastikan kesahihan nas-nas yang digunakan adalah bersumberkan daripada al-Quran atau hadis yang sahih.

2. Menerima dan membenarkan kenyataan yang tepat lagi pasti (*qaṭ'ī*) pengertiannya tanpa keraguan.

3. Menyatakan keputusan yang dicapai menerusi pengertian sebenar yang diyakini secara *qaṭ'ī* melalui pertimbangan akal dan ilmu mantik.[556]

Bertitik tolak dari asas tersebut, al-Būṭī telah mengetengahkan satu metodologi pendalilan akal sebagai asas penting dalam mengisbatkan perkara akidah. Ia termasuk dalam kaedah menyelesaikan suatu dakwaan. Ini kerana, pendalilan akal dianggap sebagai salah satu cara untuk mencapai keyakinan, selain dalil daripada al-Quran dan hadis. Oleh itu, al-Būṭī menyifatkan bahawa penggunaan dalil *'aqlī* merupakan sebahagian daripada metodologi pendalilan atau kaedah ilmiah yang halus dan teliti serta tiada cacat celanya dalam Islam.[557] Dalam hal ini, al-Būṭī cenderung menggunakan

[555] Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 34.
[556] Al-Būṭī, *al-Salafiyyah: Marḥalah Zamāniyyah Mubārakah Lā Madhhab Islāmī*, 63.
[557] Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 39-40.

dua bentuk metodologi pendalilan dalam perbahasan akidah iaitu; *dilālah al-iltizām* dan *al-qiyās*.[558]

Walau bagaimanapun, penekanan dalam topik ini akan diberikan kepada kaedah *al-qiyās* sahaja kerana ia berkait secara langsung dengan pendalilan mantik yang dibincangkan. Dimaksudkan dengan *al-qiyās* menurut al-Būṭī adalah sebagaimana yang difahami oleh ulama Uṣūl al-Fiqh dan Uṣūl al-Dīn atau Ahl al-Kalām yang dikenali sebagai *al-qiyās al-uṣūlī*. Ia bukan merujuk kepada *al-qiyās al-manṭiqī* yang diasaskan oleh falsafah Greek. Justeru, *al-qiyās* bermaksud menyatukan suatu perkara dengan satu perkara lain kerana kedua-duanya berkongsi *'illah* (sebab) yang sama. Maka kaedah *al-qiyās* adalah untuk mengeluarkan *'illah* terhadap sesuatu perkara yang diketahui hukumnya, kemudian cuba menentukan *'illah* tersebut yang mungkin ada persamaan pada *'illah* perkara lain yang tidak diketahui hukumnya.[559] Dalam hal ini, asas *al-qiyās al-uṣūlī* ini terbina berdasarkan dua prinsip berikut:

1. *Qānūn al-'Illiyyah wa al-Sabābiyyah* (undang-undang *'illah* atau sebab) iaitu setiap *ma'lūl* (musabab) pasti ada *'illah* (sebab) dan setiap kesan pasti ada yang memberi kesan, atau setiap bekas pasti ada yang memberi bekas.

2. *Qānūn al-Tanāsuq wa al-Niẓām* (undang-undang penyesuaian dan ketersusunan) iaitu segala fenomena yang *juz'iyyah* di alam semesta, ia berkaitan dengan beberapa *'illah* yang *kullī* dan sifat itu pasti akan membentuk kebersusunan dan kesesuaian.[560]

Menurut al-Būṭī, *al-qiyās* yang berdasarkan dua prinsip ini masih memerlukan usaha *al-istiqrā'* kerana usaha inilah yang dapat memperlihatkan hakikat *'illah*. Melalui

[558] *Ibid*., 40; 43.
[559] *Ibid*., 43-44.
[560] *Ibid*., 44.

proses *al-istiqrā'* ini juga, seseorang pengkaji dapat mengetahui hubungan yang tetap dan menyeluruh di antara benda atau perkara yang pada zahirnya adalah berlainan. Maka *al-istiqrā' al-tām* perlu menjadi syarat asas dan suatu kemestian dalam setiap pembuktian *dilālah al-iltizām* dan *al-qiyās*.[561] Beliau menamakan *al-qiyās* dengan *al-istiqrā' al-tām* ini sebagai *al-qiyās al-awlā*.[562] Terdapat dua syarat utama bagi *al-qiyās al-awlā* dalam binaan akidah dan keyakinan iaitu; pertama, *'illah* itu memberi kesan kepada *ma'lūl*, kedua, *'illah* itu hendaklah *muṭṭaridat* iaitu berlaku berterusan secara jelas dan konsisten.[563]

Walaupun al-Būṭī cenderung kepada *al-qiyās al-uṣūlī*, namun dalam beberapa tempat, beliau didapati turut mempaktikkan penggunaan *al-qiyās al-manṭiqī* ketika membahaskan persoalan akidah ketuhanan. Contohnya, dalam mengisbatkan kewujudan Allah SWT, al-Būṭī telah membawakan hujah bahawa mustahil kejadian alam yang *mumkin* ini tiada pencipta sebagaimana berikut:

> وهذا الكون الذي نراه في جملته، إنما هو من نوع الممكن، أي إن العقل يجزم بأنه لا يترتب أي محال على فرض انعدامه ويرى أن من الممكن أن توجد أسباب تعدمه من أصله دون أن يستلزم ذلك محالا لا يقبله العقل. وإذا فوجود الكون بحد ذاته ليس ضروريا وليس ضربة لازب. وكل ما كان هذا شأنه فلابد له من مؤثر خارجي يرجح فيه أحد جانبي الإمكان ويبعد الجانب الآخر عنه. وهذا يعني أنه لابد لهذا الكون الذي كان في أصله قابلا لكل من الوجود والعدم بحد سواء، من قوة خارجة عنه مؤثرة فيه خصصته لجانب الوجود، وتلك القوة هي قوة الله عز وجل.

[561] *Ibid*.
[562] *Ibid*., 50.
[563] *Ibid*., 44-45.

Terjemahan: Alam semesta yang kita lihat secara keseluruhannya ini, adalah daripada jenis *mumkin*, iaitu akal memutuskan secara pasti bahawa jika ia [alam semesta] diandaikan tiada maka perkara itu tidaklah mustahil [pada akal], kerana mungkin terdapat suatu sebab yang meniadakan sesuatu daripada keadaan yang asalnya [ada] tanpa melazimkan (atau memastikan) hal itu mustahil dan tidak diterima akal. Jadi, adanya alam semesta dari segi zatnya bukanlah suatu kemestian yang pasti [berlaku]. Segala sesuatu yang demikian sifat halnya, mesti ada suatu kesan dari luar yang memberatkan salah satu daripada dua sudut *mumkin* ke atas suatu sudut lain. Ini bermaksud alam semesta ini pada asalnya layak menerima salah satu [daripada dua keadaan] iaitu wujud atau tiada (tidak wujud) dalam kadar (timbangan) yang sama. Pasti ada suatu kekuatan dari luar yang memberi kesan kepadanya, yang menentukan secara khusus sudut kewujudannya. Kekuatan ini ialah kekuatan Allah *'azza wajalla*.[564]

Jika kenyataan al-Būṭī ini disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Alam ini adalah *mumkin*

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang *mumkin* ada yang mewujudkannya

Al-Natījah : Alam ini ada yang mewujudkannya

Bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Būṭī menggunakan kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* yang tersusun daripada *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*. Jika dilteliti, *al-qiyās al-iqtirānī* yang dikemukakan oleh al-Būṭī ini terbina daripada *al-shakl al-awwal*

[564] Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 80.

kerana *al-ḥadd al-awsaṭ* iaitu *mumkin* menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Manakala *al-ḍarb* yang terhasil daripada *al-shakl al-awwal* tersebut ialah *al-ḍarb al-awwal*. Memandangkan *al-shakl al-awwal* tersebut menepati syarat pengeluaran *al-natījah*, maka *al-natījah* yang dihasilkan adalah sah dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Selain itu, bagi mengisbatkan sifat *Qidam* bagi Allah SWT, al-Būṭī telah menggunakan hujah bahawa Allah SWT tidak didahului oleh tiada sebagaimana berikut:

وأنه لو كان مسبوقا بالعدم لكان لابد من مؤثر في إيجاده، ومحال أن يكون مع ذلك إلها، وعندئذ، فلابد أن يكون الإله هو السابق عليه والموجد له، فيكون هو القديم إذا وهذا هو المطلوب بيانه.

Terjemahan: Sekiranya [Allah SWT] didahului oleh tiada nescaya pasti ada yang memberi kesan pada kewujudan-Nya. Jika demikian halnya, maka dia tidak layak menjadi Tuhan, kerana yang [layak] menjadi Tuhan ialah mesti yang wujud sebelumnya dan yang mengadakannya. [Jika tiada yang lain selain Dia] maka Dialah yang bersifat *Qadim* dan Dialah Tuhan yang dikehendaki.[565]

Jika kenyataan al-Būṭī ini disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya Allah SWT didahului oleh tiada, maka ada yang memberi kesan pada kewujudan-Nya

[565] *Ibid*., 113.

University of Malaya

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi mustahil ada yang memberi kesan pada kewujudan-Nya

Al-Natījah : Allah SWT tidak didahului oleh tiada

Bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Būṭī menggunakan kaedah *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Ini kerana, *muqadimah al-kubrā* adalah *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah*, manakala *muqadimah al-ṣughrā* pula adalah *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah al-istithnā'iyyah*. Didapati *al-natījah* yang terhasil daripada *al-qiyās* tersebut menepati salah satu daripada dua bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī* iaitu apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*. Maka *al-natījah* yang diperolehi menyatakan bahawa Allah SWT tidak didahului oleh tiada adalah diterima dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Dalam contoh yang lain, al-Būṭī mengisbatkan sifat *Irādah* bagi Allah SWT dengan menafikan adanya sifat *Karāhah* pada Allah SWT sebagaimana berikut:

إذ لو لم تكن موجودة وأزلية فيه سبحانه وتعالى للزم عليه نقيضها وهو الإكراه، وهو يستلزم مكرها، وذلك ينافي واجب الوجود ومعنى الألوهية.

> Terjemahan: Kerana jika [*Irādah*] tiada dan tidak azali, nescaya Allah SWT lazim bersifat dengan lawannya iaitu *Karāhah*, menyebabkan [Allah SWT] terpaksa [dalam perbuatan-Nya]. [Sifat *Karāhah*] ini bertentangan dengan [sifat Allah SWT] yang *Wajib al-Wujūd* dan [juga bercanggah] dengan makna ketuhanan.[566]

[566] *Ibid*., 121.

Jika kenyataan al-Būṭī ini disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya *Irādah* tiada dan tidak azali, maka Allah SWT bersifat *Karāhah*

Muqadimah al-kubrā : Tetapi mustahil Allah SWT bersifat *Karāhah*

Al-Natījah : Allah SWT bersifat dengan *Irādah* sejak azali

Sebagaimana sifat *Qidam*, bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Būṭī menggunakan kaedah *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Didapati *al-natījah* yang terhasil daripada *al-qiyās* tersebut menepati salah satu daripada dua bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī* iaitu apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*. Maka *al-natījah* yang diperolehi menyatakan bahawa Allah SWT bersifat dengan *Irādah* sejak azali adalah diterima dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik. Selain itu, al-Būṭī turut mengisbatkan sifat *Ḥayāh* sebagaimana berikut:

ودليلها من العقل ما ثبت من اتصافه جل جلاله بصفة العلم والقدرة والإرادة وغيرها،

إذ لا يتصور قيامها إلا بمن ثبتت فيه صفة الحياة.

Terjemahan: Dan dalil akal telah sabit bagi Allah SWT bersifat dengan sifat *'Ilm*, *Qudrah*, *Irādah* dan selainnya [dari sifat *Ma'ānī*], kerana

tidak tergambar [pada akal] adanya [semua sifat tersebut] tanpa sabit pada-Nya sifat *Ḥayāh*.[567]

Jika kenyataan al-Būṭī ini disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā	: Sekiranya Allah SWT bersifat dengan sifat *Ma'ānī*, maka Allah SWT bersifat *Ḥayāh*
Muqadimah al-kubrā	: Tetapi sabit bagi Allah SWT bersifat dengan sifat *Ma'ānī*
Al-Natījah	: Allah SWT bersifat *Ḥayāh*

Bentuk di atas menunjukkan bahawa al-Būṭī masih menggunakan kaedah *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Ini kerana, *muqadimah al-kubrā* adalah *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah*, manakala *muqadimah al-ṣughrā* pula adalah *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah al-istithnā'iyyah*. Didapati *al-natījah* yang terhasil daripada *al-qiyās* tersebut menepati salah satu daripada dua bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī* iaitu apabila *muqaddam* diterima, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penerimaan *tālī*. Maka *al-natījah* yang diperolehi menyatakan bahawa Allah SWT bersifat *Ḥayāh* adalah diterima dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Beberapa contoh yang dikemukakan ini sudah memadai untuk membuktikan bahawa al-Būṭī turut menerima pendalilan mantik *al-qiyās* dalam perbahasan akidah ketuhanan. Ini bermaksud, walaupun al-Būṭī cenderung kepada *al-qiyās al-uṣūlī* sepertimana yang dinyatakan dalam metodologi pendalilan di atas, tetapi beliau tidak

[567] *Ibid*., 130.

University of Malaya

menolak kaedah *al-qiyās al-manṭiqī* dalam akidah, bahkan beliau menggunakannya dalam karya *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*. Malah al-Būṭī turut menyatakan bahawa *al-qiyās al-uṣūlī* tersebut mesti didasari oleh *al-istiqrā'* yang juga merupakan antara kaedah penting dalam pendalilan mantik.

3.5.3 Perbandingan Pendalilan Mantik al-Būṭī dan al-Ash'arī

Sebagaimana dijelaskan, al-Būṭī merupakan seorang ulama besar kontemporari beraliran Ashā'irah yang banyak menulis karya ilmiah dalam pelbagai bidang. Sumbangan al-Būṭī terhadap pengukuhan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah pada masa kini diakui oleh umat Islam. Walau bagaimanapun, beliau sebagaimana juga al-Ash'arī, tidak mempunyai karya khusus berkaitan dengan ilmu mantik. Sebaliknya, al-Būṭī didapati terus mengaplikasikan penggunaan ilmu mantik dalam karya akidahnya. Beliau juga didapati mempertahankan penggunaan ilmu mantik dalam perbahasan akidah melalui beberapa karyanya yang lain. Maka ketokohan al-Būṭī dan al-Ash'arī dalam ilmu mantik perlu dibuktikan melalui kajian terhadap karya-karya mereka.

Pemerhatian awal terhadap susunan bab dan tajuk dalam karya *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat* menunjukkan bahawa al-Būṭī membahagikan perbahasan akidah ketuhanan kepada empat topik besar iaitu kewujudan atau zat, sifat-sifat Allah SWT, keimanan yang terhasil daripada sifat-sifat-Nya dan persoalan melihat Allah SWT. Pembahagian ini hampir sama dengan pembahagian yang dilakukan oleh al-Ghazālī dalam *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*. Namun, sebagaimana dijelaskan, susunan bab dan tajuk dalam karya-karya al-Ash'arī pula adalah mengikut permasalahan dalam akidah. Perbahasannya pula berbentuk soal-jawap bagi setiap permasalahan yang dikemukakan.

Maka penelitian terhadap pendalilan mantik dalam karya-karya al-Ash'arī adalah lebih mencabar dan memerlukan ketekunan dan kesungguhan yang sangat tinggi.

Dalam *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, al-Būṭī menjelaskan bahawa dalil *'aqlī* merupakan antara sumber pendalilan yang diterima dalam perbahasan akidah. Al-Būṭī menyatakan terdapat dua bentuk pendalilan *'aqlī* yang menjadi pegangannya iaitu *dilālah al-iltizām* dan *al-qiyās*. Menariknya, *al-qiyās* yang dimaksudkan oleh al-Būṭī bukan *al-qiyās al-manṭiqī*, sebaliknya ia merujuk kepada *al-qiyās al-uṣūlī* yang sinonim dengan ilmu fikah. Kenyataan ini menunjukkan bahawa al-Būṭī tidak sependapat dengan jumhur ulama akidah termasuklah al-Ash'arī, al-Ghazālī dan al-Sanūsī yang cenderung menggunakan *al-qiyās al-manṭiqī* dalam perbahasan akidah.

Walau bagaimanapun, al-Būṭī menjelaskan bahawa pembuktian melalui *al-qiyās al-uṣūlī*, mahupun *dilālah al-iltizām*, mesti terikat dengan kaedah *al-istiqrā'* yang merupakan salah satu bentuk pendalilan dalam ilmu mantik. Perkara ini tidaklah menghairankan kerana al-Būṭī sejak awal lagi telah menerima pendalilan *'aqlī* dalam wacana pengajian Islam. Malah al-Būṭī dilihat tidak menolak sepenuhnya peranan ilmu mantik dalam perbahasan akidah, cumanya beliau lebih cenderung kepada *al-qiyās al-uṣūlī* berbanding *al-qiyās al-manṭiqī*. Bahkan tindakan al-Būṭī meletakkan *al-qiyās al-uṣūlī* di bawah pendalilan *'aqlī* seolah-olah menyatakan bahawa pembinaan *al-qiyās* dalam fikah juga turut terdedah kepada penggunaan akal.

Oleh itu, walaupun dalam metode pendalilannya al-Būṭī cenderung kepada *al-qiyās al-uṣūlī*, tetapi penelitian menunjukkan bahawa terdapat penggunaan *al-qiyās al-manṭiqī* dalam *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*. Dari aspek *al-ṣūrah*, al-Būṭī didapati menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* berbentuk *al-ḥamlī* dalam mengisbatkan sifat *Wujūd*

bagi Allah SWT. Al-Būṭī menggunakan hujah bahawa mustahil kejadian alam yang *mumkin* ini tiada pencipta. Jika diteliti karya-karya al-Ash'arī pula, beliau juga didapati menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* ketika perbahasan sifat *Wujūd* dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, tetapi menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī* dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Dari aspek *shakl*, kedua-dua mereka menggunakan *shakl al-awwal* dalam *al-qiyās al-iqtirānī* tersebut.

Manakala *al-qiyās al-istithnā'ī* digunakan oleh al-Būṭī ketika mengisbatkan sifat *Qidam*, *Irādah* dan *Ḥayāh* bagi Allah SWT. Ketiga-tiga sifat ini diisbatkan dengan menggunakan kaedah *al-qiyās al-istithnā'ī* berbentuk *al-ittiṣālī*. Hal ini menunjukkan bahawa *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* merupakan *al-qiyās* yang banyak digunakan oleh ulama Ashā'irah termasuklah al-Ash'arī, al-Ghazālī dan al-Sanūsī berbanding *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī*. Begitu juga *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* yang lebih banyak digunakan berbanding *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī*. Ia berkemungkinan kerana *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* dan *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* lebih mudah difahami oleh umat Islam yang majoritinya adalah orang awam.

Oleh itu, dari aspek *al-ṣūrah*, secara umumnya kaedah mantik yang digunakan oleh al-Būṭī adalah selari dengan al-Ash'arī. Tiada perbezaan yang ketara antara kedua-dua tokoh ini dalam membahaskan perkara akidah ketuhanan. Walau bagaimanapun, al-Būṭī dilihat sedikit berbeza dengan ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kerana menerima pakai *al-qiyās al-uṣūlī*.[568] Dari aspek *al-māddah* pula, al-Būṭī dilihat menggunakan sumber ilmu yakin dalam membentuk *muqadimah* kepada sesuatu *al-qiyās*. Namun didapati al-Būṭī lebih banyak menggunakan sumber *al-ḥissiyyāt* dan *al-*

[568] Perkara ini akan dibahaskan dalam bab empat.

'aqliyyāt dalam perbahasan akidah ketuhanan berdasarkan contoh yang dikemukakan itu, sebagaimana juga al-Ghazālī dan al-Sanūsī.

Manakala sumber yang lain seperti *al-tawātur*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt* kurang digunakan dalam karya *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat* berbanding *al-ḥissiyyāt* dan *al-'aqliyyāt* tersebut. Sumber *al-sam'iyyāt* pula banyak digunakan oleh al-Būṭī dalam membahaskan persoalan berkaitan perkara-perkara ghaib. Sedangkan al-Ash'arī dalam hal ini, sebagaimana dijelaskan di atas, didapati lebih banyak menggunakan sumber *al-'aqliyyāt*, *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-sam'iyyāt*. Ini kerana, empat sumber ilmu yakin tersebut lebih sesuai digunakan dalam pembuktian sifat *Ma'ānī* yang banyak disentuh oleh al-Ash'arī dalam karya-karyanya.

Sebaliknya al-Būṭī bukan sahaja membincangkan sifat *Ma'ānī*, malah beliau juga banyak membahaskan sifat *Nafsiyyah* dan *Salbiyyah*. Selain itu, al-Būṭī juga ada membincangkan sebuah topik khas mengenai *al-kawniyyat* dalam karyanya *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*. Perbahasannya berkaitan bukti kewujudan alam semesta dan segala kejadian di dunia ini merupakan bukti kewujudan Allah SWT. Perkara tersebut menjadikan al-Būṭī lebih banyak menggunakan sumber *al-ḥissiyyāt* dan *al-'aqliyyāt* dalam karyanya, serta bertepatan dengan metode pendalilan pada awal karyanya yang menjurus kepada dalil *'aqlī*.

3.5.4 Rumusan

Semua yang dinyatakan di atas jelas membuktikan bahawa al-Būṭī menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Malah al-Būṭī didapati hanya

menerima pakai *al-qiyās* yang bertaraf *al-būrhan* sahaja, sebagaimana juga al-Ash'arī, al-Ghazālī dan al-Sanūsī. Keselarian yang wujud antara al-Būṭī dan al-Ash'arī ini juga membuktikan bahawa al-Būṭī adalah ulama beraliran Ashā'irah. Pada masa yang sama, penjelasan dan dapatan yang dikemukakan menunjukkan bahawa al-Būṭī merupakan ulama yang pakar dalam ilmu mantik. Beliau telah berjaya menonjolkan kepentingan dan peranan ilmu mantik dalam wacana pengajian Islam, khususnya dalam membahaskan persoalan akidah.

3.6 PENDALILAN MANTIK TUAN MINAL

Rantau Nusantara alam Melayu juga mempunyai ramai ulama yang berkaliber, khususnya para ulama silam yang berperanan dalam menyebarkan agama Islam berteraskan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Salah seorang ulama tersebut ialah Tuan Minal yang telah memberikan sumbangan berharga dengan menghasilkan beberapa buah karya bermutu tinggi. Salah satu karya Tuan Minal dalam bidang akidah yang terkenal ialah *'Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn*. Oleh itu, topik ini hanya akan memfokuskan kepada pendalilan mantik yang terdapat dalam *'Aqīdah al-Nājīn* sahaja. Karya ini dipilih kerana ia merupakan antara karya akidah muktabar yang terus menjadi rujukan umat Islam di Malaysia pada masa kini.

Justeru, dapatan yang diperolehi daripada karya *'Aqīdah al-Nājīn* tersebut akan dibandingkan dan dianalisis dengan kaedah atau bentuk pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī. Perkara ini bertujuan bagi melihat persamaan dan perbezaan yang wujud antara Tuan Minal dan al-Ash'arī ketika menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Pada masa yang sama, dapatan ini dapat membuktikan bahawa wujudnya legasi atau rantaian keilmuan yang jelas daripada

ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti al-Ash'arī sehingga sampai kepada umat Islam di rantau Nusantara pada masa kini. Kemudian, topik ini akan diakhiri dengan rumusan.

3.6.1 Biografi dan Ketokohan Tuan Minal

Nama sebenar Tuan Minal ialah Syeikh Wan Zainal Abidin bin Wan Muhammad al-Fatani, atau secara lengkapnya Wan Zainal Abidin bin Wan Muhammad bin Wan Muhammad Dahan bin Wan Syamsuddin bin Wan Jaafar bin Wan Husein bin Ali. Namun beliau lebih dikenali sebagai Tuan Minal.[569] Tidak diketahui secara tepat tarikh lahir dan tarikh kewafatan Tuan Minal. Ahmad Fathy menganggarkan bahawa Tuan Minal hidup antara tahun 1820-an Masihi sehingga 1910-an Masihi, iaitu berumur sekitar 85 hingga 95 tahun. Tuan Minal dikatakan lahir di sebuah kampung bernama Bendang Badang yang terletak di Sungai Patani berdekatan Pekan Binjai Lama, iaitu di antara Bandar Patani dengan Bandar Yala sekarang.[570] Manakala Wan Mohd Saghir pula berpendapat Tuan Minal berasal dari Kampung Anak Ru Patani.[571]

Pendidikan awal Tuan Minal bermula di tangan orang tuanya terlebih dahulu.[572] Kemudian beliau belajar di Pondok Bendang Daya dan sempat berguru dengan pengasas pertamanya Syeikh Wan Mustafa bin Mohd Faqih al-Fatani. Antaranya gurunya yang lain ialah Syeikh Abdul Rashid al-Fatani yang dikenali sebagai Keramat Pulau Bidan.[573] Manakala sahabat Tuan Minal pada ketika itu pula adalah seperti

---

[569] Wan Mohd Saghir Abdullah, "Tuan Minal al-Fathani: Karangannya rujukan ulama Melayu," laman sesawang *Utusan Malaysia*, 18 Oktober 2004, dicapai 19 Julai 2011, http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2004&dt=1018&pub=utusan_malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_02.htm&arc=hive.
[570] Ahmad Fathy al-Fatani, *Ulama Besar dari Patani* (Kelantan: Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan, 2013), 62-63.
[571] Wan Mohd Saghir Abdullah, "Tuan Minal al-Fathani: Karangannya rujukan ulama Melayu".
[572] *Ibid*.
[573] Ahmad Fathy al-Fatani, *Ulama Besar dari Patani*, 64.

University of Malaya

Syeikh Wan Muhammad Zain al-Fatani, Syeikh Abdul Qadir al-Fatani, Syeikh Abdul Qadir bin Abdul Rahman al-Fatani, Syeikh Wan Ali Kutan al-Kalantani, Syeikh Jamaluddin Negeri Sembilan, Haji Abdul Samad Kelumbung dan ramai lagi.[574] Malah diriwayatkan bahawa Tuan Minal turut belajar ilmu Usuluddin daripada Syeikh Muhammad Thaiyib bin Masud al-Banjari al-Qadhi (Kedah) dengan sanad bersambung kepada al-Ash'arī dan al-Māturīdī.[575]

Selepas itu, Tuan Minal berangkat ke Makkah untuk menimba ilmu agama di sana. Menurut Ahmad Fathy, beliau dipercayai berguru dengan ramai ulama ketika belajar di Makkah, tetapi tidak ketahui nama-nama mereka (*majhūl*).[576] Walau bagaimanapun, Wan Mohd Saghir menyatakan bahawa salah seorang guru utama Tuan Minal di Makkah ialah Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani. Melalui gurunya ini Tuan Minal berjaya menjadi ulama besar sehingga digelar *al-'Ālim al-'Allāmah al-Mudaqqiq al-Fahāmah Sirāj al-Dīn*, sebagaimana yang tercatat dalam sebahagian karyanya.[577] Tuan Minal juga dikatakan berguru dengan Syeikh Muhammad bin Sulaiman Hasbullah al-Makki, Syeikh Wan Ali bin Ishak al-Fatani, Syeikh Abdullah bin Abdul Rahim al-Fatani dan lain-lain.[578]

Selepas itu, Tuan Minal pulang ke Patani dan membuka pondok pengajian di kampung halamannya Bendang Badang sekitar tahun 1860-an Masihi. Antara murid awal beliau yang kemudian berkembang menjadi ulama ialah Tok Syeikh Jarum al-Fatani, Syeikh Muhammad Said Linggi, Haji Abdullah bin Penghulu Sulaiman dan

[574] Wan Mohd Saghir Abdullah, "Tuan Minal al-Fathani: Karangannya rujukan ulama Melayu".
[575] *Ibid*.
[576] Ahmad Fathy al-Fatani, *Ulama Besar dari Patani*, 66.
[577] Wan Mohd Saghir Abdullah, "Tuan Minal al-Fathani: Karangannya rujukan ulama Melayu".
[578] Mohd Zamberi A. Malik, *Patani Dalam Tamadun Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 120.

University of Malaya

ramai lagi.[579] Setelah pondok yang diasaskannya itu kukuh, beliau berhijrah ke Permatang Sungai Dua, Seberang Perai, Pulau Pinang dan memimpin sebuah pondok pengajian yang awalnya diasaskan oleh Syeikh Jalaluddin bin Muhammad Yusya al-Kalantani. Pengijrahan ini berlaku sebelum tahun 1900-an Masihi.[580]

Menurut Ahmad Fathy, tidak ditemui sebab yang jelas kenapa Tuan Minal bertindak untuk berhijrah ke Seberang Prai. Namun berdasarkan suasana pada ketika itu, dipercayai kerajaan Siam telah mengetatkan kawalan pentadbiran ke atas Patani. Hal ini telah mendorong Tuan Minal dan beberapa ulama lain berhijrah keluar dari Patani.[581] Walaupun Tuan Minal telah berhijrah ke Seberang Prai, tetapi beliau didapati masih lagi berulang-alik ke Patani untuk mengajar di Pondok Bendang Badang.[582] Ketekunan Tuan Minal menyebarkan ilmu khususnya di Pondok Permatang Sungai Dua telah melahirkan ramai murid bertaraf ulama seperti Syeikh Wan Ahmad bin Wan Muhammad Zain al-Fatani dan lain-lain.[583]

Selain itu, empat orang daripada tujuh anak Tuan Minal juga didapati mengikut jejak langkahnya menjadi ulama iaitu Haji Daud, Haji Abdul Qadir, Haji Muhammad Saleh dan Haji Umar.[584] Tuan Minal wafat di Padang Lalang, Bukit Mertajam sekitar tahun 1913 atau 1914 Masihi (bersamaa 1331 atau 1332 Hijrah).[585] Selepas kewafatannya, pengurusan dan aktiviti mengajar di pondok telah di ambil alih oleh anak-anaknya tersebut. Sebagai seorang ulama yang berkaliber, Tuan Minal turut menghasilkan beberapa buah karya dan termasuk dalam kalangan ulama Patani yang

[579] Ahmad Fathy al-Fatani, *Ulama Besar dari Patani*, 66.
[580] Wan Mohd Saghir Abdullah, "Tuan Minal al-Fathani: Karangannya rujukan ulama Melayu".
[581] Ahmad Fathy al-Fatani, *Ulama Besar dari Patani*, 69-70.
[582] Wan Mohd Saghir Abdullah, "Tuan Minal al-Fathani: Karangannya rujukan ulama Melayu".
[583] Ahmad Fathy al-Fatani, *Ulama Besar dari Patani*, 69-70.
[584] Wan Mohd Saghir Abdullah, "Tuan Minal al-Fathani: Karangannya rujukan ulama Melayu".
[585] Ahmad Fathy al-Fatani, *Ulama Besar dari Patani*, 71.-72

University of Malaya

sangat produktif.[586] Wan Mohd Saghir menyenaraikan lapan buah karya Tuan Minal yang diketahui sehingga kini.[587] Salah satu karya Tuan Minal yang terkenal dalam bidang akidah ialah *'Aqīdah al-Nājīn* yang ditulis pada 1891 Masihi.

3.6.2 Pendalilan Mantik dalam *'Aqīdah al-Nājīn*

Karya akidah Tuan Minal iaitu *'Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn* merupakan antara karya akidah muktabar yang menjadi rujukan terpenting kepada umat Islam di rantau Nusantara khususnya di Malaysia sehingga kini. Dalam insitusi pondok atau madrasah, *'Aqīdah al-Nājīn* telah menjadi salah sebuah karya utama yang dijadikan sukatan pelajaran akidah di institusi tersebut.[588] Menurut Ahmad Fathy, karya ini adalah sukatan akidah peringkat tinggi yang biasa diajar setelah seseorang itu menguasai karya-karya asas yang lain terlebih dahulu.[589] Selain itu, *'Aqīdah al-Nājīn* turut diajar di sebahagian masjid atau surau seluruh negara terutamanya ketika kuliah Maghrib.[590] Malah menguasai karya ini juga dijadikan sebagai antara syarat pentauliahan mengajar fardu 'ain di beberapa negeri.[591]

Secara umumnya, *'Aqīdah al-Nājīn* adalah sebuah karya tulisan jawi lama yang membahaskan dasar-dasar akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah merangkumi topik berkaitan prinsip-prinsip Usuluddin, ketuhanan (Sifat 20), kenabian, *al-sam'iyyāt*, akhlak baik serta buruk dan sebagainya lagi. Namun dalam topik ini penulis hanya

---

[586] *Ibid*., 66.
[587] Wan Mohd Saghir Abdullah, "Tuan Minal al-Fathani: Karangannya rujukan ulama Melayu".
[588] Faizuri Abd. Latif, "Pemikiran Tuan Minal dalam Akidah Ketuhanan: Kajian Terhadap Kitab *'Aqīdah al-Nājīn*," 129-131.
[589] Ahmad Fathy al-Fatani, *Ulama Besar dari Patani*, 67.
[590] Penulis juga diminta oleh Yayasan Islam Terengganu untuk menyunting *'Aqīdah al-Nājīn* dengan menggunakan tulisan dan laras bahasa Melayu moden bertujuan untuk memudahkan karya ini diajar di masjid seluruh Terengganu. Lihat Muhammad Rashidi Wahab, Engku Ahmad Zaki Engku Alwi, Zulkifly Muda dan Abdul Wahid Salleh, *Nafīsah al-Fāi'zīn 'alā Tahzīb Kitāb 'Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn* (Kuala Terengganu: Yayasan Islam Terengganu, 2016).
[591] Faizuri Abd. Latif, "Pemikiran Tuan Minal dalam Akidah Ketuhanan: Kajian Terhadap Kitab *'Aqīdah al-Nājīn*," 132.

University of Malaya

memfokuskan kepada aspek pendalilan mantik dalam perbahasan ketuhanan sahaja. Dalam hal ini, Tuan Minal menyatakan bahawa beliau menjadikan *Umm al-Barāhīn* karangan al-Sanūsī sebagai rujukan utama dalam menulis karya *'Aqīdah al-Nājīn*.[592] Ini bermaksud, *'Aqīdah al-Nājīn* adalah sebuah karya syarah kepada matan *Umm al-Barāhīn* dalam bahasa Melayu. Perkara ini bukan suatu yang baru memandangkan telah ada beberapa karya akidah ulama alam Melayu sebelum Tuan Minal yang turut menjadikan *Umm al-Barāhīn* sebagai rujukan utama mereka.

Oleh itu, Tuan Minal menjadikan Sifat 20 sebagai asas utama dalam perbahasan akidah ketuhanan.[593] Tuan Minal membahagikan Sifat 20 kepada empat jenis iaitu sifat *Nafsiyyah*, *Salbiyyah*, *Ma'ānī* dan *Ma'nawiyyah*.[594] Sifat yang terkandung dalam *Nafsiyyah* ialah satu sifat sahaja iaitu *Wujūd*. Sifat yang terkandung dalam *Salbiyyah* ialah lima sifat iaitu *Qidam*, *Baqā'*, *Mukhalafatuhu Ta'ālā li al-Ḥawādith*, *Qiyāmuhu Ta'ālā bi Nafsih* dan *Waḥdāniyyah*. Sifat yang terkandung dalam *Ma'ānī* ialah tujuh sifat iaitu *Qudrah*, *Irādāh*, *'Ilm*, *Ḥayāh*, *Sam'*, *Baṣar* dan *Kalām*. Sifat yang terkandung dalam *Ma'nawiyyah* pula ialah tujuh sifat iaitu *Kawnuhū Ta'ālā Qādirān*, *Kawnuhū Ta'ālā Muridān*, *Kawnuhū Ta'ālā 'Ālimān*, *Kawnuhū Ta'ālā Ḥayyān*, *Kawnuhū Ta'ālā Samī'ān*, *Kawnuhū Ta'ālā Baṣīrān* dan *Kawnuhū Ta'ālā Mutakallimān*.[595]

Menurut Tuan Minal, mempelajari ilmu Usuluddin adalah wajib fardu 'ain ke atas setiap Muslim yang *mukallaf*. Bagi orang awam memadai dengan mengenal Allah SWT melalui Sifat 20 (wajib dan mustahil) secara dalil *ijmālī*. Sedangkan bagi ahli ilmu atau mereka yang berkemampuan hendaklah mengenal Allah SWT secara dalil *tafṣīlī*.[596]

---

[592] Zayn al-'Ābidīn ibn Muḥammad al-Faṭānī, *'Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn* (Faṭānī: Matba'ah Halābī, t.t.), 2-3.
[593] *Ibid*., 15.
[594] *Ibid*., 16.
[595] Lihat topik pendalilan mantik al-Sanūsī.
[596] Al-Faṭānī, *'Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn*, 6-7.

University of Malaya

Sumber dalil[597] yang digunakan oleh Tuan Minal dalam *'Aqīdah al-Nājīn* terbahagi kepada tiga iaitu khabar *ṣādiq* yang merangkumi berita daripada Allah SWT, berita daripada rasul serta khabar *mutawātir*, akal *gharīziyyah* dan pancaindera yang sempurna.[598] Daripada tiga sumber inilah Tuan Minal mengemukakan hujah pendalilan akidah sama ada dalam perkara ketuhanan, kenabian atau *al-sam'iyyāt*.

Sehubungan itu, penulis hanya akan menyentuh beberapa bentuk pendalilan mantik sahaja sebagai contoh memandangkan sebahagian daripada dalil *'aqlī* yang dikemukakan oleh al-Sanūsī dalam *Umm al-Barāhīn* turut digunakan semula oleh Tuan Minal dalam *'Aqīdah al-Nājīn*. Justeru, dalam mengisbatkan sifat *Wujūd* bagi Allah SWT, Tuan Minal didapati menggunakan hujah alam bersifat baharu yang memerlukan pencipta sebagaimana berikut:

(برمول) عالم اين بهارو دان تيف٢ يڠ بهارو ايت تأدافت تياد ادا بكين درفد أورڠ يڠ ممبهاروكندى مك نتيجهن عالم اين ادا أورڠيڠ ممبهاروكندى مك يڠ ممبهاروأكندى ايت الله تعالى.

Terjemahan: (Bermula) alam ini baharu dan tiap-tiap yang baharu itu tak dapat tiada ada baginya daripada orang yang membaharukan dia maka natijah alam ini ada orang yang membaharukan dia maka membaharukan dia itu Allah Taala.[599]

Jika kenyataan Tuan Minal ini disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

---

[597] Menurut Tuan Minal, dalil dan *burhān* mempunyai maksud yang sama. Lihat *Ibid*., 57.
[598] *Ibid*., 6; Faizuri Abd. Latif, "Pemikiran Tuan Minal dalam Akidah Ketuhanan: Kajian Terhadap Kitab *'Aqīdah al-Nājīn*," 117-122.
[599] Al-Faṭānī, *'Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn*, 58.

Muqadimah al-ṣughrā : Alam ini baharu

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang baharu mesti ada pencipta

Al-Natījah : Alam ini mesti ada pencipta

Bentuk di atas menunjukkan bahawa Tuan Minal menggunakan kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* yang tersusun daripada *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*. Jika dilteliti, *al-qiyās al-iqtirānī* yang dikemukakan oleh Tuan Minal ini terbina daripada *al-shakl al-awwal* kerana *al-ḥadd al-awsaṭ* iaitu baharu menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Manakala *al-ḍarb* yang terhasil daripada *al-shakl al-awwal* tersebut ialah *al-ḍarb al-awwal*. Memandangkan *al-shakl al-awwal* tersebut menepati syarat pengeluaran *al-natījah*, maka *al-natījah* yang dihasilkan iaitu alam ini mesti ada pencipta adalah sah dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Begitu juga dalam membuktikan bahawa jirim adalah baharu, Tuan Minal turut menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* daripada *al-shakl al-awwal* sebagaimana berikut:

دان دليل بهارو عالم اين يائت ملازمن بك سكلين عرض يڠبهارو ايت فد تقدير
جملة صغرى يڠبركات أى برمول سكل جرم ايت ملزمكن بك سكل يڠبهارو
(دان كتاڽ) دان يڠ ملازمكن بك يڠبهارو ايت بهارو فول فد تقدير جملة كبرى
يڠبركات أى دان تيف٢ برڠيڠ ملازمكن يڠبهارو ايت بهارو (مك جديله) ترتيب

دليل ايت سفرة كتاث برمول سكل جرم ايت ملازم بك سكل عرض يڠبهارو (دان) تيف٢ برڠيڠ ملازمكن بك يڠبهارو ايت بهارو فول دان نتيجهڽ برمول سكل جرم ايت بهارو.

Terjemahan: Dan dalil baharu alam ini iaitu melaziminya bagi sekalian *'araḍ* yang baharu itu pada takdir jumlah *ṣughrā* yang berkata ia bermula segala jirim itu melazimkan bagi segala yang baharu (dan katanya) dan yang melazimkan bagi yang baharu itu baharu pula pada takdir jumlah *kubrā* yang berkata ia dan tiap-tiap barang yang melazimkan yang baharu itu baharu (maka jadilah) tertib dalil itu seperti katanya bermula segala jirim itu melazimi bagi segala *'araḍ* yang baharu (dan) tiap-tiap barang yang melazimkan bagi yang baharu itu baharu pula dan natijahnya bermula segala jirim itu baharu.[600]

Jika kenyataan Tuan Minal ini disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-ṣughrā : Setiap jirim melazimi sifat baharu

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang melazimi sifat baharu adalah baharu

Al-Natījah : Setiap jirim adalah baharu

Dalam mengisbatkan sifat *Qudrah*, *Irādah*, *'Ilm* dan *Ḥayāh* bagi Allah SWT, Tuan Minal turut menggunakan hujah bahawa mustahil Allah SWT tidak memiliki sifat tersebut sebagaimana berikut:

[600] Al-Faṭānī, *'Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn*, 58-59.

University of Malaya

دان أدافون تندا واجب برصفة الله تعالى دڠن قدرة دان ارادة دان علم دان حياة مك كارن بهوسڽ جكلو ترنفى سوات درفداڽ نسچاى تياد ددافت سوات درفد سكل يڠ بهارو.

Terjemahan: Dan adapun tanda wajib bersifat Allah Taala dengan *Qudrah* dan *Irādah* dan *'Ilm* dan *Ḥayāh* maka kerana bahawasanya jikalau ternafi suatu daripadanya nescaya tiada didapati suatu daripada segala yang baharu.[601]

Jika kenyataan Tuan Minal ini disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya ternafi sifat-sifat tersebut (*Qudrah*, *Irādah*, *'Ilm* dan *Ḥayāh*) daripada Allah, maka tidak wujud perkara baharu

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi tidak wujud perkara baharu adalah mustahil

Al-Natījah : Ternafi sifat-sifat tersebut (*Qudrah*, *Irādah*, *'Ilm* dan *Ḥayāh*) daripada Allah adalah mustahil

Bentuk di atas menunjukkan bahawa Tuan Minal menggunakan kaedah *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Ini kerana, *muqadimah al-kubrā* adalah *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah*, manakala *muqadimah al-ṣughrā* pula adalah *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah al-istithnā'iyyah*. Didapati *al-natījah* yang terhasil daripada *al-qiyās* tersebut menepati

[601] *Ibid*., 66.

salah satu daripada dua bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī* iaitu apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*. Maka *al-natījah* yang diperolehi menyatakan bahawa ternafi sifat-sifat tersebut (*Qudrah*, *Irādah*, *'Ilm* dan *Ḥayāh*) daripada Allah SWT adalah mustahil adalah diterima dan menepati kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan mantik.

Begitu juga dalam mengisbatkan sifat *Qiyāmuhu Ta'ālā bi Nafsih* bagi Allah SWT pula, Tuan Minal turut menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* sebagaimana berikut:

جكلو تياد اداى برديرى دڠن سنديرين ارت تركيا درفد ذات نسچاى بركهندق أى كفد ذات يڠبرديرى أى دڠندى تتاف بركهندقن كفد ذات ايت مستحيل كارن بهوسن جكلو بركهندق أى كفد ذات نسچاى أداله أى صفة تتاف كأدائنن صفة ايت مستحيل.

Terjemahan: Jikalau tiada ada ia berdiri dengan sendirinya erti terkaya daripada zat nescaya berkehendak ia kepada zat yang berdiri ia dengan dia tetapi berkehendak kepada zat itu mustahil kerana bahawasanya jikalau berkehendak ia kepada zat nescaya adalah ia sifat tetapi keadaannya sifat itu mustahil.[602]

Jika kenyataan Tuan Minal ini disusun semula dan diringkaskan berdasarkan kaedah mantik, maka bentuk *al-qiyās* yang akan terhasil ialah:

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya Allah tidak berdiri dengan sendirinya, maka Dia berhajat kepada zat yang lain

[602] *Ibid*., 64.

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi Dia berhajat kepada zat yang lain adalah mustahil

Al-Natījah : Allah tidak berdiri dengan sendirinya adalah mustahil

Dalam *'Aqīdah al-Nājīn*, Tuan Minal didapati turut menyentuh mengenai isu-isu akidah dari pelbagai aliran pemikiran seperti Mu'tazilah, Shī'ah, Mujassimah atau Mushabbihah dan lain-lain secara terperinci. Perkara ini menjadikan *'Aqīdah al-Nājīn* sebagai sebuah karya yang berat berbanding karya-karya akidah ulama alam Melayu lain, terutamanya bagi mereka yang tidak menguasai asas akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Di sebabkan itu, sebagaimana yang dijelaskan di atas, *'Aqīdah al-Nājīn* dikategorikan sebagai karya peringkat tinggi yang hanya diajar setelah seseorang itu menguasai karya-karya akidah yang asas terlebih dahulu seperti *Farīdah al-Farā'id fī 'Ilm al-'Aqā'id*, *Sifat Dua Puluh* atau menghafal matan *Umm al-Barāhīn*, *Jawharah al-Tawḥīd* dan lain-lain.

Penggunaan matan *Umm al-Barāhīn* sebagai rujukan utama dalam penulisan karya *'Aqīdah al-Nājīn* juga menunjukkan bahawa ulama alam Melayu berpegang dengan aliran Ashā'irah yang menjadikan pengajian Sifat 20 sebagai teras akidah ketuhanan. Begitu juga dari aspek pendalilan, Tuan Minal menggunakan hujah mantik secara meluas dalam *'Aqīdah al-Nājīn* memandangkan al-Sanūsī turut mengemukakan hujah mantik dalam *Umm al-Barāhīn*. Maka beberapa contoh yang dinyatakan di atas telah memadai bagi membuktikan bahawa Tuan Minal, yang dianggap mewakili pendirian para ulama alam Melayu khususnya di Malaysia, turut menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan.

3.6.3 Perbandingan Pendalilan Mantik Tuan Minal dan al-Ash‘arī

Tuan Minal merupakan salah seorang tokoh besar alam Melayu beraliran Ashā‘irah yang banyak menulis karya ilmiah dalam pelbagai bidang. Sumbangan Tuan Minal terhadap pengukuhan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah kepada umat Islam di Malaysia telah diakui oleh para pengkaji. Walau bagaimanapun, beliau sebagaimana juga al-Ash‘arī, tidak mempunyai karya khusus berkaitan ilmu mantik. Sebaliknya, Tuan Minal didapati terus mengaplikasikan penggunaan ilmu mantik dalam karya akidahnya. Sikap yang sama turut ditunjukkan oleh para ulama alam Melayu yang lain. Maka ketokohan Tuan Minal dan al-Ash‘arī dalam ilmu mantik perlu dibuktikan melalui kajian terhadap karya-karya mereka.

Pemerhatian awal terhadap susunan bab dan tajuk dalam karya *‘Aqīdah al-Nājīn* menunjukkan bahawa Tuan Minal membahagikan perbahasan akidah ketuhanan kepada sifat-sifat wajib, mustahil dan harus bagi Allah SWT. Setelah selesai membahaskan sifat-sifat ini, barulah Tuan Minal mengemukakan dalil *naqlī* dan dalil *‘aqlī* terhadap Sifat 20. Pembahagian sebegini bertujuan untuk memudahkan perbincangan Sifat 20 yang menjadi teras utama dalam karya *‘Aqīdah al-Nājīn*. Malah susunan begini juga dilihat hampir sama dengan susunan matan *Umm al-Barāhīn* karangan al-Sanūsī. Manakala persoalan akidah ketuhanan yang lain seperti nas sifat *mutashābihāt*, kemakhlukan al-Quran dan lain-lain dibincangkan ketika membahaskan sifat-sifat tersebut.

Begitu juga dengan al-Ash‘arī yang didapati terus mengaplikasikan penggunaan ilmu mantik dalam karya akidahnya tanpa beliau menyebutkan secara jelas metode pendalilan yang akan digunakan. Perbezaan hanya berlaku dari aspek persembahan

dalam susunan perbahasan karya al-Ash‘arī yang didapati berbentuk soal-jawab terhadap sesuatu permasalahan. Dalam hal ini, keempat-empat ulama Ashā‘irah yang dijadikan rujukan dalam bab ini tidak menggunakan cara al-Ash‘arī tersebut dalam karya akidah mereka. Hal ini kemungkinan soalan dan jawapan merupakan kaedah yang paling sesuai pada zaman al-Ash‘arī bagi menjawab sesuatu persoalan supaya umat Islam lebih mudah memahami hujah mereka.

Sehubungan itu, dari aspek *al-ṣūrah*, Tuan Minal didapati menggunakan kedua-dua bentuk *al-qiyās* sama ada *al-qiyās al-iqtirānī* atau *al-qiyās al-istithnā'ī* dalam karyanya *‘Aqīdah al-Nājīn*. Secara lebih jelas, Tuan Minal mengemukakan pendalilan mantik berdasarkan *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* dalam mengisbatkan sifat *Wujūd* bagi Allah SWT dengan hujah alam bersifat baharu yang memerlukan pencipta. Tuan Minal juga menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* dalam membuktikan bahawa jirim adalah baharu dengan hujah setiap jirim melazimi sifat baharu. Kedua-dua pendalilan mantik yang dikemukakan ini bertujuan untuk menolak bersifat *‘Adam* bagi Allah SWT. Jika Allah SWT bersifat *‘Adam*, maka tidak akan wujud perkara baharu dalam alam ini termasuklah *‘araḍ* dan jirim.

Jika diteliti, dalam perbahasan sifat *Wujūd*, al-Ash‘arī didapati menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, tetapi menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī* dalam *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*. Dalam perbahasan sifat *‘araḍ* dan jirim pula, al-Ash‘arī tidak menyatakan secara jelas, sebaliknya beliau sekadar menyebutkannya ketika membahaskan sifat *Mukhalafatuhu Ta‘ālā li al-Ḥawādith* dan *Qiyāmuhu Ta‘ālā bi Nafsih*. Perkara ini menunjukkan bahawa kaedah *al-qiyās* yang dikemukakan oleh Tuan Minal hampir sama dengan kaedah al-Ash‘arī.

Malah aspek subjek yang digunakan, iaitu alam dan baharu, dalam membina *muqadimah* kepada *al-qiyās* juga adalah sama antara Tuan Minal dan al-Ash‘arī.

Bukan itu sahaja, kedua-dua *al-qiyās al-iqtirānī* yang dikemukakan oleh Tuan Minal, begitu juga al-Ash‘arī, adalah daripada *al-shakl al-awwal* sahaja. Berkaitan *al-qiyās al-istithnā'ī* pula, Tuan Minal dilihat menggunakannya ketika mengisbatkan sifat *Qudrah*, *Irādah*, *‘Ilm* dan *Ḥayāh* bagi Allah SWT. Menurut Tuan Minal, sekiranya ternafi sifat-sifat tersebut daripada Allah SWT, maka perkara baharu tidak akan wujud. Maka kewujudan perkara baharu adalah berhajat kepada Allah SWT yang sudah tentu bersifat *Wujūd*. Dalam hal ini, Tual Minal didapati menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Begitu juga ketika membahaskan sifat *Qiyāmuhu Ta‘ālā bi Nafsih*, Tuan Minal turut menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*.

Manakala al-Ash'arī pula didapati menggunakan semua bentuk *al-qiyās* dalam dalam mengisbatkan sifat *Qudrah*, *Irādah*, *‘Ilm* dan *Ḥayāh* bagi Allah SWT. Namun *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* merupakan bentuk *al-qiyās* yang paling sedikit digunakan oleh al-Ash‘arī dalam karya-karya akidahnya berbanding bentuk *al-qiyās* yang lain. Mungkin disebabkan itu, ulama Ashā‘irah juga sangat kurang menggunakan *qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* berbanding *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*. Hal ini menunjukkan bahawa *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* dan *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* lebih banyak digunakan oleh Tuan Minal dalam karya akidahnya *‘Aqīdah al-Nājīn*.

Maka secara umumnya pendalilan mantik yang digunakan oleh Tuan Minal dan al-Ash‘arī adalah selari. Tiada perbezaan yang ketara antara kedua-dua tokoh ini dalam membahaskan perkara akidah ketuhanan. Dari aspek *al-māddah* pula, Tuan Minal dilihat menggunakan sumber ilmu yakin dalam membentuk *muqadimah* kepada sesuatu

al-qiyās. Namun didapati Tuan Minal lebih banyak menggunakan sumber *al-ḥissiyyāt* dan *al-'aqliyyāt* dalam perbahasan akidah ketuhanan berdasarkan contoh yang dikemukakan itu. Manakala sumber yang lain seperti *al-tawātur*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr*, *al-sam'iyyāt* dan *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt* kurang digunakan dalam karyanya *'Aqīdah al-Nājīn*. Rumusan ini jelas menunjukkan bahawa pendalilan mantik yang dikemukakan oleh Tuan Minal adalah berasaskan pendalilan mantik al-Sanūsī.

Sedangkan al-Ash'arī dalam hal ini didapati lebih banyak menggunakan sumber *al-'aqliyyāt*, *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-sam'iyyāt*. Ini kerana, empat sumber ilmu yakin tersebut lebih sesuai digunakan dalam pembuktian sifat *Ma'ānī* yang banyak disentuh oleh al-Ash'arī dalam karya-karyanya. Sebaliknya Tuan Minal, begitu juga al-Ghazālī dan al-Sanūsī, bukan sahaja membincangkan sifat *Ma'ānī*, malah beliau juga banyak membahaskan sifat *Nafsiyyah* dan *Salbiyyah*. Keadaan ini menjadikan Tuan Minal lebih banyak menggunakan sumber *al-ḥissiyyāt* dan *al-'aqliyyāt* dalam karyanya *'Aqīdah al-Nājīn*. Maka kaedah *al-qiyās* yang digunakan ini jelas menunjukkan bahawa Tuan Minal mengiktiraf pendalilan mantik dalam perbahasan akidah.

3.6.4 Rumusan

Semua yang dinyatakan di atas jelas membuktikan bahawa Tuan Minal menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Malah Tuan Minal didapati hanya menerima pakai *al-qiyās* yang bertaraf *al-būrhan* sahaja sama ada dari aspek *al-ṣūrah* atau *al-māddah*, sebagaimana juga al-Ash'arī, al-Ghazālī dan al-Sanūsī. Keselarian yang wujud antara Tuan Minal dan al-Ash'arī ini juga membuktikan bahawa Tuan Minal adalah ulama beraliran Ashā'irah. Pada masa yang sama, penjelasan dan

dapatan yang dikemukakan menunjukkan bahawa Tuan Minal merupakan ulama yang pakar dalam ilmu mantik. Beliau telah berjaya menonjolkan kepentingan dan peranan ilmu mantik dalam wacana pengajian Islam, khususnya dalam membahaskan persoalan akidah, sehingga berjaya mempengaruhi pemikiran umat Islam di alam Melayu khususnya di Malaysia.

3.7 KESIMPULAN

Sebagaimana dijelaskan dalam latar belakang masalah kajian, ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah bersetuju menerima peranan akal sebagai salah satu sumber pendalilan *'aqlī* dalam akidah yang boleh mendatangkan keyakinan kepada manusia. Maka pendalilan mantik berdasarkan kaedah *al-qiyās* yang menjadi fokus perbincangan dalam tesis ini adalah termasuk dalam kerangka pendalilan *'aqlī* tersebut. Pendalilan mantik dilihat menjadi suatu metode yang penting dalam mengisbatkan persoalan akidah apabila tokoh-tokoh utama dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah menggunakannya secara meluas dalam karya-karya mereka. Perkara ini turut dilakukan oleh para ulama Ashā'irah yang terkemuka seperti al-Ghazālī, al-Sanūsī, al-Būṭī dan Tuan Minal.

Dalam hal ini, al-Ghazālī melalui karyanya *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* didapati menggunakan pendalilan mantik melalui kaedah *al-qiyās* dengan sangat sistematik. Al-Ghazālī mengemukakan semua bentuk *al-qiyās* dalam membahaskan persoalan akidah ketuhanan. Dari aspek *al-ṣūrah*, al-Ghazālī bukan sahaja menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī*, malah beliau turut menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* secara meluas, walaupun *al-qiyās al-iqtirānī* tidak disebutkan dalam metode pendalilannya. Al-Ghazālī juga turut mengusai aspek *al-māddah* apabila *al-qiyās* yang bertaraf *al-būrhan* sahaja dijadikan

hujah olehnya. Ini bermaksud, pendalilan mantik dalam akidah ketuhanan telah diterima oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kurun kelima dan keenam Hijrah.

Begitu juga al-Sanūsī, melalui karyanya *Umm al-Barāhīn* didapati turut menggunakan pendalilan mantik melalui kaedah *al-qiyās* secara meluas. Sebagaimana al-Ghazālī, al-Sanūsī mengemukakan semua bentuk *al-qiyās* dalam membahaskan persoalan akidah ketuhanan. Dari aspek *al-ṣūrah*, al-Sanūsī menggunakan kedua-dua jenis *al-qiyās* sama ada *al-qiyās al-iqtirānī* atau *al-qiyās al-istithnā'ī*, walaupun *al-qiyās al-istithnā'ī* hanya ditumpukan kepada bentuk *al-ittiṣālī* sahaja. Al-Sanūsī juga mengusai aspek *al-māddah* apabila *al-qiyās* yang bertaraf *al-būrhan* sahaja dijadikan hujah olehnya. Ini bermaksud, pendalilan mantik dalam akidah ketuhanan turut diterima oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kurun kelapan dan kesembilan Hijrah.

Selain itu, al-Būṭī melalui karyanya *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat* didapati turut menggunakan pendalilan mantik melalui kaedah *al-qiyās*, walaupun tidak secara meluas. Ini kerana, al-Būṭī dilihat lebih cenderung kepada *al-qiyās al-uṣūlī*, namun pada beberapa tempat, al-Būṭī tetap menggunakan *al-qiyās al-manṭiqī*. Dari aspek *al-ṣūrah*, al-Būṭī menggunakan kedua-dua jenis *al-qiyās* sama ada *al-qiyās al-iqtirānī* atau *al-qiyās al-istithnā'ī*. Al-Būṭī juga mengusai aspek *al-māddah* apabila *al-qiyās* yang bertaraf *al-būrhan* sahaja dijadikan hujah olehnya. Ini bermaksud, pendalilan mantik dalam akidah ketuhanan turut diterima oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kontemporari.

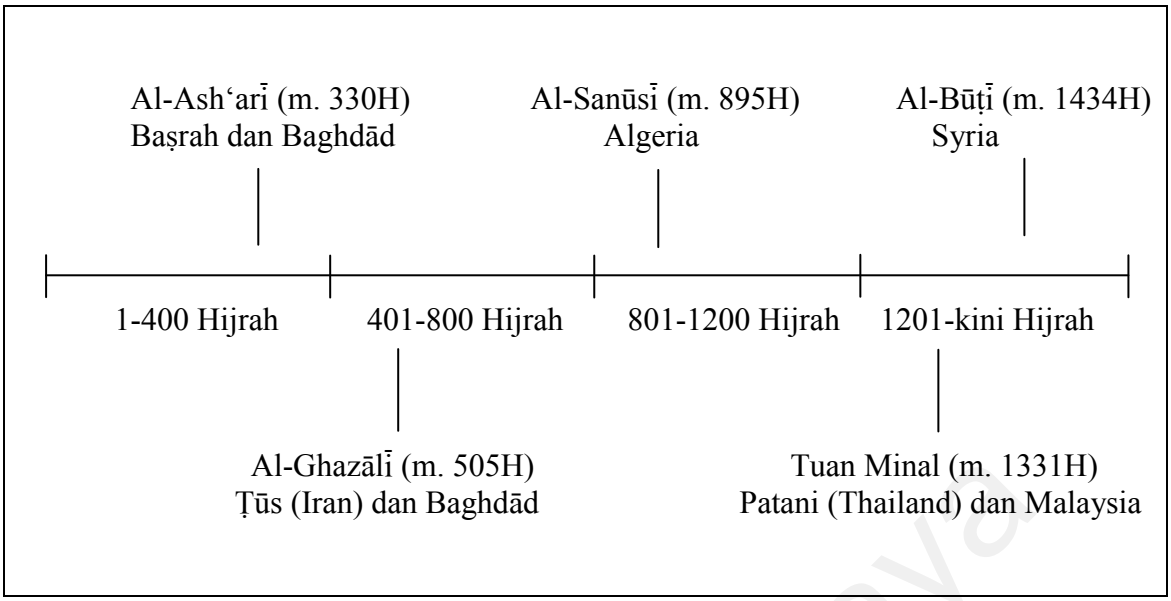
Mewakili ulama alam Melayu pula, Tuan Minal melalui karyanya *'Aqīdah al-Nājīn* didapati turut menggunakan pendalilan mantik melalui kaedah *al-qiyās* secara meluas. Sebagaimana al-Sanūsī, Tuan Minal mengemukakan semua bentuk *al-qiyās*

dalam membahaskan persoalan akidah ketuhanan. Dari aspek *al-ṣūrah*, Tuan Minal menggunakan kedua-dua jenis *al-qiyās* iaitu *al-qiyās al-iqtirānī* dan *al-qiyās al-istithnā'ī*. Tuan Minal juga mengusai aspek *al-māddah* apabila *al-qiyās* yang bertaraf *al-būrhan* sahaja dijadikan hujah olehnya. Ini bermaksud, pendalilan mantik dalam akidah ketuhanan turut diterima oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah alam Melayu kurun ke-12 dan ke-13 Hijrah sehingga kini.

Dapatan yang diperolehi ini membuktikan bahawa keempat-empat orang ulama Ashā'irah yang mewakili zaman dan tempat yang berbeza menerima pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Pendalilan mantik yang digunakan oleh mereka secara dasarnya adalah selari dengan pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī. Perbezaan hanya berlaku pada beberapa perkara cabang sahaja, antaranya berkaitan penggunaan istilah-istilah dalam ilmu mantik, subjek dalam membentuk sesebuah *al-qiyās*, penggunaan *al-qiyās al-uṣūlī* dan lain-lain. Perbezaan tersebut sama sekali tidak menafikan kepentingan ilmu mantik, khususnya *al-qiyās*, dalam pendalilan akidah. Dapatan ini juga menunjukkan bahawa sumbangan dan pengaruh al-Ash'arī terhadap ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah adalah sangat besar.

Oleh itu, berdasarkan penjelasan di atas, kesinambungan pendalilan mantik dalam kalangan ulama Ashā'irah pada setiap peringkat zaman yang bermula daripada al-Ash'arī dapat digambarkan sebagaimana berikut:

University of Malaya



Rajah 3.2 Kesinambungan pendalilan mantik dalam kalangan ulama Ashā‘irah.

Justeru, penolakan sebahagian tokoh terhadap ilmu mantik perlu diteliti semula memandangkan majoriti ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah seperti al-Ash‘arī, al-Ghazālī, al-Sanūsī, al-Būṭī dan Tuan Minal telah menggunakan hujah mantik dalam pendalilan akidah. Hal ini menimbulkan persoalan mengapakah mereka menolak ilmu mantik dalam wacana pengajian akidah. Adakah ilmu mantik benar-benar bercanggah dengan ajaran Islam? Selain itu, beberapa perbezaan yang wujud antara al-Ash‘arī dan ulama Ashā‘irah dalam pendalilan mantik juga perlu dijelaskan agar ia tidak menimbulkan kekeliruan kepada umat Islam. Semua persoalan ini dan beberapa isu yang lain akan dijelaskan dalam bab empat.

University of Malaya

BAB EMPAT

ANALISIS PENDALILAN MANTIK AL-ASH‘ARĪ

4.1 PENGENALAN

Sebagaimana yang dijelaskan dalam latar belakang masalah kajian, terdapat beberapa persoalan atau isu yang timbul terutamanya berkaitan isu pengharaman dan kesesatan ilmu mantik. Dalam konteks kajian ini, pendalilan mantik al-Ash‘arī dijadikan tumpuan kerana wujud dakwaan bahawa al-Ash‘arī berpegang dengan metode Salaf pada penghujung usianya dengan menolak Ilmu Kalam dan ilmu mantik. Dapatan yang diperolehi dalam bab dua berjaya membuktikan bahawa al-Ash‘arī telah menggunakan pendalilan mantik, khususnya *al-qiyās*, dalam perbahasan akidah ketuhanan melalui kedua-dua karya akidahnya iaitu *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* dan *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*. Namun dapatan ini belum memadai kerana ia tidak membahaskan sama ada benar atau tidak al-Ash‘arī menolak ilmu mantik di penghujung usianya.

Ini kerana, dapatan daripada bab dua tersebut seumpama bahan mentah yang perlu dianalisis secara lebih terperinci lagi dari pelbagai sudut, khususnya dari aspek yang tersirat, bagi menjawab persoalan tersebut. Sebahagian analisis tersebut telah dibentangkan pada bab tiga berkaitan hubungan pendalilan mantik antara al-Ash‘arī dengan ulama Ashā‘irah yang mewakili beberapa generasi dan tempat. Justeru, dalam bab empat pula, penulis akan memfokuskan perbincangan kepada beberapa isu utama yang belum lagi dibincangkan dalam bab dua dan bab tiga. Perkara ini penting diberikan penekanan dalam tesis bagi mendapatkan gambaran yang tepat dan menyeluruh tentang pendalilan mantik al-Ash‘arī. Penjelasan ini juga sekali gus dapat

menghindari daripada berlaku salah faham terhadap metodologi al-Ash‘arī, ulama Ashā‘irah dan juga ilmu mantik.

Berdasarkan penelitian, terdapat empat persoalan penting yang perlu dijelaskan dalam bab empat. Persoalan pertama berkaitan hukum mempelajari dan menggunakan ilmu mantik dalam wacana pengajian Islam, sama ada ia diterima atau tidak menurut para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah? Persoalan kedua berkaitan dakwaan bahawa al-Ash‘arī menolak ilmu mantik pada penghujung usianya, adakah ia benar atau sekadar persepsi sahaja? Persoalan ketiga berkaitan penggunaan pelbagai kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan akidah, sama ada ia mengundang pertikaian atau tidak dalam kalangan ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah? Persoalan keempat berkaitan dakwaan bahawa al-Ash‘arī dan ulama Ashā‘irah mengambil metodologi pendalilan akidah, khususnya mantik, daripada Mu‘tazilah, adakah benar atau tidak?

Bagi memudahkan perbahasan secara sistematik dalam bab empat ini, penulis akan membangunkan empat topik khusus bagi menjelaskan empat persoalan tersebut. Justeru, persoalan pertama akan dibahaskan dalam topik kedudukan ilmu mantik dalam Islam. Persoalan kedua akan dibahaskan dalam topik metodologi pendalilan akidah al-Ash‘arī. Persoalan ketiga akan dibahaskan dalam topik kedudukan *al-qiyās* dalam pendalilan akidah. Persoalan keempat akan dibahaskan dalam topik metodologi pendalilan dalam akidah Mu‘tazilah. Setiap topik yang dibangunkan ini akan dikembangkan dalam beberapa sub-topik tertentu dan seterusnya dianalisis bagi menjawab dan menjelaskan persoalan utama yang ditimbulkan tersebut. Bab empat ini kemudiannya diakhiri dengan sebuah kesimpulan yang akan merumuskan keempat-empat persoalan utama yang dibahaskan.

4.2 KEDUDUKAN ILMU MANTIK DALAM ISLAM

Islam meletakkan martabat ilmu pada kedudukan yang sangat tinggi berbanding perkara lain. Keutamaan ilmu dapat dilihat melalui beberapa nas al-Quran dan hadis, antaranya Allah SWT akan mengangkat darjat kedudukan orang beriman dan berilmu lebih tinggi berbanding manusia lain yang tidak beriman dan berilmu.[603] Bahkan wahyu pertama kepada Nabi Muhammad SAW turut menjelaskan tentang kepentingan ilmu melalui seruan "bacalah".[604] Dalam sebuah hadis, Nabi Muhammad SAW menyatakan bahawa menuntut ilmu adalah suatu kewajipan terhadap setiap Muslim.[605] Keadaan ini disimpulkan oleh seorang orientalis, Franz Rosenthal, bahawa Islam merupakan agama yang mengangkat tinggi kedudukan ilmu jika dibandingkan dengan agama dan tamadun lain. Malah tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa ilmu itu adalah Islam atau Islam itu adalah ilmu.[606]

4.2.1 Sejarah Kemasukan Ilmu Mantik dalam Dunia Islam

Allah SWT mengurniakan ilmu dan hikmah kepada sesiapa sahaja yang dikehendaki-Nya. Al-Quran telah melaporkan bahawa Nabi Adam AS adalah manusia pertama yang dianugerahkan ilmu pengetahuan oleh Allah SWT.[607] Setelah Nabi Adam AS diturunkan ke Bumi,[608] ilmu ini diajarkan pula kepada anak-cucu baginda. Namun sebahagian pengkaji menyatakan bahawa kemunculan pelbagai bidang ilmu bermula

---

[603] Al-Mujādilah (58): 11.
[604] Al-'Alaq (96): 1-5.
[605] Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Muḥammad Fū'ad 'Abd al-Bāqī (Miṣr: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 1:81 (Al-Muqaddimah, Bāb Faḍl al-'Ulāma' wa al-Ḥath 'alā Ṭalb al-'Ilm, no. hadis 224).
[606] Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, (Leiden, Boston: Brill, 2007), 1-2.
[607] Al-Baqarah (2): 31.
[608] Dianggarkan usia Nabi Adam AS diutuskan ke Bumi sekitar 7,000 hingga 8,000 tahun yang lalu. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *On Justice and the Nature of Man: A Commentary on Surah al-Nisa' (4): 58 and Surah al-Mu'minun (23): 12-14* (Kuala Lumpur: IBFIM, 2015), 47-57.

University of Malaya

pada zaman Nabi Idris AS. Legasi keilmuan ini kemudiannya dikembangkan dari satu generasi ke satu generasi sehingga terbina beberapa tamadun dunia. Pada masa yang sama, wahyu yang diturunkan kepada para nabi dan rasul turut menjadi sumber ilmu bagi manusia. Ini bermaksud, kemunculan semua ilmu pada hakikatnya adalah berpunca daripada Allah SWT.

Namun kemunculan ilmu yang dimaksudkan adalah sebagai sebuah disiplin yang disusun secara sistematik oleh orang tertentu. Justeru, sejarah membuktikan bahawa mantik merupakan antara ilmu tertua dalam peradaban manusia. Kemunculannya dikaitkan dengan beberapa tokoh dalam tamadun Greek atau Yunani.[609] Secara ringkasnya, Parmenides (m. 450SM) dikatakan tokoh pertama yang mencipta ilmu mantik, melalui hujah lanjutan (*extended argument*), semasa beliau menetap di atas batu di Mesir. Sebahagian pengkaji menyatakan bahawa idea Parmenides ini kemungkinan dipengaruhi oleh gurunya Pythagoras (m. 495SM) yang merupakan tokoh metafizik dan matematik.[610] Pendapat lain pula menyatakan bahawa Parmenides mungkin terpengaruh dengan Zeno of Elea (m. 430SM) yang juga merupakan tokoh metafizik dan matematik.[611]

Dalam hal ini, Heraclitus (m. 475SM) dikatakan tokoh pertama yang menggunapakai perkataan *logos*, tetapi dengan maksud prinsip hukum dan pengetahuan.[612] Namun tokoh pertama yang menyusun ilmu mantik secara sistematik ialah Aristotle (m. 322SM). Disebabkan itu, Aristotle digelar sebagai *The Father of*

---

[609] Secara umumnya, permulaan ilmu berkaitan falsafah atau pemikiran telah wujud dalam pelbagai tamadun lain. Namun atas faktor-faktor tertentu, maka tamadun Greek lebih dikenali berbanding dengan tamadun lain sebagai permulaan kepada ilmu falsafah termauklah ilmu mantik. Muḥammad Bayṣār, *al-Falsafah al-Yūnāniyyah: Muqaddimāt wa Mazāhib* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Banānī, 1973), 47-52.

[610] Encyclopaedia Britannica, Inc., *The New Enyclopaedia Britannica* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1994), 23:261.

[611] *Ibid*.

[612] Cambridge University Press, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (United Kingdom: Cambridge University Press, 1999), 376.

Logic yang bermaksud bapa atau pengasas ilmu mantik. Beliau turut dikenali sebagai Guru Pertama oleh sebahagian sarjana Arab. Walau bagaimanapun, usaha memperkasa ilmu mantik sebenarnya telah dimulai lebih awal oleh Socrates (m. 399SM), apabila beliau didapati menggunakan hujah logik dalam menghadapi golongan Sophist (*Sufasṭā'iyyūn*). Seterusnya Plato (m. 347SM) pula bertindak memperluaskan peranan ilmu mantik yang digunakan oleh Socrates menjadi kaedah untuk mencapai kebenaran.[613]

Aristotle yang datang kemudian menyempurnakan perbahasan mantik menjadi sebuah ilmu yang dapat dimanfaatkan oleh orang lain melalui penghasilan karya *Organon*. Dalam karya mantiknya yang terkenal tersebut, Aristotle membahagikan perbincangan ilmu mantik kepada enam bahagian iaitu *The Categories*, *On Interpretation*, *The Prior Analytics*, *The Posterior Analytics*, *The Topics* dan *The Sophistical Elenchi*.[614] Kenam-enam topik ini menjadi asas dalam perkembangan mantik klasik (*al-manṭiq al-qadīm*) sehingga hari ini. Setelah Aristotle meninggal dunia, Theophrastus (m. 287SM) dan para muridnya berusaha untuk menyebarkan khazanah ilmu tokoh-tokoh ilmuwan mereka.

Sungguhpun mantik telah lama berkembang dalam tamadun Greek, tetapi ilmu mantik dengan pengertian sebagaimana yang difahami sekarang muncul sedikit lewat. Justeru, *logos* dengan maksud seni dalam perdebatan, hanya mula digunakan pada zaman Cicero (m. 43SM). Manakala *logos* dengan maksud ilmu yang menyelidiki benar atau salah sesuatu pemikiran, mula digunapakai pada zaman Alexander of Aphrodisias

[613] Enyclopaedia Britannica, Inc., *The New Enyclopaedia Britannica*, 23:261.
[614] Aristotle, *The Organon, or Logical Treatises, of Aristotle*, terj. Octavius Freire Owen (London: George Bell & Sons, 1889).

University of Malaya

(m. 200M).[615] Kemudian ilmu mantik Aristotle disebarkan oleh tokoh-tokoh Greek yang lain seperti Porphyry of Tyre (m. 305M), Marius Victorinus (m. 364M), Augustine of Hippo (m. 430M), Ammonius Hermeiou (m. 520M) dan lain-lain. Melalui tempoh yang panjang, khazanah ilmu mantik ini terus disebarkan sehinggalah sampai ke dunia Islam.[616]

Para pengkaji sejarah Islam menyatakan bahawa ilmu mantik merupakan warisan falsafah Greek yang pertama sekali diketahui oleh orang Islam. Kemasukannya dalam dunia Islam secara besar-besaran adalah melalui aktiviti penterjemahan karya-karya mantik Greek bermula pada kurun kedua Hijrah. Usaha ini dikatakan turut mendapat sokongan daripada pemerintah kerajaan ʻAbbāsiyyah di Baghdād pada ketika itu.[617] Namun penyebaran ilmu mantik secara tidak langsung mungkin berlaku lebih awal daripada aktiviti penterjemahan ini memandangkan kegiatan atau pergaulan sosial masyarakat antara orang Muslim dengan non-Muslim terus berlangsung seperti sediakala walaupun selepas kedatangan Islam.

Menurut Oliver Leaman, sekurang-kurangnya terdapat dua faktor yang menyebabkan ilmu mantik menjadi disiplin ilmu Greek pertama yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Pertama, kaedah logik boleh digunakan oleh orang Islam dalam perdebatan dengan golongan non-Muslim bertujuan untuk berdakwah dan memujuk mereka menerima ajaran Islam atau bagi mempertahankan ajaran Islam. Kedua, kegiatan tersebut selari dengan gerakan penterjemahan bidang ilmu lain yang kelihatan

[615] Anton Dumitriu, *History of Logic*, terj. Duiliu Zamfirescu et al. (Kent: Abacus Press, 1977), 1:274-275; 1:294-295.
[616] Nabi Muhammad SAW dilahirkan pada tahun 570 Masihi. Pada usia 40 tahun, baginda dilantik sebagai rasul.
[617] ʻAlī Sāmī al-Nashshār, *Manāhij al-Baḥth ʻInd Mufakkirī al-Islām* (Qāhirah: Dār al-Salām, 2008), 9.

lebih banyak difokuskan kepada karya-karya sains.[618] Walau bagaimanapun, sama ada kemasukan ilmu mantik dalam dunia Islam melalui aktiviti penterjemahan atau kegiatan sosial masyarakat, menurut Muḥammad Ghallāb, kedua-duanya secara tidak langsung telah dibantu oleh faktor keagamaan, iaitu ajaran agama Islam.[619]

Ini kerana, al-Quran dan hadis didapati sentiasa mendorong umat Islam supaya berusaha belajar atau mencari ilmu pengetahuan.[620] Malah al-Quran dan hadis juga menggalakkan penggunaan akal fikiran, yang mana ia dilihat selari dengan wacana ilmu mantik. Dalam sebuah hadis yang lain menyatakan bahawa:

اَلْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ حَيْثُمَا وَجَدَهَا أَخَذَهَا

> Terjemahan: Hikmah adalah barang yang hilang dari milik orang beriman. Di mana sahaja ditemuinya, maka ambillah ia.[621]

Walaupun status hadis ini dipertikaikan oleh beberapa pengkaji hadis, namun maksud yang disebutkan itu adalah benar. Kalimah hikmah di sini mempunyai beberapa maksud antaranya kefahaman atau ilmu dalam agama, sementara maksud yang lain adalah ilmu falsafah serta cabangnya seperti mantik. Barang yang hilang pula membawa pengertian sesuatu yang sentiasa dicari kerana pada asalnya barang tersebut adalah milik orang beriman yang diberikan oleh Allah SWT kepada para nabi dan rasul-Nya. Memandangkan warisan ilmu yang ditinggalkan oleh para nabi dan rasul serta umat-

---

[618] Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Cambridge: Polity Press; Malden: Blackwell, 1999), 6. Lihat juga Muḥammad al-Sayyid Naʻīm dan ʻIwad Allāh Jād Ḥijāzī, *fī al-Falsafah al-Islāmiyyah wa Ṣilatihā bi al-Falsafah al-Yunāniyyah* (Qāhirah: Dār al-Ṭabāʻah al-Muhammadiyyah, 1959), 129-131.

[619] Muḥammad Ghallāb, *al-Maʻrifah ʻInd Mufakkirī al-Muslimīn* (Qāhirah: Dār al-Miṣriyyah, t.t.), 150.

[620] *Ibid*.

[621] Abī Bakr Muḥammad ibn Hārūn al-Rūyānī, *Musnad al-Rūyānī*, ed. Ayman ʻAlī Abū Yamānī (Qāhirah: Muassasah Qarṭabah, 1995), 1:75 (Musnad Buraydah ibn al-Ḥaṣīb, no. hadis: 33); Abī ʻĪsā Muḥammad ibn ʻĪsā ibn Sawrat al-Tirmizī, *al-Jāmiʼ al-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmizī*, ed. Ibrāhīm ʻAṭwah ʻIwaḍ (Miṣr: Maktabah wa Maṭbaʻah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975), 5:51 (Kitāb al-ʻIlm, Bāb Mā Jāʼa fī Faḍl, no. hadis 2687).

umat terdahulu sebahagian besarnya berada di tangan orang asing, maka orang Islam lebih berhak dan dituntut untuk mempelajari dan mengambil semula khazanah ilmu tersebut.[622]

Sorotan menunjukkan bahawa gerakan penterjemahan karya-karya mantik Greek, dan juga karya-karya lain seperti falsafah, secara rasminya berlaku pada zaman ‘Abbāsiyyah ketika pemerintahan khalifah Abū Ja‘far al-Manṣūr (m. 158H). Beliau bertanggungjawab mengeluarkan arahan supaya karya-karya berkenaan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Tindakan ini bertujuan untuk membolehkan umat Islam memanfaatkan ilmu mantik bagi mempertahankan agama Islam ketika berhadapan dengan musuh-musuh Islam yang menggunakan hujah falsafah dan mantik.[623] Pada zaman pemerintahan al-Mā’mūn (m. 218H) pula, gerakan penterjemahan karya-karya mantik Greek dilakukan secara lebih aktif lagi.

Beliau memberikan sokongan yang kuat terhadap pembudayaan ilmu antaranya dengan memperkasakan fungsi *Bayt al-Ḥikmah* (*The House of Wisdom*), yang awalnya didirikan oleh Hārūn al-Rashīd (m. 193H). *Bayt al-Ḥikmah* dijadikan sebagai sebuah institusi dan perpustakaan agung yang turut menyelenggara kerja-kerja penterjemahan, antaranya terjemahan karya-karya falsafah dan mantik Greek.[624] Di Mesir pula, terdapat Madrasah al-Iskandariyyah yang turut berperanan dalam kemasukan ilmu Greek ke dalam dunia Islam. Malah al-Nashshār berpendapat bahawa usaha terjemahan dari tokoh-tokoh Madrasah al-Iskandariyyah kemungkinan bermula lebih awal dari zaman para khalifah ‘Abbāsiyyah tersebut.[625]

---

[622] ‘Alī Sāmī al-Nashshār, *Nash’ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* (Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), 1:113.
[623] ‘Abd al-Mu‘ṭī Muḥammad Bayyūmī, *al-Falsafah al-Islāmiyyah min al-Mashriq ilā al-Maghrib* (Qāhirah: Dār al-Ṭaba‘ah al-Muḥammadiyyah, 1982), 1:100.
[624] Jim al-Khalili, *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance* (New York: The Penguin Press, 2011), 53-54.
[625] Al-Nashshār, *Nash’ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, 1:103.

Ringkasnya, kegiatan penterjemahan karya-karya Greek ke dalam bahasa Arab merupakan faktor utama yang menyebabkan berlakunya penyebaran ilmu mantik dalam masyarakat Islam pada ketika itu. Gerakan ini juga berjaya melahirkan beberapa tokoh ilmu mantik Muslim yang terkenal seperti al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā dan lain-lain.[626] Dalam hal ini, Ibn al-Muqaffa' (m. 139H) merupakan individu pertama yang dikesan menterjemahkan karya *Organon* karangan Aristotle dalam bahasa Arab, iaitu meliputi bahagian *The Categories* (*al-Maqūlāt*), *On Interpretation* (*al-'Ibārah*) dan *The Prior Analytics* (*al-Taḥlīlāt al-Ūlā* atau *al-Qiyās*). Beliau juga menterjemahkan *Isagoge* yang ditulis oleh Porphyry (m. 305M), iaitu sebuah Pengantar kepada *The Categories*.[627]

Terjemahan *Organon* tersebut kemudiannya dibaiki dan disempurnakan oleh Ḥunayn ibn Isḥāq (m. 267H) dan anaknya Isḥāq ibn Ḥunayn (m. 298H).[628] Usaha ini diteruskan pula oleh para ilmuwan yang lain secara lebih serius, antaranya oleh al-Kindī (m. 260H). Beliau telah menterjemahan karya-karya mantik Greek, di samping menulis beberapa karya mantiknya sendiri. [629] Namun karya mantik al-Kindī tersebut mendapat kritikan dari sebahagian sarjana Islam kerana beliau tidak memuatkan perbahasan *ṣinā'ah al-taḥlīl* dan menghadkan penggunaan *ṣinā'ah al-tarkīb*.[630] Malangnya kebanyakan karya ini telah hilang dan tidak dapat dikesan. Selain itu, al-Kindī turut mengajar ilmu mantik kepada individu tertentu yang berminat sehingga berjaya

---

[626] Mohd Fauzi, "Pengaruh Manṭiq Terhadap Pemikiran Islam," 15-21.
[627] Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan al-Qifṭī, *Tarīkh al-Ḥukamā'*, ed. Julius Lippert (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 220.
[628] Muḥammad ibn Isḥāq ibn Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. Gustav Flugel (Leipzig: Verlag Von F. C. W. Vogel, 1871), 243.
[629] Memandangkan tokoh-tokoh sebelum al-Kindī sekadar menterjemahkan karya-karya falsafah dan mantik dari Greek, maka sebahagian pengkaji berpendapat bahawa al-Kindī merupakan tokoh falsafah Islam pertama yang berperanan memasukkan ilmu mantik dalam dunia Islam secara tersusun melalui karya yang ditulis sendiri olehnya. Lihat Sayyīd 'Aqīl bin 'Alī al-Mahdalī, *Dirāsāt fī Falsafah al-Islāmiyyah* (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 1993), 17.
[630] Abī al-Qāsim Ṣā'id ibn Aḥmad ibn Ṣā'id al-Andalusī, *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam*, ed. Louis Cheikho (Bayrut: Imprimerie Catholique, 1912), 52. Berdasarkan tarikh kelahiran al-Ash'arī pada 260 Hijrah (873 Masihi), menunjukkan bahawa beliau hidup dalam suasana ilmu mantik sedang berkembang.

melahirkan beberapa orang tokoh mantik selepasnya seperti Aḥmad ibn al-Ṭayyīb, Ibrāhīm al-Quwayrī, Aḥmad ibn Karnīb dan lain-lain.[631]

Pada masa yang sama, penterjemah Kristian seperti Qusṭā ibn Lūqā al-Ba'albakkī (m. 300H), Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (m. 328H) dan muridnya Yaḥyā ibn 'Adī (m. 363H), turut membantu dalam kerja-kerja penterjemahan dan pengajaran ilmu mantik pada ketika itu.[632] Kemunculan al-Fārābī (m. 339H) selepas itu, yang digelar Guru Kedua oleh sebahagian sarjana Islam, merancakkan lagi perkembangan ilmu mantik dalam dunia Islam. Beliau berusaha menghuraikan kesulitan-kesulitan yang terdapat dalam perbahasan ilmu mantik bagi memudahkan kefahaman umat Islam.[633] Bahkan al-Fārābī turut memperkemaskan perbincangan mantik al-Kindī yang dilihat mempunyai beberapa kelemahan antaranya berkaitan *ṣinā'ah al-taḥlīl* dan *ṣinā'ah al-tarkīb*.

Al-Fārābī juga berjaya menghuraikan seluruh karya *Organon* dan *Isagoge*, selain menulis beberapa karya mantiknya sendiri.[634] Kemudian, aktiviti penulisan dan pengajaran ilmu mantik ini diteruskan lagi oleh tokoh lain seperti Ibn Sīnā (m. 428H). Beliau yang digelar sebagai *al-Shaykh al-Ra'īs*, bermaksud ketua kepada seluruh ahli falsafah, telah memberikan sumbangan yang besar dalam penghasilan pelbagai karya, khususnya dalam bidang falsafah dan mantik. Antara karya mantiknya yang masyhur digunapakai sehingga kini ialah *al-Shifā'*, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, al-Najāt* dan lain-

[631] Ibn Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, 255-263.
[632] Majid Fakhry, *A Hostory of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press; London: Logman, 1983), 15-17.
[633] Menurut sebahagian pengkaji, al-Fārābī dianggap sebagai pencetus kepada kegemilangan ilmu mantik dalam dunia Arab-Islam. Lihat Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Prees, 1964), 47.
[634] Al-Andalusī, *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam*, 53-54.

lain. Namun pada kurun kelima dan keenam Hijrah menyaksikan ilmu mantik telah mengalami zaman tajdid dengan kemunculan *Ḥujjah al-Islām* al-Ghazali (m. 505H).[635]

Karya utama al-Ghazālī dalam bidang mantik ialah *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*, *Miḥak al-Naẓar fī al-Manṭiq*, *al-Qisṭās al-Mustaqīm* dan lain-lain. Melalui penulisan dan pengajaran, al-Ghazālī bukan sahaja berjaya mengharmonikan beberapa istilah mantik, malah beliau turut menggunakan ilmu mantik secara meluas dalam perbahasan akidah dan fikah sehingga ia diterima dalam wacana pengajian Islam.[636] Al-Ghazālī turut menegaskan bahawa sesiapa yang tidak mengetahui ilmu mantik, maka ilmu mereka tidak boleh dipercayai.[637] Sumbangan besar al-Ghazālī tersebut menyebabkan para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah selepasnya mula menggunakan ilmu mantik dalam karya-karya akidah dan fikah mereka.

Seorang lagi tokoh yang perlu disebutkan juga ialah Ibn Rushd (m. 595H). Sumbangan Ibn Rushd dalam bidang mantik adalah menghuraikan karya-karya mantik Aristotle, khususnya *Organon*, supaya lebih mudah difahami oleh umat Islam. Antara karya mantik beliau yang terkenal dalam bidang mantik ialah *al-Ḍarūrī fī al-Manṭiq*. Selain tokoh-tokoh yang disebutkan ini, terdapat beberapa lagi kumpulan dan ilmuwan yang turut memainkan peranan yang besar dalam perkembangan ilmu mantik di dunia Islam. Antara mereka adalah kumpulan *Ikhwān al-Ṣafā'* (*The Brethren of Purity*) yang muncul sekitar abad ke-8 hingga ke-10 Masihi, serta tokoh-tokoh yang lain seperti al-Khwārizmī (m. 387H), Ibn Ḥazm (m. 456H), al-Tibrīzī (m. 503H), al-Rāzī (m.

[635] Mohd Fauzi Hamat, "Manṭiq Greek Menurut Pandangan al-Imām al-Ghazzālī (m. 505H/ 1111M)," 117-129.
[636] Mohd Fauzi Hamat, *Ketokohan al-Ghazzali dalam Bidang Logik*, 49-72.
[637] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 1:20.

606H),[638] al-Ṭūsī (m. 672H), al-Asnawī (m. 682H), al-Samarqandī (m. 690H), al-Abharī (m. 696H) dan lain-lain lagi.

Sehubungan itu, Zainal Abidin merumuskan bahawa sejarah perkembangan ilmu mantik dalam dunia Islam melalui telah tiga fasa atau peringkat. Fasa pertama memperlihatkan ilmu mantik sebagai ilmu warisan daripada tamadun Greek diterjemahankan ke dalam bahasa Arab. Fasa kedua memperlihatkan penstrukturan ilmu mantik dengan menghuraikan karya-karya mantik Greek yang telah diterjemahkan dalam bahasa Arab. Fasa ketiga memperlihatkan ilmu mantik ditambahbaik dan seterusnya diterima dalam ilmu-ilmu pengajian Islam.[639] Namun pada zaman kini, iaitu sebagai fasa keempat, memperlihatkan ilmu mantik diperkukuhkan bagi mendepani cabaran pemikiran semasa. Perkara ini dapat dilihat antaranya melalui tindakan Universiti al-Azhar yang menjadikan ilmu mantik sebagai subjek yang wajib dipelajari oleh setiap pelajar pengajian Islam.

4.2.2 Pengaruh Ilmu Mantik dalam Pengajian Islam

Sama ada sedar atau tidak, mantik dengan pengertian umum sebenarnya telah digunakan oleh manusia dalam setiap lapangan kehidupan mereka seharian. Perkara ini tidak dapat disangkal lagi memandangkan manusia telah dianugerahkan akal oleh Allah SWT untuk berfikir. Malah tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa setiap perkara atau masalah yang berlaku dalam urusan duniawi perlu kepada mantik. Ini kerana, setiap perbuatan atau tindakan yang dilakukan oleh manusia asasnya adalah lahir daripada sebuah pemikiran. Pemikiran inilah yang menentukan setiap pemilihan dan keputusan manusia

[638] Lihat topik sorotan perkembangan mantik Ashā'irah pada bab tiga.
[639] Zainal Abidin Baqir, *The Problem of Definition in Islamic Logic: A Study of Abū Najā al-Fāriḍ's Kasr al-Manṭiq in Comparison with Ibn Taimiyyah's Kitāb al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1998), 7-14.

bagi menghadapi pelbagai urusan duniawi tersebut. Justeru, sebahagian orang didapati menggunakan mantik secara betul sehingga menatijahkan keputusan yang benar, manakala sebahagian lagi menggunakan mantik secara salah sehingga menghasilkan keputusan yang tidak benar.

Hal ini menunjukkan bahawa mantik telah menjadi sebuah alat yang penting kepada manusia bermula sejak mereka mencapai tahap kematangan akal lagi, atau disebut sebagai *mumayyiz*. Malah kesempurnaan akal turut menjadi salah satu syarat yang disepakai untuk seseorang *mukallaf*. Namun mantik yang dimaksudkan di sini adalah dengan pengertian khusus iaitu sebagai sebuah ilmu yang membahaskan kaedah-kaedah untuk berfikir secara tepat. Dalam hal ini, mantik Greek didapati berjaya mempengaruhi pemikiran umat Islam dalam pelbagai bidang ilmu pengetahuan, termasuklah ilmu-ilmu berkaitan pengajian Islam. Metode *al-qiyās* merupakan antara kaedah terpenting dalam ilmu mantik yang banyak digunakan untuk perbahasan akidah, fikah dan lain-lain.

Metode ini boleh membantu umat Islam menguatkan hujah wahyu, di samping dapat dimanfaatkan bagi menangkis serangan musuh-musuh Islam yang turut menggunakan logik akal.[640] Manakala dua metode lagi iaitu *al-tamthīl* dan *al-istiqrā'* agak kurang digunakan berbanding *al-qiyās*. Oleh itu, ulama Uṣūl al-Fiqh turut menggunakan kaedah *al-qiyās* dalam mengistinbatkan hukum-hakam fikah. Al-Shāfi'ī (m. 204H) contohnya, telah memasukkan penghujahan *al-qiyās* dalam ilmu Uṣūl al-Fiqh sebagai elemen terpenting ketika berhadapan dengan permasalahan fikah yang tidak mempunyai dalil bersifat *qaṭ'ī* daripada al-Quran dan hadis. Beliau juga didapati tidak membezakan antara ijtihad dengan *al-qiyās* kerana kedua-duanya mempunyai maksud

[640] Mohd Fauzi, "Pengaruh Manṭiq Terhadap Pemikiran Islam," 110-111.

yang sama.[641] Malah al-Shāfi'ī turut dilaporkan menggunakan kaedah *al-istiqrā'* ketika mementukan tempoh haid dan nifas bagi seseorang wanita.[642]

Sehubungan itu, ulama Uṣūl al-Fiqh menetapkan sekurang-kurangnya dua tahap yang perlu dilalui sebelum berijtihad mengeluarkan hukum, iaitu *al-taṣawwurāt* dan *al-taṣdīqāt*.[643] Walau bagaimanapun, penggunaan mantik secara besar-besaran dalam ilmu fikah adalah dilakukan oleh al-Ghazālī melalui karya Uṣūl al-Fiqh beliau yang terkenal *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Melalui karya ini, beliau telah meletakkan kedudukan ilmu mantik sebagai mukaddimah kepada setiap ilmu.[644] Kenyataan al-Ghazālī ini bukan dikhususkan kepada bidang fikah sahaja, sebaliknya merangkumi semua bidang ilmu yang berbentuk teoritikal. Bahkan ia turut dipersetujui oleh tokoh-tokoh mantik lain yang menyatakan bahawa ilmu mantik adalah sebuah metodologi, alat, neraca atau pengantar bagi setiap ilmu.[645]

Disebabkan itu, terdapat ulama yang menetapkan bahawa penguasaan terhadap ilmu mantik merupakan salah satu syarat kelayakan untuk berijtihad.[646] Namun Abū Zahrah didapati tidak bersetuju dengan syarat itu, sekalipun beliau mengakui kelebihan dan keperluan ilmu mantik bagi seseorang mujtahid. Akan tetapi beliau mensyaratkan seorang mujtahid mesti menguasai *al-qiyās* dan memiliki daya fikiran yang tajam.[647] Ini bermaksud, Abū Zahrah secara tersiratnya menerima peranan mantik dalam Uṣūl al-

---

[641] Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 3:476-477.
[642] Muṣṭafā Dīb al-Bughā, *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf fīhā fī al-Fiqh al-Islāmī* (Damshiq: Dār al-Qalam, 1993), 655-666.
[643] 'Abd Allāh ibn al-Shaykh al-Mahfūẓ ibn Bayyah, *Tawḍīḥ Awjuh Ikhtilāf al-Aqwāl fī Masā'il min Mu'āmalāt al-Amwāl* (Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 1998), 8-9.
[644] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 1:20.
[645] Mohd Fauzi Hamat, "Kedudukan Mantik Sebagai Mukadimah Ilmu: Satu Analisis Pandangan al-Imām al-Ghazālī," 33-56.
[646] Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥasan al-Asnawī, *Nihāyah al-Sūl fī Sharḥ Minhāj al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Bakhīt al-Muṭī'ī (Qāhirah: 'Ālam al-Kutub, t.t.), 4:551; Aḥmad ibn 'Abd al-Laṭīf al-Jāwī al-Khaṭīb, *Ḥāshiyyah al-Nafaḥāt 'alā Sharḥ al-Waraqāt* (Qāhirah: Maṭba'ah al-Ḥalabī, t.t.), 167.
[647] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), 385-388.

Fiqh apatah lagi beliau turut mengakui bahawa kaedah *al-qiyās* sememangnya bersandarkan kepada logik akal.[648] Selain itu, pendalilan *'aqlī* berdasarkan kaedah *al-qiyās* dalam ilmu mantik turut digunakan secara meluas dalam perbahasan ilmu akidah. Perkara ini telah dibuktikan dan dibahaskan secara panjang lebar dalam bab dua dan bab tiga.

Pada masa yang sama, mantik turut memasuki Ilmu Kalam memandangkan topik perbahasannya juga berkaitan akidah. Beberapa aliran pemikiran terlibat dalam perkara ini, namun paling menonjol adalah perselisihan antara Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah aliran Ashā'irah dan Māturīdiyyah dengan Mu'tazilah.[649] Mu'tazilah yang mendapat sokongan pemerintah telah memperdaya dan memaksa umat Islam mengakui pegangan mereka terutamanya dalam isu kemakhlukan al-Quran.[650] Sebagai tindak balas kepada Mu'tazilah yang terlalu mengutamakan hujah akal itu, para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah turut menggunakan mantik bagi mempertahankan ajaran Islam. Walau bagaimanapun, sebagaimana dijelaskan sebelum ini, pencampuran ilmu mantik dalam perbahasan Ilmu Kalam secara meluas dimulai oleh al-Ghazālī dan al-Rāzī.[651] Justeru, Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq menyimpulkan bahawa terdapat tiga jenis ilmu yang dapat dikaitkan dengan falsafah dan mantik Islam, iaitu ilmu fikah, Uṣūl al-Fiqh dan Ilmu Kalam atau akidah.[652]

Selain itu, ilmu mantik turut berperanan luas dalam disiplin ilmu yang lain seperti ilmu bahasa, matematik dan sebagainya lagi. Malah sumbangan tokoh-tokoh

---

[648] *Ibid*., 220.
[649] Ibrahim Abu Bakar, "Metodologi Ilmu Kalam," *ISLĀMIYYĀT: The International Journal of Islamic Studies* 4 (1982), 67-80.
[650] Aḥmad Shaūqī Ibrāhīm al-'Amrajī, *al-Mu'tazilah fī Baghdād wa Atharuhum fī al-Ḥayāt al-Fikriyyah wa al-Siyāsiyyah* (Qāhirah: Maktabah al-Madbūlī, 2000), 164.
[651] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 2:212-214.
[652] Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Qāhirah: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2011), 151.

mantik Muslim turut mempengaruhi perkembangan ilmu logik di Barat. Dalam ilmu matematik contohnya, mantik digunakan secara meluas bagi menentukan nombor atau jumlah manakah yang lebih besar atau lebih kecil. Jika diandaikan a, b, dan c ialah nombor, akal akan memutuskan bahawa a lebih besar daripada b dan b lebih besar daripada c, maka a lebih besar daripada c. Keputusan yang dicapai bahawa a lebih besar daripada c merupakan penghujahan transitif mantik yang diterima oleh semua orang yang berakal sihat. Malah banyak pembuktian lain yang digunakan dalam matematik diambil dari kaedah *al-istiqrā'* mantik.[653] Tetapi pengaruh ilmu mantik dalam matematik tidak menimbulkan polemik, memandangkan matematik tidak dikaitkan secara khusus sebagai ilmu agama.

4.2.3 Penerimaan dan Penolakan terhadap Ilmu Mantik

Memandangkan sejarah kemunculan ilmu mantik dikaitkan dengan falsafah Greek, maka kemasukannya dalam dunia Islam turut mengundang pelbagai reaksi, walaupun pengaruh mantik telah masuk ke dalam wacana pengajian Islam secara meluas. Menurut Ibn Ḥazm, terdapat empat kumpulan dalam menanggapi persoalan ini. Namun secara umumnya, sikap dan pendirian ulama terhadap ilmu mantik terbahagi kepada dua kumpulan besar, iaitu sebahagian ulama menerima dan sebahagian ulama lagi menolak.[654] Setiap kumpulan mempunyai sebab-sebab tersendiri yang mendorong mereka untuk cenderung kepada menerima atau menolak ilmu mantik.

Walau bagaimanapun, topik ini hanya akan menjelaskan beberapa sebab sahaja daripada tokoh-tokoh terpilih sebagai mewakili sikap kedua-dua kumpulan terhadap

---

[653] Mat Rofa Ismail, *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu: Pendekatan Bersepatu dalam Tradisi Pengajian Islam*, 68; 78-79.

[654] Abī Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Taqrīb li Ḥadd al-Manṭiq wa al-Madkhal ilayh bi al-Alfāẓ al-'Āmiyyah wa al-Amthilah al-Fiqhiyyah*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 12-14.

University of Malaya

ilmu mantik. Antara ulama yang didapati menerima ilmu mantik ialah al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Ibn Rushd, al-Rāzī dan lain-lain, yang mana sebahagian nama tokoh-tokoh ini telah disebutkan di atas. Antara ulama yang menolak ilmu mantik pula ialah Ibn al-Ṣalāḥ, al-Nawawī, Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim (m. 751H), al-Suyūṭī dan lain-lain.[655] Pendirian para ulama terhadap ilmu mantik ini dinyatakan secara jelas dalam matan *al-Sullam* karangan al-Akhḍarī (m. 983H) yang berbunyi:

والخلف في جواز الإشتغال، به على ثلاثة الأقوال. فابن الصلاح والنواوي حرما، وقال قوم ينبغي أن يعلما. والقولة المشهورة الصحيحة، جوازه لكامل (لسالم) القريحة. ممارس السنة و الكتاب، ليهتدي به إلى الصواب.

Terjemahan: [Terdapat] perselisihan tentang keharusan menekuni [ilmu mantik], padanya terdapat tiga pendapat. Adapun Ibn al-Ṣalāḥ dan al-Nawāwī[656] [berpendapat] haram, dan pendapat kumpulan [yang lain] ia sepatutnya (wajib) diketahui. Dan pendapat yang masyhur lagi sahih, harus [menekuni] bagi [mereka] yang sempurna (sejahtera) akal. [Dan juga mereka] yang beramal dengan al-Sunnah dan al-Kitab (al-Quran), supaya [mendapat] hidayah dengannya bagi [menuju] kebenaran.[657]

Ketika menghuraikan matan ini, al-Damanhurī menjelaskan bahawa khilaf yang berlaku tersebut hanya pada mantik yang rosak atau tidak sempurna (*al-mashub*) daripada kalam ahli falsafah sahaja, sebagaimana yang disebutkan oleh al-Bayḍāwī. Adapun mantik yang sempurna seperti yang dikemukakan oleh al-Sanūsī, al-Qazwīnī dan lain-lain ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam karya-karya mantik mereka

[655] Ibn al-Ṣalāḥ, al-Nawawī dan al-Suyūṭī adalah ulama hadis (*muḥaddithīn*) dari aliran Ashā'irah.
[656] Nama al-Nawawī perlu diteliti semula kerana tidak dijumpai pendirian tersebut dalam karyanya sendiri. Lihat al-Sayyid Muḥammad 'Aqīl ibn 'Alī al-Mahdalī, *Tamhīd li Dirāsat al-Manṭiq al-Ṣūrī (al-Qadīm)* (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 1997), 32.
[657] Al-Damanhurī, *Risālah fī al-Manṭiq: Īḍāḥ al-Mubham fī Ma'anī al-Sullam*, 30.

adalah tiada khilaf harus menekuninya. Bahkan menurut al-Damanhurī lagi, hukum mempelajari ilmu mantik yang sempurna ini termasuk dalam kategori fardu kifayah kerana tujuannya adalah untuk membantah keraguan yang didatangkan terhadap agama Islam daripada golongan menyeleweng.[658]

Dalam hal ini, al-Fārābī menyatakan bahawa undang-undang atau kaedah-kaedah yang terdapat pada ilmu mantik adalah sebagai alat yang boleh memperbetulkan dan memandu fikiran manusia ke jalan yang benar daripada melakukan kesilapan dalam perkara *al-ma'qulat*.[659] Menurut al-Fārābī lagi, ilmu mantik bukan sahaja mampu untuk membezakan antara kebenaran dan kebatilan, malah ia boleh memberikan kekuatan dan kesempurnaan berfikir kepada manusia.[660] Disebabkan itu, al-Fārābī memandang wajib menerima kesimpulan yang diperolehi daripada kaedah *al-qiyās* bertaraf *al-burhān*, yang dinamakan beliau sebagai *al-qiyās al-yaqīnī*.[661] Hal ini menunjukkan bahawa beliau telah meletakkan ilmu mantik pada kedudukan yang tinggi berbanding ilmu-ilmu yang lain.

Bagi Ibn Sīnā, ilmu mantik berperanan untuk dijadikan sebagai alat yang berupa kaedah-kaedah bagi mengawasi pemikiran manusia agar mereka tidak tersilap dalam berfikir.[662] Kepentingan ilmu mantik juga terletak pada kedudukannya sebagai satu *sina'ah* berbentuk teori yang membolehkan seseorang mengetahui lafaz-lafaz dan

---

[658] *Ibid*., 30-33.
[659] Abī Naṣir al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'Ulūm*, ed. 'Alī Bu Milḥm (Bayrūt: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1996), 28-29.
[660] Abū Naṣir al-Fārābī, *Kitāb al-Alfāẓ al-Musta'malah fī al-Manṭiq*, ed. Muḥsin Mahdī (Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1986), 104.
[661] Abī Naṣir Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, "Kitāb al-Burhān," dalam *al-Manṭiq 'Ind al-Fārābī*, ed. Mājid Fikhrī (Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1987), 26. Kewajipan ini bertepatan dengan firman Allah SWT dalam surah al-Ḥashr 59: 2, al-A'rāf 7: 184 dan al-An'ām 6: 75. Lihat Abī al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl Bayn al-Sharī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl* (Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1986), 18.
[662] Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, 1:167.

makna-makna dari *al-ḥadd* dan *al-qiyās* yang betul atau rosak.[663] Selain itu, al-Ghazālī menjelaskan bahawa kaedah-kaedah dalam ilmu mantik adalah berdasarkan kepada metode yang betul dan jarang berlaku kesilapan, memandangkan tujuannya adalah untuk memperbaiki dan memperbetulkan bentuk-bentuk pendalilan. Ahli-ahli mantik hanya berbeza pandangan dengan para ulama yang lain dari aspek istilah dan sebutan sahaja, bukan dari aspek pengertian dan maksudnya.[664]

Menurut al-Ghazālī lagi, mantik bukan ilmu yang dikhususkan untuk ahli falsafah semata-mata, sebaliknya ia adalah milik setiap manusia. Ahli falsafah sekadar memonopoli atau menukar istilah-istilah dalam ilmu mantik supaya kelihatan hebat. Contohnya, ungkapan *manṭiq* sebenarnya sama sahaja dengan ungkapan *al-kalām*, *al-naẓar*, *al-jadal* atau *madārīk al-'uqūl* yang digunakan oleh ulama *mutakallimīn*.[665] Al-Ghazālī juga didapati tidak menolak sesuatu ilmu, antaranya ilmu mantik, dengan alasan ia bukan dihasilkan oleh orang Islam. Tegasnya, perkara paling utama adalah kebenaran walaupun ia datang daripada orang kafir sekalipun, sebagaimana disebutkan oleh 'Alī RA:

لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله.

> Terjemahan: Janganlah engkau mengenali kebenaran dengan [melihat] orang, tetapi kenalilah kebenaran [terlebih dahulu] maka [barulah] engkau akan mengenali ahlinya.[666]

---

[663] Al-Ḥasan Abī 'Alī ibn Sīnā, *al-Najāt*, ed. Muḥyī al-Dīn Ṣabrī al-Kurdī (Miṣr: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1938), 4-5.
[664] Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*, 32.
[665] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. Sulaymān Dunyā (Miṣr: Dār al-Ma'ārif, t.t), 85.
[666] Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, 586; 588-589.

Dalam pada itu, Ibn Rushd menyatakan bahawa dalil dan tujuan syarak telah mewajibkan manusia supaya mengenal Allah SWT dengan melihat dan memikirkan tentang parkara *mawjūdāt*. Hal ini bertepatan dengan peranan ilmu mantik serta ilmu falsafah yang mengajak manusia untuk menggunakan akal fikiran dengan kaedah yang betul bagi mengenal Allah SWT. Justeru, Ibn Rushd berpendapat adalah wajib mengambil kesimpulan daripada *al-qiyās al-'aqlī* atau *al-qiyās al-burhān*. Jelasnya lagi, jika kaedah *al-qiyās* mantik dihukum sebagai bidaah, maka *al-qiyās* dalam fikah juga adalah bidaah kerana kedua-duanya berasaskan akal. Memandangkan *al-qiyās* dalam fikah telah diterima penggunaan oleh para ulama, maka *al-qiyās* mantik bukanlah suatu yang bidaah.[667]

Menurut al-Rāzī pula, mantik dilihat bukan sebagai alat bagi ilmu, tetapi mantik adalah satu disiplin ilmu yang bersifat khusus. Kenyataan ini berbeza dengan para ulama sebelumnya yang melihat mantik sebagai alat serta mukaddimah bagi setiap ilmu, sebagaimana disebutkan oleh al-Ghazālī. Justeru, menurut Ibn Khaldūn, al-Rāzī dianggap tokoh pertama yang berpendapat sedemikian. Kemudian muridnya al-Khuwanjī (m. 646H) bertindak menyebarkan pandangan itu sehingga ia mempengaruhi sebahagian sarjana Islam yang lain.[668] Kesan daripada pendapat al-Rāzī tersebut menyebabkan ilmu mantik pada masa kini dibincangkan secara khusus sebagai sebuah disiplin ilmu.

Antara tokoh yang menolak dan menghukum haram mempelajari ilmu mantik pula ialah Ibn al-Ṣalāḥ. Beliau menyatakan bahawa penglibatan seseorang dalam bidang mantik adalah tidak diharuskan oleh syarak dan tidak ditemui dalam kalangan generasi terdahulu. Malah penggunaan istilah-istilah mantik dalam perbahasan hukum-hakam

[667] Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl Bayn al-Sharī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*, 28-30; 50.
[668] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 2:264.

fikah adalah suatu perbuatan bidaah, khurafat dan kemungkaran yang keji. Ibn al-Ṣalāḥ juga menegaskan bahawa falsafah adalah asas kebodohan, kelemahan dan kesesatan yang merupakan antara faktor berlakunya penyelewengan. Memandangkan ilmu mantik adalah pengantar bagi falsafah, maka sesuatu yang menjadi pengantar kepada kejahatan adalah kejahatan juga.[669]

Di samping itu, Ibn Taymiyyah melalui karyanya *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyin* menyatakan bahawa mantik adalah ilmu yang tidak memberi sebarang faedah kepada orang cerdik dan tidak boleh diambil manfaat pula oleh orang bodoh.[670] Manusia tidak memerlukan ilmu mantik kerana secara fitrahnya Allah SWT telah memberikan kebolehan menggunakan akal kepada setiap anak Adam AS. Kelebihan tersebut membolehkan manusia mengetahui hakikat sesuatu benda tanpa perlu mempelajari ilmu mantik.[671] Dalam karya ini juga, Ibn Taymiyyah mengkritik keras kaedah *al-ḥadd* dan *al-qiyās* dalam ilmu mantik yang dikatakan asasnya diambil daripada falsafah dan mantik Aristotle.[672]

Selain itu, Ibn Taymiyyah didapati mengkritik Ashā'irah dan Maturidiyyah kerana dikatakan mengambil kaedah pendalilan *'aqlī* mantik daripada metodologi sesat Mu'tazilah dan logik falsafah Greek.[673] Dalam karya *Naqḍ al-Manṭiq* pula, Ibn Taymiyyah menolak dakwaan mereka yang berpendapat bahawa mempelajari ilmu mantik adalah fardu kifayah dan sesiapa yang tidak mengetahuinya maka ilmunya tidak boleh dipercayai. Menurutnya, pandangan ini tidak dapat diterima kerana ia

---

[669] Taqī al-Dīn Abū 'Amr 'Uthmān ibn al-Ṣalāḥ, *Fatāwā wa Masā'il Ibn al-Ṣalāḥ fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth wa al-Uṣūl wa al-Fiqh*, ed. 'Abd al-Mu'ṭī Amīn Qal'ajī (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1986), 1:209-212.
[670] Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyin*, 45.
[671] 'Abd al-Fattāḥ Aḥmad Fu'ād, *Ibn Taymiyyah wa Mawqifuh min Fikr al-Falsafī* (Iskandariyyah: Dār Da'wah, 1986), 155.
[672] Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyin*, 39; 129.
[673] Ibn Taymiyyah, *Majmū'ah al-Fatāwā*, 8:137.

mengandungi dakwaan yang palsu dan tidak benar. Maka mereka yang mendalami ilmu mantik terdiri dari kalangan orang yang tidak boleh diterima pandangan mereka serta tidak berupaya untuk menguasai dan mengajarkan ilmu kepada orang lain.[674]

Ibn Taymiyyah turut mendakwa bahawa orang yang dikatakan mahir dengan ilmu mantik sebenarnya tidak mematuhi kaedah-kaedah mantik kerana perbahasannya terlalu panjang dan meleret-leret. Mereka juga sukar untuk membezakan pelbagai kaedah dalam ilmu mantik disebabkan terdapat prinsip-prinsip umum yang mengandungi banyak persamaan.[675] Penolakan Ibn Taymiyyah terhadap ilmu mantik ini kemudiannya diikuti pula oleh muridnya Ibn al-Qayyim. Sehubungan itu, Ibn Qayyim menyatakan bahawa ilmu mantik tidak memberi sebarang faedah dan hanya membawa kekacauan kepada manusia. Mantik juga mengandungi kepalsuan, kerosakan dan percanggahan dalam susunannya serta bertentangan dengan akal. Maka jahil tentang ilmu mantik adalah lebih baik dari memiliki pengetahuan mengenainya.[676]

Mungkin atas dasar ini, Ibn al-Qayyim menganggap al-Ṭūsī termasuk dalam kalangan golongan kafir dan *mulḥid* kerana menyebarkan ilmu falsafah serta ilmu mantik pada zaman kerajaan Tatar,[677] antaranya dengan mendirikan dan memperkasa fungsi *Dār al-Ḥikmah*.[678] Bahkan beliau juga dilihat mencela tokoh mantik lain dengan gelaran yang tidak sepatutnya disebutkan seperti menyatakan bahawa mereka adalah

---

[674] Taqī al-Dīn Aḥmad al-Ḥarrānī ibn Taymiyyah, *Naqḍ al-Manṭiq*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Razzāq Ḥamzah & Sulaymān ibn ‘Abd al-Raḥman al-Ṣaniya’ (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 127-128.
[675] *Ibid*.
[676] Shams al-Dīn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn al-Qayyim, *Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah wa Mashūr Wilāyah al-‘Ilm wa Irādah* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 1:162-163.
[677] ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn al-Qayyim, *Ighāthah al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*, ed. Muḥammad Ḥamid al-Faqī (Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, 1975), 2:267. Kritikan keras ini juga mungkin disebabkan oleh al-Ṭūsī adalah sahabat al-‘Alqamī, seorang Shī‘ah, yang bersekongkol dengan Tatar untuk menjatuhkan kerajaan ‘Abbāsiyyah pada tahun 656 Hijrah. Lihat Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 17:358-379.
[678] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Ṣawn al-Manṭiq wa al-Kalām ‘an Fann al-Manṭiq wa al-Kālam*, ed. ‘Alī Sāmī al-Nashshār & Su‘ād ‘Alī ‘Abd al-Rāzaq (t.tp.: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmiyyah, t.t.), 1:46.

imam kepada para *mulhid* dan sebagainya lagi. Selain Ibn Qayyim, al-Suyūṭī juga antara ulama lain yang menolak ilmu mantik sebagaimana yang dijelaskan dalam karyanya *Ṣawn al-Manṭiq wa al-Kalām 'an Fann al-Manṭiq wa al-Kālam* dan *al-Qawl al-Mashriq fī Taḥrīm al-Manṭiq*.

Al-Suyūṭī didapati turut menghukum haram mempelajari ilmu mantik kerana ia diasaskan oleh falsafah Greek yang bukan beragama Islam. Beliau juga menolak pendapat yang menyatakan bahawa mempelajari ilmu mantik adalah fardu 'ain dan wajib.[679] Bagi membuktikan fatwanya itu benar, al-Suyūṭī bertindak menghimpunkan nama para ulama yang dikatakan menolak ilmu mantik, antaranya adalah al-Shāfi'ī.[680] Al-Shāfi'ī telah dilaporkan berkata, orang-orang Arab tidak menjadi jahil dan berselisih pendapat kecuali setelah mereka meninggalkan lisan Arab dengan cenderung kepada lisan Aristotle. Melalui perkataan "lisan Aristotle" ini, al-Suyūṭī beranggapan bahawa al-Shāfi'ī turut menolak ilmu mantik dan ilmu-ilmu lain yang mempunyai kaitan dengan falsafah Greek.[681]

Menurut al-Suyūṭī, kecenderungan umat Islam meninggalkan lisan Arab menyebabkan ahli-ahli mantik melakukan kesilapan dalam membincangkan permasalahan fikah.[682] Disebabkan itu juga, al-Shāfi'ī dikatakan turut menolak Ilmu Kalam kerana ia mempunyai kaitan dengan ilmu mantik dan falsafah Greek.[683] Manakala pendapat yang mengambil jalan tengah antara wajib dan haram pula ialah harus mempelajari ilmu mantik jika memenuhi beberapa syarat yang ditetapkan. Perkara

---

[679] Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥman ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Ḥāwī li Fatāwā fī al-Fiqh wa 'Ulūm al-Tafsīr wa al-Ḥadīth wa al-Uṣūl wa al-Naḥu wa al-I'rāb wa Sā'ir al-Funūn*, ed. 'Abd al-Laṭīf Ḥasan 'Abd al-Raḥman (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 1:244-246.
[680] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Qawl al-Mashriq fī Taḥrīm al-Manṭiq*, ed. Muḥammad Sayyid 'Abd al-Wahhāb (Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2008).
[681] Al-Suyūṭī, *Ṣawn al-Manṭiq wa al-Kalām 'an Fann al-Manṭiq wa al-Kālam*, 1:47-48.
[682] *Ibid*.
[683] *Ibid*., 1:52.

ini dijelaskan oleh al-Subkī yang dilihat tidak bersetuju dengan fatwa pengharaman ilmu mantik secara mutlak, begitu juga wajib secara mutlak. Menurutnya, mereka yang tidak berpegang teguh dengan al-Quran dan hadis serta tidak memiliki kemampuan ilmu sahaja yang sepatutnya diharamkan mempelajari ilmu mantik.[684]

Ini kerana, ilmu mantik walaupun berasal dari Greek, tetapi ia masih boleh dimanfaatkan pada beberapa keadaan, terutamanya dalam mempertahankan agama Islam dari serangan musuh-musuh yang menggunakan senjata falsafah dan mantik.[685] Mempertahankan agama Islam merupakan suatu kewajipan. Maka kedudukan ilmu mantik pada orang-orang tertentu, khusunya ahli ilmu, adalah fardu kifayah, sebagaimana kaedah menyatakan "*sesuatu yang bergantung wajib (padanya) maka ia adalah wajib*".[686] Pendapat ini juga bertepatan dengan kenyataan al-Akhḍarī dan penjelasan al-Damanhurī yang dikemukakan di atas.

Oleh itu, 'Iwad Allāh Jād Ḥijāzī merumuskan bahawa terdapat sekurang-kurangnya lima faedah ilmu mantik yang menyebabkan para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah menerimanya. Pertama, ilmu mantik memberi panduan kepada manusia untuk berfikir dengan tepat dan sistematik. Kedua, ilmu mantik adalah asas kepada semua ilmu, kerana ilmu ini membahaskan mengenai undang-undang berfikir. Sekiranya berfikir adalah asas bagi semua ilmu, maka mantik adalah asas bagi semua ilmu tersebut. Ketiga, kepentingan ilmu mantik bukan hanya meletakkan pada kaedah-kaedah umum dalam proses berfikir manusia, bahkan ia melibatkan aplikasi kaedah-kaedah tersebut dalam metodologi kajian yang pelbagai dengan mengikut kepada keperluan sesuatu ilmu.

---

[684] Abī al-Ḥasan Taqī al-Dīn ibn 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī al-Subkī, *Fatāwā al-Subkī* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 2:644-645.
[685] *Ibid*.
[686] 'Alī Juma'ah, *al-Bayān li mā Yashghal al-Adhhān: Fatāwā Shāfiyyah fī Qaḍāyā 'Ājilah* (Qāhirah: Dār al-Muqaṭam, 2009), 63.

Keempat, manusia boleh membezakan kebenaran dan kesalahan dengan menggunakan kaedah-kaedah ilmu mantik, iaitu dengan menjelaskan kesalahan-kesalahan yang berlaku dalam berfikir. Ini kerana, proses berfikir adalah merupakan fitrah setiap manusia.[687] Kelima, ilmu mantik melatih manusia dalam kemahiran mengkritik dan menilai dengan betul, menimbang bukti, menghukum ke atas sesuatu dengan keputusan sempurna atau bersifat kekurangan.[688] Berdasarkan penjelasan yang dikemukakan di atas, maka majoriti ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah menerima kemasukan ilmu mantik dalam wacana pengajian Islam, khususnya dalam pendalilan akidah.

4.2.4 Analisis Kedudukan Ilmu Mantik dalam Islam

Akal merupakan salah satu anugerah terbesar Allah SWT kepada makhluk-Nya bernama manusia.[689] Keistimewaan akal ini membolehkan manusia berfikir dan menguruskan kehidupan mereka dengan sempurna, tidak seperti spesis haiwan lain yang tidak dikurniakan akal. Manusia juga berkemampuan menilai atau memilih sesuatu perkara melalui timbangan yang dimiliki oleh akal fikiran. Peranan penting yang dimainkan akal ini membuktikan bahawa manusia sentiasa terdorong untuk mencari kebenaran sehingga mereka dapat mencapai hakikat keyakinan terhadap sesuatu kebenaran.[690] Malah al-Ḥalīmī (m. 403H) merumuskan bahawa akal dianggap antara nikmat terbesar kerana ia dapat digunakan untuk mengenal Allah SWT.[691]

---

[687] Abū al-'Alā 'Afīfī, *al-Manṭiq al-Tawjīhī* (Qāhirah: Maṭba'ah Lajnah al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1947), 5-7.
[688] 'Iwad Allāh Jād Ḥijāzī, *al-Murshid al-Sallīm fī al-Manṭiq al-Ḥadīth wa al-Qadīm*, 20-21.
[689] Abī Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Jāmi' li Shu'ab al-Īmān*, ed. Mukhtār Aḥmad al-Nadwī (Riyāḍ: Maktabah al-Rush, 2003), 6:383.
[690] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 6:371; al-Maydānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*, 11.
[691] Al-Bayhaqī, *al-Jāmi' li Shu'ab al-Īmān*, 6:383.

Dalam hal ini, al-Quran dan hadis serta fakta-fakta sejarah banyak menunjukkan bahawa Islam sebagai agama yang bertepatan dengan akal. Kitab al-Quran secara umumnya sentiasa menyeru kepada pembebasan akal daripada pemikiran sempit dengan membawa pelbagai pendekatan dan pengajaran dalam menjadikan akal sebagai neraca penilaian bagi setiap perkara.[692] Bahkan Allah SWT turut mendorong manusia agar merenung dan berfikir mengenai kejadian di langit dan bumi untuk meningkatkan keimanan dan keyakinan terhadap kewujudan dan kekuasaan Allah SWT. Firman Allah SWT:

إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Al-Baqarah (2): 164

Terjemahan: Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang bermanfaat bagi manusia, demikian apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu Dia hidupkan bumi sesudah mati (kering)-nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis haiwan, dan juga peredaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (pada semua ini terdapat) tanda-tanda (kewujudan, keesaan dan kekuasaan-Nya) bagi kaum yang (menggunakan) berakal.

[692] ʻAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Islām wa al-ʻAql* (Qāhirah: Dār al-Maʻārif, t.t.), 15-17.

University of Malaya

أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ

Al-A'rāf (7): 185

Terjemahan: Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah, dan (memikirkan) kemungkinan telah dekatnya kebinasaan mereka? Maka kepada berita manakah lagi sesudah (datangnya al-Quran) itu mereka akan beriman?

Manakala beberapa ayat al-Quran yang lain pula didapati mengakhiri sesuatu penerangan dengan menyeru manusia supaya berfikir menggunakan akal berdasarkan lafaz; *afalā ta'qilūn* (apakah kamu tidak berakal?), *afalā tatafkarūn* (apakah kamu tidak berfikir), *afalā tubṣirūn* (apakah kamu tidak memerhati?) dan sebagainya lagi. Hal ini menunjukkan bahawa Allah SWT mengiktiraf kedudukan dan peranan akal sebagai salah satu sarana terpenting dalam memandu kehidupan manusia menjadi lebih sempurna.[693] Malah hadis juga bersetuju menyatakan tentang kelebihan dan kepentingan akal sehingga dilaporkan bahawa lafaz *'aql* telah disebutkan sebanyak 300 kali oleh Rasulullah SAW.[694] Antaranya sabda Rasulullah SAW:

إِنَّمَا يُدْرَكُ الْخَيْرُ كُلُّهُ بِالْعَقْلِ وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ

Terjemahan: Sesungguhnya diperolehi semua kebaikan dengan akal, dan tiada agama bagi sesiapa yang tidak berakal.[695]

[693] 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Islām wa al-'Aql*, 22; Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-'Aql wa al-'Ilm fī al-Qur'ān al-Karīm* (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1996), 13-21.
[694] 'Alī Shalq, *al-'Aql fī Majrā al-Tārīkh: Qabl al-Islām wa Ba'duh* (Bayrut: Dār al-al-Madā, 1985), 170.
[695] 'Abd Allāh Muḥammad ibn Abī al-Dunyā, *Makārim al-Akhlāq*, ed. Majdī al-Sayyid Ibrāhīm (Būlāq: Maktabah al-Qur'ān, t.t.), 44 (no. hadis 111).

Dalam hal ini, al-Ḥārith al-Muḥāsibī (m. 243H) melalui karyanya *Mā'iyah al-'Aql* dan Ibn Abī al-Dunyā (m. 281H) melalui karyanya *al-'Aql wa Faḍilah* merupakan di antara ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah terawal membahaskan persoalan akal. Mereka berusaha mengumpulkan dan meriwayatkan hadis-hadis dan kata-kata para sahabat serta tabi'in bertujuan untuk mengangkat martabat akal sesuai dengan penilaian Islam. Usaha mereka kemudiannya diteruskan oleh ulama lain selepas daripada itu. Mungkin atas dasar ini al-Fārābī didapati telah menulis sebuah karya tentang kalam Rasulullah SAW yang menunjukkan bahawa baginda adalah pengasas kepada ilmu mantik Islam.[696]

Terdapat dua trend kritikan terhadap ilmu mantik yang dapat dirumuskan daripada kenyataan ulama yang menolak ilmu mantik. Trend pertama menolak ilmu mantik dengan merujuk kepada aspek luaran. Hujah mereka lebih kepada asal usul dan latar belakang ilmu mantik yang tidak berpaksikan kepada sumber Islam serta tidak pernah diperkatakan oleh ulama Salaf terdahulu. Berdasarkan alasan ini, timbul kenyataan bahawa ilmu mantik merupakan perkara bidaah yang boleh membawa kesesatan serta membahayakan umat Islam. Sebaliknya trend kedua menolak ilmu mantik dengan merujuk kepada aspek dalaman melalui kritikan terhadap kelemahan dan kesilapan kaedah-kaedah mantik. Trend kedua ini dilihat lebih bermanfaat dan mempunyai kekuatan ilmiah untuk menolak atau menghukum haram terhadap ilmu mantik berbanding trend pertama.[697]

Kumpulan ulama yang menerima ilmu mantik pula didapati menggunakan alasan yang hampir sama, iaitu ilmu mantik dapat mempertahankan agama daripada serangan musuh-musuh Islam dan aliran menyeleweng. Maka selagi mana ia tidak

[696] Ibn Abī Uṣāybi'ah, *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibā'*, 609.
[697] Mohd Fauzi, "Pengaruh Manṭiq Terhadap Pemikiran Islam," 242-245.

bertentangan pokok ajaran Islam, ilmu mantik seharusnya diterima dalam wacana pengajian Islam. Dalam hal ini, kritikan terhadap mantik Aristotle telah bermula semenjak zaman Greek lagi yang dilakukan oleh golongan *al-Rawāqiyyūn* (dikenali sebagai kumpulan Stoik) dan *al-Shukkāk*. Kedua-dua kumpulan ini mengkritik dan menolak kaedah *al-qiyās* yang dikemukakan oleh Aristotle kerana didakwa ia tidak menepati pemikiran *kullī*.[698]

Kritikan sebegini secara tersirat telah membawa kepada penambahbaikkan terhadap ilmu mantik dari semasa ke semasa. Ini bermaksud, kritikan ulama Islam terhadap mantik dari sudut positifnya telah memberikan sumbangan berharga kepada keabsahan ilmu mantik, sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn Taymiyyah. Beliau bukan sahaja mengkritik ilmu mantik dari aspek luaran, sebaliknya turut memperkemaskan beberapa kaedah mantik khususnya berkaitan dengan *al-ḥadd* dan *al-qiyās*. Malah Ibn Taymiyyah turut mengemukakan kaedah mantik baru iaitu *al-qiyās al-awlā*, yang menurutnya lebih menepati al-Quran dan hadis.[699]

Pada masa yang sama, mantik Aristotle juga menerima beberapa kritikan daripada sebahagian sarjana Barat. Namun Immanuel Kant (m. 1804M) menegaskan bahawa ilmu logik tidak berkembang maju sebelum kemunculan Aristotle, maka ia telah sempurna dengan usaha Aristotle itu dan tidak perlu ditokok-tambah lagi.[700] Mungkin disebabkan kenyataan ini, sekalipun perbahasan ilmu logik di Barat berkembang pesat, tetapi kelihatan ia lebih menjurus kepada perbahasan dan aplikasi berdasarkan aspek *al-ṣūrah* sahaja. Sebaliknya ilmu mantik dalam dunia Islam turut

---

[698] ‘Abd al-Raḥman al-Wakīl, *Muqaddimah Naqḍ al-Manṭiq Ibn Taymiyyah* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 11.
[699] Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah, *Sharḥ al-‘Aqidah al-Aṣfahāniyyah*, ed. Sa’īd ibn Naṣr ibn Muḥammad (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2001), 96.
[700] Immanuel Kant, *Immanuel Kant’s Critique of Pure Reason*, terj. Norman Kemp Smith (London: Macmillan and Co., 1929), 17 (B viii).

menekankan aspek *al-māddah* yang menjadi asas penting kepada perbincangan epistemologi dalam Islam.

Sehubungan itu, ilmu mantik dalam Islam memiliki keutuhan untuk digunakan dalam wacana pengajian Islam, bukan seperti mantik Aristotle yang digunakan di Barat atau mantik Mu'tazilah. Mereka tidak mempunyai epistemologi ilmu yang kukuh untuk dijadikan sandaran bagi memastikan sesuatu kebenaran. Sebaliknya sumber ilmu yakin atau *madārīk al-yaqīn* telah menjadi asas terpenting kepada umat Islam sehingga hakikat sesuatu perkara dapat diperolehi. Maka penambahbaikkan yang dilakukan oleh ulama Islam seperti al-Ghazālī terhadap ilmu mantik adalah bertepatan dengan pendalilan akidah yang hanya menerima hujah bertaraf yakin sahaja.

Berhubung penolakan al-Shāfi'ī terhadap ilmu mantik, al-Nashshār membawakan tiga hujah yang menunjukkan bahawa al-Shāfi'ī turut terpengaruh dengan konsep falsafah dan mantik Greek sebelum beliau mengasaskan *al-qiyās* dalam Uṣūl al-Fiqh. Tiga hujah tersebut ialah; i) perkembangan ilmu mantik dalam Islam bermula sebelum zaman al-Shāfi'ī lagi, ii) al-Shāfi'ī menguasai bahasa Greek, dan iii) wujudnya beberapa persamaan antara kaedah *al-qiyās* Uṣūl al-Fiqh dengan kaedah *al-tamthīl* yang dikemukakan oleh Aristotle. Menurut al-Nashshār lagi, walaupun ketiga-tiga hujah ini tidak begitu kukuh untuk dijadikan sandaran kepada dakwaan itu, tetapi ia tetap logik diketengahkan sebagai faktor terdedahnya ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah silam, termasuk al-Shāfi'ī, terhadap ilmu mantik.[701]

Faktor tersebut mungkin menjadi pendorong kepada al-Shāfi'ī untuk memperkenalkan konsep *al-qiyās* dalam Uṣūl al-Fiqh walaupun ia berbeza dengan *al-*

[701] Al-Nashshār, *Manāhij al-Baḥth 'Ind Mufakkirī al-Islām*, 61-62.

qiyās dalam mantik Aristotle, tetapi kelihatan hampir sama dengan kaedah *al-tamthīl*. Sehubungan itu, kenyataan al-Shāfi'ī tentang "lisan Aristotle" yang dikaitkan dengan pengharaman ilmu mantik, perlu diteliti secara lebih cermat kerana persoalan ini juga mempunyai persamaan dengan kisah yang menyatakan bahawa al-Shāfi'ī turut menolak Ilmu Kalam.[702] Al-Shāfi'ī digambarkan seolah-olah sangat membenci Ilmu Kalam kerana asasnya berpunca daripada falsafah Greek.

Dakwaan ini telah dijelaskan oleh al-Bayhaqī (m. 458H) yang menyatakan bahawa maksud celaan al-Shāfi'ī terhadap Ilmu Kalam dan para ahlinya ditujukan khusus kepada tokoh-tokoh bidaah, antaranya Mu'tazilah, yang meninggalkan al-Quran dan hadis. Golongan ini menjadikan akal sebagai pegangan utama mereka dalam semua perkara dan berpaling daripada kehendak wahyu. Oleh itu, Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah tidak termasuk dalam kata-kata al-Shāfi'ī yang menolak Ilmu Kalam ini kerana mereka menerima akal sesuai dengan kadarnya.[703] Bahkan al-Shāfi'ī turut dilaporkan berkata beliau menguasai Ilmu Kalam terlebih dahulu sebelum menguasai ilmu fikah dan menggunakan metode Ilmu Kalam dalam perdebatan dengan golongan bidaah.[704] Perkara ini dapat dilihat secara jelas dalam karyanya *al-Fiqh al-Akbar*.[705]

Begitu juga kenyataan lain yang disandarkan kepada al-Shāfi'ī yang didakwa berkata, manusia yang meninggal dunia membawa banyak dosa besar selain syirik adalah lebih baik daripada meninggal dunia membawa Ilmu Kalam. Menurut Ibn 'Asākir, kenyataan tersebut bukan daripada al-Shāfi'ī kerana tiada riwayat dan sanad

---

[702] Abī Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Manāqib al-Shāfi'ī*, ed.Sayyid Aḥmad Ṣaqr (Qāhirah: Maktabah Dār al-Turāth, t.t.), 1:453-454.
[703] *Ibid*., 1:463.
[704] *Ibid*., 1:457.
[705] Walau bagaimanapun, karya *al-Fiqh al-Akbar* ini masih menjadi perselisihan dalam kalangan sarjana Islam sama ada ia benar-benar dari tulisan al-Shāfi'ī atau orang lain (pengikut al-Shāfi'ī). Lihat Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Fiqh al-Akbar fī al-Tawḥīd*, ed. Aḥmad Afandī Muḥammad Kātib (Miṣr: Matba'ah Awbiyyah, t.t.).

University of Malaya

yang sah daripadanya. Adapun riwayat yang sahih daripada al-Shāfi'ī ialah meninggal dunia dengan membawa fahaman ahli bidaah (*al-ahwā'*). Fahaman bidaah yang dimaksudkan oleh al-Shāfi'ī tersebut adalah merujuk kepada golongan selain Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti Shī'ah, Khawarij, Mu'tazilah dan lain-lain.[706]

Malah Ibn 'Asākir menyatakan bahawa al-Shāfi'ī seorang ulama yang sangat cekap menggunakan hujah Ilmu Kalam untuk melawan golongan bidaah.[707] Begitu juga ulama Salaf sebelum al-Shāfi'ī seperti Abū Ḥanīfah yang dianggap sebagai seorang yang pakar dan mendahului orang lain dalam menggunakan kaedah *al-qiyās* dan Ilmu Kalam.[708] Ini bermaksud, kritikan al-Shāfi'ī dan ulama Salaf yang lain terhadap Ilmu Kalam, begitu juga ilmu mantik, adalah atas faktor suasana pada ketika itu, yang mana Mu'tazilah menggunakan mantik secara salah sehingga merosakkan ajaran Islam.[709] Penjelasan ini juga menunjukkan bahawa ulama generasi Salaf tidak menolak ilmu mantik secara mutlak.[710] Mereka memahami kedudukan dan kepentingan ilmu mantik dalam mempertahankan agama Islam daripada aliran bidaah dan menyeleweng.

Begitu juga al-Ash'arī, sebagaimana ulama Salaf lain, beliau turut terdedah dengan ilmu mantik sejak awal lagi. Jika diteliti tahun kelahiran dan kewafatannya, al-Ash'arī didapati hidup sezaman dengan al-Fārābī iaitu ketika karya-karya mantik Greek giat dibawa masuk ke dalam dunia Islam. Maka penggunaan mantik dalam perbahasan akidah oleh al-Ash'arī menunjukkan bahawa beliau merupakan tokoh pertama yang menerima ilmu mantik secara jelas dalam wacana pengajian Islam. Kemudian selepas

---

[706] Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 337.
[707] *Ibid*., 339.
[708] Abī Zakariyyā Yaḥyā ibn Ibrāhīm al-Salmāsī, *Manāzil al-Aimmah al-Arba'ah*, ed. Maḥmūd ibn 'Abd al-Raḥman Qadḥ (Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'udiyyah: Al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah, 2002), 161.
[709] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 133.
[710] Selain beberapa tokoh Salaf yang dinyatakan, Mālik ibn Anas juga dilaporkan telah memuji Ibn Hurmuz sebagai pakar yang menguasai Ilmu Kalam sehingga mampu melawan aliran bidaah. Lihat al-Bayhaqī, *al-Jāmi' li Shu'ab al-Īmān*, 1:182; al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā*, 6:379.

200 tahun datang al-Ghazālī untuk menyempurnakan usaha al-Ash'arī tersebut dengan lebih tersusun dan menyeluruh.

Selain itu, penolakan terhadap ilmu mantik dengan alasan ia datang daripada tamadun Greek juga perlu diteliti dengan cermat memandangkan asas menerima kebenaran dalam Islam tidak terhad daripada orang Islam sahaja. Orang Islam dibolehkan untuk belajar dengan sesiapa sahaja untuk mendapatkan ilmu yang benar. Perkara ini disebutkan secara jelas dalam al-Quran bahawa orang yang membawa kebenaran dan membenarkan kebenaran tergolong dalam kalangan orang-orang yang bertakwa.[711] Dalam hal ini, Mu'āz ibn Jabal RA juga dilaporkan pernah berkata bahawa kebenaran hendaklah diterima walaupun daripada sesiapa pun ia datang, sekalipun daripada orang kafir atau orang fasik.[712]

Menariknya, Ibn Taymiyyah turut menggunakan hujah ini ketika mempertahankan pendiriannya dalam isu nas *mutashābihāt*.[713] Sikap yang ditunjukkan oleh Ibn Taymiyyah tersebut dapat diandaikan bahawa beliau pada asasnya bersetuju dengan jawapan al-Ghazālī, iaitu tidak boleh menolak sesuatu perkara atau ilmu hanya beralasankan ia bukan dihasilkan oleh orang Islam.[714] Tetapi sebaliknya Ibn Taymiyyah didapati menolak ilmu mantik dengan memberikan alasan ia datang daripada tamadun Greek. Hal ini menunjukkan bahawa al-Ghazālī konsisten terhadap asas menerima kebenaran apabila beliau didapati menolak falsafah Greek dengan hujah menyeleweng daripada ajaran Islam dan bukan dengan alasan ia datang daripada Greek.[715]

---

[711] Al-Zumar (39): 33.
[712] Abī Dawud, *Sunan Abī Dawud*, 5:186-187 (Kitāb al-Sunnah, Bāb fī Luzūm al-Sunnah, no. hadis 4596).
[713] Ibn Taymiyyah, *Majmū'ah al-Fatāwā*, 5:67.
[714] Menurut sebilangan pengkaji, kritikan Ibn Taymiyyah terhadap ilmu mantik, khususnya berkaitan kaedah *al-ḥadd* dan *al-qiyās*, menunjukkan bahawa Ibn Taymiyyah tidak bertujuan untuk memusnahkan ilmu mantik. Sebaliknya ia lebih kepada pemurnian dan penambahbaikan. Lihat 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *al-Tafkīr Farīḍah Islāmiyyah* (Qāhirah: Nahḍah al-Miṣr, t.t.), 32-35.
[715] Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 307-310.

University of Malaya

Oleh itu, menolak dan menghukum ilmu mantik sebagai haram, bidaah, sesat atau syirik dengan alasan semata-mata ia datang daripada Greek adalah tidak memadai. Sepatutnya penolakan terhadap ilmu mantik mesti berdasarkan neraca kebenaran dengan membawakan hujah bahawa ia menyeleweng daripada ajaran Islam, sebagaimana penolakan al-Ghazālī terhadap falsafah. Penolakan sebegini lebih memberikan manfaat kepada pemikiran umat Islam dan perkembangan ilmu, berbanding penolakan atas alasan ia datang daripada Greek. Begitu juga penolakan golongan Salafiyyah Wahhābiyyah terhadap Sifat 20 dengan alasaan yang sama, atau penolakan golongan Mujassimah atau Mushabbihah bagi menentang konsep takwil dan *majāz*, adalah tidak memadai.

Meneliti pula penolakan ilmu mantik oleh beberapa ulama Ashā'irah seperti Ibn al-Ṣalāḥ, didapati pendiriannya itu dipengaruhi oleh faktor latar belakang pengajian. Dilaporkan bahawa Ibn al-Ṣalāḥ tidak dapat menguasai pengajian ilmu mantik menyebabkan gurunya meminta beliau memfokuskan kepada ilmu-ilmu berkaitan *naqliyyah* yang sesuai dengan kemampuannya. Semenjak daripada itu, beliau tidak lagi menyibukkan diri dengan pengajian ilmu mantik dan ilmu-ilmu *'aqliyyah* lain seperti falsafah. Atas faktor ini, Ibn al-Ṣalāḥ didapati cenderung mengharamkan ilmu mantik kepada umat Islam.[716] Begitu juga al-Suyūṭī yang didapati melalui perkara hampir sama sepertimana Ibn al-Ṣalāḥ, telah menyebabkan beliau turut mengharamkan ilmu mantik.[717]

Sejarah polemik yang panjang ini walau bagaimanapun memperlihatkan bahawa ilmu mantik terus berkembang dalam dunia Islam sehingga kini. Buktinya, Universiti

[716] Rifqī Zāhir, *al-Manṭiq al-Ṣūrī: Tārīkhuhu wa Masā'ilah wa Naqdih* (Qāhirah: Dār al-Maṭbu'āt al-Dawliyyah, 1980), 50-53.
[717] *Ibid.*, 58.

al-Azhar selaku rujukan utama umat Islam bermazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah pada masa kini, turut menerima ilmu mantik sebagai sebuah subjek yang wajib dipelajari oleh setiap mahasiswa pengajian Islam tanpa mengira bidang apa sekalipun. Pendirian Universiti al-Azhar tersebut disebabkan oleh kepentingan ilmu mantik kepada umat Islam pada hari ini yang menghadapi pelbagai serangan ideologi dan pemikiran, yang memerlukan ilmu mantik sebagai senjata.

Ilmu mantik juga digunakan sebagai metodologi kajian atau penyelidikan ilmiah dalam pelbagai bidang ilmu, termasuk dalam penyelidikan berkaitan pengajian Islam. Melalui pendekatan kualitatif contohnya, kaedah induktif diambil dari *al-istiqrā'*, kaedah deduktif pula diambil dari *al-qiyās* serta *al-tamthīl* dan kaedah komparatif diambil dari *al-taḥlīl wa al-tarkīb*.[718] Ini bermakna, setiap bidang ilmu memerlukan mantik sebagai pengantar kepada bidang ilmu masing-masing. Hal ini membuktikan bahawa ilmu mantik telah memberikan sumbangan yang besar terhadap perkembangan ilmu pengetahuan sama ada kepada dunia Islam atau tamadun Barat.

Oleh itu, berdasarkan analisis di atas, penulis cenderung untuk menyatakan bahawa kedudukan ilmu mantik dalam Islam sangat diperlukan pada masa kini bagi mendepani pelbagai cabaran. Ilmu mantik dapat digunakan untuk mempertahankan agama dan umat Islam daripada serangan musuh-musuh Islam yang melancarkan peperangan menggunakan senjata pemikiran. Atas dasar ini, penulis juga berpendapat bahawa mempelajari ilmu mantik adalah harus kepada semua orang Islam yang berkemampuan, bahkan boleh menjadi fardu kifayah kepada sesiapa yang khusus dalam bidang ilmu-ilmu pengajian Islam, sebagaimana disebutkan oleh al-Subkī dan lain-lain.

[718] Al-Dusūqī, *Manhaj al-Baḥth fī al-'Ulūm al-Islāmiyyah*, 82; 101; 109.

4.2.5 Rumusan

Polemik kedudukan ilmu mantik dalam Islam berpunca daripada perbezaan pandangan tentang peranan akal. Maka ilmu mantik yang didasari oleh logik akal turut menerima nasib yang sama, iaitu sebahagian ulama menerima dan sebahagian lagi menolak ilmu mantik. Penolakan ini ditambah lagi dengan asal-usul ilmu mantik yang mempunyai kaitan dengan falsafah Greek daripada Aristotle. Namun sejarah yang panjang menunjukkan bahawa ilmu mantik telah diterima oleh majoriti ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam wacana pengajian Islam, terutamanya ketika zaman al-Ghazālī dan selepasnya. Beliau telah menggunakan ilmu mantik secara meluas dalam perbahasan akidah dan fikah sehingga berjaya mempengaruhi para ulama lain.

Kemunculan al-Rāzī pada kurun ketujuh Hijrah terus merancakkan lagi dunia Islam apabila mantik mula diperkenalkan sebagai suatu bidang ilmu yang khusus. Sehubungan itu, para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah berhujah bahawa mempelajari ilmu mantik adalah harus, bahkan menjadi fardu kifayah kepada mereka yang berkecimpung secara khusus dalam pengajian Islam. Malah al-Ghazālī dalam hal ini menolak kenyataan mereka yang menentang ilmu mantik dengan alasan ia bukan dihasilkan oleh orang Islam. Sepatutnya penolakan terhadap ilmu mantik, jika ada, mesti berdasarkan neraca kebenaran dengan membawakan hujah bahawa ia bertentangan dengan Islam.

Berasaskan penerimaan tersebut, perkembangan ilmu mantik dalam dunia Islam terus berjalan sehingga hari ini, termasuklah di Malaysia,[719] yang turut diajar kepada

[719] Menurut Wan Mohd Shaghir, karya Faqih Wan Musa al-Fatani bertajuk *'Ilm Manṭiq*, yang ditulis pada tahun 1593 Masihi (1001 Hijrah), merupakan karya ilmu mantik pertama di alam Melayu. Ini bermaksud, sejak lebih 400 tahun dahulu lagi umat Islam di rantau Nusantara, termasuklah di Malaysia, telah mengenali dan mempelajari ilmu mantik dalam pengajian mereka. Lihat Wan Mohd Shaghir Abdullah,

University of Malaya

pelajar Sijil Tinggi Agama Malaysia (STAM) dan juga mahasiswa usuluddin atau akidah di Universiti Awam. Oleh itu, berdasarkan peranan dan kepentingannya, ilmu mantik dilihat mempunyai kedudukan yang penting terhadap umat Islam, apatah lagi dengan suasana kini Islam diserang dengan senjata pemikiran. Maka adalah wajar ilmu mantik dipelajari oleh umat Islam dalam misi mempertahankan agama Islam daripada dirosakkan oleh musuh-musuh Islam. Dalam erti kata lain, pendalilan mantik al-Ash'arī dalam karya-karyanya adalah bertepatan dengan pendirian ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang lain.

4.3 METODOLOGI PENDALILAN AKIDAH AL-ASH'ARĪ

Persoalan tentang akidah sama ada berkaitan ketuhanan, kenabian atau perkara-perkara ghaib (*al-sam'iyyāt*) telah timbul semenjak zaman Rasulullah SAW lagi. Namun semua pertanyaan tersebut akan dijawab sendiri oleh Rasulullah SAW berdasarkan wahyu daripada Allah SWT.[720] Selepas kewafatan baginda, tidak banyak berlaku perselisihan dalam persoalan akidah, bahkan kebanyakan para sahabat sibuk menghadapi musuh-musuh Islam dan berusaha mempertahankan kesatuan umat Islam. Sebahagian sahabat lagi sibuk menyebarkan dakwah dan pengaruh Islam di luar Makkah dan Madinah. Malah para sahabat lebih suka mengambil sikap tidak memanjangkan masalah yang melibatkan persoalan akidah ketuhanan kerana terdapat larangan daripada Rasulullah SAW dalam perkara ini.[721] Sabda Rasulullah SAW:

"Faqih Wan Musa Al-Fathani pengasas Pondok Sena Patani," laman sesawang *Utusan Malaysia*, 6 Ogos 2007, dicapai 1 Disember 2017, http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2007&dt=0806&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm.

[720] Al-Najm (53): 3-4.

[721] Muhammad Rashidi Wahab, "Sorotan Pemikiran Akidah Pada Zaman Salaf dan Khalaf," *al-Sirat: Jurnal Kolej Islam Pahang Sultan Ahmad Shah* 14 (Jun 2014), 31-42.

University of Malaya

تَفَكَّرُوا فِي خَلقِ اللهِ وَلاتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ الله

Terjemahan: Fikirlah terhadap penciptaan Allah dan jangan berfikir tentang zat Allah.[722]

Namun setelah berakhirnya zaman pemerintahan Khulafā' al-Rāshidūn, muncul beberapa aliran awal seperti Shī'ah dan Khawārij yang membincangkan persoalan akidah ketuhanan secara terbuka. Setelah itu muncul lagi beberapa aliran seperti Qadariyyah, Jabariyyah, Mu'tazilah, Mujassimah dan lain-lain yang menyebabkan wujud pelbagai pandangan. Keadaan ini menimbulkan kecelaruan terhadap sebahagian umat Islam untuk menentukan aliran manakah yang bertepatan dengan al-Quran dan hadis. Berasaskan latar belakang ini, muncul mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah bagi mempertahankan akidah Islam yang sebenar. Salah seorang tokoh utama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah ialah al-Ash'arī yang datang mempertahankan akidah Islam dengan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī*.

4.3.1 Kedudukan Dalil *Naqlī* dalam Karya al-Ash'arī

Tidak dinafikan lagi bahawa al-Ash'arī meletakkan dalil *naqlī* daripada al-Quran dan hadis sebagai sumber pendalilan paling utama dalam kelima-lima karyanya. Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, al-Ash'arī menyatakan secara jelas bahawa pegangan beliau dalam akidah adalah berlandaskan al-Quran dan hadis, serta menjadikan para sahabat, *tābi'īn* dan ulama hadis sebagai ikutan. Beliau berpegang teguh dengan semua sumber ini khususnya al-Quran dan hadis. Selain itu, al-Ash'arī juga menyebutkan bahawa beliau turut mengikut jalan Aḥmad ibn Ḥanbal yang dianggap sebagai

[722] 'Alā' al-Dīn 'Alī al-Muttaqī ibn Ḥishām al-Dīn al-Hindī, *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl* (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1989) 3:106 (Kitāb al-Thālith min Ḥurf al-Hamzah, Bāb al-Tafkir, no. hadis 5704).

University of Malaya

pemimpin dan ahli ilmu yang sempurna. Menurut al-Ash'arī lagi, melalui sumber dan jalan ini manusia akan sampai kepada kebenaran dan dijauhi segala kesesatan.[723]

Berdasarkan dalil *naqlī* itu, beliau beriman dengan semua ketetapan yang ditentukan oleh Allah SWT dan rasul-Nya tanpa mengingkari walaupun sedikit. Sesungguhnya Allah SWT adalah Tuhan yang Maha Esa, tiada Tuhan melainkan Dia, dan Nabi Muhammad SAW itu adalah utusan-Nya yang membawa petunjuk agama yang benar.[724] Atas dasar ini juga, al-Ash'arī mengimani secara *tafwīd* setiap nas sifat *mutashābihāt* seperti *istiwā'*, *wajh*, *yad*, *'ayn* dan lain-lain tanpa melakukan takwil sebagaimana yang terdapat dalam al-Quran dan hadis.[725] Begitu juga dalam perkara lain yang memperlihatkan al-Ash'arī menggunakan dalil *naqlī* secara meluas dalam karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* ini.

Pendirian al-Ash'arī mengenai dalil *naqlī* ini bertepatan dengan perintah Allah SWT dan Rasulullah SAW sendiri yang menyuruh umat Islam supaya berpegang teguh dengan al-Quran dan hadis, antaranya:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوۡاْ عَنۡهُ وَأَنتُمۡ تَسۡمَعُونَ

Al-Anfāl (8): 20

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya, dan janganlah kamu berpaling dari pada-Nya, sedang kamu mendengar (perintah-perintah-Nya).

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

[723] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 120-121.
[724] *Ibid*.
[725] *Ibid*.

Terjemahan: Aku tinggalkan pada kamu dua perkara yang kamu tidak sesekali akan sesat selagi kamu berpegang teguh kepada keduanya iaitu: Kitab Allah (al-Quran) dan sunnah Nabi-Nya.[726]

Dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, al-Ash'arī menyatakan bahawa beliau bersama dengan golongan Ahl al-Ḥadīth, yang dikatakan sebagai Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, dalam meletakkan al-Quran dan hadis sebagai sumber paling utama. Beliau mengulangi semula apa yang disebutkan dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* tentang keimanan beliau terhadap Allah SWT dan rasul-Nya serta kepada para malaikat dan semua kitab-Nya. Malah al-Ash'arī turut menyatakan bahawa beliau beriman dengan semua ajaran Islam termasuklah perkara *al-sam'iyyāt* seperti syurga dan neraka, ataupun berkaitan isu nas sifat *mutashābihāt*. Justeru, al-Ash'arī didapati menekankan metode *tafwīd* Salaf dalam berinteraksi dengan nas sifat *mutashābihāt* tanpa mempersoalkan bagaimana sifat-sifat tersebut.[727]

Dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, al-Ash'arī masih menekankan al-Quran dan hadis sebagai ikutan yang mesti dijadikan pegangan oleh setiap umat Islam. Beliau juga turut menekankan konsep ijmak sebagai salah satu sumber yang perlu dijadikan rujukan dalam persoalan agama. Selain itu, al-Ash'arī juga menyatakan bahawa golongan Salaf al-Ṣāliḥ sentiasa menyeru kepada al-Quran dan hadis kerana ia dapat menjauhi umat Islam daripada aliran bidaah dan menyeleweng. Maka umat Islam perlu mengikut jalan yang dirintis oleh Salaf al-Ṣāliḥ dalam memahami agama Islam.[728] Sikap yang ditunjukkan oleh al-Ash'arī dalam karya ini dilihat masih menyamai karya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* dan *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*.

---

[726] Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭā'*, ed. Muḥammad Fū'ad 'Abd al-Bāqī (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1985) 2:899 (Kitāb al-Qadr, Bāb al-Nahy 'an al-Qawl bi al-Qadr, no. hadis 3).
[727] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:345-351.
[728] Al-Ash'arī, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, 133-134.

Walau bagaimanapun, dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* pula, al-Ash'arī tidak menyebutkan secara jelas mengenai pegangannya terhadap dalil *naqlī* sebagaimana tiga karyanya sebelum ini. Namun beliau menyatakan bahawa perbahasan dalam Ilmu Kalam adalah berasaskan al-Quran dan hadis, sekalipun ia secara *ijmālī*. Justeru, tidak timbul persoalan menggunakan Ilmu Kalam adalah bidaah kerana ia juga bersandarkan kepada al-Quran dan hadis.[729] Menurut al-Ash'arī, Rasulullah SAW tidak menyebutkan keharusan sesuatu perkara bukan bermaksud ia adalah bidaah. Cumanya perkara itu tidak perlu diperkatakan oleh Rasulullah SAW pada zaman atau ketika itu walaupun asasnya terdapat dalam al-Quran dan hadis.[730] Ini bermaksud, apa pun kaedah *al-naẓar* yang digunakan semuanya diambil daripada al-Quran dan hadis.[731]

Dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, sebagaimana *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* juga, al-Ash'arī tidak menyebutkan secara jelas bahawa beliau berpegang dengan al-Quran dan hadis. Walau bagaimanapun, penelitian mendapati beliau menggunakan dalil *naqlī* dalam banyak perbahasan akidah sama ada berkaitan aspek ketuhanan, kenabian dan *al-sam'iyyāt*. Beliau juga menggunakan dalil *'aqlī* bagi memperkuatkan dalil *naqlī* dalam menjawab atau menjelaskan sesuatu persoalan. Ini bermaksud, sekalipun al-Ash'arī tidak menyatakan secara jelas, tetapi beliau tetap konsisten untuk berpegang teguh dengan dalil *naqlī* al-Quran dan hadis dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*.

---

[729] Al-Ash'arī, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, 39-40.
[730] *Ibid*., 47.
[731] *Ibid*., 45.

Berdasarkan kandungan serta kenyataan al-Ash'arī dalam kelima-lima karyanya tersebut, dirumuskan bahawa beliau meletakkan dalil *naqlī*, iaitu al-Quran dan hadis, pada kedudukan yang paling tinggi. Beliau juga menjadikan generasi Salaf al-Ṣāliḥ dan Ahl al-Ḥadīth sebagai ikutan. Perkara ini jelas dinyatakan oleh al-Ash'arī dalam tiga karyanya iaitu *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* dan *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*. Disebabkan itu, metode ketiga-tiga karya ini tertumpu kepada pendalilan *naqlī*, tidak seperti dua karyanya lagi iaitu *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* yang turut menerima pendalilan *'aqlī*.

4.3.2 Kedudukan Dalil *'Aqlī* dalam Karya al-Ash'arī

Penggunaan dalil *'aqlī* oleh al-Ash'arī dalam perbahasan akidah, khususnya melibatkan pendalilan mantik *al-qiyās*, telah dibuktikan dalam bab dua. Justeru, topik ini hanya akan menyentuh secara ringkas beberapa aspek penting serta perkara yang belum disebutkan lagi dalam perbincangan sebelum ini. Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, al-Ash'arī tidak menyatakan secara jelas mengenai dalil *'aqlī* memandangkan karya ini lebih memfokuskan kepada dalil *naqlī*. Beliau menolak pegangan Jahmiyyah dan Mu'tazilah yang lebih mengutamakan akal berbanding al-Quran dan hadis. Walau bagaimanapun, al-Ash'arī didapati tidak menolak hujah *'aqlī* apabila beliau turut menggunakan takwil *tafṣīlī* dalam berinteraksi dengan lafaz *istiwā'*.[732]

Malah al-Ash'arī menyatakan bahawa nas al-Quran harus ditafsirkan menurut pengertian zahirnya terlebih dahulu, kecuali terdapat alasan yang kuat bagi

[732] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 21;105. Lihat juga perbincangan mengenai perkara ini dalam bab dua berkaitan pendalilan mantik dalam perbahasan nas sifat *mutashābihāt*.

University of Malaya

mengharuskan tafsiran secara *majāzī*.[733] Ini bermaksud, al-Ash'arī tidak menolak takwil secara mutlak, sebaliknya beliau masih meraikan hujah *'aqlī* sekiranya terdapat keperluan dan alasan untuk melakukan takwil, sebagaimana yang dilakukannya terhadap lafaz *istiwā'*. Bahkan al-Ash'arī turut menggunakan beberapa pendalilan mantik dalam karyanya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, sebagaimana yang dijelaskan pada bab dua. Dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, al-Ash'arī tidak mengemukakan sebarang kenyataan melibatkan pendapatnya tentang dalil *'aqlī*.

Begitu juga dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, al-Ash'arī tidak menyatakan secara jelas mengenai dalil *'aqlī*. Walau bagaimanapun, al-Ash'arī didapati menggunakan hujah mantik dalam berhadapan dengan golongan ateis yang tidak mempercayai kewujudan Allah SWT,[734] dan turut mentakwilkan lafaz *riḍā* dan *ghaḍb*.[735] Hal ini menunjukkan bahawa al-Ash'arī tidak menolak sepenuhnya dalil *'aqlī* dalam karyanya *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* tersebut, sepertimana sikap yang ditunjukkan oleh beliau pada *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* dan *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* pula, al-Ash'arī didapati menyatakan secara jelas mengenai peranan dalil *'aqlī* dalam perbahasan akidah melalui Ilmu Kalam.

Tegasnya, sesiapa yang menuduh Ilmu Kalam sebagai bidaah, sebenarnya penuduh itulah yang bidaah kerana menyatakan sesuatu perkara yang tidak pernah dikatakan oleh Rasulullah SAW. Mereka telah menghukum sesat kepada orang yang tidak dihukum sesat oleh Rasulullah SAW.[736] Menurut al-Ash'arī lagi, masalah agama

---

[733] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 138-139.
[734] Al-Ash'arī, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, 144. Lihat juga perbincangan mengenai perkara ini dalam bab dua berkaitan pendalilan mantik dalam perbahasan sifat Allah SWT.
[735] *Ibid*., 231. Lihat juga perbincangan mengenai perkara ini dalam bab dua berkaitan pendalilan mantik dalam perbahasan nas sifat *mutashābihāt*.
[736] *Ibid*., 39.

University of Malaya

hendaklah dikembalikan kepada dasar-dasar agama iaitu wahyu, manakala masalah akal dan deria hendaklah dikembalikan kepada sumber asalnya. Seandainya pada zaman Rasulullah SAW berlaku perbahasan tentang kemakhlukan al-Quran dan isu-isu Ilmu Kalam yang lain, sudah tentu Rasulullah SAW akan menjelaskan perkara tersebut berdasarkan asas perbincangannya.[737] Dalam erti kata lain, masalah berkaitan akal perlu dibahaskan dalam kerangka atau metode akal.

Begitu juga dalam masalah lain seperti perkara *furū'* fikah yang tiada dalil *qaṭ'ī* dengan menggunakan hujah *al-qiyās* dan sebagainya lagi, perlu dikembalikan kepada sumber asal perbincangan.[738] Dalam hal ini, al-Ash'arī menempelak sikap segolongan manusia yang menjadikan kejahilan sebagai modal sehingga mereka tidak berusaha untuk berfikir dan mengkaji persoalan agama. Mereka lebih cenderung kepada bertaklid lantas mengkritik sesiapa sahaja yang menggunakan akal atau Ilmu Kalam untuk berinteraksi atau mempertahankan agama dan menganggap perbuatan itu adalah menyeleweng.[739] Semua kenyataan ini membuktikan bahawa al-Ash'arī melalui karyanya *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* menerima dalil *'aqlī* dalam perbahasan akidah.

Dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, sekalipun al-Ash'arī tidak menyebutkan secara jelas tentang dalil *'aqlī*, namun hampir keseluruhan bahagian dalam karya ini menggunakan pendalilan mantik. Perkara ini telah dibuktikan secara terperinci dalam bab dua. Berdasarkan kandungan serta kenyataan al-Ash'arī dalam kelima-lima karyanya tersebut, dirumuskan bahawa beliau meletakkan dalil *'aqlī* pada kedudukan yang tinggi, khususnya melalui dua karyanya *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*.

[737] *Ibid*., 47-48.
[738] *Ibid*.
[739] *Ibid*., 38.

Manakala tiga karya lagi iaitu *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* dan *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* beliau tidak menyatakan secara jelas tentang dalil *‘aqlī*.

Dalam hal ini, al-Zuḥaylī menyimpulkan bahawa terdapat tiga faktor utama yang mendorong al-Ash‘arī menerima dalil *‘aqlī*, khususnya hujah mantik, dalam pendalilan akidah. Pertama, al-Ash‘arī yang pada awalnya berfahaman Mu‘tazilah sudah tentu sangat pakar dalam penggunaan dalil *‘aqlī*. Beliau mendapati Mu‘tazilah dan aliran-aliran lain sering menggunakan logik akal untuk mendatangkan keraguan dan menyebarkan akidah menyeleweng kepada umat Islam. Kedua, al-Ash‘arī dan ulama Ashā‘irah didapati bersungguh-sungguh dalam mempertahankan dan menghadapi golongan bidaah serta ateis. Kebanyakan golongan tersebut tidak berminat dengan penghujahan dalil *naqlī* semata-mata, bahkan mereka lebih cenderung kepada penjelasan dalil *‘aqlī*.

Ketiga, al-Ash‘arī bangun menentang penyelewengan melampau Mu‘tazilah setelah beliau kembali kepada Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Beliau terpaksa menggunakan semula pendekatan hujah akal Mu‘tazilah, di samping mendatangkan dalil *naqlī* sebagai mengukuhkan lagi dalil *‘aqlī* yang digunakan terhadap Mu‘tazilah.[740] Berdasarkan ketiga-tiga faktor ini menyebabkan al-Ash‘arī menggunakan dalil *‘aqlī* secara lebih meluas dalam pendalilan akidah. Namun penggunaan dalil *‘aqlī* tersebut, khususnya hujah mantik, tidaklah sampai kepada tahap mengetepikan dalil *naqlī* sebagaimana Mu‘tazilah. Metodologi ini kemudiaannya terus digunakan oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah aliran Ashā‘irah sehingga hari ini.

[740] Muḥammad al-Zuḥaylī, *Maūsū’ah Qaḍāyā Islāmiyyah Mu’āṣarah* (Damsyiq: Dār al-Maktabī, 2009), 1:106.

4.3.3 Sumber Epistemologi al-Ash‘arī

Istilah epistemologi diambil dari perkataan bahasa Inggeris iaitu *epistemology* yang bermaksud teori tentang ilmu pengetahuan, terutamanya berkaitan dengan penelitian atau kajian kritis tentang kesahihan, kaedah dan skop sesuatu ilmu.[741] Epistemologi juga didefinisikan sebagai salah satu aspek utama dalam falsafah yang membicarakan tentang hakikat, makna, kandungan, sumber dan proses sesuatu ilmu.[742] Dalam bahasa Arab pula, istilah epistemologi selalunya disebut sebagai *naẓariyyah al-ma‘rifah* (*theory of knowledge*) yang bererti sebuah konsep atau teori yang membincangkan tentang hakikat, sumber, nilai kedudukan, proses dan skop sesuatu ilmu.[743] Secara mudahnya, epistemologi boleh difahami sebagai perbahasan tentang ilmu pengetahuan. Namun topik ini hanya memfokuskan kepada aspek sumber ilmu sahaja memandangkan ia mempunyai kaitan dengan kajian ini.

Perbincangan tentang sumber epistemologi al-Ash‘arī tidak disebutkan secara jelas dalam karyanya, melainkan sedikit sahaja disinggung dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī ‘Ilm al-Kalām*. Ini kerana, semua karya al-Ash‘arī tersebut bukan karya yang memfokuskan perbahasan berkaitan metodologi atau kaedah pendalilan. Sebaliknya tujuan karya-karya itu ditulis adalah bagi menjawab dan menjelaskan isu atau persoalan akidah yang dibangkitkan oleh golongan menyeleweng khususnya Mu‘tazilah. Maka perbincangan tentang epistemologi al-Ash‘arī banyak dinukilkan oleh para pengikutnya seperti Ibn Fūrak melalui karyanya *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*. Justeru, perbahasan dalam topik ini lebih banyak diambil daripada karya Ibn Fūrak tersebut.

---

[741] *Kamus Dewan*, 398, entri “epistemologi”.
[742] Enyclopaedia Britannica, Inc., *The New Enyclopaedia Britannica*, 4:528.
[743] Al-Ḥafanī, *al-Mu’jam al-Shāmil li Muṣṭalaḥāt al-Falsafah*, 17.

University of Malaya

Sehubungan itu, penggunaan istilah *naẓariyyah al-ma'rifah* mempunyai persamaan dengan istilah *naẓariyyah al-'ilm* kerana pengertian pengetahuan (*al-ma'rifah*) pada asasnya adalah sama dengan ilmu (*al-'ilm*). Namun sebahagian ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, termasuk al-Ash'arī, dilihat lebih cenderung kepada istilah *naẓariyyah al-'ilm* dengan penekanan diberikan kepada *al-'ilm* berbanding *al-ma'rifah*.[744] Menurut Ibn Fūrak, al-Ash'arī mentakrifkan ilmu dan hakikatnya sebagai sesuatu yang dengannya orang yang mengetahui tahu tentang perkara (objek) yang diketahui (*mā bih ya'lam al-'ālim al-ma'lūm*).[745] Menurut al-Jūwaynī pula, al-Ash'arī mendefinisikan ilmu ialah sesuatu yang memerlukan tempat letaknya pada orang yang mengetahui (*mā awjab kawn mahalluh 'ālimā*).[746]

Berdasarkan takrif ini, ilmu diketahui melalui perkara lain yang bersifat mendatang kepada zat ilmu. Maka ilmu boleh difahami sebagai suatu sifat atau perkara (objek) yang dengannya orang yang mengetahui tahu maklumat tentang perkara itu.[747] Sifat yang menjadi sebab atau *'illah* ini yang menyebabkan orang mengetahui tahu sesuatu maklumat. Pengertian yang dikemukakan tersebut bertepatan dengan hakikat ilmu sebenar yang semuanya datang daripada Allah SWT.[748] Menurut Ibn Fūrak lagi, al-Ash'arī tidak membezakan makna ilmu dengan maksud keyakinan, atau perkara yang membawa kepada ilmu seperti faham, tahu, cerdik dan sebagainya lagi.[749] Manakala pengetahuan (*al-ma'rifah*) disamakan dengan makna akal.[750]

---

[744] Aḥmad al-Ṭayyib, *Naẓarāt fī Fikr al-Imām al-Ash'arī* (Qāhirah: Dār al-Quds al-'Arabī, 2016), 13.
[745] Ibn Fūrak, *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 10.
[746] 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād ilā Qawāṭi' al-Adilla fī Uṣūl al-I'tiqād*, ed. Muḥammad Yūsuf Mūsā & 'Alī 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Ḥamīd (Miṣr: Maktabah al-Khānijī, 1950), 12.
[747] Aḥmad al-Ṭayyib, *Naẓarāt fī Fikr al-Imām al-Ash'arī*, 26.
[748] Ibn Fūrak, *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 10.
[749] *Ibid*., 11.
[750] *Ibid*., 284.

University of Malaya

Oleh itu, ilmu yang dimaksudkan oleh al-Ash'arī tersebut adalah ilmu *al-ḥādith* yang bersifat baharu dan bukannya ilmu *al-qadīm* yang hanya dimiliki oleh Allah SWT sahaja. Ilmu yang baharu ini pula terbahagi kepada dua jenis iaitu ilmu *darūrī* dan ilmu *kasbī*. Secara umumnya, ilmu *ḍarūrī* ialah manusia tidak memerlukan usaha yang keras untuk mengetahuinya. Manakala ilmu *kasbī* pula sebaliknya, iaitu manusia memerlukan usaha dan penelitian yang keras untuk mengetahuinya.[751] Namun sebahagian ulama didapati menggunakan istilah ilmu *badīhī* terhadap ilmu *ḍarūrī* dan juga ilmu *naẓarī* terhadap ilmu *kasbī*. Walaupun terdapat sedikit perbezaan,[752] tetapi pada asasnya istilah ini mempunyai pengertian yang hampir sama dan sering digunakan secara bertukar ganti antara satu sama lain.

Memandangkan keyakinan merupakan dasar utama kepada ilmu, khususnya berkaitan perkara akidah, maka al-Ash'arī telah menetapkan tiga sumber ilmu (*madārīk al-'ilm* atau *madārīk al-yaqin*) yang menjadi dasar dalam perbincangan epistemologi Islam. Tiga sumber ilmu tersebut ialah *al-ḥissi*, *al-akhbār al-mutawātirat* dan *al-naẓar*.[753] Dimaksudkan dengan *al-ḥissi* ialah mengetahui sesuatu melalui pancaindera yang lima iaitu mendengar, melihat, menghidu, mengecap dan menyentuh. Bagi al-Ash'arī, sumber *al-ḥissi* dan *akhbār al-mutawātirat* termasuk dalam kategori ilmu *ḍarūrī*, manakala sumber *al-naẓar* termasuk dalam kategori ilmu *kasbī*. Namun pada kedudukan tertentu, *akhbār al-mutawātirat* boleh termasuk dalam kategori ilmu *kasbī* kerana penentuan dan penjelasan terhadap sesuatu *akhbār al-mutawātirat* itu perlu kepada analisis.[754]

---

[751] *Ibid*., 11-13.
[752] Contohnya, al-Jūwaynī membezakan antara ilmu *ḍarūrī* dan ilmu *badīhī*. Lihat al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād ilā Qawāṭi' al-Adilla fī Uṣūl al-I'tiqād*, 13.
[753] Ibn Fūrak, *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 17.
[754] *Ibid*., 18.

Dimaksudkan dengan *al-akhbār al-mutawātirat* ialah mengetahui sesuatu melalui berita atau perkhabaran yang banyak sehingga sampai kepada tahap yakin. Ilmu daripada sumber *akhbār al-mutawātirat* ini selalunya tidak dapat diperolehi melalui saluran *al-ḥissi* dan *al-naẓar*.[755] Menurut al-Ash'arī lagi, *akhbār al-aḥād* juga boleh termasuk dalam kategori ini jika ia boleh mencapai tahap yakin dengan sokongan daripada banyak sumber lain.[756] Di sini al-Ash'arī dilihat tidak memberikan penekatan kepada aspek jumlah yang banyak menurut akal dan adat sebagai syarat menjadi *akhbār al-mutawātirat*, sebaliknya penekanan diberikan kepada aspek yakin.[757] Termasuk dalam *akhbār al-mutawātirat* ialah *khabar al-ṣādiq* daripada Rasulullah SAW yang membawa al-Quran dan hadis serta ijmak.

Dimaksudkan dengan *al-naẓar* pula ialah mengetahui sesuatu melalui usaha keras yang berteraskan pemikiran, penelitian, penyelidikan dan pengkiasan.[758] Dalam erti kata lain, *al-naẓar* menurut al-Ash'arī adalah pendalilan akal yang terbina daripada kaedah-kaedah pembuktian. Antara kaedah tersebut ialah *al-istidlāl bi al-shāhid 'alā ghā'ib* yang banyak digunakan dalam *al-qiyās* mantik.[759] Dimaksudkan dengan *al-istidlāl bi al-shāhid 'alā ghā'ib* ialah *al-shāhid* atau *al-mushāhadah* bermaksud diketahui dengan pancaindera, manakala *al-ghā'ib* bermaksud apa yang hilang daripada pancaindera.[760] Maka *al-istidlāl bi shāhid 'alā ghā'ib* secara umumnya boleh difahami sebagai pendalilan daripada perkara yang dapat dilihat ke atas perkara yang tidak dapat dilihat.

---

[755] *Ibid*., 19.
[756] *Ibid*.
[757] Aḥmad al-Ṭayyib, *Naẓarāt fī Fikr al-Imām al-Ash'arī*, 50-51.
[758] Ibn Fūrak, *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 17.
[759] Aḥmad al-Ṭayyib, *Naẓarāt fī Fikr al-Imām al-Ash'arī*, 53-54.
[760] Ibn Fūrak, *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 14.

University of Malaya

Dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* pula, lanjutan daripada pembelaannya terhadap Ilmu Kalam, al-Ash'arī menegaskan bahawa permasalahan yang berkaitan dengan perkara asas agama (*uṣūl*) hendaklah dikembalikan hukumnya kepada *uṣūl* yang disepakati. *Uṣūl* yang disepakati tersebut ialah akal, pancaindera, *badīhī* dan selainnya. Menurut al-Ash'arī lagi, masalah yang berkaitan *al-sam'iyyāt* pula perlu dikembalikan perbahasannya kepada *al-sam'iyyāt*, begitu juga masalah akal dan pancaindera perlu dikembalikan kepada akal dan pancaindera.[761] Kenyataan ini jelas menunjukkan bahawa al-Ash'arī menetapkan tiga sumber ilmu yang disepakati oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah iaitu *al-ḥissi*, *al-akhbār al-mutawātirat* dan *al-naẓar*, sebagaimana yang disebutkan oleh Ibn Fūrak. Malah al-Ash'arī turut menekankan pentingnya sesuatu perkara itu diletakkan pada tempatnya yang betul.

Berdasarkan tiga sumber ilmu yang dikemukakan oleh al-Ash'arī tersebut, *al-naẓar* sahaja yang mempunyai kaitan secara khusus dengan pendalilan *'aqlī* berdasarkan hujah mantik. Walau bagaimanapun, sebahagian ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti al-Ghazālī membawakan enam sumber ilmu iaitu *al-ḥissiyyāt* atau *al-fiṭriyyāt*, *al-'aql al-maḥḍah* (*al-'aqliyyāt*) atau *al-awwaliyyāt*, *al-tawātur* atau *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr*, *al-sam'iyyāt* dan *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt*.[762] Penulis melihat, pembahagian al-Ghazālī ini masih terangkum atau pecahan daripada tiga sumber ilmu yang dikemukakan oleh al-Ash'arī tersebut. Contohnya *al-sam'iyyāt* menurut al-Ghazālī masih terkandung dalam *al-akhbār al-mutawātirat* menurut al-Ash'arī.

Maka tiada percanggahan antara enam sumber ilmu yang dikemukakan oleh al-Ghazālī dengan tiga sumber ilmu yang dikemukakan al-Ash'arī. Walau bagaimanapun,

[761] Al-Ash'arī, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, 47-48.
[762] Al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, 38-40. Definisi setiap sumber ini akan dijelaskan dalam topik kedudukan *al-qiyās* dalam perbahasan akidah.

pembahagian kepada enam oleh al-Ghazālī mungkin bertujuan untuk memudahkan proses menggunakan *al-qiyās*. Hal ini dapat dilihat melalui sumber *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt* yang kedua-duanya menjurus kepada pendalilan mantik berteraskan *al-qiyās*.[763] Disebabkan itu, penulis menggunakan enam sumber ilmu al-Ghazālī sebagai asas dalam perbincangan tesis ini. Berdasarkan kesimpulan bab dua, al-Ash'arī didapati menggunakan keenam-enam sumber ilmu tersebut dalam kelima-lima karyanya. Cumanya sumber *al-'aqliyyāt*, *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-sam'iyyāt* lebih banyak digunakan berbanding *al-ḥissiyyāt* dan *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt* dalam perbahasan akidah ketuhanan.[764]

Hal ini bermaksud, sekalipun al-Ash'arī tidak menyebutkan secara jelas mengenai sumber epistemologi dalam empat karyanya yang lain, namun itu bukan bermakna al-Ash'arī menolak atau tidak memahami epistemologi Islam. Sebagaimana yang dinyatakan, al-Ash'arī didapati menggunakan setiap sumber ilmu yakin dalam membahaskan persoalan akidah. Hal ini juga menunjukkan bahawa perbincangan tentang epistemologi Islam bukan suatu perkara yang baharu muncul ketika zaman al-Ghazālī, sebaliknya ia telah terima lebih awal semenjak zaman Salaf lagi. Maka perbincangan epistemologi yang diketengahkan oleh ulama Ashā'irah dalam wacana akidah, khususnya pada zaman kini, adalah bertepatan dengan tradisi keilmuan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang dikemukakan oleh al-Ash'arī.

4.3.4 Analisis Metodologi Pendalilan Akidah al-Ash'arī

Metodologi pendalilan akidah berasaskan dalil *naqlī* daripada al-Quran dan hadis merupakan perkara yang disepakati oleh setiap umat Islam. Perselisihan hanya berlaku

[763] Al-Ghazālī didapati memecahkan *al-naẓar* kepada tiga bahagian iaitu *al-'aql al-maḥḍah* (*al-'aqliyyāt*), *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt*.
[764] Lihat kesimpulan bab dua.

University of Malaya

berkaitan hadis *āḥād* yang tidak sampai kepada *mutawātir*, sama ada ia dapat dijadikan hujah dalam akidah atau tidak. Terdapat tiga pandangan tentang perkara ini dengan jumhur ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah berpendapat bahawa tidak harus menerima hadis *āḥād* sebagai hujah dalam perkara akidah kerana hadis *āḥād* tidak bersifat *qaṭ'iyyah al-thubūt* sebagaimana dalil *mutawātir*, sedangkan akidah didasari oleh keyakinan yang *jāzm*.[765] Menurut al-Nawāwī, jumhur umat Islam dalam kalangan sahabat, *tābi'īn* serta ulama hadis, ulama fikah dan ulama akidah telah bersepakat menyatakan bahawa hadis *āḥād* tidak boleh dijadikan hujah dalam akidah kerana ia menghasilkan *ẓan* yang tidak membawa keyakinan.[766]

Manakala pendapat kedua mengharuskan penerimaan hadis *aḥād* sebagai hujah dalam akidah dengan mensyaratkan hadith *āḥād* tersebut diriwayatkan oleh al-Bukharī dan Muslim ataupun salah seorang daripada mereka sahaja.[767] Pendapat ketiga pula menerima hadis *aḥād* sebagai hujah dalam akidah tanpa menetapkan sebarang syarat. Mereka berpendirian bahwa setiap hadis *āḥād* yang bertaraf *ṣaḥīḥ*, sama ada hadis tersebut hadis *mashhūr*, hadis *'azīz* atau hadis *gharīb*, adalah diterima untuk dijadikan hujah dalam akidah.[768] Mereka menyatakan sekiranya hadis *āḥād* boleh digunakan dalam fikah untuk menetapkan hukum-hakam, maka hadis *āḥād* juga boleh digunakan dalam akidah untuk menetapkan keyakinan.[769]

---

[765] Sa'īd bin Mabrūk bin Ḥamūd al-Qanūbī, *al-Sayf al-Ḥād fī al-Radd 'alā Man Akhadha bi Ḥadīth al-Āḥād fī Masāil al-I'tiqād* ('Ammān: Maṭābi' al-Nahḍah, 1318H), 7; Qaḥṭān 'Abd al-Raḥman al-Dūrī, *al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa Madhāhibuhā* (Bayrūt: Kitāb Nāshirūn, 2012), 24-25.
[766] Muḥyi al-Dīn Yaḥya ibn Sharf al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī* (Qāhirah: Maṭba'ah al-Miṣriyyah bi al-Azhar, 1929), 1:131.
[767] Abū 'Umar wa 'Uthmān ibn 'Abd al-Raḥman al-Shahruzwarī ibn al-Ṣalāḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth li Ibn al-Ṣalāḥ*, ed. Nūr al-Dīn 'Iṭr (Damshiq: Dār al-Fikr, 1986), 18-19; Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *'Ulūm al-Ḥadīth* (Bayrūt: Dār al-'Ilm lil Malāyīn, 2009), 151.
[768] 'Umar Sulaymān al-Ashqar, *al-'Aqīdah fī Allāh* (Urdun: Dār al-Nafā'is, 1999), 51; Muḥammad Naṣr al-Dīn al-Albānī, *al-Ḥadīth Ḥujah bi Nafsih fī al-'Aqāid wa al-Aḥkām* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 2005), 49.
[769] Al-Albānī, *al-Ḥadīth Ḥujah bi Nafsih fī al-'Aqāid wa al-Aḥkām*, 49.

Namun jumhur ulama menjelaskan bahawa dalam perkara *uṣūl* akidah mesti disampaikan dengan taraf yang *mutawātir* secara *qaṭ'ī* sahaja kerana akidah melibatkan tunjang agama Islam yang memerlukan keyakinan. Sedangkan perkara yang berkaitan dengan fikah, termasuk juga *furū'* akidah, ia tidak menjadi pertikaian dalam kalangan ulama untuk mengharuskan penggunaan hadis *āḥād*.[770] Dalam hal ini, menurut Ibn Fūrak, al-Ash'arī turut membahagikan dalil kepada dua jenis iaitu *mutawātir* dan *āḥād*. Dalil yang bertaraf *mutawātir* sahaja boleh menjadi ilmu yang yakin, sedangkan dalil bertaraf *āḥād* membawa kepada tidak yakin (*ẓan*).[771] Dalam erti kata lain, dalil bertaraf yakin sahaja diterima dalam perkara akidah, sedangkan dalil bertaraf *ẓan* boleh digunakan dalam fikah amali.[772]

Kenyataan ini selari dengan pendirian al-Ash'arī terhadap keyakinan sebagai asas utama bagi *al-akhbār al-mutawātirat*, sepertimana yang dijelaskan dalam topik sumber epistemologi. Walau bagaimanapun, al-Ash'arī didapati menggunakan beberapa hadis *āḥād* berstatus *ṣaḥīḥ* dalam karyanya *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, antaranya berkaitan sifat Allah SWT yang *mutashābihāt* seperti hadis *nuzūl*. Sikap al-Ash'arī tersebut dilihat menyamai pegangan Ahl al-Ḥadīth yang menerima hadis *āḥād* dalam perbahasan akidah.[773] Dalam hal ini, Ibn Fūrak menjelaskan bahawa penerimaan al-Ash'arī terhadap hadis *āḥād* tersebut perlu kepada penjelasan lain agar ia bertepatan dengan dalil akal yang yakin. Perkara ini terjadi kerana lafaz *mutashābihāt* itu hanya boleh diisbatkan dengan hadis *āḥād*, sedangkan maksudnya pula hanya boleh diisbatkan dengan akal.[774]

---

[770] Maḥmūd Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*, 60; Suhāir Rashād Mahnā, *Khabr al-Wāḥid fī al-Sunnah wa Athar fī al-Fiqh al-Islāmī* (Qāhirah: Dār al-Shurūq, t.t.), 30-35.
[771] Ibn Fūrak, *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 23; 26.
[772] Al-Sharīf Ḥātim ibn 'Ārif al-'Awnī, *al-Yaqīnī wa al-Ẓannī min al-Akhbār: Sijāl Bayna al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī wa Muḥaddithīn* (Bayrūt: Al-Shabkah al-'Arabiyyah lil Abḥāth wa al-Nashr, 2013), 39.
[773] *Ibid*., 42-43.
[774] Ibn Fūrak, *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 41.

University of Malaya

Begitu juga berkaitan penggunaan hadis *āḥād* dalam mengisbatkan azab kubur dan beberapa perkara *al-sam'iyyāt* lain yang turut diisbatkan oleh dalil yakin.[775] Justeru, Ibn Fūrak merumuskan bahawa al-Ash'arī sekalipun didapati menggunakan beberapa hadis *āḥād*, namun beliau tidak menerima hadis *āḥād* secara terus sebagai hujah dalam akidah. Sebaliknya hadis *āḥād* tersebut mesti disokong oleh dalil lain yang bertaraf yakin terlebih dahulu.[776] Pendirian al-Ash'arī ini menyebabkan ulama Ashā'irah hanya menerima hadis *mutawātir* sahaja dalam pendalilan akidah. Manakala hadis *āḥād* pula akan digunakan jika terdapat dalil *mutawātir* atau dalil yakin lain yang memperkuatkan kandungan hadis *āḥād* tersebut.[777]

Walau bagaimanapun, polemik yang lebih besar adalah berkaitan dalil *'aqlī* khususnya melibatkan pendalilan mantik. Sebagaimana yang dijelaskan dalam beberapa topik sebelum ini, penolakan sebilangan ulama terhadap pendalilan mantik dalam akidah berteraskan kepada asal-usul ilmu mantik yang diasaskan oleh tokoh falsafah Greek iaitu Aristotle. Al-Ash'arī dalam hal ini didapati tidak menolak ilmu mantik secara mutlak sekalipun dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* yang dimaklumi sangat menekankan penggunaan dalil *naqlī* berdasarkan metode Salaf dan Ahl al-Ḥadīth. Beliau hanya mengkritik pegangan Mu'tazilah dan juga Jahmiyyah yang lebih mengutamakan akal berbanding dalil *naqlī*.

Namun dalam karyanya yang lain seperti *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, al-Ash'arī didapati menggunakan pendalilan mantik secara meluas ketika

---

[775] *Ibid*., 170-173. Menurut al-Būṭī, dalil tentang azab kubur sangat banyak jika dihimpunkan sehingga ia mencapai taraf *mutawātir* dari sudut maknanya. Lihat al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 311-314.
[776] *Ibid*., 41.
[777] Muhammad Rashidi Wahab, "Kedudukan Hadis *Ahad* dalam Akidah," *Hadis: Jurnal Ilmiah Berimpak* 4 (Disember 2012), 83-96.

membahaskan persoalan akidah. Malah dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, al-Ash'arī secara jelas mempertahankan Ilmu Kalam yang didasari oleh hujah akal dan mantik. Dalam hal ini, Ibn Taymiyyah serta golongan Salafiyyah Wahhābiyyah mendakwa bahawa al-Ash'arī telah menolak penghujahan akal, khususnya melibatkan pendalilan mantik, pada penghujung usianya dengan mengarang *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* menggunakan metode Salaf dengan menolak metode takwil. Kenyataan ini berasaskan kepada dakwaan mereka bahawa al-Ash'arī telah melalui tiga peringkat pemikiran.

Peringkat pertama, al-Ash'arī berada dalam Mu'tazilah sehingga beliau berusia 40 tahun. Peringkat kedua, al-Ash'arī keluar dari Mu'tazilah untuk mengikut pegangan Ibn Kullāb (m. 240H) yang menerima dalil *'aqlī* dengan mengarang karya *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Peringkat ketiga, al-Ash'arī meninggalkan Ibn Kullāb untuk kembali kepada Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dengan mengarang karyanya yang terakhir iaitu *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Oleh itu, mereka mendakwa bahawa majoriti pengikut Ashā'irah sekarang merupakan pengikut Ibn Kullāb dan bukan pengikut al-Ash'arī yang sebenar. Ini kerana, al-Ash'arī pada peringkat ketiga menolak hujah akal, termasuk tidak melakukan takwilan terhadap nas sifat *mutashābihāt*, dengan berpegang kepada metode Salaf yang dipimpin oleh Aḥmad ibn Ḥanbal.[778]

Sebelum penulis membahaskan dakwaan tersebut, elok kiranya diperjelaskan terlebih dahulu tentang Ibn Kullāb, sama ada beliau tergolong dalam ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah atau sebaliknya. Ibn 'Asākir menukilkan kenyataan al-Qayrawānī yang menolak pandangan Mu'tazilah kerana menuduh Ibn Kullāb adalah

[778] Al-Maḥmūd, *Mawqif Ibn Taymiyyah min al-Ashā'irah*, 337-339.

ahli bidaah. Bahkan beliau menyatakan bahawa Ibn Kullāb merupakan salah seorang ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang berusaha keras menentang aliran bidaah.[779] Al-Dhahabī dan al-Subkī juga menyatakan perkara yang sama terhadap Ibn Kullāb dan mengakui bahawa beliau merupakan seorang tokoh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah generasi Salaf.[780] Disebabkan itu, al-Bukhārī dalam banyak perkara berkaitan persoalan akidah dikatakan akan mengambil pendapat Ibn Kullāb dan al-Karābīsī.[781]

Kenyataan di atas menunjukkan bahawa Ibn Kullāb adalah seorang ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.[782] Dakwaan mereka bahawa Ibn Kullāb menyimpang dari Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah mungkin berpunca daripada perselisihan yang berlaku antara beliau dengan Aḥmad ibn Ḥanbal berkenaan lafaz bacaan al-Quran manusia dianggap sebagai makhluk atau tidak. Ibn Kullāb serta ulama lain seperti al-Karābīsī, al-Muḥāsibī, al-Qalānisī, al-Bukhārī, Muslim dan lain-lain menyatakan bahawa lafaz bacaan itu adalah makhluk, sedangkan Aḥmad ibn Ḥanbal tetap menegaskan bacaan itu bukan makhluk. Disebabkan perselisihan ini, sebilangan pengikut Aḥmad ibn Ḥanbal mendakwa bahawa Ibn Kullāb adalah ahli bidaah Mu'tazilah.[783]

Sebahagian mereka juga menganggap bahawa pembahagian *Kalām* oleh Ibn Kullāb kepada *Kalām Lafzī* dan *Kālam Ma'nawī* adalah bidaah dalam mengikut aliran sesat Jahmiyyah. Hakikatnya, kebenaran dalam persoalan ini lebih memihak kepada Ibn Kullāb dan para ulama lain, namun tindakan Aḥmad ibn Ḥanbal dilihat sebagai langkah pencegahan terhadap isu kemakhlukkan al-Quran yang menjadi persoalan hangat pada

---

[779] Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 406.
[780] Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā*, 11:174; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, 2:300.
[781] Aḥmad ibn 'Alī ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. 'Abd al-Qādir Shaibah al-Ḥamad (Riyāḍ: Maktabah al-Mālik, 2001), 1:293.
[782] Bahkan jika dilihat karya *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, al-Ash'arī sekalipun cenderung kepada Ahl al-Ḥadīth, tetapi dalam beberapa tempat yang lain beliau turut mengemukakan pandangan Ibn Kullāb tanpa menyatakan Ibn Kullāb bukan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.
[783] Al-Sīnān dan al-Anjārī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā'irah*, 51-54.

ketika itu.[784] Malah jika benar pembahagian *Kalām* kepada *Kalām Lafzī* dan *Kālam Ma'nawī* adalah dipengaruhi Mu'tazilah atau Jahmiyyah, sudah tentu pandangan Ibn Kullāb tersebut akan ditolak oleh ulama lain.[785] Bahkan Ibn Kullāb turut ditolak oleh golongan Mu'tazilah sendiri yang menunjukkan bahawa pemikiran Ibn Kullāb tidak selari dengan Mu'tazilah.[786]

Justeru, kisah al-Ash'arī melalui tiga peringkat pemikiran tidak pernah disebutkan oleh mana-mana tokoh ulama atau sejarawan silam selepas al-Ash'arī. Tokoh-tokoh tersebut mustahil bersepakat atau sengaja melupakan kisah ini jika benar al-Ash'arī telah melalui tiga peringkat pemikiran memandangkan beliau merupakan seorang ulama yang sangat masyhur untuk dijadikan tempat rujukan.[787] Adapun riwayat yang sampai kepada umat Islam hari ini adalah seperti tulisan Ibn 'Asākir yang dinukilkan daripada Ibn Fūrak bahawa al-Ash'arī hanya melalui dua peringkat pemikiran sahaja iaitu Mu'tazilah dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.[788] Kenyataan sama turut dikemukakan oleh Ibn Khallikān dengan menegaskan bahawa al-Ash'arī merupakan seorang pembela Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.[789]

Menurut Ibn Khaldūn pula, setelah al-Ash'arī meninggalkan Mu'tazilah, beliau telah mengikut tokoh-tokoh Salaf daripada kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti Ibn Kullāb, al-Muḥāsibī dan al-Qalānisī.[790] Semua nukilan ini menunjukkan bahawa al-Ash'ari hanya melalui dua peringkat pemikiran sahaja iaitu Mu'tazilah dan kemudiannya Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Tetapi terdapat ulama Ashā'irah seperti al-

---

[784] Al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā*, 11:175.
[785] Al-Ījī, *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*, 293-294; Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 152-157.
[786] Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 406.
[787] Al-Sīnān dan al-Anjārī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā'irah*, 45.
[788] Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 127.
[789] Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, 3:284-285.
[790] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, 2:218.

Zabīdī menyatakan bahawa al-Ash'arī melalui tiga peringkat pemikiran terutamanya berkaitan nas-nas sifat *mutashābihāt* iaitu; peringkat pertama bersama Mu'tazilah dalam menafikan sifat *khabariyyah*, peringkat kedua berpegang dengan metod takwil Khalaf, dan peringkat ketiga berpegang dengan metode *tafwīḍ* Salaf.[791] Kenyataan al-Zabīdī ini dijadikan hujah oleh golongan Salafiyyah Wahhābiyyah untuk membenarkan dakwaan mereka.[792]

Harus difahami bahawa penjelasan al-Zabīdī ini bukan menunjukkan al-Ash'arī melalui tiga peringkat pemikiran sebelum kembali kepada Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah sebagaimana dakwaan golongan Salafiyyah Wahhābiyyah. Sebaliknya kenyataan tersebut tetap menunjukkan al-Ash'arī hanya melalui dua peringkat pemikiran sahaja. Cumanya ketika al-Ash'arī bersama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, menurut al-Zabīdī, beliau dikatakan berpegang kepada pendekatan takwil Khalaf pada awalnya dan *tafwīḍ* Salaf pada akhirnya. Pandangan ini timbul disebabkan perselisihan ulama Ashā'irah dalam menentukan karya terawal dan terakhir al-Ash'arī, iaitu sama ada karya terawal dan terakhir beliau menggunakan metode Salaf atau Khalaf.

Sebelum penulis membincangkan berkaitan karya terawal dan terakhir al-Ash'arī, elok kiranya disinggung sedikit adakah al-Ash'arī meninggalkan Ibn Kullāb dalam menulis *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Menurut Ibn Hajar al-'Asqalānī, al-Ash'arī berpegang dengan kedua-dua tokoh sekali gus, iaitu Aḥmad ibn Ḥanbal dan Ibn Kullāb, dalam menulis *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*.[793] Disebabkan itu, walaupun karya tersebut mengutamakan metode Salaf, tetapi al-Ash'arī tidak menolak peranan

[791] Al-Zabīdī, *It'haf al-Sādah al-Muttaqin bi Sharḥ Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 2:4-8.
[792] Al-Anṣārī, "Muqaddimah 'alā Kitāb al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah," 76.
[793] Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, ed. 'Abd al-Fatāḥ Abū Ghudah (Bayrūt: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 2002), 4:487 (No. 4256).

akal secara mutlak, termasuklah dalam isu nas *mutashābihāt*.[794] Tindakan al-Ash'arī ini bukan suatu yang aneh, memandangkan Aḥmad ibn Ḥanbal sendiri dilaporkan pernah mentakwilkan lafaz *jā'a* sebagai datangnya pahala dari Tuhan.[795] Ini bermaksud, sama ada al-Ash'arī menggunakan metode *tafwīḍ* atau takwil dalam isu nas *mutashābihāt*, ia masih lagi bertepatan dengan petunjuk ulama Salaf seperti Aḥmad bin Ḥanbal.[796]

Berlaku perselisihan pendapat dalam menentukan sama ada *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* atau *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* karya terawal al-Ash'arī. Menurut Ibn 'Asākir, setelah al-Ash'arī meninggalkan Mu'tazilah, beliau telah menyertai Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dengan menulis sebuah karya untuk membantah dan membongkar kesesatan Mu'tazilah yang berlebih-lebihan dalam menggunakan akal berbanding al-Quran dan hadis.[797] Menurut al-Kawtharī pula, penulisan al-Ash'arī paling awal setelah beliau keluar daripada Mu'tazilah ialah *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, sedangkan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* ditulis selepas menghasilkan *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, tanpa beliau menentukan sama ada ia karya terakhir al-Ash'arī atau sebaliknya.[798]

Oleh itu, pandangan yang menyatakan bahawa *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* merupakan karya terawal al-Ash'arī dilihat sebagai munasabah. Ini kerana, secara logiknya, tindakbalas pantas al-Ash'arī setelah beliau meninggalkan Mu'tazilah sudah tentu dengan mengutamakan al-Quran dan hadis berdasarkan metode Salaf. Beliau akan berusaha untuk menolak metode Mu'tazilah yang terlalu berlebih-lebihan dalam menggunakan akal. Agak mustahil al-Ash'arī mengambil sikap lemah-lembut terhadap

---

[794] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 21;105. Lihat juga perbincangan mengenai perkara ini dalam bab dua berkaitan pendalilan mantik dalam perbahasan nas sifat *mutashābihāt*.
[795] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 14:386.
[796] Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar, "Takwilan Nas-Nas Sifat *Mutashabihat* dalam Kalangan Salaf," *Global Journal Al-Thaqafah* 2 (December 2012), 77-85.
[797] Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 39.
[798] Al-Kawtharī, "Taḥqīq al-Sayf al-Ṣaqīl," dalam *al-'Aqīdah wa 'Ilm al-Kalām*, 497.

Mu‘tazilah pada ketika itu.[799] Maka karya *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* didapati paling sesuai dipadankan dengan situasi berkenaan berbanding karya-karya lain, walaupun *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* dan *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* turut menggunakan metode Salaf.

Pandangan ini berasaskan kepada kandungan *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* dan *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* yang tidak memfokuskan perbincangan penyelewengan Mu‘tazilah secara terperinci dengan sepenuh emosi sebagaimana *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*. Manakala sebilangan pengkaji lagi beranggapan bahawa *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* adalah karya terawal al-Ash’arī. Namun berdasarkan kandungan karya tersebut sebagaimana dijelaskan, sukar untuk dikaitkan *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* sebagai karya terawal al-Ash‘arī setelah beliau meninggalkan Mu‘tazilah.[800] Apatah lagi *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* ditulis sebelum atau sekitar tahun 320 Hijrah,[801] Sedangkan al-Ash‘arī dilaporkan meninggalkan Mu‘tazilah pada tahun 300 Hijrah.[802]

Kemungkinan kaitan yang dapat diketengahkan bagi menyatakan bahawa *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* adalah karya terawal al-Ash‘arī adalah berdasarkan kecenderungan beliau dalam mentakwilkan nas sifat *mutashābihāt*.[803] Namun andaian ini didapati tidak bertepatan dengan tindakan yang sepatutnya dilakukan oleh al-Ash‘arī setelah beliau meninggalkan Mu‘tazilah. Malah menyatakan bahawa *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* adalah karya kedua al-

---

[799] Lihat bab dua yang menjelaskan tentang kandungan dan dalil yang digunakan dalam setiap karya al-Ash‘arī.
[800] Haji Mahyuddin Haji Hashim, *Imam Asy‘ari Pengasas Mazhab Asya‘irah Pembuka Jalan Penyelesaian*, 32-39.
[801] Ibn ‘Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, 130.
[802] *Ibid*., 39.
[803] Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātiḥ al-Ghaib*, 12:46; Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 170.

Ash‘arī selepas *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* turut dilihat kurang meyakinkan dengan kandungan *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* yang menggunakan dalil *‘aqlī* secara meluas. Tidak mungkin al-Ash‘arī begitu cepat menerima akal setelah beliau tegas mengkritik Mu‘tazilah dalam *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*.

Selain itu, terdapat dakwaan daripada golongan Salafiyyah Wahhābiyyah bahawa al-Ash‘arī dikatakan telah bertaubat daripada berpegang dengan metode takwil Mu‘tazilah, iaitu dengan kembali berpegang kepada akidah Salaf dalam berinteraksi dengan nas sifat *mutashābihāt*. Setelah bertaubat inilah, menurut dakwaan mereka, barulah al-Ash‘arī mengarang karyanya yang terakhir iaitu *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*.[804] Dakwaan sebegini menunjukkan bahawa mereka beranggapan selepas al-Ash‘arī mengisytiharkan keluar dari Mu‘tazilah, beliau belum lagi menjadi Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah yang tulen. Sebaliknya mereka masih melihat al-Ash‘arī sebagai seorang Mu‘tazilah, khususnya berkaitan nas sifat *mutashābihāt*.

Walau bagaimanapun, penelitian mendapati bahawa kisah taubat al-Ash‘arī tersebut tidak pernah ditemui dalam karya beliau atau karya ulama Ashā‘irah. Apa yang dijumpai hanya kisah taubat al-Ash‘arī daripada Mu‘tazilah sahaja sebagaimana yang dilaporkan oleh para sejarawan silam, sepertimana dijelaskan di atas. Bahkan ulama Ashā‘irah yang menyatakan bahawa *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* merupakan karya terakhir al-Ash‘arī juga tidak pernah mengemukakan kisah taubat tersebut dalam tulisan mereka.[805] Ini bermaksud, al-Ash‘arī tidak pernah bertaubat kali kedua atau menarik semula metodologi pendalilan beliau berdasarkan dalil *naqlī* dan dalil *‘aqlī*. Maka

[804] Al-Anṣārī, “Muqaddimah ‘alā Kitāb al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah,” 88-90.
[805] Shihāb al-Dīn Abī al-Falāḥ ‘Abd al-Hay ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī, *Shadharāt al-Dhihab fī Akhbār min Dhahab*, ed. ‘Abd al-Qādir al-Arnā’ūṭ (Damshiq: Dār Ibn Kathīr, 1989), 4:131; Muḥammad Sa‘id Ramaḍān al-Būṭī, *al-Madhāhib al-Tawḥīdiyyah wa al-Falsafāt al-Mu‘āṣarah* (Damshiq: Dār al-Fikr, 2008), 108.

dakwaan bahawa al-Ash‘arī masih lagi Mu‘tazilah setelah bertaubat pada tahun 300 Hijrah adalah suatu yang melampau.

Manakala kenyataan Ibn ‘Asākir bahawa *al-Luma‘* merupakan antara karya terawal al-Ash‘arī bukan dimaksudkan kepada *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*. Ini kerana, terdapat tiga buah karya al-Ash‘arī yang bermula dengan perkataan *al-Luma‘*. Malah Ibn ‘Asākir secara jelas menyatakan bahawa karya *al-Luma‘* yang dikatakan karya terawal al-Ash‘arī tersebut lebih dikenali sebagai *Kashf al-Asrār wa Hatk al-Asrār*.[806] Mengenai pandangan Ibn Furāk bahawa *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* antara karya terawal al-Ash‘arī pula adalah terkeluar dari konteks ini kerana beliau tidak menisbahkan *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* kepada al-Ash‘arī.[807] Maka setelah menghasilkan *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, karya seterusnya yang ditulis oleh al-Ash’arī kemungkinan *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* dan *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*. Ini kerana, kedua-dua karya tersebut didapati menggunakan metode yang hampir sama dengan *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*.

Walau bagaimanapun, daripada kedua-dua karya itu, kemungkinan *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* terlebih dahulu ditulis daripada *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*. Pandangan ini berasaskan kepada peranan akal yang diketengahkan dalam *Risālah ilā Ahl al-Thaghr* lebih luas berbanding *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, antaranya al-Ash‘arī menggunakan pendekatan takwil secara jelas terhadap lafaz *riḍā* dan *ghaḍb*.[808] Maka karya *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr* dapat dikatakan sebagai suatu tempoh masa peralihan pemikiran al-Ash‘arī daripada menerima dalil *naqlī* kepada turut menerima dalil *‘aqlī*. Ini bermaksud, al-Ash‘arī tidak bersikap tergesa-gesa

[806] Ibn ‘Asākir, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, 39. Tetapi karya *al-Luma‘* ini tidak sampai kepada umat Islam kini.
[807] Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd, *Muqaddimah al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, 91.
[808] Al-Ash‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, 231. Lihat juga perbincangan mengenai perkara ini dalam bab dua berkaitan pendalilan mantik dalam perbahasan nas sifat *mutashābihāt*.

menerima pendalilan akal sebagaimana yang dikemukakan dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*.

Kebarangkalian lain, *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr* mungkin juga adalah karya terakhir al-Ash'arī kerana terdapat unsur-unsur gabungan antara pendekatan Salaf dan Khalaf, khususnya ketika berinterasi dengan nas sifat *mutashābihāt*.[809] Jika andaian *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr* adalah karya terakhir al-Ash'arī dipersetujui, maka ia bertepatan dengan kaedah ulama Ashā'irah yang menyatakan bahawa metode *tafwīḍ* Salaf adalah lebih selamat, manakala metode takwil Khalaf adalah lebih bijaksana.[810] Berasaskan kaedah tersebut, kedua-dua metode iaitu *tafwīḍ* dan takwil diterima pakai oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah sehingga kini kerana kedua-duanya pernah diketengahkan oleh ulama Salaf dan al-Ash'arī sendiri. Namun pandangan ini dilihat tidak kukuh memadangkan *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr* dikatakan ditulis pada tahun 297 Hijrah.[811]

Berdasarkan perbincangan di atas, penulis cenderung menyatakan bahawa *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* atau *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* adalah karya terakhir al-Ash'arī. Pandangan ini berasaskan kepada sikap al-Ash'arī yang didapati tidak lagi membincangkan tentang *tafwīḍ* Salaf, malah beliau memberikan peranan kepada akal untuk menguatkan al-Quran dan hadis. Proses pemikiran sebegini bersesuaian dengan perkembangan seorang tokoh dalam membentuk kerangka metodologi pendalilan tersendiri.[812] Al-Ash'arī berusaha menggabungkan beberapa madrasah pemikiran bagi menolak aliran menyeleweng, bermula dengan menggunakan dalil *naqlī* dan kemudian menerima dalil *'aqlī*.

---

[809] Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd, *Muqaddimah al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 91.
[810] Al-Bayjūrī, *Tuḥfat al-Murīd Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*, 103-104.
[811] Al-Ash'arī, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, 105; 131. Lihat juga topik justifikasi pemilihan tokoh.
[812] Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar, "Peringkat Pemikiran Imam al-Ash'arī dalam Akidah," 58-70.

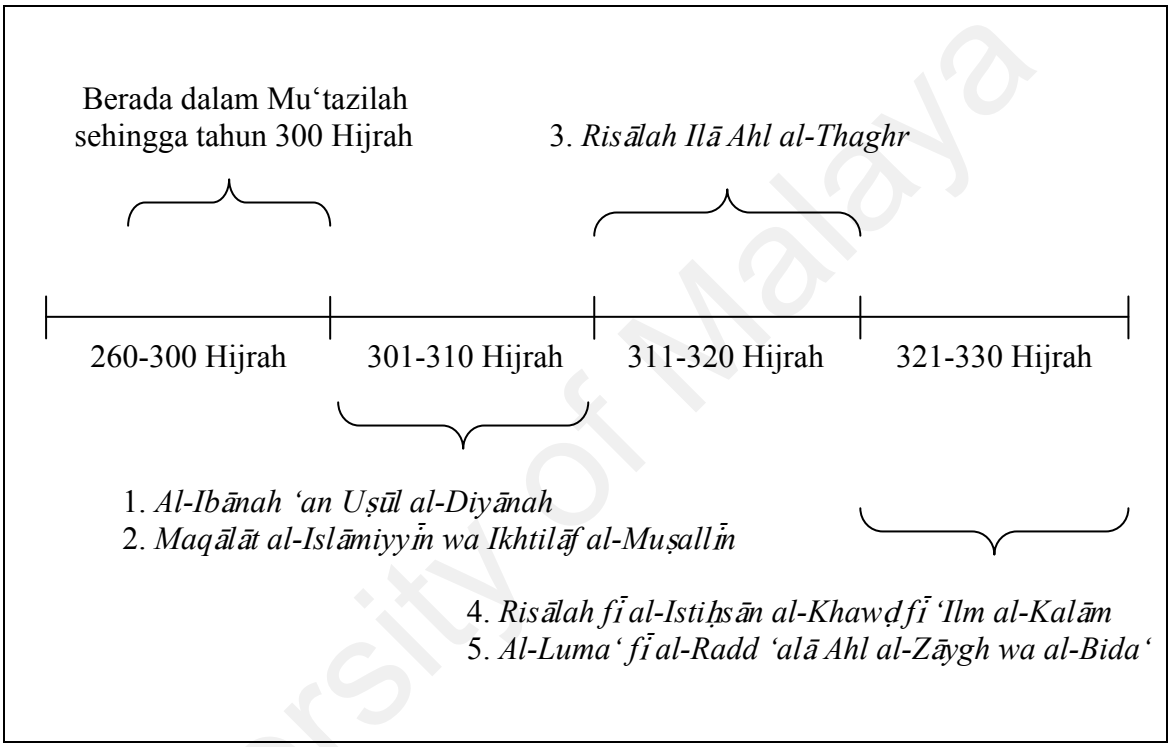
Perkara ini turut berlaku dalam pembentukan mazhab fikah. Al-Shāfi'ī contohnya, telah menggabungkan antara madrasah Ḥadīth dan madarasah Ra'y sehingga terbentuk mazhab Shāfi'ī. Justeru, antara dua karya tersebut, penulis lebih cenderung menyatakan bahawa *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* adalah karya terakhir al-Ash'arī berbanding *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*. Ini kerana, kandungan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* kelihatan sebagai pengantar kepada penerimaan hujah *'aqlī*, khususnya pendalilan mantik, secara lebih meluas. Pendapat ini turut dipersetujui oleh Ḥamūdah Gharābah, pentahkik *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* sendiri, yang melihat *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* adalah kesinambungan daripada *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*.[813]

Oleh itu, berdasarkan penelitian sebagaimana di atas, penulis berpandangan bahawa terdapat tiga peringkat dalam penulisan lima buah karya al-Ash'arī tersebut. Peringkat permulaan dengan menghasilkan *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* sebagai karya terawal[814] dan kemudian diikuti oleh *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Peringkat pertengahan menghasilkan karya *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr*. Peringkat pengakhiran pula dengan menghasilkan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* terlebih dahulu dan kemudian diikuti oleh *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* sebagai karya terakhir al-Ash'arī. Semua penulisan ini membuktikan

[813] Ḥamūdah Gharābah, *Taqdīm al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, ed. (Miṣr: Maṭba'ah Miṣriyyah, 1955), 7. Lihat juga topik sorotan terhadap karya al-Ash'arī dalam bab dua.
[814] Pada masa yang sama, perlu diingatkan juga bahawa *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* merupakan karya al-Ash'arī yang dipertikaikan statusnya oleh sebahagian pengkaji. Lihat topik sorotan terhadap karya al-Ash'arī.

bahawa metodologi pendalilan akidah yang dikemukakan oleh al-Ash‘arī adalah berasaskan kepada dalil *naqlī* dan dalil *‘aqlī*.[815]

Secara lebih jelas, peringkat pemikiran al-Ash‘arī berdasarkan lima karyanya itu dapat dipaparkan sebagaimana berikut:



Rajah 4.1 Peringkat pemikiran al-Ash‘arī berdasarkan lima karyanya.

Perlu dicatatkan juga, dimaksudkan dengan *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* karya terakhir di sini ialah antara karya al-Ash‘arī yang termasuk dalam peringkat terakhir ialah *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*. Cumanya dalam konteks tesis ini, ia meliputi lima buah karya al-Ash‘arī sahaja yang masyhur sampai kepada umat Islam. Daripada lima karya tersebut, *al-Luma‘ fī al-Radd*

[815] Ibn Furāk turut melaporkan bahawa al-Ash‘arī menggunakan al-Quran, hadis, ijmak dan dalil akal dalam menentukan sesuatu perkara itu benar atau salah. Lihat Ibn Fūrak, *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, 19. Lihat juga Muhammad Rashidi Wahab dan Mohd Fauzi Hamat, “Metode Penghujahan al-Ash‘arī Mendepani Aliran Menyeleweng,” *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 20(2) (2019), 130-149.

University of Malaya

'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida' adalah karya terakhir al-Ash'arī. Penjelasan ini berasaskan kepada karya *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* ditulis oleh al-Ash'arī sekitar tahun 320 Hijrah, sedangkan al-Ash'arī meninggal dunia pada tahun 330 Hijrah. Dalam tempoh tersebut, al-Ash'arī didapati masih menulis beberapa karya.[816] Namun malangnya, karya-karya tersebut tidak sampai kepada umat Islam hari ini, menyebabkan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* dianggap sebagai karya terakhir al-Ash'arī.

4.3.5 Rumusan

Para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah telah bersepakat menerima dalil *naqlī*, iaitu daripada al-Quran dan hadis, sebagai sumber utama dalam perbahasan akidah. Mereka hanya berbeza pendapat dalam penerimaan hadis *aḥād* yang tidak sampai kepada martabat *mutawātir*. Jumhur ulama tidak menerima hadis *aḥād* kerana ia tidak bersifat *qaṭ'iyyah al-thubūt*, sedangkan akidah didasari oleh keyakinan yang *jāzm*. Berhubung hal ini, al-Ash'arī didapati menggunakan beberapa hadis *aḥād* dalam perbahasan akidah, namun beliau memperkuatkan hadis *aḥād* tersebut dengan dalil bertaraf yakin lain. Ini bermaksud, al-Ash'arī tidak menerima hadis *aḥād* secara mutlak memandangkan keyakinan merupakan prinsip terpenting dalam epistemologi.

Justeru, al-Ash'arī mengemukakan tiga sumber epistemologi yang menjadi asas utama kepada perbahasan akidah iaitu *al-ḥissi*, *al-akhbār al-mutawātirat* dan *al-naẓar*. Daripada ketiga-tiga sumber ini, *al-naẓar* sahaja mempunyai kaitan secara langsung dengan hujah akal berasaskan pendalilan mantik. Dalam hal ini, sebagaimana dijelaskan, terdapat polemik yang besar berkaitan dalil *'aqlī* dengan sebahagian tokoh

[816] Perkara ini adalah munasabah memandangkan karya al-Ash'arī sekitar 300 buah. Lihat topik sorotan terhadap karya al-Ash'arī.

University of Malaya

menolak pendalilan mantik dalam perbahasan akidah. Namun al-Ash‘arī didapati menggunakan pendalilan mantik secara meluas terutamanya dalam karya terakhirnya *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘*. Malah al-Ash‘arī turut mempertahankan hujah berasaskan Ilmu Kalam dalam *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī ‘Ilm al-Kalām*.

Apa yang lebih penting, al-Ash‘arī juga didapati menggunakan beberapa hujah *‘aqlī* berasaskan pendalilan mantik dalam *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, walaupun terdapat dakwaan bahawa al-Ash‘arī menolak dalil *‘aqlī* dalam karya tersebut. Hal ini menunjukkan bahawa sama ada *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* atau *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* dikatakan karya terakhir al-Ash‘arī, kedua-duanya menerima pendalilan mantik. Perbezaannya cuma karya *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida‘* lebih meluas menggunakan pendalilan mantik berbanding *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*. Justeru, persoalan tentang al-Ash‘arī menolak dalil *‘aqlī* khsusunya ilmu mantik pada penghujung usianya sepatutnya tidak sepatutnya menjadi polemik sehingga menimbulkan kekeliruan kepada umat Islam.

Ini bermaksud, metodologi pendalilan akidah al-Ash‘arī adalah berasaskan dalil *naqlī* dan dalil *‘aqlī*. Metode yang dikemukakan ini menunjukkan bahawa al-Ash‘arī merupakan seorang tokoh yang bersifat *wasaṭiyyah*. Beliau tidak terlalu menolak akal seperti Ḥashawiyyah atau terlalu menerima akal seperti Mu‘tazilah. Metodologi pendalilan tersebut kemudiannya diwarisi oleh para ulama Ashā‘irah dari satu generasi ke satu generasi sehingga sampai kepada umat Islam hari ini. Keselarian metode antara al-Ash‘arī dengan ulama Ashā‘irah membuktikan bahawa wujudnya keutuhan dan kesinambungan keilmuan dalam tradisi pengajian akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah.

Perkara ini menjadi kunci kekuatan umat Islam bagi menghadapi pelbagai persoalan akidah.

4.4 KEDUDUKAN *AL-QIYĀS* DALAM PENDALILAN AKIDAH

Sebagaimana dimaklumi, metodologi pendalilan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah adalah berasaskan kepada dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī* dengan *al-qiyās* merupakan kaedah terpenting dalam pendalilan *'aqlī*. Kaedah *al-qiyās* tersebut digunakan secara meluas oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam perbahasan akidah. Perkara ini telah dijelaskan dalam bab dua dan bab tiga yang menunjukkan bahawa al-Ash'arī dan ulama Ashā'irah menggunakan pendalilan mantik *al-qiyās* (*al-qiyās al-manṭiqī*) secara meluas dalam karya-karya penting mereka. Selain *al-qiyās al-manṭiqī*, ulama Ashā'irah seperti al-Būṭī didapati turut menggunakan *al-qiyās al-uṣūlī*. Manakala al-Ash'arī dan al-Ghazālī pula menggunakan *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* dalam penghujahan *al-qiyās al-manṭiqī*.

Keadaan ini menimbulkan pertikaian sama ada *al-qiyās al-uṣūlī* boleh digunakan dalam pendalilan akidah atau tidak memandangkan *al-qiyās al-uṣūlī* lebih sinonim dengan perbahasan ilmu fikah. Begitu juga dengan penggunaan *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* yang dikatakan bersalahan dengan prinsip pendalilan *al-qiyās* kerana mengkiaskan makhluk dengan Allah SWT. Semua persoalan ini menimbulkan polemik tentang keharusan menggunakan *al-qiyās* yang pelbagai tersebut dalam pendalilan akidah, apatah lagi *al-qiyās al-manṭiqī* sendiri turut dikritik oleh sebahagian tokoh.[817] Justeru, ia perlu dijelaskan agar tidak menimbulkan salah faham terhadap kaedah

[817] Lihat topik kedudukan mantik dalam Islam.

University of Malaya

pendalilan *al-qiyās* yang dikemukakan oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah khususnya melibatkan al-Ash'arī dan ulama Ashā'irah.

4.4.1 Konsep *al-Qiyās al-Manṭiqī* dalam Perbahasan Akidah

Istilah *al-qiyās al-manṭiqī* dikenali juga sebagai *al-qiyās al-'aqlī* atau *al-qiyās al-shumūl*. Namun dalam topik ini, penulis hanya akan menyentuh beberapa aspek penting sahaja memandangkan *al-qiyās al-manṭiqī* telah banyak disentuh dalam kajian lepas dan perbincangan sebelum ini. Jika disoroti definisi *al-qiyās al-manṭiqī*, secara asasnya *al-qiyās* menurut Aristotle bermaksud satu penyataan yang tersusun daripada beberapa penyataan. Bila mana penyataan itu benar, sudah tentu akan terhasil satu penyataan benar juga yang dikenali sebagai kesimpulan atau keputusan.[818] Ulama Ahl al-Kalām pula menjelaskan bahawa *al-qiyās* ialah satu bentuk hujah kebenaran melalui pendalilan tidak langsung (*al-istidlāl ghayr al-mubāshir*) yang boleh menghasilkan sebuah kesimpulan atau *al-natījah*. Kesimpulan yang dihasilkan daripada *al-qiyās* tersebut adalah berasaskan penerimaan dua *muqadimah* yang mempunyai dua *al-qaḍiyyah* dan satu *al-ḥadd*.[819]

Berpandukan kepada definisi *al-qiyās* yang dikemukakan oleh ulama Ahl al-Kalām tersebut, perbincangan *al-qiyās al-manṭiqī* terarah kepada tiga elemen penting iaitu; *muqadimah al-kubrā* (penyataan umum), *muqadimah al-ṣughrā* (penyataan khusus) dan *al-natījah* (kesimpulan). Berdasarkan tiga elemen ini pula, *al-qiyās al-*

---

[818] Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqīm* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 79; 'Abd al-Fatāḥ Aḥmad al-Fāwī, *al-Manṭiq 'Arḍ wa Naqd* (Qāhirah: Maktabah al-Zahrā', 1991), 6.

[819] Al-Maydānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*, 227. Manakala menurut 'Isā Manūn, al-Ghazālī berpandangan pengertian istilah *al-qiyās* sebegini adalah sesuatu yang kurang tepat kerana *al-qiyās* dari sudut bahasa membawa maksud menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain, iaitu menyamakan *far'* dengan *aṣl* disebabkan oleh *'illah* yang sama. Maka istilah *al-qiyās*, menurut al-Ghazālī, lebih tepat dengan merujuk kepada definisi yang diketengahkan oleh ulama Uṣūl al-Fiqh. Lihat 'Isā Manūn, *Nibrās al-'Uqūl fī Taḥqīq al-Qiyās* (Qāhirah: Dār Kutub 'Arabiyyah, 2006), 44.

University of Malaya

manṭiqī dapat diketegorikan kepada dua bahagian utama iaitu *al-ṣūrah* dan *al-māddah*. Pertama, berdasarkan aspek *al-ṣūrah*, ia meliputi dua bentuk atau jenis iaitu *al-qiyās al-iqtirānī* dan *al-qiyās al-istithnā'ī*.[820] Adapun *al-qiyās al-iqtirānī* terbahagi pula kepada dua bentuk iaitu *al-ḥamlī* dan *al-sharṭī*. Begitu juga *al-qiyās al-istithnā'ī* terbahagi kepada dua bentuk iaitu *al-ittiṣālī* dan *al-infiṣālī*.[821]

Dinamakan *al-qiyās al-iqtirānī* kerana bentuk *al-qiyās* ini mempunyai tiga *ḥudūd* yang saling berkaitan antara satu sama lain sehingga terhasil *al-natījah*. Tiga *ḥudūd* yang dimaksudkan ialah *al-ḥadd al-aṣghar*, *al-ḥadd al-akbar* dan *al-ḥadd al-awsaṭ*. Gabungan daripada *al-ḥadd al-aṣghar* dan *al-ḥadd al-akbar* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan *muqadimah al-kubrā* yang akan menghasilkan *al-natījah*. Maka *al-natījah* yang terhasil tidak disebut secara *bi al-fi'l*, tetapi disebut *bi al-quwwah*, kerana ia diambil daripada bahagian yang terdapat dalam kedua-dua *muqadimah*.[822] Sedangkan *al-qiyās al-istithnā'ī* sebaliknya, iaitu disebut di dalamnya *al-natījah* atau *naqīḍ* secara jelas dengan *bi al-fi'l*.[823]

Bagi kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī*, atau dikenali juga sebagai *al-qiyās al-muṭlaq*, selalunya tersusun daripada *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*,[824] iaitu *al-qaḍiyyah* yang mengandungi hukum benar dan salah semata-mata.[825] Ia juga tidak mengandungi *al-sūr*

---

[820] Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, 1:425.
[821] Muḥammad Sham al-Dīn Ibrahīm Sālim, *Taysīr al-Qawā'id al-Manṭiqiyyah: Sharḥ lil Risālah al-Shamsiyyah*, 254.
[822] Athīr al-Dīn al-Mufaḍal ibn 'Umar al-Abharī, *Mughnī al-Ṭullāb Sharḥ Matn Īsāghūjī*, ed. Maḥmūd Ramaḍān al-Būṭī (Bayrūt: Dār al-Fikr, 2003), 68; al-Damanhurī, *Risālah fī al-Manṭiq: Īḍāḥ al-Mubham fī Ma'ānī al-Sullam*, 70-71.
[823] Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Bājūrī, *Ḥāshiyyah Shaykh al-Islām Ibrāhīm al-Bājūrī 'alā Matn al-Sullam al-Murawnaq fī 'Ilm al-Manṭiq*, ed. Muḥammad Aḥmad Aḥmad Rūtān (Qāhirah: Dār al-Salām, 2011), 203-204.
[824] Dalam *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī*, *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah* lebih banyak digunakan berbanding *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah*. Disebabkan itu, al-Akhḍarī dalam *Matn al-Sullam* menyatakan bahawa *al-qiyās al-iqtirānī* hanya terdiri daripada *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah* sahaja dalam kedua-dua *muqadimah*. Lihat Sa'īd ibn 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *al-Muyassar lil Fahm Ma'ānī al-Sullam*, 90.
[825] Aḥmad al-Ṭayyib, *Madkhal lil Dirāsat al-Manṭiq al-Qadīm*, 67.

dan tiada sebarang syarat.[826] Kaedah *al-qiyās al-iqtirānī* ini terbentuk daripada dua *muqadimah* dan satu *al-natījah*, iaitu *muqadimah al-ṣughrā* mengandungi *al-mawḍū'* (subjek) bagi *al-natijah* dan *muqadimah al-kubrā* mengandungi *al-maḥmūl* (predikat) bagi *al-natijah*.[827] Manakala *al-ḥadd al-awsaṭ*[828] pula menjadi *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Berikut merupakan contoh *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* daripada *al-shakl al-awwal*:

Muqadimah al-ṣughrā : Alam ini berubah-ubah

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang berubah-ubah adalah baharu

Al-Natījah : Alam ini baharu

Berdasarkan contoh di atas, *al-ḥadd al-awsaṭ* ialah berubah-ubah yang merupakan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *al-mawḍū'* dalam *muqadimah al-kubrā*. Memandangkan *al-shakl al-awwal* tersebut menepati syarat pengeluaran *al-natījah*, maka *al-natījah* yang dihasilkan tersebut, iaitu alam ini baharu, adalah sah dan diterima dalam penghujahan mantik. Sekiranya *al-shakl* ini tidak memenuhi syarat pengeluaran *al-natījah*, maka *al-natījah* yang dihasilkan adalah dusta dan ditolak. Daripada *al-shakl al-awwal* ini juga boleh menghasilkan *al-ḍarb*, iaitu satu keadaan yang terhasil dalam sesuatu *al-qiyās* melalui persamaan dua *muqadimah* dari aspek *al-kamm* dan *al-kayf*.[829]

---

[826] Ini kerana, *al-qiyās* yang mengandungi *al-sūr* dan syarat adalah *al-qiyās al-istithnā'ī*.

[827] Muḥammad Nūr al-Ibrāhimī, *'Ilm al-Manṭiq*, 50; al-Damanhurī, *Risālah fī al-Manṭiq: Īḍāḥ al-Mubham fī Ma'ānī al-Sullam*, 73.

[828] Dimaksudkan dengan *al-ḥadd al-awsaṭ* ialah perkataan yang diulang dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan *muqadimah al-kubrā* bagi *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī*. Lihat al-Damanhurī, *Risālah fī al-Manṭiq: Īḍāḥ al-Mubham fī Ma'ānī al-Sullam*, 73. Namun dalam *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī*, ia lebih dikenali sebagai *al-ḥadd al-mushtarak*, walaupun istilah *al-ḥadd al-awsaṭ* masih boleh digunakan.

[829] Untuk *al-shakl al-awwal*, empat *al-ḍarb* boleh dihasilkan. Lihat al-Abharī, *Mughnī al-Ṭullāb Sharḥ Matn Īsāghūjī*, 77-78.

Manakala kaedah *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* pula selalunya tersusun daripada *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah* (*al-muttaṣilah* atau *al-munfaṣilah*) sama ada dalam kedua-dua *muqadimah* atau salah satu *muqadimah*.[830] Aspek ini yang membezakan antara *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* dengan *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī*, sedangkan aspek-aspek yang lain adalah sama sahaja antara kedua-dua jenis *al-qiyās* tersebut. Berikut merupakan contoh *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* daripada *al-shakl al-awwal*:

Muqadimah al-ṣughrā : Selama mana sesuatu itu berubah-ubah, maka ia adalah baharu

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang baharu mesti ada pencipta

Al-Natījah : Selama mana sesuatu itu berubah-ubah, maka mesti ada pencipta

Contoh di atas menunjukkan bahawa *muqadimah al-ṣughrā* terbina daripada *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah* dan *muqadimah al-kubrā* terbina daripada *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*. Manakala *ḥadd al-mushtarak* pula, ialah baharu, merupakan merupakan *tālī* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan menjadi *muqaddam* dalam *muqadimah al-kubrā*. Memandangkan *al-shakl al-awwal* tersebut menepati syarat pengeluaran *al-natījah* dalam *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī*, maka *al-natījah* mengandungi *muqaddam* dalam *muqadimah al-ṣughrā* dan *al-maḥmūl* dalam *muqadimah al-kubrā*. Oleh itu, *al-natījah* yang dihasilkan tersebut, iaitu selama mana sesuatu itu berubah-ubah, maka mesti ada pencipta, adalah sah dan diterima.

[830] Sebagaimana *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamli*, dalam *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* pula *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah* lebih banyak digunakan berbanding *al-qaḍiyyah al-ḥamliyyah*. Disebabkan itu, *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* selalunya dikatakan terbina daripada *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah*.

University of Malaya

Adapun *al-qiyās al-istithnā'ī* atau *al-qiyās al-sharṭī*,[831] ia terbina daripada tiga susunan *al-qaḍiyyah* iaitu *muqadimah al-kubrā* berbentuk *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah, muqadimah al-ṣughrā* berbentuk *al-qaḍiyyah al-istithnā'iyyah* dan *al-natījah* adalah *al-qaḍiyyah* yang terhasil daripada dua *muqadimah* sebelumnya.[832] Bagi kaedah *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī* atau *al-qiyās al-sharṭī al-muttaṣil*, *muqadimah al-kubrā* adalah berbentuk *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah*. Kaedah ini boleh menghasilkan dua bentuk *al-natījah* sama ada apabila *muqaddam* diterima, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penerimaan *tālī*, atau apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*.[833] Berikut merupakan contoh *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*:

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya tenggelam matahari, maka wajib solat maghrib

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi matahari telah tenggelam

Al-Natījah : Wajib solat maghrib

Contoh di atas menunjukkan bahawa *muqadimah al-kubrā* adalah daripada *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah* dan *muqadimah al-ṣughrā* daripada *al-qaḍiyyah al-istithnā'iyyah* dengan dimulai *adāt al-istithnā'ī*. Memandangkan dalam *muqadimah al-ṣughrā* telah diterima *muqaddam* iaitu tetapi matahari telah terbit, maka *al-natījah* yang terhasil adalah menerima *tālī* iaitu wajib solat maghrib. Ini bermaksud, *al-natījah*

---

[831] Dinamakan *al-qiyās al-istithnā'ī* kerana *muqadimah al-ṣughrā* dimulai dengan *adāt al-istithnā'ī* iaitu tetapi (*lakin*), dinamakan *al-qiyās al-sharṭī* pula kerana *muqadimah al-kubrā* adalah berbentuk *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah*, iaitu *al-qaḍiyyah* yang dimulai dengan *adāt sharaṭ* seperti jikalau, sekiranya, sama ada dan sebagainya lagi. Lihat al-Abhari, *Mughnī al-Ṭullāb Sharḥ Matn Īsāghūjī*, 77-78. Tetapi istilah *al-qiyās al-istithnā'ī* didapati lebih banyak digunakan berbanding *al-qiyās al-sharṭī* supaya ia tidak menimbulkan kekeliruan dengan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī*.

[832] Aḥmad al-Ṭayyib, *Madkhal lil Dirāsat al-Manṭiq al-Qadīm*, 149.

[833] 'Iwad Allāh Jād Ḥijāzī, *al-Murshid al-Sallīm fī al-Manṭiq al-Ḥadīth wa al-Qadīm*, 165-166; Sa'īd ibn 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *al-Muyassar lil Fahm Ma'ānī al-Sullam*, 106.

yang terbentuk diambil secara terus daripada salah satu kenyataan dalam *muqadimah al-kubrā* tersebut, dan ini yang dimaksudkan dengan *bi al-fi'l* dalam *al-qiyās al-istithnā'ī*.[834] Oleh itu, *al-natījah* yang dihasilkan adalah diterima dan menepati kaedah *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*.

Bagi *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* atau *al-qiyās al-sharṭī al-munfaṣil* pula,[835] juzuk *al-qaḍiyyah* (*muqaddam* dan *tālī*) dalam *muqadimah al-kubrā* daripada *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-munfaṣilah* mempunyai makna yang berlawanan (*naqīḍ*), dan mustahil pada akal kedua-duanya dapat diterima untuk ditetapkan pada sesuatu perkara pada satu masa yang sama, atau menafikan kedua-duanya makna itu sekali gus.[836] Kaedah ini boleh menghasilkan empat bentuk *al-natījah* iaitu; i) apabila *muqaddam* diterima, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *tālī*, ii) apabila *tālī* diterima, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penafian *muqaddam*, iii) apabila *muqaddam* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penerimaan *tālī*, iv) apabila *tālī* dinafikan, maka *al-natījah* yang terhasil ialah penerimaan *muqaddam*.[837] Berikut merupakan contoh *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī*.

Muqadimah al-kubrā : Sama ada nombor itu genap atau ganjil

Muqadimah al-ṣughrā : Tetapi ia genap

Al-Natījah : Nombor itu tidak ganjil

---

[834] Al-Abharī, *Mughnī al-Ṭullāb Sharḥ Matn Īsāghūjī*, 69.
[835] Sebagaimana *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-muttaṣilah* membentuk *al-qiyās al-istithnā'ī al-ittiṣālī*, maka *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* pula dibentuk daripada *al-qaḍiyyah al-sharṭiyyah al-munfaṣilah*. Lihat Aḥmad al-Ṭayyib, *Madkhal lil Dirāsat al-Manṭiq al-Qadīm*, 149.
[836] Sa'īd ibn 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *al-Muyassar lil Fahm Ma'ānī al-Sullam*, 107.
[837] 'Iwad Allāh Jād Ḥijāzī, *al-Murshid al-Sallīm fī al-Manṭiq al-Ḥadīth wa al-Qadīm*, 168-169.

Berdasarkan contoh di atas, didapati *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* ini menepati bentuk *al-ḥaqīqah*[838] yang mana *muqaddam* dan *tālī* mempunyai makna yang *naqīḍ*. Jika juzuk *al-qaḍiyyah* itu berbentuk *ḍid* yang mustahil dapat disatukan serentak, maka ia termasuk dalam *māni'ah al-jami'*. Manakala jika juzuk *qaḍiyyah* itu berbentuk *ḍid* yang dapat dinafikan serentak, maka ia termasuk dalam *māni'ah al-khuluww*.[839] Memandangkan dalam *muqadimah al-ṣughrā* telah diterima *muqaddam* iaitu tetapi ia genap, maka *al-natījah* yang terhasil adalah penafian *tālī* iaitu nombor itu tidak ganjil. Ini bermaksud, *al-natījah* yang terbentuk diambil secara terus daripada salah satu kenyataan dalam *muqadimah al-kubrā* tersebut. Oleh itu, *al-natījah* yang dihasilkan adalah diterima dan menepati kaedah *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī*.

Kedua, berdasarkan aspek *al-māddah*, ia meliputi lima peringkat iaitu *al-burhān*, *al-jadal*, *al-khiṭābah*, *al-syi'r* dan *al-sufasṭah* atau *al-marfūḍah*. Maksud *al-burhān* ialah *al-qiyās* yang tersusun daripada dua *al-qaḍiyyah* atau *muqadimah* yang yakin atau *al-ḍarūrī* berdasarkan kaedah mantik sehingga menghasilkan *al-natījah* yang benar.[840] Maksud *al-jadal* ialah *al-qiyās* yang tersusun daripada *al-qaḍiyyah* atau *muqadimah* yang *al-mahshurāt* dan *al-musallamāt*. Maksud *al-khiṭābah* ialah *al-qiyās* yang tersusun daripada *al-qaḍiyyah* atau *muqadimah* yang *ẓan*. Maksud *al-shi'r* ialah *al-qiyās* yang tersusun daripada *al-qaḍiyyah* atau *muqadimah* yang *al-mukhayalah*. Maksud *al-sufasṭah* ialah *al-qiyās* yang tersusun daripada *al-qaḍiyyah* atau *muqadimah* yang sangkaan palsu atau dusta.[841]

---

[838] Terdapat tiga bentuk *al-qiyās al-istithnā'ī al-infiṣālī* iaitu *al-ḥaqīqah*, *māni'ah al-jami'* dan *māni'ah al-khuluww*. Bentuk *al-ḥaqīqah* ini dikenali juga sebagai *māni'ah al-jami' wa al-khuluww*. Lihat Aḥmad al-Ṭayyib, *Madkhal lil Dirāsat al-Manṭiq al-Qadīm*, 149.

[839] Sa'īd ibn 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *al-Muyassar lil Fahm Ma'ānī al-Sullam*, 107.

[840] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Miḥak al-Naẓar fī al-Manṭiq*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 231; Sa'īd ibn 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *al-Muyassar lil Fahm Ma'ānī al-Sullam*, 104.

[841] 'Umar 'Abd Allāh Kāmil, *Muzakirat fī Taysīr al-Manṭiq*, 112. Lima peringkat *al-qiyās* dari aspek *al-māddah* ini juga disebut sebagai *marātib al-ḥujjaj*. Lihat al-Maydānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*, 297.

University of Malaya

Dalam hal ini, sebagaimana dijelaskan sebelum ini, penghujahan melalui kaedah *al-qiyās al-manṭiqī* hanya menerima jenis *al-burhān* sahaja kerana ia terdiri daripada *muqadimah* bertaraf yakin. *Muqadimah* ini mesti dibina atau diambil daripada salah satu *madārīk al-yaqīn* atau *madārīk al-'ilm* iaitu sumber ilmu yakin dan tidak bertentangan antara satu sumber dengan sumber yang lain. Justeru, ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti al-Ghazālī misalnya, telah mengemukakan enam sumber ilmu yakin bagi membentuk *muqadimah* dalam menghasilkan sesuatu *al-qiyās al-manṭiqī* bertaraf *al-burhān* iaitu:

1. Sumber daripada *al-ḥissiyyāt* atau *al-fiṭriyyāt*, iaitu pengetahuan yang diketahui melalui pancaindera manusia yang zahir (*al-mushāhadāt*) dan batin (*al-maḥsūsāt*). Contoh pancaindera zahir seperti penglihatan, pendengaran, sentuhan dan sebagainya lagi. Manakala contoh pancaindera batin seperti lapar, dahaga, sakit dan sebagainya lagi.[842]

2. Sumber daripada *al-'aql al-maḥḍah* (*al-'aqliyyāt*) atau *al-awwaliyyāt*, iaitu pengetahuan yang asas dan mudah atau difahami sebagai akal semata-mata. Ia bersifat *al-ḍarūrī* dan diketahui tanpa memerlukan kepada proses berfikir atau bantuan daripada pancaindera. Kebenaran yang terhasil tidak dapat dinafikan oleh akal yang waras.

3. Sumber daripada *al-tawātur* atau *al-mutawātirāt*, iaitu pengetahuan yang dihukumkan oleh akal dengan perantaraan mendengar daripada sekumpulan manusia yang ramai sehingga memustahilkan mereka bersepakat untuk berdusta. Contohnya, perkhabaran

[842] Walau bagaimanapun, bagi mengimbangi pendalilan *al-istiqrā'*, sebilangan ulama kontemporari telah menambah sumber *al-mujarrabāt*, iaitu pengetahuan yang diperolehi dengan memerlukan akal melihatnya sendiri secara berulang-ulang atau melalui kaedah eksperimen dan uji kaji (*al-mulāhaẓah wa al-tajribah*). Namun penulis berpendapat bahawa *al-mujarrabāt* ini telah termasuk dalam kategori *al-ḥissiyyāt* (*al-mushāhadāt*).

University of Malaya

bahawa Rasulullah SAW merupakan seorang yang benar telah diakui oleh pelbagai pihak menyebabkan mustahil baginda dikatakan seorang pendusta.

4. Sumber daripada *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr*, iaitu pengetahuan yang diperolehi daripada kesimpulan atau *al-natijah* yang terdahulu sama ada *al-ḥissiyyāt*, *al-'aqliyyat* atau *al-mutawātirāt*. Kesimpulan daripada *al-qiyās* ini digunakan untuk membentuk *muqadimah* bagi *al-qiyās* yang lain.

5. Sumber daripada *al-sam'iyyāt*, iaitu perkara yang diketahui hanya melalui jalan perkhabaran wahyu al-Quran dan hadis. Setiap perkara berkaitan agama hendaklah dirujuk kepada dalil wahyu. Mengimani al-Quran dan hadis merupakan suatu kewajipan kepada setiap *mukallaf* khususnya umat Islam.

6. Sumber daripada *al-aṣl mā'khwazā min ma'taqadāt*, iaitu pengetahuan yang menjadi pegangan pihak lawan. Metode pendalilan sebegini bertujuan untuk mengikat atau menolak hujah pihak lawan dengan *al-qiyās* bagi membuktikan kebenaran. Pegangan yang tidak berasaskan hujah yang benar akan menghasilkan kesilapan.[843]

Menetapkan *muqadimah* yang yakin adalah penting bagi menghasilkan suatu *al-natījah* yang benar dan tepat. Tanpa *muqadimah* yang yakin berdasarkan salah satu daripada *madārīk al-yaqīn* ini, maka *al-natījah* yang dihasilkan adalah tidak benar serta tidak dapat dijadikan hujah dalam *al-qiyās al-manṭiqī*. Ini bermaksud, kaedah *al-qiyās al-manṭiqī* bukan sahaja mementingkan aspek *al-ṣūrah* semata-mata, sebaliknya ia turut menekankan aspek *al-māddah*. Kedua-dua aspek ini merupakan kompenan *al-qiyās al-manṭiqī* yang mesti diadunkan bersama bagi mendapatkan *al-natījah* yang dapat

[843] Al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, 38-40; 'Umar 'Abd Allāh Kāmil, *Muzakirat fī Taysīr al-Manṭiq*, 56-57.

dijadikan hujah. Namun bagi menambahkan lagi kefahaman terutamanya berkaitan keperluan untuk memperolehi kesahihan sesuatu *al-qiyās al-manṭiqī* itu, ia hendaklah memenuhi enam syarat berikut:

1. Sesuatu *al-qiyās al-manṭiqī* hendaklah mengandungi tidak lebih daripada tiga penyataan iaitu *muqadimah al-kubrā*, *muqadimah al-ṣughrā* dan *al-natījah*.

2. Sesuatu *al-qiyās al-manṭiqī* hendaklah mengandungi tiga *al-ḥadd* iaitu *al-hadd al-aṣghar*, *al-hadd al-akbar* dan *al-ḥadd al-awsaṭ* (atau *al-ḥadd al-mushtarak*).

3. Sesuatu *al-ḥadd al-awsaṭ* (atau *al-ḥadd al-mushtarak*) hendaklah merangkumi sekurang-kurangnya pada salah satu *muqadimah* tersebut atau kedua-duanya.

4. *Istighraq al-ḥadd* di dalam sesuatu kesimpulan tidak diharuskan sekiranya *istighraq al-ḥadd* tersebut terdapat di dalam salah satu *muqadimah*.

5. Sesuatu *al-natījah* tidak boleh dikeluarkan dari dua *muqadimah* yang terdiri daripada *al-qaḍiyyah al-sālibah*.

6. Sekiranya salah satu daripada dua *muqadimah*nya merupakan *al-qaḍiyyah al-sālibah*, *al-natījah*nya mestilah juga terdiri daripada *al-qaḍiyyah al-sālibah*.[844]

Berdasarkan penjelasan di atas, ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah menyatakan bahawa *al-qiyās al-manṭiqī* dapat mendatangkan keyakinan dalam akidah, apatah lagi ia

[844] Abū al-'Alā 'Afīfī, *al-Manṭiq al-Tawjīhī*, 79.

University of Malaya

dikatakan menepati beberapa dalil al-Quran dalam proses pendalilan tersebut.[845] Malah aplikasi *al-qiyās al-manṭiqī* dalam perbahasan akidah, sebagaimana yang dinyatakan dalam bab dua dan bab tiga, merupakan suatu kaedah yang dimaklumi dan telah diterima pakai oleh majoriti umat Islam hasil daripada usaha para ulama dalam menulis serta menyebarkan karya-karya ilmiah mereka. Maka itu kedudukan *al-qiyās al-manṭiqī* dilihat sebagai antara kaedah terpenting bagi memberikan keyakinan kepada umat Islam dalam wacana pengajian akidah. Hal ini menjadikan ia sentiasa dipelajari dan diperkembangkan dalam setiap peringkat pemikiran bermula seawal pendidikan kanak-kanak.[846]

4.4.2 Konsep *al-Qiyās al-Uṣūlī* dalam Perbahasan Akidah

Secara umumnya, istilah *al-qiyās al-uṣūlī* atau *al-qiyās al-syar'ī* seringkali dikaitkan dengan konsep *al-qiyās* yang diketengahkan oleh ulama Uṣūl al-Fiqh dalam mengistinbatkan hukum-hakam fikah, iaitu sebagai salah satu sumber yang disepakati selepas al-Quran dan sunnah.[847] Al-Shāfi'ī (m. 204H) merupakan ulama silam pertama menyusun ilmu Uṣūl al-Fiqh dengan memasukkan penghujahan *al-qiyās* sebagai elemen terpenting ketika berhadapan dengan permasalahan fikah yang tidak mempunyai dalil bersifat *qaṭ'ī*.[848] Tindakan al-Shāfi'ī tersebut dilihat sebagai satu usaha murni beliau bagi menjaga kesucian syariat Islam daripada terpesong dengan pelbagai ajaran sesat

---

[845] Bagi menyokong kenyataan tersebut, al-Ghazālī memperkenalkan tiga cara pendalilan di dalam al-Quran yang disebut sebagai *mawāzīn al-Qur'ān*, yang dikatakan menepati kaedah pendalilan *al-qiyās al-manṭiqī*. Lihat al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 11-19.

[846] Kanak-kanak seawal usia mereka tujuh tahun telah diajar menghafal Sifat 20, kemudian setelah meningkat usia, mereka diajar pula tentang dalil *naqlī* dan *'aqlī*.

[847] Selain al-Quran dan hadis, penghujahan hukum *al-qiyās* juga bersumberkan ijmak sahabat dalam ijtihad mereka. Para sahabat membandingkan hukum *far'* dengan hukum *aṣl* dan mempersamakannya setelah mereka yakin bahawa *'illah* hukum *far'* adalah benar-benar sama dengan *'illah* hukum *aṣl*. Tetapi dalam menghadapi masalah *far'* ini, mereka tidak terikat pada suatu anggapan bahawa hukum *aṣl* itu pastinya ber*'illah* yang membolehkannya untuk *al-qiyās*. Lihat 'Alā al-Dīn 'Abd al-'Azīz bin Aḥmad al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār 'an Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 3:432-433.

[848] Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 3:476.

dan bidaah, di samping bertujuan untuk menyelesaikan pelbagai persoalan fikah yang tidak didapati dalam al-Quran dan hadis.

Namun *al-qiyās al-uṣūlī* didapati turut digunakan dalam perbahasan akidah walaupun tidak secara meluas, malah menurut al-Nashshār, ia merupakan kaedah yang disepakati penggunaannya sebelum kemunculan al-Ghazālī yang lebih menekankan kaedah *al-qiyās al-manṭiqī*. Keadaan tersebut menyebabkan ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, khususnya dari aliran Ashā'irah, menggunakan kaedah *al-qiyās al-manṭiqī* hasil usaha al-Ghazālī dalam meluruskan kembali mantik Greek sehingga ia boleh dijadikan hujah dalam akidah Islam.[849] Dalam hal ini, al-Būṭī merupakan salah seorang ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kontemporari yang cuba mengetengahkan semula *al-qiyās al-uṣūlī* dalam pendalilan *'aqlī* akidah.[850]

Ulama Uṣūl al-Fiqh mendefinisikan *al-qiyās* atau *al-qiyās al-uṣūlī* ini sebagai menetapkan sesuatu hukum yang tiada nas di dalam al-Quran dan hadis dengan cara membandingkan dengan sesuatu nas lain yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan persamaan *'illah*.[851] Secara lebih jelas, *al-qiyās* dalam fikah ialah mengembalikan *far'* kepada *aṣl* kerana wujudnya *'illah* yang menghimpunkan keduanya dalam suatu hukum yang merangkumi *al-qiyās al-'illah*, *al-qiyās al-dalālah* dan *al-qiyās al-shibih*.[852] Menurut al-Būṭī pula, dimaksudkan dengan *al-qiyās al-uṣūlī* dalam perbincangan ini ialah menyatukan suatu perkara dengan satu perkara lain kerana kedua-duanya berkongsi *'illah* yang sama.[853]

---

[849] Al-Nashshār, *Manāhij al-Baḥth 'Ind Mufakkir al-Islām*, 85-86.
[850] Lihat topik pendalilan mantik al-Būṭī dalam bab tiga.
[851] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 218.
[852] 'Abd al-Malik bin Yūsuf bin Muḥammad al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *Matn al-Waraqāt* (Riyad: Dār al-Samī'ī, 1996), 16.
[853] Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 44.

Oleh itu, kaedah *al-qiyās al-uṣūlī* adalah untuk mengeluarkan *'illah* terhadap sesuatu perkara yang diketahui hukumnya, kemudian cuba menentukan *'illah* tersebut yang mungkin terdapat persamaan pada *'illah* perkara lain yang tidak diketahui hukumnya. Setelah meyakini benar wujudnya *'illah* yang dapat dikongsi oleh sesuatu perkara yang telah diketahui dengan sesuatu perkara yang masih belum diketahui hukumnya, maka hukum yang lahir daripada *'illah* sesuatu perkara yang tidak diketahui hukumnya itu dikenali sebagai *al-qiyās al-uṣūlī* berdasarkan persamaan *'illah*.[854] *'Illah* ini diketahui sama ada daripada penjelasan *naṣ, ishārat, sabr wa taqsīm*, *dawrān* dan lain-lain.[855] Contohnya, Allah SWT telah mengharamkan arak secara jelas melalui dalil al-Quran[856] dengan *'illah* daripada pengharaman itu adalah kerana arak memabukkan serta menghilangkan kewarasan akal.

Maka berdasarkan kaedah *al-qiyās al-uṣūlī*, apa-apa perkara yang memabukkan dan menghilangkan kewarasan akal termasuklah dadah dan sebagainya lagi hukumnya adalah haram berdasarkan *'illah* pengharaman arak.[857] Hal ini menunjukkan bahawa secara asasnya *al-qiyās al-uṣūlī* terbina melalui empat rukun iaitu *aṣl*, *far'*, *'illah* dan *ḥukm*. Daripada keempat-empat rukun ini, ulama akidah hanya menumpukan perbincangan tentang *'illah* sahaja memandangkan ketiga-tiga rukun lain lebih tertumpu kepada persoalan fikah.[858] Dalam hal ini, penggunaan *al-qiyās al-uṣūlī* yang sempurna dalam perbahasan akidah menurut al-Būṭī mesti berdasarkan kepada *qānūn al-'illiyah wa al-sabābiyyah* (undang-undang *'illah-ma'lūl* atau sebab-musabab) dan *qānūn al-*

---

[854] *Ibid*.
[855] Perbincangan mengenai perkara ini adalah berkaitan *masālik al-'illah*, iaitu cara-cara untuk mencari dan mengetahui *'illah* yang merangkumi *takhrīj al-manāṭ, tanqīḥ al-manāṭ* dan *taḥqīq al-manāṭ*.
[856] Al-Mā'idah 5: 90.
[857] Dalam perkara ini, *aṣl* ialah arak, *far'* adalah dadah, *'illah* adalah mabuk dan *ḥukm* adalah haram. Kesimpulan tersebut bertepatan dengan sebuah hadis yang bermaksud: *Setiap minuman yang memabukkan adalah arak dan setiap yang memabukkan adalah haram*. Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 574-575 (Kitāb al-Ashrabah, Bāb Bayān anna Kullu Maskar Khamar, wa anna Kullu Khamar Ḥarām, no. hadis 2001).
[858] Al-Nashshār, *Manāhij al-Baḥth 'Ind Mufakkir al-Islām*, 88.

tanāsuq wa al-niẓām (undang-undang penyesuaian dan ketersusunan) yang dinamakan ia sebagai *al-qiyās al-awlā*.[859]

Dalam peraturan ini, setiap sesuatu yang dinamakan makhluk memerlukan kepada perkara lain, tetapi pada masa yang sama ia tidak memerlukan kepada sesuatu yang lain. Memerlukan kepada perkara lain disebut sebagai *'illah* atau sebab, manakala diperlukan oleh perkara lain disebut sebagai *ma'lūl* atau musabab atau tersebab.[860] Ini bermaksud, sesuatu itu mempunyai dua sudut; pertama ialah tersebab atau disebabkan oleh sesuatu, kedua ialah menjadi sebab kepada yang lain. Pada akhirnya, semua sebab tersebut akan terhimpun kepada satu sebab pokok iaitu sebab yang wajib iaitu *wajib al-wujūd*.[861] Peraturan ini juga berkaitan dengan perbincangan *qānūn al-'illah al-ghā'iyyah* (undang-undang *'illah-ma'lūl* bertujuan akhir) dalam perbahasan kewujudan Allah SWT.[862]

Bagi mencapai kesempurnaan tersebut, al-Būṭī telah menetapkan dua syarat utama bagi *al-qiyās al-awlā* dalam binaan akidah dan keyakinan iaitu; pertama, *'illah* itu memberi kesan kepada *ma'lūl*, kedua, *'illah* itu hendaklah *mutṭaridat* iaitu berlaku berterusan secara jelas dan konsisten. Apabila sesuatu *'illah* itu tidak mencapai kepada peringkat yang disyaratkan, umpamanya tidak jelas keberkesanannya, tetapi cuma semacam bersesuaian di antara *'illah* dengan *ma'lūl*nya, maka itu hanyalah suatu *al-qiyās* bersifat *ẓannī* yang tidak diterima dalam perkara akidah ketuhanan. Tetapi *al-qiyās* sebegini boleh diterima dalam masalah fikah kerana telah terbukti adanya dalil

---

[859] *Ibid*., 86; al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 44; 50.
[860] 'Alī bin Muḥammad al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, ed. Maḥmūd 'Umar al-Dumyāṭī (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 4:104.
[861] Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 286-287.
[862] Untuk lebih terperinci mengenai perkara ini, lihat kajian berikut: Azmil Zainal Abidin, "Wacana *Rubūbiyyah* Allah SWT Menurut al-Ghazālī dalam Menangani Dimensi *Ghā'iyyah* Filsuf Muslim: Terjemahan dan Analisis Teks Terpilih Kitab *Tahāfut al-Falāsifah*" (tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2010).

University of Malaya

yang *qat'ī* dan yakin bahawa dalil-dalil yang *ẓannī* itu telah memadai untuk dijadikan asas dalam persoalan ibadat dan hukum fikah.[863]

Maka dalam hukum fikah yang bersifat amali, suatu *'illah* itu hanya memadai dengan syarat tepat pada *munḍabiṭah* dan tepat juga pada *mun'akisah*, tetapi tidak disyaratkan memberi kesan atau sebab. Bahkan memadai *'illah* itu bersesuaian dengan ijtihad seorang ulama atau pengkaji bagi membina hukum fikah ke atasnya. Maka *al-qiyās* dalam bidang fikah amali pada hakikatnya mempunyai perbezaan yang agak besar daripada tabiat *al-qiyās* dan syarat-syaratnya dalam permasalahan akidah atau kepercayaan. Contohnya, jika kita melihat dari jauh adanya khemah atau rumah yang banyak di suatu kawasan yang didiami manusia, maka kita akan merasa yakin adanya air di kawasan tersebut. Kaedah yang menjadikan kita merasa yakin adanya air di kawasan tersebut adalah pada ketika itu telah terlintas dalam fikiran kita dengan cepat tentang kawasan lain yang turut didiami manusia.[864]

Kemudian sepantas itu juga tergambar pada fikiran kita bahawa antara sebab terpenting yang menjadikan kawasan itu sesuai untuk didiami manusia adalah kecukupan bekalan air untuk meneruskan kehidupan. Makna yang difahami ini tidak berlaku sebaliknya walaupun dalam sebarang keadaan, sepertimana dapat disaksikan bahawa daripada kesan sebab (iaitu air) maka wujud musababnya (iaitu kehidupan). Ketika itu kita telah menggunakan kaedah *al-qiyās* pada kawasan yang kita lihat dari jauh itu dengan kawasan-kawasan lain dan kita membuat kesimpulan bahawa adanya air di kawasan tersebut sekalipun kita tidak melihatnya lagi.[865] Keadaan ini mewujudkan *'illah* yang sangat kuat untuk mendatangkan keyakinan terhadap perkara tersebut.

---

[863] *Ibid*., 44-45.
[864] *Ibid*.
[865] *Ibid*.

Berdasarkan contoh ini juga, umpamanya kita terlihat dari jauh bayangan air, maka kita memahami adanya orang yang mendiami kawasan tersebut. Kefahaman seperti ini hanyalah bersifat *ẓannī* atau sangkaan semata-mata yang tidak meningkat kepada tahap yakin. Ini kerana *'illah* air kepada kehidupan adalah suatu hakikat yang tepat berdasarkan bukti keberkesanan iaitu sudah semestinya ada air di kawasan tempat tinggal manusia. Adapun *'illah* air kepada kewujudan manusia di sekelilingnya hanyalah suatu kemunasabahan atau kesesuaian sahaja. Manakala contoh lain yang lebih hampir, seperti *dilālah* setiap kejadian yang ada kebersusunan, pengurusan dan pentadbiran yang sistematik (iaitu *ma'lūl*), maka *'illah*nya ialah wujud pencipta dan pentadbirnya iaitu Tuhan, Allah SWT.[866] Hal ini menunjukkan bahawa *'illah* tersebut adalah suatu hakikat yang pasti iaitu *ma'lūl* itu tidak terpisah dengan *'illah*nya.[867]

Dalam persoalan akidah pula, *al-qiyās al-uṣūlī* digunakan dalam pelbagai persoalan antaranya berkaitan perbahasan ketuhanan, seperti kewujudan Allah SWT dibuktikan dengan menganalisis punca kejadian alam semesta. Ini bermaksud, hakikat kejadian alam semesta (iaitu *ma'lūl*) memerlukan sesuatu sebab atau *'illah* untuk menciptakan segala kejadian di alam semesta. Setelah diselidiki secara menyeluruh dan berterusan menerusi *al-istiqrā'*, natijahnya ialah semua *'illah* akhirnya akan berkumpul kepada sesuatu sebab wajib wujud (*wajib al-wujūd*) yang mutlak sebagai pencipta, iaitu Allah SWT sahaja.[868] Kesimpulan ini menunjukkan bahawa semua kejadian alam

---

[866] *'Illah* yang dikemukakan itu bertepatan dengan dalil al-Quran yang bermaksud: *Allah yang menciptakan semua kejadian*. Lihat al-Zumar (39): 62.
[867] Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 46.
[868] Setiap manusia berakal akan memahami bahawa setiap sesuatu pasti memerlukan atau berhajat kepada yang lain sebagai sebab. Dimaksudkan dengan sebab atau *'illah* di sini ialah sesuatu yang diperlukan kepadanya dalam kewujudan atau kejadian alam semesta ini, manakala dimaksudkan dengan penyebab (musabab) atau *ma'lul* pula ialah sesuatu yang diperlukan atau tersebab daripada sebab. Lihat *Ibid*., 286-287.

University of Malaya

semesta adalah *ma'lūl*, sedangkan Allah SWT dinisbahkan sebagai *'illah* bagi setiap *ma'lūl* tersebut.[869]

Kesimpulan yang dihasilkan oleh *al-qiyās al-uṣūlī* tersebut menjadi hujah terdapat kewujudan Allah SWT yang bersifat *Wajib al-Wujūd*. Menurut al-Būṭī, perkara ini dapat dihuraikan berdasarkan analisis *al-istiqrā'* berikut:

1. Penerimaan *buṭlān al-rajḥān bidūn murajjiḥ* (terbatal pemberatan tanpa ada sesuatu yang memberatkannya) maksudnya sesuatu itu berjalan mengikut cara dan susunan tertentu, namun tiba-tiba ia berubah dari cara dan susunannya tanpa wujud sesuatu yang mengubah dan menukarkannya. Maka keadaan ini adalah termasuk dalam perkara yang amat nyata kemustahilannya akan berlaku. Oleh itu, jika berlaku perubahan dari keadaan asalnya, sudah tentu wujud sesuatu yang mengubahnya kepada kedudukan yang baru. Begitu juga dengan hakikat kewujudan Allah SWT. Segala perkara yang berlaku adalah tidak terkeluar daripada salah satu hukum akal iaitu wajib, mustahil dan harus (*mumkin*).[870]

Alam semesta yang dapat disaksikan ini adalah daripada perkara *mumkin* iaitu akal dapat menerima bahawa tidak mustahil alam semesta ini boleh ditiadakan kerana mungkin wujud sesuatu sebab tertentu yang boleh meniadakannya sepertimana wujud sesuatu sebab tertentu yang mengadakannya. Maka segala yang berlaku terhadap alam semesta sudah pasti wujud suatu kesan dari luar yang memberatkan salah satu daripada dua *mumkin* sama ada ia layak menerima ada atau tiada. Dalam hal ini, akal akan menyatakan bahawa semestinya wujud suatu kekuatan dari luar yang memberikan kesan

---

[869] Terdapat perbincangan yang panjang berkaitan persoalan sama ada boleh atau tidak Allah SWT dinisbahkan dan disebutkan sebagai *'illah* atau sebab, namun ia tidak menjadi fokus dalam tulisan ini. Lihat al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, 4:104.
[870] Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, 79.

University of Malaya

kepada alam semesta dan kekuatan ini dikaitkan dengan kekuatan Allah SWT selaku Tuhan Maha Pencipta.[871] Natijah yang diperolehi daripada hakikat ini menunjukkan bahawa alam semesta bukan bersifat *qadīm*, maka sudah tentu wujud suatu kekuasaan yang memberi kesan untuk menciptakan alam ini iaitu Allah SWT.[872]

2. Mustahil *tasalsul* (rantaian) yang berterusan tanpa penghujungnya[873] bermaksud andaian bahawa segala kejadian telah lahir daripada sebahagiannya tanpa kesudahan dengan erti kata lain bahawa setiap satu daripada kejadian itu menjadi *ma'lūl* (musabab) kepada sebelumnya dan menjadi *'illah* (sebab) kepada selepasnya tanpa pengakhiran. Andaian seterusnya berlaku terhadap *'illah* terakhir yang tidak lagi menjadi *ma'lūl* tetapi menjadi *'illah* yang memberi kesan kepada semua peringkat rantaian kelahiran tersebut. Keadaan ini mustahil diterima oleh hukum akal kerana rantaian itu bersambung pada kejadian yang bersifat *mumkin* dan sudah tentu ia tidak dapat membebaskan dirinya daripada kejadian sifatnya yang *mumkin* itu.[874]

Manakala tabiat setiap perkara *mumkin* itu pula mempunyai dua sudut yang sama timbangannya iaitu sudut wujud dan sudut tidak wujud. Maka pemberatan salah satu daripada dua sudut itu sudah pasti ada sesuatu yang memberatkannya terdiri daripada suatu kekuatan yang mampu mencipta wujud atau tidak wujud. Selain itu, rantaian yang panjang dan berterusan sehingga tiada kesudahannya ini terdiri daripada beberapa *ḥalaqah* (simpulan penyambungan) di mana setiap *ḥalaqah* tidak akan wujud sekiranya *ḥalaqah* sebelum itu tidak memberikan kehidupan atau kewujudan kepadanya. Maka untuk menyakini bahawa *ḥalaqah* itu benar-benar wujud, mesti

[871] *Ibid*., 80.
[872] *Ibid*., 81.
[873] *Ibid*., 79.
[874] *Ibid*., 82.

terdapat suatu kesan dari luar yang memberi kesan atau kehidupan kepada rantaian selepasnya.[875]

Jika sesiapa tidak bersetuju dengan kenyataan ini, seseorang itu mesti menilai dan memilih salah satu daripada dua keadaan tersebut: 1. Semua rantaian ini sebenarnya tiada kerana tidak sabit wujudnya sesuatu yang memberi kehidupan dan kewujudan kepadanya. 2. Rantaian itu ada tetapi dasarnya bersumberkan kepada zat wajib wujud (*wajib al-wujūd*) yang telah memberi kesan kepadanya dan tidak pula terkesan oleh sesuatu yang lain daripadanya. Daripada kedua-dua keadaan ini, keadaan pertama ternyata mustahil kerana pancaindera dan pemerhatian tidak mengakui kebenarannya kerana alam semesta telahpun wujud kini. Ini kerana kelahiran *'illah* adalah suatu hakikat yang dapat disaksikan, sedangkan perkara itu tidak pernah berlaku. Maka terbatal andaian *tasalsul* ini dan hakikatnya berada pada keadaan kedua bersumberkan kepada suatu zat *wajib al-wujūd*.[876]

3. Mustahil *dawr* (berpusing-pusing) tanpa diketahui awal dan akhirnya[877] adalah kewujudan sesuatu atau terbentuknya sesuatu dalam kerangka tertentu bergantung kepada sesuatu yang lain. Tetapi kewujudan atau pembentukan yang kedua bergantung kepada kewujudan pertama. Maka mustahil pada hukum akal untuk membenarkan andaian melalui interaksi *dawr* ini, bahkan tiada seorang yang berakal pun akan berkata kedua-dua kewujudan itu saling bekerjasama untuk mewujudkan antara satu sama lain.[878] Oleh itu, sebagaimana mustahil *tasalsul*, menyatakan alam ini wujud dengan sendirinya tanpa *'illah* yang memberi kesan kepada kewujudannya adalah suatu yang mustahil juga. Kenyataan ini ditolak sama sekali kerana ia melazimkan atau memastikan

[875] *Ibid*.
[876] *Ibid*.
[877] *Ibid*., 79.
[878] *Ibid*., 86.

suatu andaian yang sangat jelas kemustahilannya seperti pemberatan sesuatu tanpa ada sesuatu yang memberatkannya.[879]

Oleh itu, menyatakan alam ini menjadi *'illah* kepada dirinya sendiri dan memberi kesan kepada kewujudannya merupakan perkara mustahil kerana pemerhatian terhadap andaian *dawr* sangat jelas tentang kemustahilannya akan berlaku. Kerosakan andaian ini membuktikan bahawa alam semesta mempunyai pencipta yang bersifat lain daripada yang lain. Pencipta yang menjadikan dan mengadakan alam ini tidak pula memerlukan pencipta lain untuk menciptanya. Pencipta ini tidak menerima *'illah* atau kesan daripada sesuatu yang lain, bahkan dialah yang menjadi *'illah* kepada sesuatu. Maka pencipta ini diistilahkan sebagai zat *wajib al-wujūd*. Dialah Allah SWT, Tuhan Maha Pencipta setiap sesuatu.[880]

4. Penerimaan *qānūn al-'illah al-ghā'iyyah* iaitu setiap *ma'lūl* (musabab) pasti ada *'illah* (sebab) yang membawa kepada tujuan sebab terakhir.[881] Sebagai penjelasannya, al-Būṭī telah membawakan beberapa contoh, antaranya andaikan kita pergi ke sebuah lapangan terbang yang terkenal. Apabila sampai di pintu masuknya, tiba-tiba pintu yang tertutup itu telah terbuka dengan sendirinya. Dalam keadaan kehairanan, kita terus melangkah masuk sambil memperhatikan setiap orang yang keluar masuk melalui pintu itu. Keadaan sama terus berlaku terhadap pintu itu sepertimana awalnya dengan setiap kali orang masuk dan keluar, setiap kali itu juga pintu itu akan terbuka dan tertutup dengan sendirinya.[882]

---

[879] *Ibid*., 88.
[880] *Ibid*.
[881] *Ibid*., 79.
[882] *Ibid*., 90.

Oleh kerana didorong perasaan ingin mengetahui yang bersangatan terhadap tindakan pintu itu, kita cuba memastikan peralatan yang menyebabkan pintu itu terbuka dengan sendirinya. Setelah membuat penelitian dan pemeriksaan, didapati terdapat suatu alat di bawah pintu itu yang terkesan dengan haba setiap manusia yang melaluinya sehingga menyebabkan pintu itu terbuka dan tertutup. Maka segera terlintas dalam fikiran kita bahawa alat inilah yang menjadi *'illah* (sebab) terhadap pergerakan pintu tersebut. Namun lebih jauh dari sudut pemikiran ini, kita akan merasa kagum dan yakin bahawa alat yang canggih ini sudah tentu diciptakan oleh seseorang yang sangat pakar dan berpengetahuan tinggi.[883]

Begitu juga dengan pemerhatian dan pengkajian kita terhadap binaan alam semesta yang sangat menakjubkan ini dengan segala macam bentuk susunan sama ada ia bersifat *kullī* atau *juz'ī*. Malah kesemua susunan ini bergerak, berjalan atau beredar mengikut ketetapan masing-masing tanpa sebarang kecacatan atau pertembungan. Kemudian, perhatikan pula anggota badan kita seperti mata yang digunakan untuk melihat sesuatu atau paru-paru digunakan untuk bernafas. Kita dapati segala sistem dalam badan ini sangat sempurna ciptaannya sehingga membolehkan kita untuk hidup dengan gembira. Maka terlintas dalam fikiran, tentulah aturan yang selari atau bersesuaian dengan tabiat semulajadi manusia ini adalah bertujuan untuk menyediakan segala sebab dan syarat yang diperlukan untuk kehidupan di atas dunia.[884]

Berdasarkan contoh di atas, setiap orang boleh mengkiaskan dengan segala fenomena atau kejadian yang dapat dilihat oleh pancaindera mata dan dicapai oleh pemikiran. Didapati bahawa kesemuanya menggambarkan wujudnya bentuk susunan dan kesesuaian yang sangat halus dan rapi menunjukkan terdapat sesuatu yang

[883] *Ibid*.
[884] *Ibid*., 91-92.

University of Malaya

menghulurkan rahmat dan keupayaan kepada manusia untuk menjalani urusan kehidupan mereka. Kejadian dan aturan alam semesta yang mengagumkan ini membuktikan secara yakin dan pasti bahawa di sebaliknya sudah tentu terdapat pencipta dan pengaturnya. Pencipta inilah yang mengarahkan alam semesta berjalan menuju kepada sesuatu matlamat yang telah ditentukannya.[885]

Bukti *al-qiyās al-uṣūlī* berdasarkan peraturan *qānūn al-'illah al-ghā'iyyah* ini jelas menunjukkan bahawa wujudnya Maha Pencipta, yang diistilah oleh ulama Ilmu Kalam sebagai *dalīl al-ḥikmah wa al-tanāsuq* (bukti ketersusunan dan penyesuaian) antara *'illah* dan *ma'lūl*, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Quran. Maka Maha Pencipta yang dimaksudkan itu sudah tentulah Allah SWT yang *Wajib al-Wujūd*.[886] Manakala tiga lagi kaedah iaitu penerimaan *buṭlān al-rajḥān bidūn murajjiḥ*, mustahil *tasalsul* dan mustahil *dawr* lebih kepada bukti *dilālah al-iltizam*.[887] Namun semua penjelasan ini saling berkaitan antara satu sama lain dan perlu dibincangkan secara serentak dalam membuktikan kewujudan Allah SWT.

4.4.3 Konsep *al-Qiyās al-Ghā'ib 'alā al-Shāhid* dalam Perbahasan Akidah

Perbincangan tentang *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* selalunya dikaitkan dengan *al-istidlāl bi al-shāhid 'alā al-ghā'ib* dalam *al-qiyās al-manṭiqī*, walaupun pada asasnya ia adalah daripada *al-qiyās al-uṣūlī* melibatkan perbahasan *'illah*.[888] Secara literalnya, istilah *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* bermaksud melakukan *al-qiyās* dengan membandingkan antara perkara yang boleh dilihat, iaitu makhluk atau manusia, ke atas perkara yang tidak boleh dilihat, iaitu Allah SWT. Maksud yang dikemukakan ini

[885] *Ibid*., 93.
[886] *Ibid*.
[887] *Ibid*., 88.
[888] Al-Nashshār, *Manāhij al-Baḥth 'Ind Mufakkir al-Islām*, 103.

bertepatan dengan definisi al-Ash'arī, sebagaimana dijelaskan sebelum ini, bahawa *al-ghā'ib* bermaksud apa yang hilang daripada pancaindera, manakala *al-shāhid* atau *al-mushāhadah* bermaksud diketahui dengan pancaindera.[889]

Kenyataan al-Ash'arī tersebut menunjukkan bahawa *al-ghā'ib* adalah sesuatu yang wujud, cumanya ia tidak dapat dilihat dengan pancaindera makhluk. Hal ini bertepatan dengan beberapa ayat al-Quran antaranya surah āli-'Imrān 3: 73 yang menyatakan bahawa Allah SWT sahajalah yang mengetahui setiap perkara *al-ghaīb* (tidak boleh dilihat oleh makhluk) dan *al-shahādah* (boleh dilihat oleh makhluk).[890] Namun dalam konteks *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid*, kalimah *al-ghā'ib* selalunya merujuk kepada Allah SWT dan kalimah *al-shāhid* pula merujuk kepada manusia. Sehubungan itu, ketika menafsirkan surah āli-'Imrān 3: 18, al-Rāzī menjelaskan bahawa kalimah *al-shāhid* pada hakikatnya adalah bermaksud selain daripada Allah SWT. Ini kerana, Allah SWT yang menciptakan setiap sesuatu sehingga ia menjadi bukti terhadap keesaan-Nya sebagai Tuhan Maha Pencipta. Maka Allah SWT adalah pemilik sebenar setiap yang *al-shāhid*.[891]

Para ulama berselisih pendapat tentang metode *al-istidlāl bi al-shāhid 'alā al-ghā'ib* yang digunakan dalam pendalilan akidah, memandangkan metode ini turut digunakan oleh Mu'tazilah. Perkara ini dapat dilihat dalam karya penting tokoh-tokoh Mu'tazilah seperti *al-Uṣūl al-Khamsah* karangan 'Abd al-Jabbār. Bahkan beliau mengkhususkan bab *al-istidlāl bi al-shāhid 'alā al-ghā'ib* secara berasingan dalam karyanya *al-Majmū' fī al-Muḥīṭ bi al-Taklīf* dengan menyatakan bahawa tajuk *al-istidlāl*

---

[889] Ibn Fūrak, *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 14.
[890] Āli-'Imrān (3): 73.
[891] Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātiḥ al-Ghaīb*, 7: 221.

bi al-shāhid 'alā al-ghā'ib ini sangat penting bagi Mu'tazilah.[892] Berhubung perkara ini, al-Jābirī yang merupakan seorang tokoh modenis kontemporari dari Morocco merumuskan bahawa *al-istidlāl bi al-shāhid 'alā al-ghā'ib* mempunyai empat bentuk atau jenis iaitu:

1. Jenis pertama *al-istidlāl bi al-shāhid 'alā al-ghā'ib* kerana wujudnya persamaan antara *al-shāhid* dan *al-ghā'ib* dalam *dilālah*, iaitu *qiyās al-dilālah* itu sendiri dalam fikah. Contohnya dalam Ilmu Kalam, *istidlāl* bahawa Allah SWT adalah bersifat *Qādir* (berkuasa) dengan menyatakan bahawa perbuatan *al-shāhid* (alam manusia) merupakan dalil Allah SWT berkuasa. Maka wajib menghukum bahawa *al-ghā'ib* (Allah SWT) adalah berkuasa kerana terdapat bukti perbuatan-Nya. Dengan kata lain, *al-shāhid* berlaku dengan sesuatu yang telah *ma'lūm* pada *'illah* yang terdapat pada *al-shāhid*. Kemudian hukum itu dipindah kepada *al-ghā'ib* kerana adanya *ma'lūl* di dalamnya.

2. Jenis kedua *al-istidlāl bi al-shāhid 'alā al-ghā'ib* kerana wujudnya persamaan antara *al-shāhid* dan *al-ghā'ib* dalam *'illah*, iaitu *qiyās al-'illah* itu sendiri dalam fikah dan bahasa (*nahwu*). Contohnya dalam Ilmu Kalam, Allah SWT dikatakan tidak boleh melakukan perkara yang buruk atau jahat kerana Allah SWT bersifat mengetahui dan Dia tidak berhajat kepada perkara tersebut. Oleh itu, jika ini dikembalikan pada *al-shāhid* maka *'illah*nya adalah yang melakukan perkara buruk bukan Allah SWT. Dengan kata lain, seseorang tidak akan melakukan perkara yang buruk kerana terdapat *'illah*, iaitu orang itu mengetahui tentang keburukan atau kejahatan dan ia tidak berhajat kepada perbuatan tersebut.

[892] Muḥammad Amīn al-Saqāl, "al-Istidlāl bi al-Shāhid 'alā al-Ghā'ib fi al-Mazhab al-Ash'arī min Naqd al-Mawāqif ila Binā' al-'Aqā'id," *Al-Ibānah: Majallat 'Ilmiyyah Sanawiyyah Muḥkamat bi al-Dirāsāt al-'Aqdiyyah wa al-Abḥāth al-Kalāmiyyah al-Ash'ariyyah* 4 (1438H/2017M), 49-72.

3. Jenis ketiga *al-istidlāl bi al-shāhid 'alā al-ghā'ib* kerana persamaan antara *al-shāhid* dan *al-ghā'ib* terhadap sesuatu berada pada jalan *'illah*. Bentuk *al-istidlāl* ini tidak seperti dua *al-istidlāl* di atas memandangkan ia tidak berasaskan kepada persamaan dalam *dilālah* ataupun *'illah*. Ini bermaksud, dalam *al-shāhid*, seseorang manusia itu adalah orang yang menghendaki (*murīd*) dan orang yang menghendaki itu mesti melakukan sesuatu. Sedangkan dalam *al-ghā'ib* (Allah SWT), diketahui bahawa Allah SWT juga melakukan sesuatu yang bererti Allah SWT bersifat *Murīd*. Memandangkan Allah SWT disabitkan dengan *Murīd*, sudah tentu Allah SWT juga disifatkan sebagai *Murīdān*.

4. Jenis keempat *al-istidlāl bi al-shāhid 'alā al-ghā'ib* kerana hukum dalam *al-ghā'ib* itu lebih sempurna daripada hukum dalam *al-shāhid*. Bentuk *istidlāl* ini dikenali sebagai *qiyās al-awlā* menurut ahli fikah. Contohnya, apabila seseorang ingin menolak bahaya dengan sangkaan yang dianggap sebagai baik, maka yang lebih utama adalah diketahui dengan sesungguhnya bahaya tersebut terlebih dahulu. Begitu juga apabila menyediakan makanan untuk seseorang yang dianggap lapar dianggap sebagai perbuatan baik, maka perbuatan itu lebih utama apabila diketahui dengan sesungguhnya bahawa orang itu benar-benar lapar.[893]

Walau bagaimanapun, ahli falsafah Islam didapati tidak bersetuju menggunakan metode *al-istidlāl bi al-shāhid 'alā al-ghā'ib*, atau lebih tepat *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid*, dalam pendalilan akidah. Mereka berhujah bahawa kaedah *al-qiyās* yang dikemukakan oleh Aristotle telah memadai untuk digunakan bagi mencapai keyakinan. Justeru, ahli falsafah Islam mengulangi semula pendapat Aristotle tentang metode *al-qiyās* iaitu tiada ilmu kecuali dengan *al-kullī* (*la 'ilm illā bi al-kullī*) dan kepada *al-kullī*

[893] Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyah li Nuẓum al-Ma'rifah fī al-Thaqāfah al-'Arabiyah* (Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2009), 156-157.

akan kembali semua ilmu (*ilā al-kullī tarji' jamī' al-'ulūm*). Manakala *istiqrā'* dan *tamthīl* pula berada pada tahap rendah kerana kaedah tersebut berpaksikan *al-juz'ī*.[894]

Berdasarkan pendirian ini, ahli falsafah Islam telah mengkritik Mutakallimīn Ashā'irah yang menerima *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* dalam pendalilan akidah khususnya berkaitan pengisbatan sifat-sifat Allah SWT. Ibn Rushd menyatakan bahawa prinsip Ashā'irah ini dibina berpandukan kepada metode Sufasṭāiyyat,[895] manakala Ibn Sīnā pula menyifatkan Ashā'irah adalah Ahli Kalam yang lemah.[896] Dalam hal ini, al-Ash'arī menyatakan bahawa *al-ghā'ib* bukan merujuk kepada pada hakikat diri *al-ghā'ib*, tetapi *al-ghā'ib* itu adalah pada pengetahuan yang tidak dijangkau oleh manusia.[897] Ini kerana, hakikat sebenar tentang *al-ghā'ib* tidak sesiapa pun yang mengetahuinya melainkan Allah SWT sahaja.

Menurut al-Ash'arī lagi, kaedah atau jalan untuk mengetahui *al-ghā'ib* adalah melalui sumber *al-akhbār* dan *al-naẓar* sahaja.[898] Manakala sumber *al-ḥissi* tidak dapat sampai kepada pengetahuan *al-ghā'ib* melalui pendalilan *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* ini.[899] Malah pendalilan ini juga mesti disertai oleh *al-dilālah*.[900] Oleh itu, bagi membezakan antara *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* Ashā'irah dengan Mu'tazilah, ulama Ashā'irah telah menetapkan empat komponen *jāmi'* terhadap metode ini. Empat *jāmi'* yang dimaksudkan tersebut ialah *jāmi' bi al-'illah*, *jāmi' bi al-haqīqah*, *jāmi' bi*

---

[894] Muḥammad Amīn al-Saqāl, "al-Istidlāl bi al-Shāhid 'alā al-Ghā'ib fi al-Mazhab al-Ash'arī min Naqd al-Mawāqif ila Binā' al-'Aqā'id," 49-72.
[895] Abī al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd, *al-Kasf 'an Manāhij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*, ed. Maḥmūd Qāsīm (Qāhirah: Maktabah al-Anjaluw al-Miṣriyyah, 1964), 63. Sebahagian pengkaji menyatakan bahawa Ibn Taymiyyah turut mengambil beberapa hujah Ibn Rushd tersebut untuk mengkritik Ashā'irah.
[896] Ibn Sīnā, *al-Najāt*, 249.
[897] Ibn Fūrak, *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, 286.
[898] *Ibid*., 281.
[899] *Ibid*., 18.
[900] *Ibid*., 80.

al-sharṭ dan *al-jāmi‘ bi al-dalīl*.[901] Selain itu, Ashā‘irah juga tidak menggunakan *al-qiyās al-ghā’ib ‘alā al-shāhid* dalam perkara perbuatan Allah SWT.[902]

Dimaksudkan dengan *jāmi‘ bi al-‘illah* ialah *‘illah* itu hendaklah *muṭṭaridat mun‘akisah*, iaitu berlaku hubungan berterusan secara jelas dan konsisten antara *‘illah* dan *ma‘lūl*. Dimaksudkan dengan *jāmi‘ bi al-haqīqah* ialah sesuatu yang disifatkan itu hendaklah menepati maksud *al-ḥad*. Dimaksudkan dengan *jāmi‘ bi al-sharṭ* ialah kaitan antara sesuatu dengan sesuatu dalam mengisbatkan *al-shāhid* ke atas *al-ghā’ib*. Dimaksudkan dengan *al-jāmi‘ bi al-dalīl* ialah hubungan antara *dalīl* dan *madlūl* hendaklah sentiasa berlaziman.[903] Empat *jāmi‘* ini digunakan dalam *al-qiyās al-ghā’ib ‘alā al-shāhid* pada hukum pertama bagi *aṣl* dan hukum kedua bagi *far‘*.

Maka setiap hukum yang sabit hubungannya dengan sesuatu yang *al-shāhid* mesti mempunyai kaitan dengan *al-ghā’ib*, jika tidak ia terbatal apa yang diketahui oleh *al-shāhid* tersebut. Malah setiap apa yang dinafikan secara *al-ghā’ib* tidak dinafikan pengetahuannya secara *al-shāhid*, maka ia tidak wajib dihukum dengan *al-qiyās al-ghā’ib ‘alā al-shāhid*. Contohnya, apabila dinafikan sifat *qadīm* Allah SWT itu berjisim, maka tidak terhimpun dan tergambar dalam pengetahuan kita Dia adalah berjisim.[904] Oleh itu, berdasarkan syarat dan komponen *jāmi‘* tersebut, majoriti ulama Ashā‘irah

---

[901] ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh ibn Yūsuf al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. ‘Abd al-‘Aẓīm al-Dīb (Qaṭr: Maṭābi‘ al-Dawḥd al-Ḥadithah, 1399H), 1:127-128.

[902] Ḥasan Maḥmūd al-Shāfi‘ī, *al-Madkhal ilā Dirāsat ‘Ilm al-Kalām* (Qahirah: Maktabah Wahbah, 2013), 168. Antara tokoh Ashā‘irah perkara ini ialah al-Āmidī. Lihat Ḥasan Maḥmūd al-Shāfi‘ī, *al-Āmidī wa Ārā’uhu al-Kalāmiyyah* (Qāhirah: Dār al-Salām, 1998), 141.

[903] Muḥammad Amīn al-Saqāl, “al-Istidlāl bi al-Shāhid ‘alā al-Ghā’ib fi al-Mazhab al-Ash‘arī min Naqd al-Mawāqif ila Binā’ al-‘Aqā’id,” 49-72.

[904] Abī al-Qāsim Salmān ibn Nāṣr al-Anṣārī, *al-Ghuyat fī al-Kalām*, ed. Muṣṭafā Ḥasanyn ‘Abd al-Hādī (Qāhirah: Dār al-Salām, 2010),1:519-520.

University of Malaya

menerima pendalilan *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* dalam akidah,[905] bahkan sebahagian mereka memandang wajib menerima kesimpulan daripada metode ini.[906]

4.4.4 Analisis Kedudukan *al-Qiyās* dalam Pendalilan Akidah

Kaedah *al-qiyās* merupakan antara bentuk pendalilan *'aqlī* yang digunakan oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam mengisbatkan perkara akidah terutamanya berkaitan ketuhanan. Malah kaedah *al-qiyās* juga digunakan dalam mengistinbatkan hukum-hakam fikah sehingga diiktiraf sebagai salah sumber yang disepakati selain al-Quran, hadis dan ijmak. Hal ini menunjukkan bahawa *al-qiyās* mempunyai kedudukan yang tinggi di sisi ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah disebabkan oleh kepentingannya dalam wacana pengajian Islam. Terdapat beberapa dalil daripada al-Quran dan hadis yang menunjukkan bahawa *al-qiyās* merupakan salah satu bentuk penghujahan yang diterima oleh Islam. Firman Allah SWT:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَـٰزَعۡتُمۡ فِى
شَىۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ
وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا

Al-Nisā' 4: 59

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah rasul serta ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berbeza pendapat tentang sesuatu, maka kembalilah kepada Allah (al-Quran) dan rasul (sunnah) jika kamu benar-benar beriman kepada

[905] Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusayn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ed. Ṭaha Jābir Fayyāẓ al-'Iwānī (t.tp.: Muassasah al-Risālah, t.t.), 5:333.
[906] Ibn Khamīr al-Sabtī, *Muqaddimāt al-Marāshd ilā 'Ilm al-'Aqā'id*, ed. Jamāl 'Alāl al-Bakhtī (Teṭouān: Maṭba'ah al-Khalīj al-'Arabī, 2004), 188.

Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik kesudahannya.

Ayat al-Quran ini menjadi dasar terhadap penghujahan *al-qiyās* kerana maksud "kembalilah kepada Allah dan rasul" adalah suatu perintah supaya menyelidiki tanda-tanda kecenderungan yang dikehendaki oleh Allah SWT dan Rasulullah SAW. Perkara ini dapat diperolehi dengan mencari *'illah* hukum yang dibahaskan dan dinamakan ia sebagai *al-qiyās*. Bahkan banyak ayat al-Quran, begitu juga hadis, yang turut mengisyaratkan secara jelas wujudnya *'illah* hukum, contohnya dalam fikah berkaitan isu kisas (*qiṣāṣ*) pada surah al-Baqarah 2: 179.[907] Berdasarkan dalil-dalil ini, para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah bersetuju menerima metode *al-qiyās* dalam wacana pengajian Islam.

Berhubung polemik *al-qiyās al-manṭiqī* dan *al-qiyās al-uṣūlī*, pemerhatian penulis mendapati bahawa sekurang-kurangnya terdapat dua kemungkinan atau faktor penting ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti al-Būṭī cenderung menggunakan *al-qiyās al-uṣūlī* berbanding *al-qiyās al-manṭiqī* dalam pendalilan akidah. Faktor pertama disebabkan *al-qiyās al-manṭiqī* mempunyai hubungan dengan falsafah klasik Greek yang diasaskan oleh Aristotle. Manakala faktor kedua pula disebabkan *al-qiyās al-uṣūlī* diasaskan oleh tokoh ulama Islam terdahulu seperti al-Shāfi'ī. Maka kecenderungan al-Būṭī menggunakan *al-qiyās al-uṣūlī* dalam pendalilan akidah ini dilihat merupakan satu percubaan dalam memartabatkan semula kaedah ulama Islam, serta untuk memisahkan daripada terus dikaitkan dengan falsafah Greek.[908]

---

[907] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 221.

[908] Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Faizul Azmi, "Konsep *al-Qiyās al-Uṣūlī* dan *al-Qiyās al-Manṭiqī* dalam Pendalilan Akidah," *AFKAR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 20:2 (2018), 53-92.

University of Malaya

Usaha ini walaupun baik, namun ia merupakan suatu yang berat memandangkan jumhur ulama akidah bermula daripada al-Ash'arī, al-Bāqillānī, al-Jūwaynī, al-Ghazālī dan al-Rāzī sehinggalah kepada zaman al-Sanūsī, al-Dusūqī, al-Faḍālī dan al-Bayjūrī, mereka semua cenderung menggunakan *al-qiyās al-manṭiqī*, apatah lagi *al-qiyās al-uṣūlī* lebih sinonim dengan perbahasan Uṣūl al-Fiqh dalam ilmu fikah. Keadaan ini menyebabkan sebahagian umat Islam teragak-agak untuk menggunakan *al-qiyās al-uṣūlī* dalam pendalilan akidah. Namun menurut Abū Zahrah, kaedah *al-qiyās al-uṣūlī* juga tidak terlepas daripada menggunakan akal, menjadikan ia turut diperselisihkan aplikasinya dalam kalangan ulama Islam kepada tiga kumpulan.[909]

Golongan pertama mewakili jumhur ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang mengharuskan penggunaan *al-qiyās al-uṣūlī* sebagai dasar hukum-hakam fikah secara tidak berlebih-lebihan. Keharusan menggunakan kaedah ini juga tertakluk kepada syarat-syarat tertentu yang mesti diikuti oleh setiap orang yang ingin melakukan *al-qiyās* tersebut. Golongan kedua ialah kelompok Ẓāhirī dan Shī'ah yang menolak sepenuhnya penggunaan *al-qiyās al-uṣūlī* dengan menanggap bahawa tiada *'illah* dalam al-Quran dan hadis. Manakala golongan ketiga terdiri daripada mereka yang terlalu memperluaskan penerimaan *al-qiyās al-uṣūlī* sehingga mengetepikan keumuman dalil al-Quran dan hadis.[910]

Perselisihan ini secara tidak langsung menunjukkan bahawa *al-qiyās al-uṣūlī* juga terdedah kepada pertikaian sepertimana *al-qiyās al-manṭiqī*. Dalam hal ini, al-Nashshār membawakan tiga hujah yang menyatakan bahawa al-Shāfi'ī juga terpengaruh atau terkesan dengan konsep falsafah Greek sebelum beliau mengasaskan *al-qiyās al-*

[909] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 220.
[910] *Ibid*.

uṣūlī, sebagaimana yang disebutkan sebelum ini.[911] Tiga hujah tersebut ialah; i) perkembangan ilmu mantik dalam Islam bermula sebelum zaman al-Shāfi'ī lagi, ii) al-Shāfi'ī menguasai bahasa Greek, dan iii) wujudnya beberapa persamaan antara kaedah *al-qiyās al-uṣūlī* dengan kaedah *al-tamthīl* yang diasaskan Aristotle.[912]

Dimaksudkan dengan *al-tamthīl* ialah menetapkan sesuatu hukum *juz'i* terhadap *juz'i* lain disebabkan terdapat persamaan di antara keduanya, iaitu *juz'i* pertama merupakan *aṣl*, manakala *juz'i* kedua adalah *far'*. Malah *al-tamthīl* juga boleh diertikan sebagai menghukum sesuatu dengan hukuman sifat sesuatu lain yang mempunyai persamaan dari sudut *'illah* kedua-duanya.[913] Menurut al-Nashshār lagi, walaupun ketiga-tiga hujah tersebut tidak begitu kukuh untuk dijadikan sandaran, tetapi ia tetap logik diketengahkan sebagai salah satu faktor terdedahnya ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah silam termasuk al-Shāfi'ī terhadap kaedah *al-qiyās al-manṭiqī* Greek. Maka keadaan sebegini dikatakan menjadi pendorong kepada al-Shāfi'ī menyusun konsep *al-qiyās al-uṣūlī* dalam ilmu Uṣūl al-Fiqh.[914]

Dalam hal ini, menurut 'Isā Manūn, secara umumnya *al-qiyās* pada pandangan ulama Uṣūl al-Fiqh adalah merujuk kepada pendalilan dengan hukum sesuatu ke atas sesuatu yang lain, tetapi dengan tidak menjadikan salah satu daripadanya itu umum. Kefahaman sebegini menurut ulama Ahl al-Kalām khususnya ulama mantik sesuai dinamakan sebagai *al-tamthīl* atau *al-qiyās al-tamthīl*. Ini kerana, ulama Ahl al-Kalām mengkhususkan nama *al-qiyās* kepada proses pendalilan daripada hukum yang bersifat

[911] Lihat topik analisis kedudukan ilmu mantik dalam Islam.
[912] Al-Nashshār, *Manāhij al-Baḥth 'Ind Mufakkir al-Islām*, 61-62.
[913] Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*, ed. Aḥmad Shams al-Dīn (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 154; al-Nashshār, *Manāhij al-Baḥth 'Ind Mufakkir al-Islām*, 51. Bandingkan pengertian *al-tamthīl* ini dengan konsep *al-qiyās al-uṣūlī*.
[914] Al-Nashshār, *Manāhij al-Baḥth 'Ind Mufakkir al-Islām*, 61-62.

umum ke atas yang bersifat khusus, sedangkan ulama Uṣūl al-Fiqh sebaliknya.[915] Disebabkan itu, ulama Ahl al-Kalām telah membahagikan proses pendalilan mantik terbahagi kepada tiga keadaan:

1. Pendalilan dengan hukum *juz'ī* ke atas *juz'ī* yang lain iaitu *al-qiyās al-uṣūlī* atau dikenali juga sebagai *al-tamthīl*.

2. Pendalilan dengan hukum *juz'ī* ke atas *kullī* iaitu dinamakan sebagai *al-istiqrā'*.

3. Pendalilan dengan hukum *kullī* ke atas *juz'ī* iaitu dinamakan sebagai *al-qiyās al-manṭiqī*.[916]

Pembahagian ini secara tidak langsung menunjukkan bahawa wujudnya beberapa perbezaan di antara *al-qiyās al-uṣūlī* dan *al-qiyās al-manṭiqī*. Secara asasnya, kaedah *al-qiyās al-uṣūlī* bersandarkan kepada *juz'ī* dan *al-qiyās al-manṭiqī* pula bersandarkan kepada *kullī*. Walau bagaimanapun, al-Nashshār didapati tidak bersetuju dengan pendapat yang menyatakan bahawa *al-tamthīl* Aristotle menyamai *al-qiyās al-uṣūlī* yang dikemukakan oleh ulama Islam. Bagi ulama Islam, metode *al-qiyās al-uṣūlī* atau *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* boleh mencapai keyakinan, sedangkan bagi Aristotle *al-tamthīl* hanya sampai kepada *ẓan* sahaja. Bagi ulama Islam juga, *al-qiyās al-uṣūlī* termasuk dalam jenis *al-istiqrā'* yang boleh membuat penelitian secara ilmiah terhadap *qānūn al-'illah* dan *qānūn al-aṭrād*, sedangkan Aristotle tidak menerima perkara ini.[917]

---

[915] 'Isā Manūn, *Nibrās al-'Uqūl fī Taḥqīq al-Qiyās*, 44.
[916] Muḥammad Sulaymān Dāwud, *Naẓariyyah al-Qiyās al-Uṣūlī*, 236.
[917] Al-Nashshār, *Nash'ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, 1:40-41.

Sehubungan itu, al-Namlah merumuskan bahawa terdapat sekurang-kurangnya lima perbezaan di antara *al-qiyās al-uṣūlī* dan *al-qiyās al-manṭiqī* tersebut sepertimana berikut:

1. Bentuk *al-qiyās al-manṭiqī* tersusun daripada dua penyataan *muqadimah* atau lebih. Apabila benar kedua-dua atau semua *muqadimah* tersebut, maka ianya melazimi kebenaran *al-natījah*. Contohnya, alam berubah-ubah, setiap yang berubah-ubah adalah baharu, maka alam adalah baharu. Manakala *al-qiyās al-uṣūlī* tidak semestinya tersusun daripada dua *muqadimah* atau lebih, kadang-kadang ianya tersusun dengan satu *muqadimah* sahaja. Contohnya, seperti seorang yang mengetahui bahawa perkara yang memabukkan adalah haram. Maka dia tidak memerlukan kepada penyataan lain dalam menghukum ke atas dadah atau tuak bahawa ianya juga adalah haram, cukup memadai dengan mengetahui bahawa dadah atau tuak memabukkan serta menghilangkan kewarasan akal.

2. Kaedah *al-qiyās al-manṭiqī* tidak dianggap sebagai dalil syarak di sisi ulama Uṣūl al-Fiqh kerana objektif daripada *al-qiyās al-manṭiqī* itu adalah bertujuan untuk menjelaskan undang-undang akal. Ini berbeza dengan *al-qiyās al-uṣūlī* kerana ia merupakan pengisbat hukum syarak berdasarkan kepada al-Quran dan hadis.

3. Kaedah *al-qiyās al-manṭiqī* tidak memerlukan ijtihad padanya,[918] berbeza dengan *al-qiyās al-uṣūlī* yang berdiri di atas ijtihad dan proses berfikir.

[918] Menurut ulama mantik, penghasilan ilmu dengan kaedah ijtihad tidak selalunya menghasilkan kesimpulan bersifat yakin, malah ijtihad hanya menghasilkan kesimpulan yang bersifat *ẓan*. Sedangkan perbahasan akidah melalui kaedah *al-qiyās al-manṭiqī* bertujuan untuk menghasilkan kesimpulan bersifat yakin sahaja.

University of Malaya

4. Bentuk *al-qiyās al-manṭiqī* adalah proses pendalilan dengan *kullī* ke atas *juz'i*, manakala *al-qiyās al-uṣūlī* pula ialah proses pendalilan dengan *juz'i* ke atas *juz'i*.

5. Ulama mantik mengkhususkan *al-qiyās al-uṣūlī* dengan nama *al-qiyās al-tamthīl* dan ianya menghasilkan *ẓan*, berbeza dengan *al-qiyās al-manṭiqī* kerana bagi mereka ianya menghasilkan yakin.[919]

Berdasarkan ciri-ciri yang dinyatakan, didapati perbezaan antara *al-qiyās al-uṣūlī* dan *al-qiyās al-manṭiqī* merangkumi perselisihan berkaitan kaedah bentuk penggunaan, syarat-syarat yang perlu diikuti, fungsi serta kedudukan kedua-duanya dalam wacana pengajian Islam. Ketidaksepakatan tersebut menyebabkan wujudnya pertikaian mengenai kedudukan kedua-dua *al-qiyās* ini, khususnya *al-qiyās al-uṣūlī*, dalam pendalilan akidah. Namun kedua-dua *al-qiyās* ini bersetuju meletakkan pendalilan akal sebagai salah satu kaedah dalam perbahasan akidah. Malah al-Būṭī secara jelas menyebutkan bahawa *al-qiyās al-uṣūlī* yang digunakan dalam akidah mesti didasari oleh *al-istiqrā' al-tām* yang merupakan antara kaedah penting dalam pendalilan mantik.[920]

Berkaitan *al-qiyās al-manṭiqī* pula, walaupun asasnya diambil daripada mantik Aristotle, namun tidak semuanya diterima bulat-bulat begitu sahaja masuk ke dalam Islam. Sejarah membuktikan bahawa para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah seperti al-Ghazālī, telah menyaring dan meluruskan kembali kaedah ilmu mantik agar ia dapat digunakan dalam wacana pengajian Islam.[921] Sumbangan berharga al-Ghazālī tersebut menyebabkan kaedah *al-qiyās al-manṭiqī* digunakan secara meluas dalam pendalilan

[919] Muḥammad Ibrāhīm 'Abd al-Raḥman al-Namlah, "al-Masā'il al-Fiqhiyyah allatī Ankar Ibn Ḥazm al-Istidlāl bihā bi al-Qiyās" (Tesis doktor falsafah, Jāmi'ah Umm al-Qura', Makkah, 2013), dicapai 17 September 2014, https://uqu.edu.sa/page/ar/131119.
[920] Lihat topik konsep *al-qiyās al-uṣūlī* dalam perbahasan akidah.
[921] Lihat topik kedudukan ilmu mantik dalam Islam.

akidah. Menurut ‘Umar ‘Abd Allāh Kāmil, sekurang-kurang terdapat empat kelemahan dan kekurangan *al-qiyās* yang dikemukakan oleh Aristotle yang kemudiannya dibaiki oleh ulama Islam, iaitu:

1. Penggunaan *al-qiyās* yang diasaskan oleh Aristotle tanpa melakukan sebarang perubahan dan penambahbaikan akan membawa kepada ketidakembangan serta kejumudan pemikiran.

2. Kaedah *al-qiyās* Aristotle tidak mengandungi pengetahuan baru, ia tidak lebih daripada apa yang terkandung dalam *muqadimah al-kubrā* sahaja. Decartes menyatakan bahawa *al-qiyās* Aristotle hanya menjelaskan sesuatu yang telah aku ketahui tetapi tidak menjelaskan perkara yang tidak aku ketahui.

3. Keputusan atau *al-natījah* yang lahir daripada *al-qiyās* Aristotle hanyalah bersifat *taḥṣīl al-ḥāṣil*, kerana kandungan *al-natījah* tersebut telah wujud dalam *muqadimah al-kubrā.*

4. Kaedah *al-qiyas* Aristotle hanya berbentuk *ṣūrī* sahaja tanpa melihat kepada realiti sebenar.[922] Oleh itu, *al-qiyas* Aristotle hanya memenuhi syarat *ṣūrī* bukannya atas kebenaran maklumat dalam *al-qaḍiyyah*.[923]

Atas dasar ini, ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah membuat penambahbaikan dengan mengemukakan aspek *al-ṣūrah* dan *al-māddah* dalam *al-qiyās al-manṭiqī* supaya mencapai tahap *al-qiyās al-burhān*. Walau bagaimanapun, Ibn Taymiyyah tetap

[922] Selain aspek *al-ṣūrah*, kaedah *al-qiyās* menurut ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah turut menekankan aspek *al-māddah* yang *al-burhān* berasaskan *madarik al-yaqin*. Hal ini merupakan antara perbezaan utama antara mantik Greek dan mantik Islam.
[923] ‘Umar ‘Abd Allāh Kāmil, *Muzakirat fī Taysīr al-Manṭiq*, 53.

menolak *al-qiyās al-manṭiqī* dan hanya menerima *al-qiyās al-awlā* atau *al-qiyās al-qurānī* iaitu merujuk kepada kaedah *al-qiyās* yang menjadikan hukum yang dikeluarkan adalah lebih daripada apa yang disebut oleh dalil.[924] Ibn Taymiyyah juga menyatakan bahawa *al-qiyās al-awlā* banyak digunakan dalam al-Quran termasuk berkaitan persoalan akidah.[925] Contohnya, pada surah Yāsin 36: 81 dan al-Isrā' 17: 99, Allah SWT didapati menyamakan antara hari kebangkitan dengan penciptaan langit dan bumi. Bentuk *al-qiyās al-awlā* di sini menunjukkan bahawa penciptaan langit dan bumi adalah perkara yang lebih besar daripada penciptaan manusia. Maka sudah tentu Allah SWT berkuasa menciptakan sesuatu yang lebih besar daripada penciptaan manusia.[926]

Hal ini menunjukkan bahawa Ibn Taymiyyah ingin mengemukakan kaedah *al-qiyās* tersendiri dengan menolak *al-qiyās al-uṣūlī* dan *al-qiyās al-manṭiqī* yang digunakan oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Penolakan ini sebenarnya berasaskan kepada dakwaan *al-qiyās* tersebut tidak menepati petunjuk al-Quran kerana menggunakan *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* dalam perbahasan akidah. Kaedah *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* seolah-olahnya menyamakan Allah SWT seperti makhluk.[927] Menurut Ibn Taymiyyah lagi, kekuatan *al-qiyās al-awlā* ialah ia dapat digunakan secara sah dalam persoalan sifat Allah SWT pada mensucikan Allah SWT dari segala kekurangan dan mengisbatkan tauhid *al-Ulūhiyyah*.[928]

Selain *al-qiyās al-awlā*, dalam al-Quran juga dikatakan terdapat beberapa bentuk *al-qiyās* lagi seperti *al-qiyās al-'illah*, *al-qiyās al-dilālah* atau *al-qiyas al-tamthīl*, *al-*

---

[924] Ibn Taymiyyah, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Aṣfahāniyyah*, 96. Bandingkan dengan *al-qiyās al-awlā* yang dikemukakan ini dengan *al-qiyās al-awlā* yang dibincangkan dalam konsep *al-qiyās al-uṣūlī* di atas.
[925] *Ibid.*, 96-97; Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyin*, 194; 395-396.
[926] Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyin*, 395-396; Abī 'Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr Ayyūb al-Jawziyyah, *I'lām al-Mawaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, ed. Abī 'Ubaydah Mashhūr bin Ḥasan Āla-Sulaymān (Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah: Dār Ibn al-Jawzī, 1423H), 2:267.
[927] Muḥammad al-Sayyid al-Jalayand, *Mafhum al-Salaf bayn al-'Aql wa Taqlīd* (Urdun: Jam'iyyah al-Kitāb wa al-Sunnah, 2011), 121.
[928] *Ibid.*, 161.

qiyās al-shabah, *al-qiyas al-khalf* dan sebagainya lagi.[929] Namun berdasarkan pelbagai *al-qiyās* yang dikemukakan oleh Ibn Taymiyyah ini, didapati ia tidak dapat lari daripada kedua-dua *al-qiyās* tersebut, terutamanya *al-qiyās al-uṣūlī*. Apatah lagi kedua-dua *al-qiyās* ini turut bersandarkan kepada al-Quran dan hadis. Pada masa yang sama, kritikan yang dilemparkan oleh Ibn Taymiyyah tersebut sebenarnya telah dijawab oleh ulama Ashā'irah. Antaranya pengunaan *al-qiyās* di sisi Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah mempunyai kaedah atau syarat tertentu, sebagaimana yang dijelaskan dalam topik sebelum ini.

Berkaitan *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* pula, sebagainya dijelaskan, majoriti ulama Ashā'irah menerima pendalilan ini untuk digunakan dalam perbahasan akidah. Dari aspek empat komponen *jāmi'*, *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* adalah sama sahaja dengan *al-qiyās al-uṣūlī*. Namun dari aspek bentuk penyusunannya ia boleh juga menggunakan kaedah *al-qiyās al-manṭiqī*. Oleh itu, kritikan ahli falsafah Islam seperti Ibn Rushd terhadap Ashā'irah yang menerima metode *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* menunjukkan bahawa Ashā'irah tidak terikat dengan metode falsafah. Malah sebahagian kritikan Ibn Rushd terhadap Ashā'irah turut dijadikan hujah oleh Ibn Taymiyyah dalam mengkritik Ashā'irah, walaupun pada sisi yang lain beliau turut mendakwa Ashā'irah terpengaruh dengan metode falsafah Greek.[930]

Walau bagaimanapun, bagi mendamaikan perselisihan antara *al-qiyās al-uṣūlī* dan *al-qiyās al-manṭiqī*, dua jalan berikut dicadangkan iaitu; sama ada menerima kedua-dua *al-qiyās* tersebut dalam pendalilan akidah, atau *al-qiyās al-manṭiqī* dikhususkan untuk perkara akidah dan *al-qiyās al-uṣūlī* dikhususkan untuk perkara fikah. Walau

[929] 'Abd al-Karīm Nawfān 'Ubaydāt, *al-Dilālat al-'Aqliyyat fī al-Qur'ān* (Urdun: Dār al-Nafā'is, t.t), 459--476.
[930] Lihat topik latar belakang masalah kajian dalam bab satu. Untuk lebih jelas mengenai kritikan balas ulama Ashā'irah terhadap Ibn Rushd, boleh dirujuk kepada: Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *Mawqif Ibn Rushd al-Falsafī min 'Ilm al-Kalām* ('Ammān: Dār al-Fatḥ lil Dirāsāt wa al-Nashar, 2009).

bagaimanapun, penulis melihat kedua-dua *al-qiyās* mempunyai kekuatan masing-masing dalam membuat kesimpulan tentang perkara akidah. Disebabkan itu, jika timbul persoalan manakah yang lebih baik untuk digunakan dalam pendalilan akidah, sama ada *al-qiyās al-uṣūlī* atau *al-qiyās al-manṭiqī*, penulis berpandangan bahawa menggabungkan kedua-dua bentuk *al-qiyās* adalah pendekatan terbaik untuk mengukuhkan sesuatu penghujahan.[931]

Ini kerana, setiap manusia mempunyai kadar penerimaan, kefahaman dan pemikiran yang berbeza-beza antara satu sama lain. Kemungkinan seseorang individu lebih mudah memahami kaedah *al-qiyās al-manṭiqī* berbanding *al-qiyās al-uṣūlī* atau sebaliknya. Mungkin juga terdapat individu yang perlu kepada kedua-dua kaedah tersebut sekali gus untuk memahami sesuatu perbahasan akidah. Bahkan mungkin juga terdapat individu yang berkemampuan memahami kedua-dua kaedah tersebut sehingga bertambah kukuh keimanan dalam diri mereka. Ini bermaksud, kedua-dua konsep *al-qiyās* yang dibincangkan ini mempunyai peranan dan kedudukan yang tersendiri dalam menetapkan akidah Islam.

4.4.5 Rumusan

Akidah merupakan suatu perkara yang berkaitan dengan kepercayaan dan keyakinan di dalam hati sehingga jiwa menjadi tenang kerana tiada lagi keraguan dan kesamaran untuk beriman kepada setiap perkara Rukun Iman. Bagi memperolehi keyakinan tersebut, ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, khususnya Ashā'irah, telah menyusun sebuah metodologi pendalilan berasaskan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī*. Pendalilan *'aqlī* secara khususnya merujuk kepada hujah mantik dalam menetapkan perkara akidah,

[931] Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Faizul Azmi, "Konsep *al-Qiyās al-Uṣūlī* dan *al-Qiyās al-Manṭiqī* dalam Pendalilan Akidah," 53-92.

University of Malaya

antaranya berdasarkan kaedah *al-qiyās*. Memandangkan kaedah *al-qiyās* termasuk dalam pendalilan akal, maka penggunaannya hanya merangkumi tiga hukum akal sahaja iaitu wajib, mustahil dan harus.

Dalam hal ini, perbincangan mengenai pendalilan *al-qiyās* dalam perbahasan akidah secara umumnya meliputi dua bentuk iaitu *al-qiyās al-uṣūlī* dan *al-qiyās al-manṭiqī*, manakala *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* pula dianggap sebahagian daripada *al-qiyās al-uṣūlī*. Namun *al-qiyās al-uṣūlī* seringkali dikaitkan dengan dalil dalam fikah, manakala *al-qiyās al-manṭiqī* pula seringkali dikaitkan dengan dalil dalam akidah. Walaupun begitu, sebahagian ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah didapati turut menggunakan *al-qiyās al-uṣūlī* dalam pendalilan akidah. Hal ini menimbulkan polemik tentang keabsahan penggunaannya dalam pendalilan akidah.

Sehubungan itu, ulama mantik beranggapan bahawa *al-qiyās al-uṣūlī* adalah menyamai atau sebahagian daripada kaedah *al-tamthīl* dalam ilmu mantik, walaupun pendapat ini tidak dipersetujui oleh sebilangan sarjana. Pada masa yang sama, penggunaan *al-qiyās al-manṭiqī* dalam pendalilan akidah turut dipertikaikan kerana dikatakan mempunyai hubungan dengan falsafah Greek.[932] Penulis melihat perbezaan yang timbul tidak sampai kepada tahap kedua-dua *al-qiyās* tersebut ditolak secara mutlak, sebaliknya ia masih berada dalam ruang lingkup manakah yang lebih utama sahaja. Apatah lagi kaedah *al-qiyās al-uṣūlī* masih mempunyai kaitan, walaupun secara tidak langsung, dengan akal dan ilmu mantik.

Oleh itu, penulis berpandangan bahawa menggabungkan kedua-dua *al-qiyās* adalah pendekatan terbaik untuk mengukuhkan sesuatu penghujahan. Kedua-dua bentuk

[932] Lihat topik kedudukan ilmu mantik dalam Islam.

al-qiyās tersebut mempunyai kekuatan masing-masing dalam membuat kesimpulan tentang perkara akidah. Dapatan juga menunjukkan bahawa peranan akal yang diterima oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah adalah bersifat sederhana atau *wasaṭiyyah*, iaitu tidak terlalu bebas terbuka sehingga menjadi Mu'tazilah dan tidak juga terlalu jumud tertutup. Ini bermaksud, kaedah *al-qiyās al-uṣūlī* dan *al-qiyās al-manṭiqī*, begitu juga *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid*, yang digunakan oleh al-Ash'arī dan ulama Ashā'irah suatu yang diterima dalam pendalilan akidah.

4.5 METODOLOGI PENDALILAN AKIDAH MU'TAZILAH

Karya al-Ash'arī bertajuk *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* merupakan sebuah tulisan yang menjelaskan pelbagai aliran dan fahaman yang bertentangan dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Dalam pengenalan karya tersebut, al-Ash'arī menyatakan bahawa selepas kewafatan Nabi Muhammad SAW, umat Islam berselisih pendapat dalam pelbagai perkara, dengan masing-masing saling salah-menyalahkan dan sesat-menyesatkan antara satu sama lain sehingga umat Islam berpecah kepada beberapa kumpulan dan aliran tertentu. Perselisihan awal yang berlaku adalah berkaitan isu kepimpinan (*imāmah*) dalam memilih siapakah yang lebih layak menjadi khalifah selepas kewafatan Rasulullah SAW. Perkara ini selesai setelah Abu Bakar RA diangkat sebagai khafilah pertama dan kemudian diikuti oleh 'Umar RA sebagai khalifah kedua.[933]

Namun menurut al-Ash'arī, perselisihan yang lebih besar sebenarnya bermula pada penghujung pemerintahan 'Uthmān RA sebagai khalifah ketiga. Pembunuhan 'Uthmān RA oleh musuhnya merupakan titik tolak kepada fitnah besar tersebut. 'Alī

[933] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:34-64.

University of Malaya

RA yang menjadi khalifah keempat selepas itu turut difitnah, apabila beliau dituduh telah bersekongkol untuk menjatuhkan ‘Uthmān RA. Keadaan yang bercelaru ini menyebabkan berlaku beberapa siri penentangan terhadap ‘Alī RA, dan yang paling menonjol adalah peperangan Ṣiffīn dengan tentera Mu‘āwiyyah RA pada tahun 37 Hijrah. Namun peristiwa *taḥkīm* atau genjatan senjata yang dipersetujui antara ‘Alī RA dengan Mu‘āwiyyah RA telah menyebabkan pengikut beliau berpecah kepada dua kumpulan.[934]

Satu kumpulan bersetuju dengan tindakan ‘Alī RA tersebut dan satu kumpulan lagi tidak bersetuju. Kumpulan yang bersetuju terus bersama ‘Alī RA dan kumpulan yang tidak bersetuju bertindak meninggalkan ‘Alī RA. Manakala satu kumpulan lain mengambil sikap mendiamkan diri dan tidak menyebelahi ‘Alī RA atau Mu‘āwiyyah RA. Melalui sejarah yang berliku, tiga kumpulan ini yang pada asalnya berselisih pendapat tentang isu kepimpinan, kemudiannya berkembang menjadi tiga aliran akidah meliputi Khawārij, Murji’ah dan Shī‘ah.[935] Rentetan itu, muncul beberapa lagi aliran selepas daripada itu dalam membahaskan persoalan akidah, terutamanya melibatkan isu ketuhanan.[936] Salah satu aliran tersebut adalah Mu‘tazilah.

4.5.1 Sejarah Kemunculan dan Perkembangan Mu‘tazilah

Sorotan menunjukkan bahawa terdapat beberapa kajian serta penulisan, termasuklah dalam bahasa Malaysia, yang telah menyentuh aspek sejarah aliran Mu‘tazilah. Oleh itu, penulis hanya akan menyentuh secara ringkas sahaja mengenai sejarah kemunculan dan perkembangan Mu‘tazilah dalam topik ini. Mu‘tazilah muncul ketika zaman Bani Umaiyyah, tetapi giat menonjolkan fahaman mereka ketika zaman Bani ‘Abbāsiyyah

[934] *Ibid*.
[935] *Ibid*.
[936] Muhammad Rashidi Wahab, “Sorotan Pemikiran Akidah Pada Zaman Salaf dan Khalaf,” 31-42.

University of Malaya

dengan mendapat dukungan kuat khalifah al-Ma'mūn (m. 218H), al-Mu'taṣim (m. 227H) dan al-Wāthiq (m. 232H).[937] Para ulama berbeza pendapat tentang tarikh sebenar kemunculan Mu'tazilah. Satu pendapat menyatakan bahawa Mu'tazilah asalnya dari kalangan pengikut 'Alī RA yang menjauhkan diri daripada masalah politik setelah Mu'āwiyyah RA diangkat sebagai khalifah menggantikan Ḥasan RA.[938]

Satu pendapat lagi yang dipegang oleh kebanyakan orang adalah Mu'tazilah berasal daripada Wāṣil ibn 'Atā' (m. 131H) yang menyanggah gurunya Ḥasan al-Baṣrī (m. 110H) dalam masalah pelaku dosa besar. Wāṣil ibn 'Atā' berpendapat bahawa pelaku dosa besar berada di antara dua keadaan iaitu mereka bukan Mukmin dan bukan juga kafir. Kedudukan pelaku dosa besar tersebut dikatakan berada di antara dua kedudukan iaitu *al-manzilah bayna al-manzilatayn*. Berdasarkan pendapat ini, beliau meninggalkan majlis ilmu Ḥasan al-Baṣrī dengan ditemani sahabatnya 'Amrū ibn 'Ubayd (m. 144H).[939] Namun pendapat kedua ini tidak begitu dipersetujui oleh golongan Mu'tazilah yang menyatakan bahawa kemunculan mereka lebih awal daripada kisah Wāṣil ibn 'Atā' tersebut memandangkan ramai dari kalangan keluarga Nabi Muhammad SAW (*Ahl al-Bayt*) adalah Mu'tazilah.[940]

Kenyataan Mu'tazilah tersebut didapati selari dengan pendapat pertama yang menyebutkan bahawa Mu'tazilah pada asalnya adalah pengikut 'Alī RA dan Ḥasan RA.[941] Dalam hal ini, mereka turut mendakwa bahawa Ḥasan al-Baṣrī juga termasuk

---

[937] Al-'Amrajī, *al-Mu'tazilah fī Baghdād wa Atharuhum fī al-Ḥayāt al-Fikriyyah wa al-Siyāsiyyah*, 164.
[938] Abī al-Ḥusayn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abd al-Raḥman al-Malaṭī al-Shāfi'ī, *al-Tanbih wa al-Radd 'alā Ahl al-Ahwā' wa al-Bida'*, ed. Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥasan al-Kawtharī (Bayrūt: Maktabah al-Ma'ārif, 1968), 36; Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 124.
[939] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:61-62; Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 124; Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad al-Baghdādī, *al-Farqu Bayna al-Firaq*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Qāhirah: Dār al-Ṭalā'i', t.t.), 24; 93.
[940] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 124.
[941] Disebabkan itu, Shī'ah dari aliran Zaydiyyah khususnya, didapati sangat cenderung kepada Mu'tazilah dalam banyak persoalan akidah mahupun fikah, kecuali dalam masalah *imāmah*. Ini kerana, pengasas Zaydiyyah iaitu Zayd adalah murid kepada Wāṣil ibn 'Atā'. Manakala Wāṣil ibn 'Atā' pula belajar

University of Malaya

dalam kalangan Mu‘tazilah. Ini kerana, beliau dilaporkan mempunyai pandangan yang serupa dengan Qadariyyah mengenai perbuatan manusia dan pandangan itu merupakan pegangan Mu‘tazilah. Dakwaan tentang Ḥasan al-Baṣrī itu, begitu juga dakwaan yang lain, sekalipun ia perlu diteliti semula,[942] namun Abū Zahrah menyimpulkan bahawa kemunculan Mu‘tazilah lebih awal daripada kisah Wāṣil ibn ‘Atā’.[943] Cumanya kisah ini menjadi titik tolak kepada kemunculan Mu‘tazilah secara terang-terangan dan mula dikenali dalam dunia Islam.[944]

Berdasarkan kisah ini juga, mereka dinamakan sebagai Mu‘tazilah kerana tindakan Wāṣil ibn ‘Atā’ mengasingkan diri (*i’tazala*) daripada majlis Ḥasan al-Baṣrī.[945] Manakala pendapat lain menyatakan bahawa nama Mu‘tazilah muncul ketika Qatādah ibn Di‘āmah (m. 117H) melihat ‘Amrū ibn ‘Ubayd mengasingkan diri daripada majlis Ḥasan al-Baṣrī.[946] Selain itu, nama Mu‘tazilah juga dikaitkan dengan sikap mereka yang dikatakan bersifat zuhud, iaitu dengan mengasingkan diri daripada orang ramai dan kesenangan duniawi.[947] Namun Abū Zahrah menjelaskan bahawa pendapat tersebut dikemukakan oleh sebahagian orientalis, malah bukan semua Mu‘tazilah bersikap zuhud terhadap dunia. Mereka juga seperti orang lain, ada yang bertakwa dan ada yang melakukan maksiat dan kejahatan.[948]

---

daripada Muḥammad ibn ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Lihat al-Shak‘ah, *Islām Bilā Madhāhib*, 400. Bahkan beberapa pandangan daripada tokoh Mu‘tazilah lain seperti Ibrāhīm al-Naẓām didapati turut cenderung kepada Shī’ah. Lihat al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:71.

[942] Kenyataan yang dijadikan sandaran oleh Mu‘tazilah bahawa pegangan Ḥasan al-Baṣrī menyamai Qadariyyah, adalah berdasarkan risalah atau surat Ḥasan al-Baṣrī yang ditulis kepada ‘Abd al-Malik ibn Marwān tentang *al-qadar* dan *al-jabar*. Menurut al-Sharastānī yang telah membaca surat tersebut, beliau berpendapat bahawa surat itu berkemungkinan ditulis oleh Wāṣil ibn ‘Atā’ tetapi disandarkan kepada Ḥasan al-Baṣrī. Apatah lagi Ḥasan al-Baṣrī bukan seorang yang menyalahi mazhab Salaf bahawa takdir yang baik dan buruk adalah daripada Allah SWT. Lihat al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:61.

[943] Abū Zahrah, *Tarīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 124.

[944] Al-Shak‘ah, *Islām Bilā Madhāhib*, 400.

[945] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:62; al-Baghdādī, *al-Farqu Bayna al-Firaq*, 24; 93.

[946] Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *fī ‘Ilm al-Kalām*, 1: 107. Bahkan berlaku khilaf dalam kalangan pengkaji untuk menentukan sama ada Wāṣil ibn ‘Atā’ atau ‘Amrū ibn ‘Ubayd yang sebenarnya mula-mula sekali mengasingkan diri daripada majlis Ḥasan al-Baṣrī.

[947] Al-Shak‘ah, *Islām Bilā Madhāhib*, 400.

[948] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 125.

University of Malaya

Menurut Aḥmad Amīn pula, berdasarkan catatan al-Maqrīzī, kemungkinan lain mereka dinamakan Mu'tazilah boleh dikaitkan dengan satu kumpulan Yahudi yang sedang berkembang pada waktu itu. Kumpulan Yahudi tersebut ialah *al-frawshīm* yang bermaksud Mu'tazilah. Dalam masalah *al-qadar* contohnya, mereka berpendapat bahawa tidak semua perbuatan manusia diciptakan oleh manusia sendiri.[949] Malah terdapat banyak lagi persamaan antara Mu'tazilah Yahudi (*al-frawshīm*) dengan Mu'tazilah Islam. Antaranya ialah Mu'tazilah Yahudi didapati menafsirkan Taurat sesuai dengan logik falsafah, manakala Mu'tazilah Islam pula mentakwilkan semua sifat Allah SWT dalam al-Quran sesuai dengan logik falsafah.[950]

Menurut al-Sharastānī, Wāṣil ibn 'Atā' pula mempunyai empat prinsip asas yang diketengahkan sebagai fahaman Mu'tazilah. Asas pertama ialah menafikan sifat-sifat Allah SWT seperti *'Ilm*, *Qudrah*, *Irādah*, *Ḥayāh* dan lain-lain.[951] Asas kedua ialah menafikan kejahatan dan kezaliman adalah daripada Allah SWT ketika membahaskan persoalan *al-qadar* (takdir) dan perbuatan manusia. Asas ketiga ialah *al-manzilah bayna al-manzilatayn* terhadap pelaku dosa besar. Asas keempat ialah menghukum salah kepada salah satu daripada pihak yang bertelagah, sekalipun mereka adalah sahabat, khususnya dalam peperangan al-Jamal dan Ṣiffīn.[952] Keempat-empat asas ini telah menjadi pegangan Wāṣil ibn 'Atā' dan para pengikutnya sekalipun sebahagiannya bertentangan dengan dalil al-Quran dan hadis serta pendirian ulama Salaf.

Selain nama Mu'tazilah, golongan ini juga disebut atau dikenali dengan beberapa nama antaranya *Ahl al-'Adl wa al-Tawḥid*. Mereka turut digelar sebagai

---

[949] Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Miṣr: Maṭba'ah al-I'timād, 1914), 1:344-345.
[950] Taqī al-Dīn Abī al-'Abbās Aḥmad ibn 'Alī al-Maqrīzī, *Kitāb al-Mawā'iẓ wa al-I'tibār bi Zikr al-Khiṭaṭ wa al-Āthār (al-Khiṭaṭ al-Maqrīziyyah)* (Bayrūt: Dār al-Ṣādir, t.t.) 2:476.
[951] Disebabkan itu, Mu'tazilah juga dikenali sebagai Mu'aṭṭilah yang bermaksud menafikan sifat-sifat Allah SWT yang terdapat dalam al-Quran dan hadis.
[952] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:59-63.

University of Malaya

Qadariyyah, tetapi gelaran ini tidak disukai oleh mereka kerana terdapat hadis Rasulullah SAW yang mencela golongan Qadariyyah.[953] Sabda Rasulullah SAW:

الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، إِنْ مَرِضُوا فَلا تَعُودُوهُمْ، وَإِنْ مَاتُوا فَلا تَشْهَدُوهُمْ.

> Terjemahan: Qadariyyah adalah Majūsi umat ini. Jika mereka sakit jangan ziarahi mereka, jika mereka mati jangan menjenguk (jenazah) mereka.[954]

Menurut al-Sharastānī lagi, Mu'tazilah telah berpecah kepada 12 aliran atau kumpulan iaitu; al-Wāṣiliyyah, al-Hudhīliyyah, al-Naẓāmiyyah, al-Khābiṭiyyah wa al-Ḥadithiyyah, al-Bishiriyyah, al-Ma'mariyyah, al-Mardāriyyah, al-Thumāmiyyah, al-Hishāmiyyah, al-Jāhiẓiyyah, al-Khayāṭiyyah wa al-Ka'biyyah dan al-Jubbā'iyyah wa al-Bahshamiyyah.[955] Setiap kumpulan masing-masing diketuai oleh seorang tokoh yang mempunyai pandangan yang berbeza dengan kumpulan yang lain. Wāṣil ibn 'Atā' dan 'Amrū ibn 'Ubayd mengetuai Mu'tazilah di Baṣrah dan Bishr ibn al-Mu'tamar (m. 226H) pula mengetuai Mu'tazilah di Baghdād. Pendirian tokoh-tokoh ini diteruskan oleh tokoh-tokoh Mu'tazilah yang datang kemudian antaranya yang terkenal seperti 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad (m. 415H) atau dikenali sebagai al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār.

Sebagaimana yang dijelaskan sebelum ini, pengaruh Mu'tazilah semakin menurun setelah kemunculan al-Ash'arī yang berjaya mematahkan setiap keraguan yang dibawa oleh mereka. Pada masa yang sama, Mu'tazilah juga tidak lagi mendapat dukungan daripada khalifah Bani 'Abbāsiyyah pada ketika itu. Lama kelamaan pengikut

---

[953] *Ibid.*, 1:56.
[954] Al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥāin*, 1:159 (Kitāb al-Imān, no. hadis 286).
[955] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:59-96; Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 139-140. Manakala al-Baghdādī pula menyatakan bahawa Mu'tazilah berpecah kepada 20 kumpulan. Lihat al-Baghdādī, *al-Farqu Bayna al-Firaq*, 90.

aliran Mu'tazilah semakin berkurangan, malah pada hari ini tidak kedengaran lagi orang yang mengaku berpegang dengan fahaman Mu'tazilah. Walaupun begitu, sepertimana aliran yang lain, sekalipun tiada pengikut Mu'tazilah direkodkan, namun asas pemikiran yang dibawa oleh mereka mungkin masih ada lagi. Cumanya ia dipasarkan dalam pelbagai nama lain sehingga sebahagian umat Islam tidak menyedarinya.

4.5.2 Asas dan Prinsip Akidah Mu'tazilah

Menurut seorang tokoh Mu'tazilah iaitu al-Khayyāṭ (m. 300H), seseorang itu tidak berhak dinamakan sebagai Mu'tazilah sehingga mereka mesti mengakui dan berpegang dengan lima prinsip atau dasar (*al-Uṣūl al-Khamsah*). Lima dasar utama tersebut ialah *al-tawhīd*, *al-'adl*, *al-wa'd wa al-wa'īd*, *al-manzilah bayna al-manzilatayn* dan *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahī 'an al-munkar*. Apabila telah sempurna lima asas ini, barulah mereka layak dinamakan sebagai Mu'tazilah.[956] Memandangkan betapa pentingnya *al-Uṣūl al-Khamsah* ini, maka para tokoh Mu'tazilah berusaha untuk menghuraikan setiap prinsip tersebut secara terperinci, dan paling terkenal adalah huraian daripada 'Abd al-Jabbār.[957] Malah *al-Uṣūl al-Khamsah* turut dikupas oleh para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam karya-karya mereka.

1. Prinsip *al-tawhīd* (tauhid) yang dimaksudkan oleh Mu'tazilah, sebagaimana yang disebutkan oleh al-Ash'arī, ialah menetapkan Allah SWT adalah Maha Esa dan tiada sesuatu pun yang sama atau serupa dengan-Nya. Allah SWT tidak berjasad, tidak berarah, tidak bertempat, tidak bermasa, bukan *jawhar* dan bukan *'araḍ*. Apa-apa sahaja

[956] Abī al-Ḥusayn 'Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad ibn 'Uthmān al-Khayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār wa al-Radd 'alā al-Rawandī al-Mulḥid*, ed. Nyberg (Qāhirah: Maktabah al-Dār al-'Arabiyyah lil Kitāb, 1925), 126-127.

[957] Antara kajian yang terdapat dalam bahasa Malaysia mengenai perkara ini ialah: Mohd Radhi Ibrahim, "Beberapa Aspek Pemikiran al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār dalam 'Ilm al-Kalām" (tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1999).

University of Malaya

yang terlintas atau tergambar dalam fikiran manusia tentang Allah SWT adalah salah sama sekali. Dia Maha Mendengar dan Maha Melihat. Allah SWT juga *qadīm* dengan sendiri-Nya kerana Dia adalah Maha Awal dan Maha Akhir. Dia berkuasa menciptakan setiap perkara tanpa memerlukan bantuan dari sesiapa pun. Malah Allah SWT tidak disentuh oleh kelemahan dan kekurangan.[958] Walau bagaimanapun, prinsip *al-tawhīd* Mu'tazilah yang paling menonjol adalah berkaitan penolakan terhadap sifat Allah SWT.

Dalam hal ini, 'Abd al-Jabbār menyatakan bahawa Allah SWT merupakan zat paling sempurna yang dicapai melalui zat-Nya sendiri. Oleh itu, Allah SWT tidak mempunyai sifat kerana sifat akan menggugat kesempurnaan Allah SWT. Ini bermaksud, Allah SWT berkuasa (*Qādir*), berilmu (*'Ālim*) dan hidup (*Ḥayy*) adalah dengan zat-Nya, bukan dengan sifat *Qudrah*, *'Ilm* dan *Ḥayāh*.[959] Disebabkan itu, al-Jubbā'ī menyatakan bahawa Allah SWT *'Ālim* dengan zat-Nya, namun *'Ālim* itu tidak mengandungi sifat *'Ilm* dan tidak wajib bagi Allah SWT bersifat *'Ilm*.[960] Jika Allah SWT berilmu dengan sifat *'Ilm* atau berkuasa dengan sifat *Qudrah*, maka ia akan membawa kepada *tashbīh* di antara Allah SWT dengan makhluk. Sebarang bentuk *tashbīh* dan *tajsīm* terhadap Allah SWT mesti dinafikan kerana Allah SWT itu sempurna zat-Nya dan tidak memiliki kekurangan.[961] Maka nas sifat *mutashābihāt* seperti *istiwā'*, *wajh*, *'ayn*, *yad* dan sebagainya lagi turut ditolak oleh Mu'tazilah.[962]

Atas dasar ini juga Mu'tazilah berpendirian bahawa Allah SWT mustahil dapat dilihat pada hari kiamat kerana Allah SWT tidak berjasad dan berarah sebagaimana

---

[958] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:235-236.
[959] 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad, *al-Muḥīṭ bi al-Taklīf*, ed. 'Umar al-Sayyid 'Azmī (Qāhirah: Dār al-Miṣriyyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, t.t.), 172.
[960] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:92.
[961] Abī Rashīd Sa'īd ibn Muḥammad al-Naysābūrī, *fī al-Tawḥīd: Dīwān al-Uṣūl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīdah (Qāhirah: Dār al-Kutub, 1969), 372-373.
[962] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 105; 120.

University of Malaya

makhluk. Allah SWT mustahil bersifat seperti makhluk.[963] Oleh itu, jika Allah SWT memiliki sifat, sudah tentu sifat tersebut wujud dan *qadīm*. Perkara ini akan membawa kepada wujudnya dua *qadīm* bagi Allah SWT iaitu *qadīm* zat-Nya dan *qadīm* sifat-Nya.[964] Malah menurut Wāṣil ibn 'Atā', sesiapa yang menetapkan makna atau sifat-sifat yang *qadīm* bagi Allah SWT maka mereka telah menetapkan wujudnya dua Tuhan iaitu Tuhan dengan zat-Nya yang *qadīm* dan Tuhan dengan sifat-Nya yang *qadīm*.[965] Konsep ini seolah-olah menghukum syirik kepada sesiapa yang menetapkan sifat bagi Allah SWT kerana menyekutukan Allah SWT.[966]

Menurut al-Sharastānī pula, Mu'tazilah menolak sama sekali semua sifat Allah SWT yang disifatkan sebagai *qadīm*. Mereka mendakwa bahawa Allah SWT bukan berilmu atau mengetahui dengan sifat *'Ilm* atau berkuasa dengan sifat *Qudrah* atau hidup dengan sifat *Ḥayāh*. Sebaliknya Allah SWT berilmu dengan zat-Nya sendiri, berkuasa dengan zat-Nya sendiri dan hidup dengan zat-Nya sendiri. Maka menetapkan Allah SWT dengan sifat-sifat ini yang *qadīm* adalah bertentangan dengan zat-Nya yang *qadīm*. Ini kerana, Allah SWT hanya memiliki satu sahaja *qadīm* iaitu zat-Nya.[967] Ini bermaksud, apabila Mu'tazilah menolak berbilang *qadīm* pada Allah SWT, maka mereka turut menafikan sifat-sifat Allah SWT yang lain seperti sifat *'Ilm*, *Sam'*, *Baṣar*, *Kalām* dan sebagainya lagi, walaupun sifat-sifat tersebut disebutkan secara jelas dalam al-Quran dan hadis.

Justeru, mereka akan mentakwilkan sifat-sifat Allah SWT tersebut dengan maksud yang lain agar selari dengan pendirian mereka untuk menafikan sifat Allah

---

[963] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:238; Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 127.
[964] 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1996), 183.
[965] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:60.
[966] Zuhdī Jār Allāh, *al-Mu'tazilah* (Bayrūt: al-Ahliyyah lil Nashr wa al-Tawzī', 1974), 63.
[967] *Ibid*., 1:57.

SWT,[968] sekali gus bertujuan untuk menolak fahaman Mujassimah atau Mushabbihah dan Ḥashawiyyah. Rentetan itu, Mu'tazilah menetapkan bahawa al-Quran adalah makhluk. Sebagaimana hujah mereka sebelum ini, kenyataan tersebut bertujuan untuk mencegah berbilangnya *qadīm* dengan menafikan sifat *Kalām* bagi Allah SWT.[969] Pendirian tentang kemakhlukan al-Quran ini telah menjadi polemik yang sangat dahsyat dalam sejarah umat Islam. Berdasarkan semua pegangan yang dijelaskan di atas, Mu'tazilah turut dinamakan sebagai Mu'aṭṭilah iaitu golongan yang menafikan sifat bagi Allah SWT, termasuklah sifat-sifat *khabariyyah*.[970]

2. Prinsip *al-'adl* (adil) yang dimaksudkan oleh Mu'tazilah, sebagaimana yang disebutkan oleh al-Mas'ūdī, ialah Allah SWT tidak menyukai kerosakan atau keburukan, sentiasa memelihara segala kebaikan dan berlepas diri dari segala kejahatan. Dia tidak memerintahkan sesuatu kecuali apa yang dikehendaki-Nya dan tidak melarang kecuali sesuatu apa yang tidak disukai-Nya. Allah SWT tidak menciptakan perbuatan hamba, tetapi hambalah yang melakukan apa yang diperintah dan dilarang dengan *qudrah* yang diberikan oleh Allah SWT. Namun pemilik *qudrah* yang sebenar tetap Allah SWT. Maka Dia tidak membebani hamba-Nya kecuali apa yang dapat dipikul oleh mereka sahaja.[971]

Dalam hal ini, Wāṣil ibn 'Atā' menyatakan bahawa Allah SWT adalah Maha Bijaksana lagi Maha Adil. Maka tidak harus disandarkan kepada-Nya kejahatan dan kezaliman. Allah SWT juga tidak harus melakukan sesuatu suruhan atau ketentuan terhadap hamba-Nya kerana Dia akan memberikan balasan kepada hamba-Nya di atas

---

[968] Al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, 1:244-245.
[969] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 127.
[970] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:61. Lihat juga Mudasir Rosder, "Masalah *Ulūhiyyah* dalam Aliran Mu'tazilah," *ISLĀMIYYĀT: The International Journal of Islamic Studies* 15 (1994), 3-14.
[971] Abū al-Ḥasan 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Mas'ūdī, *Murūj al-Dhahab wa Ma'ādin al-Jawhar*, ed. Mufīd Muḥammad Qumayḥa (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), 3:269.

setiap perbuatan atau *qudrah* mereka.[972] Manakala ‘Abd al-Jabbār pula menegaskan bahawa Allah SWT tidak akan melakukan sebarang perbuatan buruk, bahkan Dia tidak akan memilih perbuatan buruk itu. Allah SWT juga tidak pernah cuai terhadap perkara yang wajib ke atas-Nya. Oleh itu, setiap perbuatan Allah SWT adalah perbuatan yang baik sahaja. Setiap manusia akan dipertanggungjawabkan terhadap segala perbuatan mereka.[973]

Ini bermaksud, prinsip *al-‘adl* ini digunakan oleh Mu‘tazilah untuk menolak fahaman Jabariyyah yang menyatakan bahawa seseorang hamba itu tidak bebas dalam melakukan segala perbuatannya. Mereka menganggap siksaan terhadap ketidakbebasan adalah suatu kezaliman daripada Allah SWT. Berdasarkan kepercayaan tersebut, Mu‘tazilah menetapkan bahawa manusia yang menciptakan segala perbuatan mereka sendiri. Atas dasar ini, Mu‘tazilah dikatakan menyamai Qadariyyah. Mereka turut menyatakan bahawa Allah SWT yang menciptakan dan menetapkan *qudrah* terhadap manusia untuk menyempurnakan *taklīf*.[974] Prinsip *al-‘adl* ini merupakan prinsip kedua terpenting bagi Mu‘tazilah selepas prinsip *al-tawḥid*. Disebabkan itu, golongan Mu‘tazilah dikenali sebagai *Ahl al-‘Adl wa al-Tawḥid*.[975]

3. Prinsip *al-wa‘d wa al-wa‘īd* (janji baik dan janji buruk) yang dimaksudkan oleh Mu‘tazilah ialah berkeyakinan bahawa janji Allah SWT terhadap balasan kebaikan atau ancaman balasan siksaan akan ditunaikan oleh Allah SWT. Mereka turut menetapkan bahawa janji-Nya tentang pahala bagi perbuatan kebaikan dan dosa bagi perbuatan kejahatan pasti berlaku. Bahkan mereka juga berpendapat bahawa perbuatan dosa tidak

---

[972] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:104.
[973] ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 133; 301.
[974] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 127.
[975] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:56. Namun ‘Abd al-Jabbār menyatakan bahawa peristiwa Wāṣil ibn ‘Atā’ meninggalkan majlis Ḥasan al-Baṣrī adalah asal usul Mu‘tazilah dinamakan Ahl al-‘Adl. Wāṣil ibn ‘Atā’ didapati mempertahankan prinsip *al-‘adl* bagi Allah SWT ketika mengemukakan pendirianya terhadap kedudukan pelaku dosa besar. Lihat ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 138.

University of Malaya

akan diampuni tanpa bertaubat terlebih dahulu. Dasar ini digunakan untuk menolak fahaman Murji'ah yang menyatakan bahawa perbuatan maksiat tidak menimbulkan sebarang kemudaratan kepada orang beriman, sebagaimana perbuatan taat tidak memberi manfaat bagi orang kafir.[976]

Dalam hal ini, 'Abd al-Jabbār menyatakan bahawa Allah SWT Maha Adil yang akan memenuhi segala janji baik dan juga janji atau ancaman buruk memandangkan ia merupakan kewajipan bagi Allah SWT. Jika Allah SWT tidak melaksanakan janji *al-wa'd wa al-wa'īd* tersebut, ia akan bertentangan dengan konsep keadilan Allah SWT dan menyebabkan sifat-sifat buruk seperti dusta, zalim dan lain-lain dikaitkan dengan Allah SWT. Hal ini mustahil kerana Allah SWT Maha Suci daripada segala sifat-sifat kekurangan itu.[977] Oleh itu, Allah SWT wajib memberikan ganjaran pahala kepada hamba-Nya di atas ketaatan mereka dalam melaksanakan *taklīf*.[978] Hal ini menunjukkan bahawa Mu'tazilah menghukum wajib bagi Allah SWT melaksanakan janji-Nya.

4. Prinsip *al-manzilah bayna al-manzilatayn* (kedudukan di antara dua kedudukan) yang dimaksudkan oleh Mu'tazilah berdasarkan huraian Wāṣil ibn 'Atā' adalah ditujukan kepada pelaku dosa besar. Iman merupakan satu gambaran tentang ciri-ciri baik yang berkumpul pada orang mukmin dengan mendapat pujian. Sedangkan orang fasik tidak berusaha mengumpulkan ciri-ciri baik tersebut sehingga mereka tidak berhak mendapat pujian. Oleh itu, orang fasik atau pelaku dosa besar tidak dinamakan mukmin atau kafir secara mutlak kerana mereka bersyahadah dan melakukan amalan kebaikan. Namun jika mereka meninggal dunia tanpa sempat bertaubat, mereka akan dimasukkan dalam neraka dan kekal di dalamnya. Ini kerana, di akhirat hanya terdapat dua kumpulan

[976] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 128.
[977] 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 134.
[978] *Ibid*., 616.

sahaja sama ada dimasukkan dalam syurga atau neraka. Tetapi tingkatan mereka dalam neraka lebih ringan azabnya dari orang kafir.[979]

Pendirian Mu‘tazilah ini merupakan jalan tengah di antara pendapat Khawarij yang mengkafirkan pelaku dosa besar dengan pendapat Murji’ah yang beranggapan pelaku dosa besar sebagai mukmin.[980] Selain itu, Mu‘tazilah juga mengakui bahawa orang yang melakukan maksiat termasuk dalam kalangan *ahl al-qiblah* yang berada pada kedudukan *al-manzilah bayna al-manzilatayn*. Mu‘tazilah turut berpandangan bahawa pelaku maksiat tersebut boleh dinamakan sebagai Muslim untuk membezakan mereka dengan kafir zimmi, tetapi bukan untuk memuji atau memuliakan. Malah penamaan pelaku maksiat sebagai Muslim adalah kerana mereka masih beramal dengan amalan agama Islam.[981]

5. Prinsip *al-amr bi al-ma‘rūf wa al-nahī ‘an al-munkar* (menyuruh kepada kebaikan dan mencegah daripada kemungkaran) yang dimaksudkan oleh Mu‘tazilah ialah wajib bagi setiap Muslim melakukan *al-amr bi al-ma‘rūf wa al-nahī ‘an al-munkar*. Perbuatan ini bertujuan untuk menyebarkan dakwah Islam, memberi petunjuk kepada orang yang sesat dan mempertahankan Islam daripada serangan orang yang mencampurkan antara kebenaran dengan kebatilan. Menurut Abū Zahrah, Mu‘tazilah menerima prinsip ini bagi menghadapi golongan zindik yang berkembang pada awal pemerintahan kerajaan Bani ‘Abbāsiyyah. Oleh itu, mereka tidak teragak-agak untuk menggunakan kekerasan untuk menegakkan pendirian mereka, sebagaimana yang berlaku dalam isu kemakhlukan al-Quran.[982]

---

[979] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:62-63.
[980] Al-Shak‘ah, *Islām Bilā Madhāhib*, 402.
[981] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 128.
[982] *Ibid.*, 129.

University of Malaya

Dalam hal ini, ‘Abd al-Jabbār menyatakan bahawa tujuan utama *al-amr bi al-ma‘rūf wa al-nahī ‘an al-munkar* hanyalah untuk menyuruh kepada kebaikan dan mencegah daripada kemungkaran.[983] Bagi mengukuhkan lagi pendiriannya tentang kewajipan prinsip ini kepada setiap Muslim, beliau juga mengemukakan lima syarat yang perlu diikuti dalam melaksanakan *al-amr bi al-ma‘rūf wa al-nahī ‘an al-munkar*. Pertama, mengetahui kebaikan dan keburukan terlebih dahulu. Kedua, terdapat bukti yang jelas terhadap kemungkaran. Ketiga, tidak membawa mudarat yang lebih besar. Keempat, dapat memberi kesan yang baik. Kelima, tidak membawa mudarat kepada diri dan harta.[984]

Berdasarkan lima prinsip asas *al-Uṣūl al-Khamsah* ini, umat Islam dapat membezakan antara Mu‘tazilah dengan aliran-aliran yang lain. Namun perlu dicatatkan juga bahawa masih terdapat beberapa lagi pegangan akidah yang tidak disepakati dalam Mu‘tazilah. Ketidaksepakatan ini berlaku kerana terdapat perbezaan pandangan dalam kalangan tokoh-tokoh Mu‘tazilah ketika membahaskan sesuatu persoalan. Disebabkan itu, sebagaimana dinukilkan daripada al-Sharastānī sebelum ini, Mu‘tazilah turut berpecah kepada 12 aliran atau kumpulan yang mempunyai pegangan tersendiri dalam sesuatu perkara. Bahkan Mu‘tazilah juga memiliki pendirian khusus berkaitan sumber dan bentuk pendalilan yang digunakan dalam perbahasan akidah.

4.5.3 Kedudukan Dalil *Naqlī* dan Dalil *‘Aqlī* dalam Akidah Mu‘tazilah

Secara umumnya, Mu‘tazilah merupakan sebuah aliran yang mengutamakan akal (dalil *‘aqlī*) melebihi al-Quran dan hadis (dalil *naqlī*). Mu‘tazilah berpegang dengan dalil akal dalam semua perkara kecuali berkaitan persoalan yang tidak dapat diketahui melainkan

[983] ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 141.
[984] *Ibid.*, 142-143.

daripada dalil *naqlī* sahaja. Oleh itu, setiap persoalan yang timbul melibatkan akidah, akan dinilai mengikut logik akal terlebih dahulu. Maka apa-apa yang dapat diterima oleh akal akan dijadikan pegangan oleh mereka, sedangkan apa-apa yang tidak dapat diterima oleh akal akan ditolak atau ditakwilkan oleh mereka.[985] Pendirian Mu'tazilah ini dapat dilihat melalui kenyataan daripada tokoh-tokoh mereka sendiri dalam membahaskan persoalan akidah. Namun penulis hanya membawakan beberapa contoh sahaja memandangkan perkara ini telah dimaklumi oleh kebanyakan umat Islam.

Menurut 'Abd al-Jabbār, perkara pertama sekali yang diwajibkan kepada manusia ialah mengenal (*ma'rifah*) Allah SWT. Justeru, setiap *mukallaf* wajib *ma'rifah* Allah SWT melalui ilmu tauhid dengan cara *al-naẓar*, iaitu berdasarkan pemikiran dan akal. Cara pendalilan *al-naẓar* ini juga boleh membawa manusia kepada keyakinan tentang kewujudan Allah SWT.[986] Disebabkan itu, 'Abd al-Jabbār didapati menolak pembuktian atau pendalilan *ma'rifah* Allah SWT melalui jalan al-Quran, hadis dan ijmak. Menurutnya, sebelum al-Quran dapat dijadikan dalil bagi *ma'rifah* Allah SWT, perlu dibuktikan terlebih dahulu kewujudan Allah SWT, kerana al-Quran adalah *kalām* (kata-kata) Allah SWT. Sesuatu yang tidak dibuktikan kewujudannya sudah tentu tidak dapat digunakan kata-katanya.[987] Bahkan Ibrāhīm al-Naẓām menyatakan bahawa wajib seseorang itu memperolehi *ma'rifah* dengan *al-naẓar*.[988]

'Abd al-Jabbār juga menolak pendapat sesetengah pihak yang menyatakan bahawa *ma'rifah* Allah SWT dapat diketahui secara *ḍarūrī*.[989] Baginya kewujudan Allah SWT hanya dapat diketahui melalui jalan *al-naẓar* dengan melihat perbuatan

---

[985] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 129; al-Būṭī, *al-Madhāhib al-Tawḥīdiyyah wa al-Falsafāt al-Mu'āṣarah*, 91.
[986] 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 128; 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad, *al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn*, ed. Muḥammad 'Imārah (Qāhirah: Dar al-Shurūq, 1966), 199.
[987] 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 88.
[988] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:72.
[989] 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 54.

Allah SWT menciptakan alam. Ini kerana, setiap perkara baharu, iaitu alam, sudah tentu mempunyai pencipta, iaitu Allah SWT. Malah daripada pembuktian tersebut diketahui bahawa Allah SWT itu berkuasa.[990] Dalam hal ini, al-Sharastānī merumuskan bahawa Mu'tazilah berpendirian *ma'rifah* Allah SWT wajib diketahui dan dihasilkan dengan *al-naẓar* sahaja.[991] Begitu juga dalam persoalan sifat, Mu'tazilah turut menggunakan dalil akal ketika menetapkan tiada sifat bagi Allah SWT disebabkan bertembung antara dua *qadīm* (zat dan sifat), sebagaimana dijelaskan dalam prinsip *al-tawhīd* di atas.

Walau bagaimanapun, sekalipun Mu'tazilah didapati mengutamakan dalil *'aqlī*, namun mereka turut mengemukakan dalil *naqlī* pada beberapa tempat bertujuan untuk memperkukuhkan pendapat mereka. Contohnya ketika menafikan *qudrah* sebagai sifat bagi Allah SWT, Mu'tazilah membawakan dalil al-Quran daripada surah al-An'ām 6: 37, al-Isrā' 17: 99 dan al-Nūr 24: 45.[992] Begitu juga dalam persoalan melihat Allah SWT, walaupun Mu'tazilah menggunakan beberapa dalil al-Quran daripada surah al-An'ām 6: 103 dan al-Qiyāmah 75: 23, namun mereka menegaskan bahawa pendalilan dalam perkara ini perlu melalui akal terlebih dahulu. Ini kerana, jika Allah SWT dikatakan dapat dilihat, ia akan membawa kepada *tashbīh* dan *tajsīm* terhadap Allah SWT.[993]

Menurut Mu'tazilah, sifat makhluk tersebut, iaitu *tashbīh* dan *tajsīm*, adalah mustahil sama sekali terdapat pada zat Allah SWT yang sempurna. Bahkan 'Abd al-Jabbār turut membawakan *dilālah al-muqābalah* bagi membenarkan pendiriannya bahawa Allah SWT tidak dapat dilihat sama ada di dunia atau akhirat. Menurutnya lagi, setiap makhluk yang menggunakan mata untuk melihat hanya boleh melihat perkara

---

[990] *Ibid.*, 89-90.
[991] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:56.
[992] Mohd Radhi Ibrahim, "Beberapa Aspek Pemikiran al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār dalam 'Ilm al-Kalām," 96-97.
[993] 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 233-234.

yang terdapat di hadapan matanya sahaja. Memandangkan Allah SWT tidak mempunyai arah dan tempat seperti makhluk, maka sudah tentu Allah SWT tidak dapat dilihat oleh manusia.[994] Disebabkan itu, setiap ayat al-Quran atau hadis yang mengandungi unsur-unsur *tashbīh* dan *tajsīm* akan ditakwil oleh golongan Mu'tazilah.

Begitu juga berkaitan *al-ḥasan wa al-qabḥ* (kebaikan dan keburukan) yang hanya dapat diketahui melalui akal. Dimaksudkan dengan kebaikan ialah sesuatu perbuatan yang dilakukan itu tidak membawa kepada celaan. Manakala keburukan pula bermaksud sebaliknya, iaitu membawa kepada celaan. Kedua-dua perbuatan ini, menurut Mu'tazilah, dapat dinilai dan ditentukan oleh akal. Sedangkan perkara yang dapat diketahui melalui jalan syarak (dalil *naqlī*) pula adalah seperti solat dan puasa.[995] Bagi menjelaskan perkara yang tidak dapat dicapai oleh akal tersebut, Mu'tazilah menetapkan bahawa wajib bagi Allah SWT untuk mengutuskan nabi dan rasul kepada manusia. Perutusan ini bertepatan dengan prinsip *al-'adl* yang terdapat pada Allah SWT.[996]

Berdasarkan beberapa contoh yang dikemukakan ini, dirumuskan bahawa Mu'tazilah merupakan aliran yang mengutamakan dalil *'aqlī* berbanding dalil *naqlī*. Perkara ini dapat dilihat secara jelas ketika 'Abd al-Jabbār menyenaraikan empat bentuk pendalilan dalam akidah, beliau meletakkan akal pada kedudukan pertama, kemudian diikuti oleh al-Quran, hadis (*mutawātir* sahaja) dan ijmak.[997] Pada masa yang sama, tujuan utama Mu'tazilah menggunakan akal adalah untuk menyucikan Allah SWT daripada segala sifat kekurangan yang mungkin terlintas dalam pemikiran manusia.

---

[994] *Ibid.*, 248-250; 'Abd al-Jabbār, *al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn*, 220-222.
[995] 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 326-328.
[996] *Ibid.*, 563; 'Abd al-Jabbār, *al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn*, 263-264.
[997] 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 88.

Atas dasar ini, mereka sanggup menggunakan apa sahaja kaedah asalkan tujuan untuk menyucikan Allah SWT itu tercapai.

4.5.4 Analisis Metodologi Pendalilan Akidah Mu‘tazilah

Sebagaimana dijelaskan, perbahasan tentang persoalan akidah telah wujud sebelum kemunculan Mu‘tazilah lagi. Berkaitan isu sifat Allah SWT contohnya, menurut sebahagian pengkaji, Muqātil ibn Sulaymān (m. 150H) merupakan orang pertama yang menyebarkan fahaman *tashbīh* dan *tajsīm* dalam masyarakat Islam.[998] Pendirian ini kemudiannya turut diterima dan disebarkan pula oleh golongan Shī‘ah dan Mujassimah atau Mushabbihah.[999] Sebagai tindak balas terhadap pandangan tersebut, Jahm ibn Ṣafwān (m. 128H) yang merupakan pengasas aliran Jahmiyyah, menyatakan bahawa Allah SWT tidak harus disifatkan dengan sifat makhluk. Justeru, beliau menafikan sebahagian sifat bagi Allah SWT antaranya *‘ilm* dengan mengisbatkan ilmu-ilmu yang baharu kepada Allah SWT.[1000]

Pendirian Jahm ibn Ṣafwān tersebut berasaskan kepada pandangan gurunya Ja’d ibn Dirham (m. 105H) yang dilaporkan sebagai orang pertama yang berkata al-Quran adalah makhluk.[1001] Pada masa yang sama, penganut agama lain seperti Yahudi dan Kristian turut berperanan untuk merosakan akidah umat Islam. Contohnya, Yūḥannā al-Dimashqī (m. 132H), atau dikenali juga sebagai Yaḥyā al-Dimashqī, dengan sengaja turut mengemukakan persoalan berkaitan *kalām* Allah SWT sama ada ia *ḥadīth* (baharu) atau *qadīm* (kekal). Tujuan beliau menyebarkan keraguan ini adalah untuk mengajak umat Islam meyakini bahawa Nabi Isa AS adalah tuhan yang kekal sebagaimana

---

[998] Al-Nashshār, *Nash’ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, 1: 391.
[999] Lihat topik pendalilan mantik dalam perbahasan nas sifat *mutashābihāt* pada bab dua.
[1000] Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:97.
[1001] Al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā*, 5:433.

pegangan Kristian.[1002] Bukan itu sahaja, Yūḥannā al-Dimashqī juga menghasilkan beberapa buah karya seperti *Dialexis* yang memuatkan pelbagai penyelewengan tentang Islam antaranya mendakwa Nabi Muhammad SAW mereka-reka wahyu al-Quran.[1003]

Begitu juga dalam isu takdir atau Qada' dan Qadar dengan aliran Jabariyyah dan Qadariyyah telah mengemukakan pendapat masing-masing yang bertentangan antara satu sama lain. Manakala golongan ateis dan zindik pula mengingkari penciptaan alam daripada Tuhan. Malah lebih awal daripada semua aliran yang di atas adalah aliran Khawārij dan Murji'ah yang membahaskan isu kedudukan pelaku dosa besar. Berdasarkan latar belakang inilah yang telah mendorong Wāṣil ibn 'Atā' untuk turut sama membahaskan persoalan akidah sehingga muncul aliran Mu'tazilah. Walau bagaimanapun, isu yang paling menonjol adalah berkaitan sifat Allah SWT khususnya dalam polemik kemakhlukan al-Quran. Mu'tazilah berpendirian bahawa al-Quran (*kalām* Allah SWT) adalah makhluk (*ḥadīth*).

Malah berkaitan isu sifat Allah SWT ini juga menyebabkan Ashā'irah dituduh masih berpegang dengan metode Mu'tazilah melibatkan pendalilan akal daripada hujah mantik.[1004] Dalam hal ini, Abū Zahrah menyatakan bahawa terdapat sekurang-kurangnya tiga faktor yang mempengaruhi pemikiran golongan Mu'tazilah sehingga mereka lebih mengutamakan akal. Pertama, kebanyakan mereka menetap di Irak dan Parsi yang masih tersisa peradaban dan kebudayaan kuno. Kedua, kebanyakan mereka bukan dari kalangan bangsa Arab. Ketiga, pergaulan mereka dengan kaum Yahudi,

---

[1002] Ḥasan Nāfi'at dan Kalīfūrad Būzūrath, *Turāth al-Islām* (Kuwaīt: al-Majlis al-Waṭanī lil Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Adāb, 1978), 2:40; Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 159.
[1003] Qāsim al-Sāmurā'ī, *al-Istishrāq bayna al-Mauḍū'iyyat wa al-Ifti'āliyyat* (Riyāḍ: Dār al-Rifā'ī, 1983), 54. Usaha yang ditunjukan oleh Yūḥannā al-Dimashqī tersebut menunjukkan bahawa beliau mungkin antara orientalis terawal dalam sejarah Islam.
[1004] Lihat topik latar belakang masalah kajian.

Kristian dan lain-lain menyebabkan banyak pemikiran falsafah kuno dari Greek telah mempengaruhi pemikiran mereka.[1005]

Pada masa yang sama, Mu'tazilah turut berhadapan dengan orang kafir dan golongan yang menggunakan falsafah untuk merosakan agama Islam. Perkara ini menyebabkan mereka juga terpaksa menggunakan hujah falsafah Greek bagi menolak penyelewengan golongan tersebut. Lama-kelamaan metode falsafah yang ditunjangi oleh logik akal telah menjadi sebati dalam jiwa mereka.[1006] Bahkan ia dilihat selari dengan sorotan sejarah kemasukan ilmu falsafah, begitu juga ilmu mantik, dalam dunia Islam yang sedang berkembang pada ketika itu.[1007] Berdasarkan latar belakang di atas, Mu'tazilah telah meletakkan dalil *'aqlī* sebagai sumber utama dalam metodologi pendalilan akidah mereka mengatasi dalil *naqlī*.

Pendirian Mu'tazilah tersebut sudah tentu bertentangan dengan metodologi pendalilan akidah Ashā'irah yang diasaskan oleh al-Ash'arī. [1008] Sebagaimana dijelaskan sebelum ini, penerimaan dalil *'aqlī* dalam metodologi pendalilan akidah Ashā'irah bukan bermaksud menolak atau mengetepikan dalil *naqlī*. Sebaliknya Ashā'irah tetap menegaskan bahawa dalil *naqlī* adalah sumber utama dalam pendalilan akidah. Manakala dalil *'aqlī* pula bertindak sebagai mengukuhkan lagi dalil *naqlī*, khususnya dalam mencapai tahap keyakinan. Disebabkan itu, karya-karya ulama Ashā'irah didapati menggunakan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī* secara seimbang ketika membahaskan sesuatu perkara akidah. Mereka menerima dan meletakkan kedua-dua sumber ini sesuai dengan tempat dan kadarnya.

[1005] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 129.
[1006] *Ibid.*, 131; al-Baghdādī, *al-Farqu Bayna al-Firaq*, 102.
[1007] Lihat topik sejarah kemasukan ilmu mantik dalam dunia Islam.
[1008] Firdaus Haji Md. Ghazali, "Peranan Wahyu dan Akal dalam Kefahaman Akidah Ketuhanan: Suatu Kajian Perbandingan Antara Asha'irah dan Muktazilah".

University of Malaya

Dalam hal ini, al-Quran dan hadis juga secara jelas memerintahkan agar umat Islam yang beriman menjadikan dalil *naqlī* sebagai pegangan mereka.[1009] Arahan ini bertepatan dengan kedudukan dalil *naqlī* sebagai sumber paling berautoriti di muka bumi kerana al-Quran dan hadis adalah firman Allah SWT dan sabda Rasulullah SAW. Sedangkan akal pula sekalipun mempunyai kelebihan, tetapi ia tetap sebahagian daripada manusia biasa yang terdedah kepada kesilapan. Perkara ini turut diakui oleh tokoh Greek sendiri seperti Socrates dan Phytagoras ketika mereka membincangkan tentang kesudahan roh selepas mati. Mereka berdukacita kerana wahyu tidak diturunkan pada masa tersebut sehingga kesimpulan yang dihasilkan tidak mencapai tahap keyakinan.[1010]

Oleh itu, mendakwa Ashā'irah lebih mengutamakan dalil *'aqlī* berbanding dalil *naqlī* sepertimana Mu'tazilah, tidak sepatutnya timbul dalam wacana pengajian akidah. Ini kerana, Ashā'irah adalah aliran yang berpegang teguh dengan dalil *naqlī*, namun pada masa yang sama mereka tidak menolak dalil *'aqlī* sepertimana Mujassimah atau Mushabbihah. Pada sisi yang lain pula, jika benar golongan Ashā'irah mengambil kaedah pendalilan akidah daripada metodologi sesat Mu'tazilah, kenapa al-Ash'arī menolak Mu'tazilah dan Mu'tazilah juga menolak al-Ash'arī? Bukan itu sahaja, al-Ash'arī juga turut ditolak oleh golongan Mujassimah atau Mushabbihah, menunjukkan bahawa metodologi pendalilan akidah Ashā'irah adalah bertentangan dengan aliran bidaah yang lain.[1011]

Walau bagaimanapun, penerimaan Ashā'irah terhadap dalil *'aqlī*, khususnya pendalilan mantik, terus mengundang kritikan bahawa Ashā'irah masih terikat dengan

---

[1009] Al-Anfāl (8): 20; Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭā'*, 2:899 (Kitāb al-Qadr, Bāb al-Nahy 'an al-Qawl bi al-Qadr, no. hadis 3).
[1010] 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Islām wa al-'Aql*, 89.
[1011] Lihat topik metodologi pendalilan akidah al-Ash'arī.

University of Malaya

metodologi pendalilan akidah Mu‘tazilah. Kelihatan mereka berusaha untuk menyamakan pendalilan mantik yang digunakan oleh Ashā‘irah dengan Mu‘tazilah. Dakwaan ini sebenarnya telah dijelaskan secara tidak langsung oleh al-Ash‘arī ketika beliau menggunakan *al-qiyās* yang salah bagi menolak pegangan Mu‘tazilah.[1012] Contohnya dalam isu penafian sifat bagi Allah SWT, al-Ash‘arī menegaskan bahawa Allah SWT bersifat *Irādah*. Maka penafian sifat *Irādah* oleh Mu‘tazilah bukan sahaja bertentangan dengan dalil *naqlī*, malah bertentangan dengan pendalilan mantik berikut:

Muqadimah al-ṣughrā : Allah SWT tidak berkehendak

Muqadimah al-kubrā : Setiap yang tidak berkehendak adalah lemah

Al-Natījah : Allah SWT adalah lemah[1013]

Kesimpulan daripada *al-qiyās al-iqtirānī al-ḥamlī* ini menunjukkan bahawa Allah SWT tidak bersifat *Irādah* adalah salah kerana mustahil Allah SWT itu bersifat lemah. Berdasarkan contoh ini juga, al-Ash‘arī ingin menegaskan bahawa menepati aspek *al-ṣūrah* sahaja tidak memadai, sebaliknya setiap pendalilan mantik *al-qiyās* perlu menepati aspek *al-māddah*. Justeru, kenyataan Allah SWT tidak berkehendak dalam *muqadimah al-ṣughrā* adalah terkeluar daripada *madārīk al-yaqīn* yang disepakati oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Maka pegangan Mu‘tazilah yang menafikan sifat *Irādah* adalah tertolak sama sekali melalui kaedah mantik sendiri.

[1012] Beberapa *al-qiyās* yang salah tersebut telah dikemukakan dalam bab dua.
[1013] Al-Ash‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, 169.

University of Malaya

Namun secara lebih jelas adalah sebagaimana yang disebutkan oleh tokoh Mu'tazilah sendiri seperti 'Abd al-Jabbār ketika menyatakan bahawa Allah SWT tidak memiliki sifat, beliau membawakan hujah *al-qiyās* berikut:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya Allah SWT mempunyai sifat, maka sifat tersebut sesuatu yang wujud

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya sifat tersebut sesuatu yang wujud, maka sama ada ia *qadīm* atau *ḥadīth*

Al-Natījah : Sekiranya Allah SWT mempunyai sifat, maka sama ada ia *qadīm* atau *ḥadīth*[1014]

Berdasarkan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* di atas, 'Abd al-Jabbār menyatakan bahawa *qadīm* atau *ḥadīth* kedua-duanya adalah mustahil terhadap sifat Allah SWT. Ini kerana, jika disabitkan sifat tersebut *qadīm*, ia membawa maksud wujudnya dua *qadīm* yang berbeza iaitu zat Allah SWT dan sifat-Nya.[1015] Begitu juga jika disabitkan sifat tersebut *ḥadīth*, ia membawa maksud Allah SWT adalah lemah. Perkara ini adalah bertentangan dengan kesempurnaan Allah SWT.[1016] Begitu juga pada tempat yang lain, 'Abd al-Jabbār membawakan hujah *al-qiyās* bagi membuktikan bahawa Allah SWT tidak memiliki sifat sebagaimana berikut:

Muqadimah al-ṣughrā : Sekiranya Allah SWT mempunyai dua wujud yang *qadīm*, maka wujud yang kedua juga *qadīm*

[1014] 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 183.
[1015] *Ibid*.
[1016] *Ibid*., 186.

University of Malaya

Muqadimah al-kubrā : Sekiranya wujud yang kedua juga *qadīm*, maka wujud yang kedua tersebut memiliki sifat zat yang *qadīm*

Al-Natījah : Sekiranya Allah SWT mempunyai dua wujud yang *qadīm*, maka wujud yang kedua tersebut memiliki sifat zat yang *qadīm* [1017]

Berdasarkan *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* di atas pula, Mu'tazilah menegaskan bahawa Allah SWT tidak boleh sama sekali disifatkan dengan sifat-sifat tertentu kerana ia menyebabkan akan berlaku pertembungan antara dua wujud yang *qadīm*. Pertama zat-Nya yang *qadīm* dan kedua sifat-Nya yang *qadīm*. Malah al-Jubbā'ī berpendirian bahawa zat Allah SWT adalah sama dengan zat-zat lain dari sudut hakikat sesuatu.[1018] Oleh itu, kewujudan sifat terhadap Allah SWT adalah sesuatu yang mustahil serta bercanggah dengan konsep falsafah yang dipegang oleh Mu'tazilah bahawa kewujudan sesuatu yang *qadīm* adalah esa dalam semua aspek.[1019]

Berkaitan kaedah mantik Mu'tazilah, sebagaimana yang digambarkan oleh al-Ash'arī dalam contoh di atas, didapati bahawa *al-qiyās* mereka sekadar menepati dari aspek *al-ṣūrah* sahaja. Bahkan kedua-dua *al-qiyās al-iqtirānī al-sharṭī* yang dikemukakan tersebut daripada *al-shakl al-awwal*. Namun dari aspek *al-māddah*, *al-qiyās* yang digunakan oleh Mu'tazilah tersebut adalah terkeluar daripada *al-burhān* iaitu *al-qiyās* yang tersusun daripada *al-qaḍiyyah* atau *muqadimah* yang yakin sehingga menghasilkan *al-natījah* yang yakin. Ini kerana, *al-qaḍiyyah* atau *muqadimah* yang

[1017] *Ibid*., 277-279.
[1018] Mas'ūd ibn 'Umar ibn 'Abd Allāh al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, ed. Ibrāhīm Sham al-Dīn (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), 3:7.
[1019] Al-Ḥafanī, *al-Mu'jam al-Shāmil li Muṣṭalaḥāt al-Falsafah*, 817.

yakin hanya boleh diperolehi melalui *madārīk al-yaqīn* atau sumber ilmu yakin yang disepakati oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.[1020]

Bagi menafikan sifat Allah SWT melalui hujah mantik, Mu'tazilah didapati menjadikan kenyataan hanya wujud zat Allah SWT sahaja yang boleh *qadīm* dalam *muqadimah* bagi *al-qiyās* di atas. Bagi mereka lagi, menyifatkan Allah SWT dengan sifat-sifat tertentu juga akan mengundang *tashbīh* dan *tajsīm* terhadap Allah SWT. Pegangan Mu'tazilah ini bertentangan sama sekali dengan dalil *naqlī* yang jelas menyebutkan bahawa Allah SWT mempunyai sifat-sifat tertentu seperti *'Ilm*, *Qudrah*, *Irādah* dan sebagainya lagi. Dalam hal ini, Ashā'irah menyatakan bahawa perkara sebegini tidak sepatutnya timbul kerana hakikat Allah SWT adalah berbeza sama sekali dengan makhluk sama ada dari segi zat-Nya atau sifat-Nya.[1021]

Bagi Ashā'irah, Allah SWT mempunyai sifat-sifat yang *qadīm*, yang mana ia merupakan tambahan ke atas zat-Nya yang *qadīm*. Kewujudan sifat-sifat tersebut sedikit pun tidak akan mengurangkan kesempurnaan Allah SWT.[1022] Malah al-Ash'arī menyatakan bahawa penafian sifat Allah SWT oleh Mu'tazilah adalah bersumberkan daripada golongan zindik dan ateis.[1023] Oleh itu, menjadikan kenyataan hanya wujud zat Allah SWT sahaja yang boleh *qadīm* dalam *muqadimah* bagi *al-qiyās* di atas adalah tidak menepati aspek *al-māddah* sama ada daripada *al-'aqliyyāt* apatah lagi *al-mutawātirāt* atau *al-sam'iyyāt*. Semua *madārīk al-yaqīn* ini tidak memihak kepada pendirian Mu'tazilah tersebut.

[1020] 'Umar 'Abd Allāh Kāmil, *Muzakirat fī Taysīr al-Manṭiq*, 112. Lihat juga topik konsep *al-qiyās al-manṭiqī* dalam perbahasan akidah.
[1021] Al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, 8:3-21.
[1022] Mohd Radhi Ibrahim, "Hubungan Antara *Dhāt* dan Sifat Allah SWT Menurut Para Mutakallimun," *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 2 (2001), 1-16. Lihat juga pendalian mantik *al-qiyās* yang digunakan oleh al-Ash'arī bagi menolak pegangan Mu'tazilah tersebut dalam bab dua.
[1023] Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 143.

Walaupun metodologi pendalilan akidah Mu‘tazilah yang mengutamakan dalil *‘aqlī* ditolak, namun beberapa sumbangan mereka terhadap Islam harus diperakui. Abū Zahrah menyatakan bahawa antara sumbangan Mu‘tazilah ialah berdebat dengan golongan kafir, ateis dan zindik yang mendatangkan keraguan terhadap umat Islam. Mu‘tazilah juga berperanan melawan golongan bidaah yang lain seperti Shī‘ah, Khawarij, Mujassimah atau Mushabbihah dan sebagainya lagi.[1024] Usaha Mu‘tazilah tersebut walaupun baik kepada umat Islam pada ketika itu, tetapi pada sudut yang lain ia telah menimbulkan masalah. Perkara inilah yang cuba dijelaskan oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah khususnya dari aliran Ashā‘irah.

4.5.5 Rumusan

Kemunculan Mu‘tazilah merupakan reaksi terhadap beberapa persoalan akidah yang ditimbulkan oleh aliran pemikiran seperti Shī‘ah, Khawarij, Jabariyyah, Mujassimah atau Mushabbihah dan lain-lain. Umat Islam pada ketika itu menjadi keliru untuk memilih pandangan yang manakah paling tepat dengan ajaran Islam. Di samping itu, umat Islam juga terpaksa berhadapan dengan serangan daripada orang kafir, ateis dan zindik. Melihat situasi yang tidak terkawal ini, Mu‘tazilah merasakan mereka perlu menghadapi setiap golongan tersebut bagi mempertahankan kesucian Islam daripada diselewengkan. Namun pengalaman mereka berdebat dengan golongan tersebut, ditambah beberapa faktor lain, telah mencetuskan penggunaan dalil *‘aqlī* secara keterlaluan.

Lanjutan daripada latar belakang ini, maka Mu‘tazilah muncul secara rasmi sekitar tahun 100 Hijrah yang dipelopori oleh Wāṣil ibn ‘Atā’ apabila beliau bertindak

[1024] Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 131-132.

University of Malaya

mengasingkan diri (*i'tazala*) daripada majlis Ḥasan al-Baṣrī. Walau bagaimanapun, kemuncak peryebaran Mu'tazilah bermula sekitar awal tahun 200 Hijrah ketika pemerintahan al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim dan al-Wāthiq. Mereka telah memberi sokongan yang padu kepada aliran Mu'tazilah. Pada waktu inilah isu kemakhlukan al-Quran menjadi polemik besar dalam sejarah umat Islam sehingga menyebabkan Aḥmad ibn Ḥanbal diseksa. Persitiwa ini dinamakan sebagai *al-miḥnah*, iaitu ujian keyakinan untuk melihat sejauh manakah seseorang itu berpegang dengan akidah Mu'tazilah bahawa al-Quran adalah makhluk.

Secara asasnya, seseorang Mu'tazilah itu mesti berpegang dengan lima prinsip atau dasar (*al-Uṣūl al-Khamsah*) berikut; *al-tawḥīd*, *al-'adl*, *al-wa'd wa al-wa'īd*, *al-manzilah bayna al-manzilatayn* dan *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahī 'an al-munkar*. Daripada lima prinsip inilah berkembang akidah Mu'tazilah dalam pelbagai perkara antaranya yang paling menonjol adalah berkaitan penafian sifat bagi Allah SWT. Mu'tazilah berpendapat bahawa Allah SWT adalah zat *qadīm* yang paling sempurna. Maka menetapkan sifat bagi Allah SWT menunjukkan bahawa terdapat dua *qadīm* pada Allah SWT iaitu zat-Nya yang *qadīm* dan sifat-Nya yang *qadīm*. Perkara ini mustahil berlaku pada Allah SWT.

Pendirian Mu'tazilah ini berdasarkan konsep falsafah yang dipegang oleh mereka bahawa kewujudan sesuatu yang *qadīm*, iaitu Allah SWT, adalah esa dalam semua aspek. Berdasarkan pendirian ini juga mereka terpaksa mengetepikan dalil *naqlī* yang jelas menunjukkan bahawa Allah SWT mempunyai sifat-sifat tertentu. Oleh itu, setiap sifat yang disebutkan dalam al-Quran dan hadis akan ditakwil oleh mereka dengan alasan ia boleh mengundang gejala *tashbīh* dan *tajsīm* terhadap Allah SWT. Tindakan yang ditunjukkan oleh Mu'tazilah tersebut membuktikan bahawa mereka

lebih mengutamakan logik akal atau dalil *'aqlī* semata-mata berbanding dalil *naqlī*. Ini bermaksud, dalil *naqlī* diletakkan pada kedudukan kedua oleh Mu'tazilah iaitu selepas dalil *'aqlī*.

Metodologi pendalilan Mu'tazilah ini bukan sahaja bertentangan dengan metodologi pendalilan akidah Ashā'irah, malah ia juga bercanggah sama sekali dengan prinsip agama Islam yang mengutamakan dalil *naqlī* yang bersumberkan wahyu. Bukan itu sahaja, hujah mantik *al-qiyās* yang digunakan oleh Mu'tazilah juga adalah terkeluar daripada kaedah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah apabila mereka sekadar menepati aspek *al-ṣūrah* sahaja. Sedangkan sesuatu pendalilan mantik mesti menepati juga dari aspek *al-māddah* berdasarkan *madārīk al-yaqīn* yang telah disepakai. Semua ini menunjukkan bahawa dakwaan metodologi pendalilan akidah Ashā'irah yang berteraskan dalil *'aqlī* dan hujah mantik dikatakan menyamai atau bersumberkan Mu'tazilah adalah tidak berasas sama sekali.

4.6 KESIMPULAN

Sorotan menunjukkan bahawa terdapat empat persoalan penting yang perlu dianalisis mengenai pendalilan mantik al-Ash'arī dan juga Ashā'irah. Persoalan pertama adalah berkaitan hukum mempelajari dan menggunakan ilmu mantik dalam wacana pengajian Islam. Polemik kedudukan ilmu mantik dalam Islam bertitik tolak daripada perbezaan pandangan tentang peranan akal. Maka ilmu mantik yang didasari oleh logik akal turut menerima nasib yang sama apabila sebahagian ulama menerima dan sebahagian lagi menolak ilmu mantik. Penolakan ini berpunca daripada asal-usul ilmu mantik yang mempunyai kaitan dengan falsafah Greek daripada Aristotle dan penggunaan yang salah oleh golongan Mu'tazilah. Dalam hal ini, para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah

menyatakan bahawa akal merupakan anugerah Allah SWT yang mempunyai kelebihan tertentu khususnya untuk berfikir.

Malah al-Quran dan hadis turut mengiktiraf akal sebagai sarana terpenting dalam memandu kehidupan manusia. Jika perkara ini dipersetujui, maka ilmu mantik tidak sepatutnya menjadi polemik dan ditolak dalam wacana pengajian. Disebabkan itu, al-Ghazālī mengkritik kenyataan mereka yang menentang ilmu mantik dengan alasan ia bukan dihasilkan oleh orang Islam. Tegasnya, penolakan terhadap ilmu mantik, jika ada, mesti berdasarkan neraca kebenaran bahawa ilmu mantik bertentangan dengan ajaran Islam. Ini kerana, al-Quran dan hadis meletakkan kebenaran di tempat tertinggi tanpa mengira kebenaran itu datang dari mana sekalipun. Namun perjalanan sejarah yang panjang menunjukkan bahawa ilmu mantik telah diterima oleh majoriti ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam wacana pengajian Islam.

Persoalan kedua adalah berkaitan dakwaan bahawa al-Ash'arī menolak ilmu mantik pada penghujung usianya dengan mengarang *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Manakala karya al-Ash'arī yang terawal dikatakan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Dalam hal ini, al-Ash'arī didapati menggunakan pendalilan mantik secara meluas dalam *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Namun al-Ash'arī juga didapati menggunakan beberapa hujah *'aqlī* berasaskan pendalilan mantik dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Justeru, persoalan tentang al-Ash'arī menolak dalil *'aqlī* khsusunya ilmu mantik pada penghujung usianya tidak sepatutnya menjadi polemik sehingga menimbulkan kekeliruan kepada umat Islam. Ini kerana, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* yang didakwa karya terakhir al-Ash'arī oleh mereka turut menggunakan pendalilan mantik.

Malah berdasarkan penelitian, didapati terdapat tiga peringkat dalam penulisan karya al-Ash'arī. Peringkat permulaan dengan menghasilkan *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* sebagai karya terawal dan diikuti oleh *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Peringkat pertengahan menghasilkan karya *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr*. Peringkat pengakhiran pula dengan menghasilkan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* terlebih dahulu dan kemudian diikuti oleh *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* sebagai karya terakhir. Semua penulisan ini membuktikan bahawa metodologi pendalilan akidah yang dikemukakan oleh al-Ash'arī adalah berasaskan kepada dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī* sehingga penghujung usianya.

Persoalan ketiga pula adalah berkaitan penggunaan kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan *'aqlī* akidah. Perbincangan mengenai pendalilan *al-qiyās* dalam perbahasan akidah secara umumnya meliputi dua bentuk iaitu *al-qiyās al-uṣūlī* dan *al-qiyās al-manṭiqī*, manakala *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* pula dianggap sebahagian daripada *al-qiyās al-uṣūlī*, walaupun konsepnya turut digunakan dalam *al-qiyās al-manṭiqī*. Polemik ini timbul disebabkan oleh *al-qiyās al-uṣūlī* sering dikaitkan dengan pendalilan dalam fikah, namun ia turut menggunakan *al-qiyās al-uṣūlī* dalam pendalilan akidah. Manakala *al-qiyās al-manṭiqī* pula sering dikaitkan dengan pendalilan dalam akidah tetapi dikritik kerana asal-usulnya daripada Greek.

Dalam hal ini, perbezaan yang timbul tersebut tidaklah sampai kepada tahap kedua-dua *al-qiyās* tersebut ditolak secara mutlak, sebaliknya ia masih berada dalam ruang lingkup manakah yang lebih utama sahaja. Malah ulama mantik beranggapan bahawa *al-qiyās al-uṣūlī* adalah menyamai atau sebahagian daripada kaedah *al-tamthīl* dalam ilmu mantik. Maka penggunaannya dalam akidah tidak menjadi masalah yang perlu diperbesarkan. Oleh itu, penulis berpandangan bahawa menggabungkan kedua-

dua *al-qiyās* adalah pendekatan terbaik untuk mengukuhkan sesuatu penghujahan. Ini kerana, kedua-dua bentuk *al-qiyās* tersebut mempunyai kekuatan masing-masing dalam membuat kesimpulan tentang perkara akidah.

Persoalan keempat adalah berkaitan dakwaan bahawa al-Ash‘arī dan ulama Ashā‘irah mengambil metodologi pendalilan akidah, khususnya mantik, daripada Mu‘tazilah. Dari aspek sejarah, kemunculan Mu‘tazilah secara rasmi bermula sekitar tahun 100 Hijrah yang dipelopori oleh Wāṣil ibn ‘Atā’. Namun kemuncak peryebaran Mu‘tazilah bermula sekitar awal tahun 200 Hijrah ketika pemerintahan al-Ma’mūn, al-Mu‘taṣim dan al-Wāthiq. Pada waktu inilah isu kemakhlukan al-Quran menjadi polemik besar dalam sejarah umat Islam. Secara asasnya, seseorang Mu‘tazilah itu mesti berpegang dengan lima prinsip atau dasar (*al-Uṣūl al-Khamsah*) berikut; *al-tawhīd*, *al-‘adl*, *al-wa‘d wa al-wa‘īd*, *al-manzilah bayna al-manzilatayn* dan *al-amr bi al-ma‘rūf wa al-nahī ‘an al-munkar*.

Daripada lima prinsip ini berkembang akidah Mu‘tazilah dalam pelbagai perkara antaranya yang paling menonjol adalah berkaitan penafian sifat bagi Allah SWT berdasarkan konsep falsafah bahawa kewujudan sesuatu yang *qadīm* adalah esa dalam semua aspek. Berdasarkan pendirian ini juga mereka mengetepikan dalil *naqlī* yang jelas menunjukkan bahawa Allah SWT mempunyai sifat-sifat tertentu. Tindakan tersebut membuktikan bahawa mereka lebih mengutamakan akal atau dalil *‘aqlī* berbanding dalil *naqlī*. Malah hujah mantik *al-qiyās* yang digunakan oleh Mu‘tazilah juga adalah terkeluar daripada kaedah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah apabila mereka sekadar menepati aspek *al-ṣūrah* sahaja. Semua ini menunjukkan bahawa dakwaan metodologi pendalilan akidah Ashā‘irah menyamai atau bersumberkan Mu‘tazilah adalah tidak berasas sama sekali.

Berdasarkan empat persoalan di atas, didapati bahawa pendalilan mantik yang dikemukakan oleh al-Ash‘arī adalah bertepatan dengan kehendak al-Quran dan hadis serta selari dengan pendirian tokoh-tokoh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah yang lain, sekali gus menjawab beberapa dakwaan berkaitan metodologi al-Ash‘arī, Ashā‘irah dan ilmu mantik. Oleh itu, disimpulkan bahawa dakwaan yang dilontarkan tersebut hanyalah bersifat spekulasi separuh masak bertujuan untuk menggugat keutuhan aliran Ashā‘irah pada zaman kini. Ini bermaksud, metodologi akidah Ashā‘irah berasaskan dalil *naqlī* dan dalil *‘aqlī*, khususnya pendalilan mantik, adalah bertepatan dengan metodologi akidah yang dikemukakan oleh al-Ash‘arī.

University of Malaya

BAB LIMA

KESIMPULAN

Dalam bab kelima atau bab terakhir ini, penulis akan merumuskan hasil kajian yang dibahaskan dalam setiap bab tesis. Ia penting bagi melihat sejauh manakah sesebuah tesis itu mencapai objektif kajian yang telah digariskan dalam bab satu. Sehubungan itu, bagi kelihatan lebih sistematik dan mudah difahami, penulis akan membentangkan rumusan tersebut berdasarkan objektif kajian.[1025] Memandangkan tesis ini mempunyai tiga objektif utama, sebagaimana dijelaskan dalam metodologi kajian dan susunan penulisan,[1026] maka objektif pertama adalah mewakili bab dua, objektif kedua adalah mewakili bab tiga dan objektif ketiga adalah mewakili bab empat. Sebagai akhirnya, bab ini akan mengemukakan beberapa cadangan atau saranan terhadap pihak-pihak tertentu, khususnya di Malaysia, agar kajian ini dapat dimanfaatkan semaksimum yang mungkin.

5.1 Rumusan

Pengasas aliran Ashā'irah, Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, merupakan seorang ulama terkemuka dalam mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Kemunculannya pada kurun ketiga Hijrah telah memberikan satu kekuatan baru terhadap umat Islam dalam mendepani pelbagai aliran menyeleweng. Metodologi pendalilan yang dikemukakan oleh al-Ash'arī berasaskan dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī* terbukti berjaya menyelamatkan pemikiran umat Islam daripada golongan Mu'tazilah, Mujassimah atau Mushabbihah dan sebagainya lagi. Sumbangan berharga al-Ash'arī tersebut menyebabkan beliau diiktiraf sebagai mujaddid kurun ketiga Hijrah yang mempunyai kepakaran dalam

[1025] Fuad Mohamed Berawi, *Metodologi Penyelidikan: Panduan Menulis Tesis* (Sintok: Penerbit Universiti Utara Malaysia, 2017), 299.
[1026] Lihat bab satu.

University of Malaya

pelbagai bidang ilmu Islam khususnya akidah dan mantik. Beliau juga diberikan pelbagai gelaran antaranya *Imām Ahl al-Sunnah*, *Imām Mutakallimīn* dan lain-lain.

Sebagai tokoh besar mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, al-Ash'arī telah meninggalkan hasil penulisannya yang banyak iaitu sekitar 300 buah karya. Namun hanya lima buah karya sahaja masyhur sampai kepada umat Islam hari ini iaitu; *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Al-Ash'arī juga meninggalkan murid dan pengikut yang ramai bagi meneruskan legasi dan usaha beliau dalam menyebarkan aliran Ashā'irah ke seluruh dunia. Berdasarkan ketokohan tersebut, pemilihan al-Ash'arī sebagai tokoh dalam kajian ini mempunyai justifikasi yang kuat. Namun dalam konteks tesis ini tumpuan adalah kepada pendalilan mantik al-Ash'arī dalam akidah ketuhanan sahaja.

Sehubungan itu, objektif pertama bertujuan untuk mengkaji pendalilan mantik, khususnya berdasarkan kaedah *al-qiyās*, yang digunakan oleh al-Ash'arī dalam perbahasan akidah ketuhanan. Dapatan menunjukkan bahawa topik terbesar dalam wacana pengajian akidah adalah bahagian ketuhanan. Manakala perbahasan mengenai sifat Allah SWT pula merupakan topik terbesar dalam bahagian ketuhanan. Lanjutan perbincangan sifat Allah SWT ini telah melahirkan beberapa aliran serta topik yang lain seperti isu nas sifat *mutashābihāt*, isu kemakhlukan al-Quran, perbuatan atau kehendak Allah SWT dan sebagainya lagi. Disebabkan itu, al-Ash'arī didapati memberikan penekanan yang lebih meluas terhadap perbahasan sifat Allah SWT berbanding topik-topik yang lain.

Walaupun Sifat 20 belum lagi diperkenalkan pada zaman al-Ash'arī, namun hakikatnya al-Ash'arī telah menyentuh semua aspek Sifat 20 tersebut sebagaimana yang disusun oleh al-Sanūsī, dan kemudiannya diikuti oleh ulama Ashā'irah yang lain. Dalam hal ini, karya al-Ash'arī yang paling banyak menggunakan pendalilan mantik *al-qiyās* ialah *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Melalui karya ini, beliau telah mengisbatkan hampir keseluruhan sifat dalam perbahasan Sifat 20, khususnya sifat *Ma'ānī*, dengan pandalilan mantik. Selain itu, al-Ash'arī turut menggunakan pendalilan mantik dalam perbahasan nas sifat *mutashābihāt*, kemakhlukan al-Quran dan perbuatan Allah SWT.

Dalam *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* pula, walaupun al-Ash'arī lebih banyak mengemukakan dalil *naqlī*, tetapi beliau didapati turut menggunakan beberapa pendalilan mantik *al-qiyās* dalam mengisbatkan sifat *'Ilm*, *Qudrah* dan *Kalām* bagi Allah SWT. Bukan itu sahaja, al-Ash'arī juga menggunakan pendalilan mantik dalam persoalan kemakhlukan al-Quran, perbuatan Allah SWT dan melihat Allah SWT. Hal ini menunjukkan bahawa *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* dan *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* merupakan karya yang paling banyak membahaskan persoalan akidah ketuhanan berbanding *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr* dan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*. Maka pendalilan mantik yang digunakan dalam ketiga-tiga tersebut juga sangat sedikit.

Secara lebih terperinci, berdasarkan *al-qiyās* dari aspek *al-ṣūrah*, al-Ash'arī didapati lebih banyak menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* berbanding *al-qiyās al-istithnā'ī*. Manakala jenis *al-qiyās al-iqtirānī* yang paling banyak digunakan pula adalah *al-sharṭī* berbanding *al-ḥamlī*. Malah dalam *al-qiyās al-iqtirānī* ini juga, al-Ash'arī didapati hanya menggunakan bentuk *al-shakl al-awwal* sahaja, yang mana menurut

ulama mantik, *al-shakl al-awwal* adalah sebaik-baik *al-shakl* dalam menghasilkan *al-natījah*. Dari aspek *al-māddah* pula, al-Ash'arī didapati hanya menerima *al-qiyās* bertaraf *al-burhān* sahaja kerana ia terdiri daripada *muqadimah* bertaraf yakin yang diambil daripada salah satu sumber ilmu yakin (*madārīk al-yaqīn*) yang diiktiraf dalam Islam.

Jika diteliti setiap *al-qiyās* yang dikemukakan dalam karya al-Ash'arī, daripada enam sumber *madārīk al-yaqīn*, beliau didapati lebih banyak menggunakan empat sumber ilmu iaitu *al-'aqliyyāt*, *al-mutawātirāt*, *al-aṣl mathbitā bi qiyās ākhr* dan *al-sam'iyyāt*. Daripada empat sumber ini pula, *al-'aqliyyāt* lebih banyak digunakan oleh al-Ash'arī. Perkara ini mungkin disebabkan empat sumber ilmu tersebut lebih sesuai digunakan dalam pembuktian sifat *Ma'ānī* yang banyak disentuh oleh al-Ash'arī dalam karyanya. Semua ini membuktikan bahawa al-Ash'arī merupakan seorang yang sangat mahir dengan pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Dalam erti kata lain, al-Ash'arī menerima pendalilan mantik dalam perbahasan akidah.

Objektif kedua pula bertujuan untuk membandingkan pendalilan mantik yang digunakan oleh ulama Ashā'irah dengan al-Ash'arī dalam perbahasan akidah ketuhanan. Dapatan menunjukkan bahawa para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah juga bersetuju menerima pendalilan mantik dalam akidah. Dalam hal ini, al-Ghazālī melalui karyanya yang terkenal *al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād* didapati menggunakan pendalilan mantik *al-qiyās* dengan sangat sistematik dalam membahaskan persoalan akidah ketuhanan. Dari aspek *al-ṣūrah*, al-Ghazālī bukan sahaja menggunakan *al-qiyās al-istithnā'ī*, malah beliau turut menggunakan *al-qiyās al-iqtirānī* secara meluas. Al-Ghazālī juga mengusai aspek *al-māddah* apabila *al-qiyās* yang bertaraf *al-būrhan* sahaja dijadikan hujah olehnya. Ini

bermaksud, pendalilan mantik dalam akidah ketuhanan telah diterima oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kurun kelima dan keenam Hijrah.

Begitu juga al-Sanūsī, melalui karyanya yang terkenal *Umm al-Barāhīn* didapati turut menggunakan pendalilan mantik melalui kaedah *al-qiyās* secara meluas. Sebagaimana al-Ghazālī, al-Sanūsī mengemukakan semua bentuk *al-qiyās* dalam membahaskan persoalan akidah ketuhanan. Dari aspek *al-ṣūrah*, al-Sanūsī menggunakan kedua-dua jenis *al-qiyās* sama ada *al-qiyās al-iqtirānī* atau *al-qiyās al-istithnā'ī*, walaupun *al-qiyās al-istithnā'ī* hanya ditumpukan kepada bentuk *al-ittiṣālī* sahaja. Al-Sanūsī juga mengusai aspek *al-māddah* apabila *al-qiyās* yang bertaraf *al-būrhan* sahaja dijadikan hujah olehnya. Ini bermaksud, pendalilan mantik dalam akidah ketuhanan turut diterima oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kurun kelapan dan kesembilan Hijrah.

Selain itu, al-Būṭī melalui karyanya yang terkenal *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat* didapati turut menggunakan pendalilan mantik melalui kaedah *al-qiyās*, walaupun tidak secara meluas. Ini kerana, al-Būṭī dilihat lebih cenderung kepada *al-qiyās al-uṣūlī*, namun pada beberapa tempat, al-Būṭī tetap menggunakan *al-qiyās al-manṭiqī*. Dari aspek *al-ṣūrah*, al-Būṭī menggunakan kedua-dua jenis *al-qiyās* sama ada *al-qiyās al-iqtirānī* atau *al-qiyās al-istithnā'ī*. Al-Būṭī juga mengusai aspek *al-māddah* apabila *al-qiyās* yang bertaraf *al-būrhan* sahaja dijadikan hujah olehnya. Ini bermaksud, pendalilan mantik dalam akidah ketuhanan turut diterima oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kontemporari.

Mewakili ulama alam Melayu pula, Tuan Minal melalui karyanya yang terkenal *'Aqīdah al-Nājīn* didapati turut menggunakan pendalilan mantik melalui kaedah *al-qiyās*

secara meluas. Sebagaimana al-Sanūsī, Tuan Minal mengemukakan semua bentuk *al-qiyās* dalam membahaskan persoalan akidah ketuhanan. Dari aspek *al-ṣūrah*, Tuan Minal menggunakan kedua-dua jenis *al-qiyās* iaitu *al-qiyās al-iqtirānī* dan *al-qiyās al-istithnā'ī*. Tuan Minal juga mengusai aspek *al-māddah* apabila *al-qiyās* yang bertaraf *al-būrhan* sahaja dijadikan hujah olehnya. Ini bermaksud, pendalilan mantik dalam akidah ketuhanan turut diterima oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah alam Melayu kurun ke-12 dan ke-13 Hijrah sehingga kini.

Dapatan yang diperolehi ini membuktikan bahawa keempat-empat orang ulama Ashā'irah yang mewakili zaman dan tempat yang berbeza menerima pendalilan mantik dalam perbahasan akidah ketuhanan. Pendalilan mantik yang digunakan oleh mereka secara dasarnya adalah selari dengan pendalilan mantik yang digunakan oleh al-Ash'arī. Perbezaan hanya berlaku pada beberapa perkara cabang sahaja, antaranya berkaitan penggunaan istilah-istilah dalam ilmu mantik, subjek dalam membentuk sesebuah *al-qiyās*, penggunaan *al-qiyās al-uṣūlī* dan lain-lain. Perbezaan tersebut sama sekali tidak menafikan kepentingan ilmu mantik, khususnya *al-qiyās*, dalam pendalilan akidah. Dapatan ini juga menunjukkan bahawa sumbangan dan pengaruh al-Ash'arī terhadap ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah adalah sangat besar.

Manakala objektif ketiga bertujuan untuk menganalisis beberapa isu penting yang timbul berkaitan pendalilan mantik al-Ash'arī dan juga Ashā'irah. Dapatan menunjukkan bahawa terdapat empat persoalan yang perlu dianalisis. Persoalan pertama berkaitan hukum mempelajari dan menggunakan ilmu mantik dalam wacana pengajian Islam. Dalam hal ini, para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah menyatakan bahawa akal merupakan anugerah Allah SWT yang mempunyai kelebihan tertentu khususnya untuk berfikir. Malah al-Quran dan hadis turut mengiktiraf akal sebagai sarana

terpenting dalam memandu kehidupan manusia. Oleh itu, selagi mana ia tidak terkeluar dari ajaran Islam, maka ilmu mantik tidak sepatutnya ditolak secara mutlak dalam wacana pengajian Islam, khususnya dalam pendalilan akidah.

Persoalan kedua berkaitan dakwaan bahawa al-Ash'arī menolak ilmu mantik pada penghujung usianya dengan mengarang *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Persoalan ini tidak seharusnya menjadi polemik kerana *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* turut menggunakan pendalilan mantik. Malah berdasarkan penelitian, didapati terdapat tiga peringkat dalam penulisan karya al-Ash'arī. Peringkat permulaan dengan menghasilkan *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* sebagai karya terawal dan diikuti oleh *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Peringkat pertengahan menghasilkan karya *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr*. Peringkat pengakhiran pula dengan menghasilkan *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* terlebih dahulu dan kemudian diikuti oleh *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* sebagai karya terakhir. Semua ini membuktikan bahawa metodologi pendalilan akidah al-Ash'arī adalah berasaskan kepada dalil *naqlī* dan dalil *'aqlī* sehingga penghujung usianya.

Selain itu, penulis juga mendapati bahawa al-Ash'arī merupakan tokoh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang pertama sekali menggunakan pendalilan mantik secara sistematik dan menyeluruh dalam perbahasan akidah. Rentetan daripada usaha al-Ash'arī ini menyebabkan ilmu mantik mengalami perkembangan yang pesat dalam wacana pengajian Islam, khususnya ketika zaman al-Ghazālī, sehingga ia diterima oleh majoriti umat Islam. Ini bermaksud, kekuatan metodologi pendalilan yang dikemukakan oleh al-Ash'arī terbukti berjaya memelihara akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah sehingga kini. Bahkan ia juga dilihat mampu berhadapan dengan pelbagai bentuk

ancaman ideologi atau pemikiran moden yang menyeleweng seperti sekularisme, liberalisme, ateisme dan sebagainya lagi.

Persoalan ketiga pula berkaitan penggunaan kaedah *al-qiyās* dalam pendalilan *'aqlī* akidah meliputi *al-qiyās al-uṣūlī* dan *al-qiyās al-manṭiqī*. Manakala *al-qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* pula dianggap sebahagian daripada *al-qiyās al-uṣūlī*, walaupun konsepnya turut digunakan dalam *al-qiyās al-manṭiqī*. Dalam hal ini, polemik yang timbul tersebut tidaklah sampai kepada tahap kedua-dua *al-qiyās* tersebut ditolak secara mutlak. Sebaliknya ia masih berada dalam ruang lingkup manakah yang lebih utama sahaja. Walau bagaimanapun, menggabungkan kedua-dua *al-qiyās* adalah pendekatan terbaik untuk mengukuhkan sesuatu penghujahan. Ini kerana, kedua-dua bentuk *al-qiyās* tersebut mempunyai kekuatan masing-masing dalam membuat kesimpulan tentang perkara akidah.

Persoalan keempat berkaitan dakwaan bahawa al-Ash'arī dan ulama Ashā'irah mengambil metodologi pendalilan akidah, khususnya kaedah mantik, daripada Mu'tazilah. Secara asasnya, seseorang Mu'tazilah itu mesti berpegang dengan lima prinsip (*al-Uṣūl al-Khamsah*) berikut; *al-tawhīd*, *al-'adl*, *al-wa'd wa al-wa'īd*, *al-manzilah bayna al-manzilatayn* dan *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahī 'an al-munkar*. Namun isu paling menonjol adalah berkaitan penafian sifat bagi Allah SWT berdasarkan konsep falsafah bahawa kewujudan sesuatu yang *qadīm* adalah esa dalam semua aspek. Pendirian ini membuktikan bahawa mereka lebih mengutamakan akal berbanding dalil *naqlī*. Malah hujah mantik *al-qiyās* yang digunakan oleh Mu'tazilah juga bersalahan dengan kaedah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah apabila mereka sekadar menepati aspek *al-ṣūrah* sahaja.

5.2 Cadangan

Bagi memanfaatkan hasil kajian tesis ini, penulis ingin mengemukakan beberapa saranan dan cadangan, sama ada yang berbentuk umum atau khusus, untuk perhatian pihak-pihak yang berkaitan di Malaysia. Perkara ini penting agar kesinambungan terhadap kajian ini dapat diteruskan dan dikembangkan lagi dari semasa ke semasa. Antara saranan dan cadangan tersebut ialah:

1. Institut-institut pengajian tinggi perlu membanyakkan lagi kajian mengenai ilmu mantik berdasarkan karya-karya ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʻah aliran Ashāʻirah. Sebagaimana yang dijelaskan dalam sorotan litetatur, kajian berkaitan ilmu mantik di Malaysia, mungkin juga di rantau Nusantara, didapati sangat kurang. Kekurangan ini bukan sahaja memberikan kesan yang tidak baik terhadap perkembangan ilmu mantik, malah tempiasnya turut dirasai oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʻah di Malaysia

2. Pada masa yang sama, institut-institut pengajian tinggi Islam ini juga perlu membanyakkan kajian berbentuk lapangan bagi meneliti tahap kefahaman umat Islam, khususnya mahasiswa dan pelajar, terhadap ilmu mantik. Dapatan kajian adalah penting memandangkan ia boleh dijadikan panduan untuk mengenal pasti masalah atau kekurangan dan seterusnya dapat menambahbaik pengajian ilmu mantik sama ada di peringkat sekolah atau universiti.

3. Para sarjana disarankan dapat membanyakkan lagi penulisan buku mengenai ilmu mantik, termasuk kamus atau ensiklopedia, dalam bahasa Melayu. Projek ini juga boleh diusahakan melalui penterjemahan karya-karya mantik ulama Ahl al-Sunnah wa al-

University of Malaya

Jamā‘ah. Ini kerana, pemerkayaan penulisan ilmu mantik dalam bahasa Melayu boleh membantu umat Islam, khususnya mahasiswa dan pelajar, untuk memahami dan menggunakan ilmu mantik secara lebih luas dan berkesan.

4. Membanyakkan lagi kajian mengenai al-Ash‘arī khususnya dari aspek pemikirannya dalam bidang akidah dan mantik. Sebagaimana yang dijelaskan dalam sorotan litetatur, kajian berkaitan al-Ash‘arī didapati sangat kurang di Malaysia. Oleh itu, dicadangkan supaya pengkaji selepas ini menumpukan pula kepada aspek atau topik lain seperti kenabian dan *al-sam‘iyyāt* atau berkaitan pengaruh pendalilan mantik al-Ash‘arī di Alam Melayu dan sebagainya lagi.

5. Pada peringkat masyarakat awam pula, jabatan agama Islam negeri-negeri disarankan mempergiatkan lagi penganjuran program dan kuliah di masjid-masjid menggunakan karya ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah aliran Ashā‘irah. Perkara ini penting bagi memperkukuhkan kedudukan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah aliran Ashā‘irah di Malaysia, sekali gus dapat menyentuh perihal ilmu mantik yang terdapat dalam pendalilan *‘aqlī* tersebut.

University of Malaya

BIBLIOGRAFI

6.1 Rujukan Bahasa Arab

‘Abd al-‘Azīz al-Ṣaghīr Dukhān. *Al-Imām al-‘Allāmah Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī al- Tilimsānī wa Juhūdahu fī Khidmah al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf*. T.tp.: Dār Kardādah, 2010.

‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. *Al-Islām wa al-‘Aql*. Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, t.t..

‘Abd al-Jabbār ibn Aḥmad. *Al-Muḥīṭ bi al-Takllīf*, ed. ‘Umar al-Sayyid ‘Azmī. Qāhirah: Dār al-Miṣriyyah li al-Ta’līf wa al-Tarjamah, t.t..

_____. *Al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn*, ed. Muḥammad ‘Imārah (Qāhirah: Dar al-Shurūq, 1966.

_____. *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, ed. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān. Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1996.

‘Abd al-Karīm al-‘Uthmān. *Sīrah al-Ghazālī wa Aqwāl al-Mutaqaddimīn fīh*. Damshiq: Dār al-Fikr, t.t..

‘Abd al-Karīm Nawfān ‘Ubaydāt. *Al-Dilālat al-‘Aqliyyat fī al-Qur’ān*. Urdun: Dār al-Nafā’is, t.t..

‘Abd al-Maqṣūd Khujah, ed.. *Al-Athnainiyyah: Ḥafl Takrīm Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī*. Damshiq: t.p, 1997.

‘Abd al-Mu‘ṭī Muḥammad Bayyūmī. *Al-Falsafah al-Islāmiyyah min al-Mashriq ilā al-Maghrib*. Qāhirah: Dār al-Ṭaba‘ah al-Muḥammadiyyah, 1982.

‘Abd al-Raḥmān Badawī. *Mazāhib al-Islāmiyyin*. Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil Malāyin, 1997.

_____. *Mu’allafāt al-Ghazālī*. Kuwait: Wakālah al-Maṭbū‘āt, 1977.

‘Abd al-Raḥman ibn Muḥammad ibn Ḥusīn ibn ‘Umār ibn Bā‘lawī. *Bughyah al-Mustarshidīn fī Talkhīṣ Fatāwā Ba‘ḍ al-Aimmah min al-‘Ulamā’ al-Mutaākhirīn*. Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, 1978.

‘Abd al-Wāḥid Jahdānī. *Al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī (260H-324H) wa Mū’allafātuh*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011.

‘Abd al-Fattāḥ Aḥmad Fu’ād. *Ibn Taymiyyah wa Mawqifuh min Fikr al-Falsafī*. Iskandariyyah: Dār Da‘wah, 1986.

Abī al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Qāhirah: Dār Ibn Ḥazm, 2008.

Abī Dawud Sulaymān ibn al-Ash‘ath. *Sunan Abī Dawud*, ed. Muḥammad ‘Awwāmah. Bayrūt: Muassasah al-Riyān, 1998.

University of Malaya

Abū al-‘Alā ‘Afīfī. *Al-Manṭiq al-Tawjīhī*. Qāhirah: Maṭba‘ah Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1947.

Abū Ḥanīfah al-Nu‘mān ibn Thābit al-Kūfi. *Sharḥ Kitāb al-Fiqh al-Akbār*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.

_____. “Al-Fiqh al-Absaṭ,” dalam *al-‘Aqīdah wa ‘Ilm al-Kalām*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kāwtharī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.

‘Ādl Nuwayhiḍ. *Mu‘jam A‘lam al-Jaza’ir: Min Ṣadr al-Islām Ḥatta al-Aṣr al-Ḥāḍr*. Bayrūt: Muassasah Nuwayhiḍ al-Thaqāfiyyah, 1980.

Aḥmad al-Ṭayyib. *Madkhal lil Dirāsat al-Manṭiq al-Qadīm*. Qāhirah: Dar al-Ṭabā‘ah al-Muḥammadiyyah, 1986.

_____. *Naẓarāt fī Fikr al-Imām al-Ash‘arī*. Qāhirah: Dār al-Quds al-‘Arabī, 2016.

Aḥmad Amīn. *Fajr al-Islām*. Miṣr: Maṭba‘ah al-I‘timād, 1914.

Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī. *Fī ‘Ilm al-Kalām*. Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1985.

‘Alī Juma‘ah. *Al-Bayān li mā Yashghal al-Adhhān: Fatāwā Shāfiyyah fi Qaḍāyā ‘Ājilah*. Qāhirah: Dār al-Muqaṭam, 2009.

_____. *Al-Kutub al-Mukawwinat lil Fikr al-Islāmī al-Sunni*. ‘Ammān: al-Mamlakah al-Urduniyyah al-Hāshimiyyah, 2014.

‘Alī Shalq. *Al-‘Aql fī Majrā al-Tārīkh: Qabl al-Islām wa Ba‘duh*. Bayrut: Dār al-al-Madā, 1985.

Al-‘Amrajī, Aḥmad Shaūqī Ibrāhīm. *Al-Mu‘tazilah fī Baghdād wa Atharuhum fī al-Ḥayāt al-Fikriyyah wa al-Siyāsiyyah*. Qāhirah: Maktabah al-Madbūlī, 2000.

Al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd. *Al-Tafkīr Farīḍah Islāmiyyah*. Qāhirah: Nahḍah al-Miṣr, t.t..

Al-‘Askarī, Abū Halāl. *Al-Furūq fī al-Lughah*. Bayrūt: Dār al-‘Arabiyyah lil Kitāb, 1983.

Al-‘Awnī, al-Sharīf Ḥātim ibn ‘Ārif. *Al-Yaqīnī wa al-Ẓannī min al-Akhbār: Sijāl Bayna al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī wa Muḥaddithīn*. Bayrūt: Al-Shabkah al-‘Arabiyyah lil Abḥāth wa al-Nashr, 2013.

Al-Abharī, Athīr al-Dīn al-Mufaḍal ibn ‘Umar. *Mughnī al-Ṭullāb Sharḥ Matn Īsāghūjī*, ed. Maḥmūd Ramaḍān al-Būṭī. Bayrūt: Dār al-Fikr, 2003.

Al-Albānī, Muḥammad Naṣr al-Dīn. *Al-Ḥadīth Ḥujah bi Nafsih fī al-‘Aqāid wa al-Aḥkām*. Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘ārif, 2005.

University of Malaya

Al-Andalusī, Abī al-Qāsim Ṣā'id ibn Aḥmad ibn Ṣā'id. *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam*, ed. Louis Cheikho. Bayrut: Imprimerie Catholique, 1912.

Al-Anṣārī, 'Abd al-Latīf Ḥamād ibn Muḥammad. "Muqaddimah 'alā Kitāb al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah," dalam *Rasā'il fī al-'Aqīdah*. T.tp.: Maktabah al-Furqān, t.t..

Al-Anṣārī, Abī al-Qāsim Salmān ibn Nāṣr. *Al-Ghuyat fī al-Kalām*, ed. Muṣṭafā Ḥasanyn 'Abd al-Hādī. Qāhirah: Dār al-Salām, 2010.

Al-Ash'arī, Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl. *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Hind: Maṭba'ah Dā'irah al-Ma'ārif al-Niẓāmiyyah al-Kā'inah, t.t..

_____. *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, ed. 'Abd Allāh Maḥmūd Muḥammad 'Umar. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.

_____. *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, ed. Bashyr Muḥammad 'Aywan. Damshiq: Maktabah Dār al-Bayān, 1995.

_____. *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, ed. Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd. Miṣr: Dār al-Anṣār, 1977.

_____. *Al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*, ed. Ḥamūdah Gharābah. Miṣr: Maṭba'ah Miṣriyyah, 1955.

_____. *Kitāb Shajarah al-Yaqīn*, ed. Concepcion Castillo Castillo. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.

_____. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Bayrūt: Maktabah al-'Aṣriyyah, 1990.

_____. *Risālah fī al-Īmān: Hal Huwa Makhlūq am Ghayr Makhlūq*, ed. 'Abd al-Mawlā Amawrīq. Al-Mamlakah al-Maghribiyyah: Dār al-Ḥadīth al-Kitāniyyah, 2017.

_____. *Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, ed. Muḥammad al-Waly al-Ash'arī al-Qādirī al-Rifā'ī, Bayrūt: Dār al-Mashāri', 1995.

_____. *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, ed. 'Abd Allāh Shākir Muḥammad al-Junaidy. Madīnah Munawwarah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2002.

Al-Ashqar, 'Umar Sulaymān. *Al-'Aqīdah fī Allāh*. Urdun: Dār al-Nafā'is, 1999.

Al-Asnawī, 'Abd al-Raḥim Jamāl al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.

_____. *Nihāyah al-Sūl fī Sharḥ Minhāj al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Bakhīt al-Muṭī'ī. Qāhirah: 'Ālam al-Kutub, t.t..

University of Malaya

Al-Azhari, Abdul Wahab Jan. "Manhaj al-Wasaṭiyyah lil Imām al-Ash'arī fī 'Ilm al-Kalām." *Journal of Islamic & Religious Studies* 2:2 (2017).

Al-Baghdādī, Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad. *Al-Farqu Bayna al-Firaq*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Qāhirah: Dār al-Ṭalā'i', t.t..

Al-Bājūrī, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad. *Ḥāshiyyah Shaykh al-Islām Ibrāhīm al-Bājūrī 'alā Matn al-Sullam al-Murawnaq fī 'Ilm al-Manṭiq*, ed. Muḥammad Aḥmad Aḥmad Rūtān. Qāhirah: Dār al-Salām, 2011.

Al-Bannā, Ḥasan. *Al-'Aqāid*, ed. Riḍwān Muḥammad Riḍwān. Iskandariyyah: Dār al-Da'wah, 1421H.

Al-Bāqillānī, Abī Bakr ibn al-Ṭayyib. "Al-Inṣaf," dalam *al-'Aqīdah wa 'Ilm al-Kalām*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.

_____. *Al-Tahmīd al-Awā'il wa Talkhīṣ al-Dalā'il*, ed. 'Imād al-Dīn Aḥmad Ḥīdr. Bayrūt: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1987.

Bashyr Muḥammad 'Aywan. *Taḥqīq al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Damshiq: Maktabah Dār al-Bayān, 1995.

Al-Bayhaqī, Abī Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *Al-Jāmi' li Shu'ab al-Īmān*, ed. Mukhtār Aḥmad al-Nadwī. Riyāḍ: Maktabah al-Rush, 2003.

_____. *Manāqib al-Shāfi'ī*, ed. Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Qāhirah: Maktabah Dār al-Turāth, t.t..

_____. *Al-Asmā' wa al-Ṣifāt*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Āmir. Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2005.

Al-Bayjūrī, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad. *Tuḥfat al-Murīd Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.

Bilāl Barakāt Sulaymān Salhab. "*Al-Fiqh al-Uṣūlī 'ind Abī al-Ḥasan al-Ash'arī (m. 324H) Dirāsat Taḥliliyyah*." Tesis doktor falsafah, Kuliah Ilmu Wahyu dan Sains Kemanusiaan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 2018.

Al-Bughā, Muṣṭafā Dīb. *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf fīhā fī al-Fiqh al-Islāmī*. Damshiq: Dār al-Qalam, 1993.

Al-Bukhārī, 'Alā al-Dīn 'Abd al-'Azīz bin Aḥmad. *Kashf al-Asrār 'an Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

Al-Bukhārī, Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'il ibn Ibrahīm. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Qāhirah: Dār al-Fajr lil Turāth, 2005.

Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. "Ma'a al-Būṭī fī Ḥayātih wa Fikrih," laman sesawang *Youtube Ma'a al-Būṭī*. 6 Disember 2010.

University of Malaya

_____. *Al-Bidāyāt Bākūrrah A'mālī al-Fikriyyah*. Damshiq: Dār al-Fikr, 2009.

_____. *Al-Lāmadhhabiyyah: Akhtar Bid'ah Tuhaddid al-Syar'iah al-Islāmiyyah*. Damshiq: Dār al-Fārābī, 2005.

_____. *Al-Madhāhib al-Tawḥīdiyyah wa al-Falsafāt al-Mu'āṣarah*. Damshiq: Dār al-Fikr, 2008.

_____. *Al-Salafiyyah: Marḥalah Zamāniyyah Mubārakah Lā Madhhab Islāmī*. Damshiq: Dār al-Fikr, 2007.

_____. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1973.

_____. *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Damshiq: Dār al-Fikr, 2006.

_____. *Hadhā Wālidī: Al-Qiṣah al-Kāmilah li Ḥayāt al-Shaykh Mullā Ramaḍān al-Būṭī min Wilādatih ilā Wafātih*. Damshiq: Dār al-Fikr, 1998.

_____. *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat: Wujūd al-Khālid wa Waẓīfah al-Makhlūk*. Damshiq: Dār al-Fikr, 2009.

_____. *Min al-Fikr wa al-Qalb*. T.tp: Dār al-Fakāih. 2008.

Al-Damanhurī, Aḥmad. *Risālah fī al-Manṭiq: Īḍāḥ al-Mubham fī Ma'ānī al-Sullam*, ed. 'Umar Fārūq al-Ṭabā', Bayrūt: Maktabah al-Ma'ārif, 2006.

Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān. *Siyar A'lām al-Nubalā*, ed. Shu'aīb al-Arnā'ūṭ. Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1996.

Al-Dūrī, Qaḥṭān 'Abd al-Raḥman. *Al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa Madhāhibuhā*. Bayrūt: Kitāb Nāshirūn, 2012.

Al-Dusūqī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Arafah. *Ḥāshiyah al-Dusūqī 'alā Umm al-Barāhīn*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2001.

Al-Dusūqī, Muḥammad. *Manhaj al-Baḥth fī al-'Ulūm al-Islāmiyyah*. Qaṭr: Dār al-Thaqāfah, 2003.

Al-Fārābī, Abī Naṣir Muḥammad ibn Muḥammad. "Kitāb al-Burhān," dalam *al-Manṭiq 'Ind al-Fārābī*, ed. Mājid Fikhrī. Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1987.

_____. *Iḥṣā' al-'Ulūm*, ed. 'Alī Bu Milḥm. Bayrūt: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1996.

_____. *Kitāb al-Alfāẓ al-Musta'malah fī al-Manṭiq*, ed. Muḥsin Mahdī. Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1986.

Al-Fārisī, Al-Amīr 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn Balbān. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi Tartīb Ibn Balbān*, ed. Shu'aīb al-Arnā'ūṭ. Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1993.

University of Malaya

Al-Fāwī. ‘Abd al-Fatāḥ Aḥmad. *Al-Manṭiq ‘Arḍ wa Naqd*. Qāhirah: Maktabah al-Zahrā’, 1991.

Fawqiyyah Ḥusīn Maḥmūd. *Muqaddimah al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*. Miṣr: Dār al-Anṣār, 1977.

Al-Fayrūzābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *Al-Qāmūs al-Muḥīt*. Qāhirah: Muassasah al-Risālah, 1987.

Al-Fayyūmī, Muḥammad Ibrāhīm. *Shaykh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah: al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī*. Qāhirah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2003.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Qisṭās al-Mustaqīm*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.

_____. *Mi‘yār al-‘Ilm fī Fann al-Manṭiq*, ed. Aḥmad Shams al-Dīn. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.

_____. *Maqāṣid al-Falāsifah*, ed. Sulaymān Dunyā (Miṣr: Dār al-Ma‘ārif, 1961.

_____. “Al-Munqidh min al-Ḍalāl,” dalam *Majmū‘at Rasāil al-Imām al-Ghazālī*, ed. Ibrāhīm Amīn Muḥammad. Qāhirah: al-Maktabah al-Taufīqiyyah, t.t..

_____. “Al-Risālah al-Laduniyyah,” dalam *Majmū‘at Rasāil al-Imām al-Ghazālī*, ed. Ibrāhīm Amīn Muḥammad. Qāhirah: Al-Maktabah al-Taufīqiyyah, t.t..

_____. *Al-Iqtiṣād fī al-I‘tiqād*, ed. Muwaffaq Fawzī al-Jabr. Damshiq: Al-Ḥikmah, 1994.

_____. *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Bayrūt: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2008.

_____. *Al-Tibr al-Masbūk fī al-Naṣiḥat al-Mulūk*, ed. Aḥmad Shams al-Dīn. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.

_____. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, ed. Muḥammad Sa‘īd Muḥammad. Qāhirah: Dār al-Bayān al-‘Arabī, 2005.

_____. *Jawāhir al-Qur’ān wa Durarah*, ed. Maḥmūd Bījū. Damshiq: Dār al-Taqwā, 2007.

_____. *Mi‘yār al-‘Ilm*, ed. Sulaymān Dunyā, Miṣr: Dār al-Ma‘ārif, 1961.

_____. *Miḥak al-Naẓar fī al-Manṭiq*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t..

University of Malaya

_____. *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. Sulaymān Dunyā. Miṣr: Dār al-Ma'ārif, t.t..

Al-Ghumārī, 'Abd Allāh al-Siddīq. *Itqān al-Ṣan'ah fī Taḥqīq Ma'nā al-Bid'ah*. Qāhirah: Maktabah al-Qāhirah, 2007.

Gurgis Awad. *Ghazā'in al-Kutub al-Muqaddimah fī al-'Irāq*. Baghdad: Maṭba'ah al-Ma'ārif, 1948.

Ḥafanāwī Ba'ly. "*Al-'Allāmah ibn Yūsuf al-Sanūsī al-Tilimsānī: Khātimat al-Muḥaqqiqīn wa 'Umdah al-Mujaddidīn*." *Majallat al-Ma'rifah* 545 (Februari 2009).

Al-Ḥafanī, 'Abd al-Mun'im. *Al-Mu'jam al-Shāmil li Muṣṭalaḥāt al-Falsafah*. Qāhirah: Maktabah al-Madbūlī, 2000.

Al-Ḥākim, Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn 'Abd Allāh. *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥāin*, ed. Muṣṭafa 'Abd al-Qādir 'Atā. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

Ḥamūdah Gharābah. *Abū al-Ḥasan al-Ash'arī* (Qāhirah: al-Hay'ah al-'Āmmah li Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah), 1973.

_____. *Taqdīm al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'*. Miṣr: Maṭba'ah Miṣriyyah, 1955.

Al-Ḥanbalī, Shihāb al-Dīn Abī al-Falāḥ 'Abd al-Hay ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-'Imād. *Shadharāt al-Dhihab fī Akhbār min Dhahab*, ed. 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūṭ. Damshiq: Dār Ibn Kathīr, 1989.

Al-Hararī, 'Abd Allāh. *'Umdat al-Rāghib fī Mukhtasar Bughyat al-Ṭālib*. Bayrūt: Sharikat Dār al-Mashārī', 2009.

Ḥasan Nāfi'at dan Kalīfūrad Būzūrath, *Turāth al-Islām*. Kuwaīt: al-Majlis al-Waṭanī lil Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Adāb, 1978.

Al-Ḥasanī, Muḥammad 'Alawī al-Mālikī. *Mafāhīm Yajibu an Tuṣahḥiḥ*. Qāhirah: Dār Jawāmi' al-Kalim, t.t..

Al-Hindī, 'Alā' al-Dīn 'Alī al-Muttaqī ibn Ḥishām al-Dīn, *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*, Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1989.

Ḥusayn Aḥmad Amīn. *Al-Mā'ah al-'Aẓim fī Tārīkh al-Islām*. Qāhirah: Dār al-Karmah, 2019.

Ibn Abī al-Dunyā, 'Abd Allāh Muḥammad. *Makārim al-Akhlāq*, ed. Majdī al-Sayyid Ibrāhīm. Būlāq: Maktabah al-Qur'ān, t.t..

Ibn Abī Uṣāybi'ah, Mawfiq al-Dīn Abī al-'Abbās Aḥmad ibn al-Qāsim. *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibā'*, ed. Nizār Riḍā. Bayrūt: Dār Maktabah al-Ḥayāh, t.t..

Ibn 'Asākir, Abī al-Qāsim 'Alī ibn al-Ḥasan ibn Ḥibah Allāh. *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*. Damshiq: t.p., 1347H.

Ibn al-Athīr, Majad al-Dīn Abī al-Sa'ādāt al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazārī. *Jāmi' al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl*, ed. 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūṭ. T.tp: Maktabah al-Ḥilwānī, Maṭba'ah al-Malāḥ, Maktabah Dār al-Bayān, 1972.

Ibn al-Qayyim, 'Abd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr al-Jawziyyah. *Ighāthah al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*, ed. Muḥammad Ḥamid al-Faqī. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1975.

_____. *I'lām al-Mawaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, ed. Abī 'Ubaydah Mashhūr bin Ḥasan Āla-Sulaymān. Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah: Dār Ibn al-Jawzī, 1423H.

_____. *Miftāḥ Dār al-Sa'ādah wa Mashūr Wilāyah al'Ilm wa Irādah*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

Ibn al-Ṣalāḥ, Abū 'Umar wa 'Uthmān ibn 'Abd al-Raḥman al-Shahruzwarī. *'Ulūm al-Ḥadīth li Ibn al-Ṣalāḥ*, ed. Nūr al-Dīn 'Iṭr. Damshiq: Dār al-Fikr, 1986.

_____. *Fatāwā wa Masā'il Ibn al-Ṣalāḥ fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth wa al-Uṣūl wa al-Fiqh*, ed. 'Abd al-Mu'ṭī Amīn Qal'ajī. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1986.

Ibn Bayyah, 'Abd Allāh ibn al-Shaykh al-Mahfūẓ. *Tawḍīḥ Awjuh Ikhtilāf al-Aqwāl fī Masā'il min Mu'āmalāt al-Amwāl*. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 1998.

Ibn Fāris, Abī al-Ḥusayn Aḥmad. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Bayrūt: Dār al-Jail, 1991.

Ibn Fūrak, Abī Bakr Muhammad ibn al-Ḥasan. *Mujarrat Maqālāt Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, ed. Dāniāl Jīmāriyyah. Bayrūt: Dār al-Mashrik, 1987.

_____. *Kitāb Mushkil al-Ḥadīth aw Tā'wīl al-Akhbār al-Mutashābihah*, ed. Dāniāl Jīmārih. Damshiq: Ma'had al-Faransī lil Dirāsāt al-'Arabiyyah, 2003.

Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn 'Alī al-'Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, ed. 'Abd al-Fatāḥ Abū Ghudah. Bayrūt: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 2002.

_____. *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. 'Abd al-Qādir Shaībah al-Ḥamad. Riyāḍ: Maktabah al-Mālik, 2001.

_____. *Al-Durr al-Kāminah fī A'yān al-Mia'h al-Thāmaniyyah*, ed. Muḥammad Sayyid Jād al-Haq. Qahirah: Dār al-Kutub al-Ḥadithah, 1966.

Ibn Ḥazm, Abī Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad al-Andalusī. *Al-Taqrīb li Ḥadd al-Manṭiq wa al-Madkhal ilayh bi al-Alfāẓ al-'Āmiyyah wa al-Amthilah al-Fiqhiyyah*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

_____. *Jamharat Asnāb al-'Arab*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, t.t..

University of Malaya

Ibn Kathīr, Abī al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar al-Dimasyqī. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Tarkī. Gīza: Dār Hijr, 1998.

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥman ibn Muḥammad. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, ed. 'Abd Allāh Muḥammad al-Darwīsh. Damshiq: Dār al-Balkhī, 2004.

Ibn Khallikān, Abī al-'Abbās Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr. *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās. Bayrūt: Dār al-Ṣādir, 1978.

Ibn Mājah, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*, ed. Muḥammad Fū'ad 'Abd al-Bāqī. Miṣr: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t..

Ibn Manẓūr, Abī al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Makram. *Lisān al-'Arab*. Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2003.

Ibn Nadīm, Muḥammad ibn Isḥāq. *Kitāb al-Fihrist*, ed. Gustav Flugel. Leipzig: Verlag Von F. C. W. Vogel, 1871.

Ibn Rushd, Abī al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Kasf 'an Manāhij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*, ed. Maḥmūd Qāsīm. Qāhirah: Maktabah al-Anjaluw al-Miṣriyyah, 1964.

_____. *Faṣl al-Maqāl Bayn al-Sharī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*. Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1986.

Ibn Sīnā, al-Ḥasan Abī 'Alī. *Al-Najāt*, ed. Muḥyī al-Dīn Ṣabrī al-Kurdī. Miṣr: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1938.

_____. *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, ed. Sulaymān Dunyā. Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1960.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm al-Ḥarrānī. *Sharḥ al-'Aqidah al-Aṣfahāniyyah*, ed. Sa'īd ibn Naṣr ibn Muḥammad. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2001.

_____. *Majmū'ah al-Fatāwā*, ed. 'Āmr al-Jazār dan Anwar al-Bāz. Manṣūrah: Dār al-Wafā', 2005.

_____. *Naqḍ al-Manṭiq*, ed. Muḥammad 'Abd al-Razzāq Ḥamzah & Sulaymān ibn 'Abd al-Raḥman al-Ṣaniya'. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.

_____. *Al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyin*, ed. 'Abd al-Ṣamad Sharf al-Dīn al-Kutubī. Bayrut: Mu'sasah al-Rayyān, 2005.

Al-Ibrāhimī, Muḥammad Nūr. *'Ilm al-Manṭiq*. Miṣr: Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduhu, 1937.

Al-Ījī, 'Aḍud Allāh wa al-Dīn al-Qāḍī 'Abd al-Raḥman ibn Aḥmad. *Al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*. Bayrūt: 'Ālim al-Kutub, t.t..

University of Malaya

‘Isā Manūn. *Nibrās al-‘Uqūl fī Taḥqīq al-Qiyās*. Qāhirah: Dār Kutub ‘Arabiyyah, 2006.

Al-‘Isā, Muḥammad Kḥayr Muḥammad Sālim. *Ayāt al-Ṣifāt ‘Ind al-Salaf Bayna al-Tā’wīl wa al-Tafwīḍ*. T.tp: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, t.t..

‘Iwad Allāh Jād Ḥijāzī. *Al-Murshid al-Sallīm fī al-Manṭiq al-Ḥadīth wa al-Qadīm*. Qāhirah: Dār al-Ṭabā‘ah al-Muḥammadiyyah, 1964.

Al-‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām. *Rasāil fī al-Tawhīd*, ed. Ayādakhālid al-Ṭabā’. Damshiq: Dār al-Fikr, 1995.

Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyah li Nuẓum al-Ma‘rifah fī al-Thaqāfah al-‘Arabiyah*. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 2009.

Jalāl Muḥammad Mūsā. *Nashā’ah al-Ash‘ariyyah wa Taṭawuruha*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982.

Al-Jawzī, Abī al-Faraj ‘Abd al-Raḥman. *Al-Bāz al-Ashhab al-Munqada ‘alā Mukhālifī al-Mazhab*, ed. Muḥammad Munīr al-Imām. Bayrūt: Dār al-Jinān, 1987.

Al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad. *Sharḥ al-Mawāqif*, ed. Maḥmūd ‘Umar al-Dumyāṭī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.

_____. *Kitāb al-Ta‘rīfāt*. Bayrūt: Maktabah Lubnān, 1985.

Al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik bin Yūsuf bin Muḥammad al-Ḥaramayn. *Matn al-Waraqāt*. Riyad: Dār al-Ṣamī‘ī, 1996.

_____. *Kitāb al-Irshād ilā Qawāṭi‘ al-Adilla fī Uṣūl al-I‘tiqād*, ed. Muḥammad Yūsuf Mūsā & ‘Alī ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Ḥamīd. Miṣr: Maktabah al-Khānijī, 1950.

_____. *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. ‘Abd al-‘Aẓīm al-Dīb. Qaṭr: Maṭābi‘ al-Dawḥd al-Ḥadithah, 1399H.

Al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid. “Taḥqīq al-Sayf al-Ṣaqīl,” dalam *al-‘Aqīdah wa ‘Ilm al-Kalām*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.

_____. *Muqaddimah Tabyīn Kadhib al-Muftarī fimā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*. Qāhirah: Maktabah al-Azahariyyah lil Turāth, t.t..

Khālid Zahrī. “Kitāb al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah: Taḥqīq fī Nisbatuh ilā Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī.” *Al-Ibānah: Majallat ‘Ilmiyyah Sanawiyyah Muḥkamat bi al-Dirāsāt al-‘Aqdiyyah wa al-Abḥāth al-Kalāmiyyah al-Ash‘ariyyah* 1 (1434H/2013M).

Al-Khaṭīb, Aḥmad ibn ‘Abd al-Laṭīf al-Jāwī. *Ḥāshiyyah al-Nafaḥāt ‘alā Sharḥ al-Waraqāt*. Qāhirah: Maṭba‘ah al-Ḥalabī, t.t..

University of Malaya

Al-Khayyāṭ, Abī al-Ḥusayn ‘Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad ibn ‘Uthmān. *Kitāb al-Intiṣār wa al-Radd ‘alā al-Rawandī al-Mulḥid*, ed. Nyberg. Qāhirah: Maktabah al-Dār al-‘Arabiyyah lil Kitāb, 1925.

Al-Khin, Muṣṭafā Sa’īd dan Muḥyī al-Dīn Dīb Mistū. *Al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah: Arkānuhā Ḥaqā’iquhā Mufsidātuhā*. Bayrūt: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1996.

Al-Maghribī, ‘Alī ‘Abd al-Fatāḥ. *Al-Firaq al-Kalāmiyyāh al-Islāmiyyah*. Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1995.

Al-Mahdalī, al-Sayyid Muḥammad ‘Aqīl bin ‘Alī. *Al-Imām al-Ghazālī wa ‘Ilm al-Ḥadīth*. Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 1998.

_____. *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah: Madkhal wa Dirāsah*. Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 1993.

_____. *Dirāsāt fī Falsafah al-Islāmiyyah*. Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 1993.

_____. *Tamhīd li Dirāsat al-Manṭiq al-Ṣūrī (al-Qadīm)*. Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 1997.

Al-Maḥmūd, ‘Abd al-Raḥman ibn Ṣāliḥ ibn Ṣāliḥ. *Mawqif Ibn Taymiyyah min al-Ashā‘irah*. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1995.

Maḥmūd Qāsim. *Al-Manṭiq al-Ḥadīth wa Manāhij al-Baḥth*. Qāhirah: Maktabah al-Anjilū al-Miṣriyyah, 1966.

Maḥmūd Shaltūt. *Al-Islām ‘Aqīdah wa Sharī‘ah*. Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2001.

Mālik ibn Anas. *Al-Muwaṭā’*, ed. Muḥammad Fū’ad ‘Abd al-Bāqī. Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1985.

Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Abī al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Alī. *Kitāb al-Mawā‘iẓ wa al-I‘tibār bi Zikr al-Khiṭaṭ wa al-Āthār (al-Khiṭaṭ al-Maqrīziyyah)*. Bayrūt: Dār al-Ṣādir, t.t..

Markaz Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī. “Ta’rif ‘ala Markaz,” laman sesawang *Markaz Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*.

Markaz al-Azhar lil Tā’līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr. *Al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī: Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*. Qāhirah: Dār al-Qads al-‘Arabī, 2014.

Al-Mas‘ūdī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī. *Murūj al-Dhahab wa Ma‘ādin al-Jawhar*, ed. Mufīd Muḥammad Qumayḥa. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012.

Al-Maydānī, ‘Abd al-Raḥman Ḥasan Ḥabannakah. *Ḍawābiṭ al-Ma‘rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*. Damshiq: Dār al-Qalam, 1993.

University of Malaya

Al-Miknāsī, ibn al-Qāḍī Abī al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad. *Dart al-Ḥijāl fī Asmā' al-Rijāl*, ed. Muḥammad al-Aḥmadī Abū al-Nūr. Qahīrah: Maktabah Dār al-Turāth, 1971.

Muḥammad 'Uthmān. *Muqaddimah Kitāb al-Manṭiq Ibn Sīnā*. Qāhirah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2008.

Muḥammad Abū Zahrah. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*. Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1996.

_____. *Uṣūl al-Fiqh*. Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t..

Muḥammad al-Sayyid al-Jalayand. *Mafhum al-Salaf bayn al-'Aql wa Taqlīd*. Urdun: Jam'iyyah al-Kitāb wa al-Sunnah, 2011.

Muḥammad al-Sayyid Na'īm dan 'Iwad Allāh Jād Ḥijāzī. *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah wa Ṣilatihā bi al-Falsafah al-Yunāniyyah*. Qāhirah: Dār al-Ṭabā'ah al-Muhammadiyyah, 1959.

Muḥammad Bayṣār. *Al-Falsafah al-Yūnāniyyah: Muqaddimāt wa Mazāhib*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Banānī, 1973.

Muḥammad Ghallāb. *Al-Ma'rifah 'Ind Mufakkirī al-Muslimīn*. Qāhirah: Dār al-Miṣriyyah, t.t..

Muḥammad Kamāl Imām. "Al-Manhajiyyah al-Uṣūliyyah 'Ind al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī: 'Arḍ wa Taḥlīl." *At-Tajdid - A Refereed Arabic Biannual* 14:28 (2010).

Muḥammad Sham al-Dīn Ibrahīm Sālim. *Taysīr al-Qawā'id al-Manṭiqiyyah: Sharḥ lil Risālah al-Shamsiyyah*. Qāhirah: Maṭba'ah Ḥassān, 1981.

Al-Murtaḍā, Aḥmad ibn Yaḥyā. *Kitāb Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*, ed. Susanna Diwald-Wilzer. Bayrūt: al-Maṭba'ah al-Kāthūlīkiyyah, 1961.

Al-Musayyar, Muḥammad Sayyid Aḥmad. *Al-Ilahiyyāt fī al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*. Qāhirah: Dār al-I'tisam, 2002.

Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq. *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Qāhirah: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2011.

Muṣṭafā Ṣabrī. *Mawqif al-'Aql wa 'Ilm wa al-'Ālm*. Bayrūt: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981.

Al-Nadwī, Abū al-Ḥasan 'Alī. *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām*. Damshiq: Dār Ibn Kathīr, 2007.

Al-Namlah, Muḥammad Ibrāhīm 'Abd al-Raḥman. "*Al-Masā'il al-Fiqhiyyah allatī Ankar Ibn Ḥazm al-Istidlāl bihā bi al-Qiyās*." Tesis doktor falsafah, Jāmi'ah Umm al-Qura', Makkah, 2013.

University of Malaya

Al-Nashshār, ‘Alī Sāmī. *Manāhij al-Baḥth ‘Ind Mufakkirī al-Islām*. Qāhirah: Dār al-Salām, 2008.

_____. *Nash’ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*. Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, t.t..

Naṣr al-Dīn Asād, ed.. *Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī: Buḥūth wa Maqālāt Mahdātu Ilayh*. Damshiq: Dār al-Fikr, 2002.

Al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Abī Zakariyyā ibn Shaf. *Bustān al-‘Ārifīn*, ed. Muḥammad al-Ḥajār. Bayrūt: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 2006.

_____. *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*. Qāhirah: Maṭba‘ah al-Miṣriyyah bi al-Azhar, 1929.

Al-Naysābūrī, Abī Rashīd Sa’īd ibn Muḥammad. *Fī al-Tawḥīd: Dīwān al-Uṣūl*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rīdah. Qāhirah: Dār al-Kutub, 1969.

Al-Qanūbī, Sa‘īd bin Mabrūk bin Ḥamūd. *Al-Sayf al-Ḥād fī al-Radd ‘alā Man Akhadha bi Ḥadīth al-Āḥād fī Masāil al-I‘tiqād*. ‘Ammān: Maṭābi‘ al-Nahḍah, 1318H.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. “Lā Fatwā Lishaltūt bi al-Ta‘bud ‘alā al-Ja‘fary,” laman sesawang *Mawqi‘ al-Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī*.

_____. *Al-‘Aql wa al-‘Ilm fī al-Qur’ān al-Karīm*. Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1996.

_____. *Fuṣūl fī al-‘Aqīdah Bayna al-Salaf wa al-Khalaf*. Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2006.

Al-Qifṭī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan. *Tarīkh al-Ḥukamā’*, ed. Julius Lippert. Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

Al-Qurṭubī, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr. *Al-Jāmi‘ al-Ahkām al-Qur’ān*, ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Tarkī. Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 2006.

Al-Rāghib al-Aṣfahānī, Abī al-Qāsim al-Ḥusīn ibn Muḥammad. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*. T.tp.: Maktabah Nazār Muṣṭafā al-Bāz, t.t..

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusayn. *Al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ed. Ṭaha Jābir Fayyāẓ al-‘Iwānī. T.tp.: Muassasah al-Risālah, t.t..

_____. *Al-Riyāḍ al-Mawniqah fī Ārā’ Ahl al-‘Ilm*, ed. As‘ad Jum‘ah. Qairawān: Kuliyyah al-Ādāb wa al-‘Ulūm al-Insāniyyah, 2004.

_____. *Al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātiḥ al-Ghaīb*. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1981.

Rifqī Zāhir. *Al-Manṭiq al-Ṣūrī: Tārīkhuhu wa Masā’ilah wa Naqdih*. Qāhirah: Dār al-Maṭbu‘āt al-Dawliyyah, 1980.

University of Malaya

Al-Rūyānī, Abī Bakr Muḥammad ibn Hārūn. *Musnad al-Rūyānī*, ed. Ayman ʻAlī Abū Yamānī. Qāhirah: Muassasah Qarṭabah, 1995.

Al-Sabtī, Ibn Khamīr. *Muqaddimāt al-Marāshd ilā ʻIlm al-ʻAqā'id*, ed. Jamāl ʻAlāl al-Bakhtī. Teṭouān: Maṭbaʻah al-Khalīj al-ʻArabī, 2004.

Saʻīd ʻAbd al-Laṭīf Fawdah. *Al-Muyassar lil Fahm Maʻānī al-Sullam*. ʻAmmān: Dār al-Rāzī, 2004.

_____. *Mawqif Ibn Rushd al-Falsafī min ʻIlm al-Kalām*. ʻAmmān: Dār al-Fatḥ lil Dirāsāt wa al-Nashar, 2009.

_____. *Tadʻīm al-Manṭiq*. Damshiq: Dār al-Bayrūtī, 2010.

_____. *Tahdhīb Sharḥ al-Sanūsiyyah Umm al-Barahīn*. ʻAmmān: Dār al-Rāzī, 2004.

Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. *ʻUlūm al-Ḥadīth*. Bayrūt: Dār al-ʻIlm lil Malāyīn, 2009.

Al-Salmāsī, Abī Zakariyyā Yaḥyā ibn Ibrāhīm. *Manāzil al-Aimmah al-Arbaʻah*, ed. Maḥmūd ibn ʻAbd al-Raḥman Qadḥ. Al-Mamlakah al-ʻArabiyyah al-Saʻudiyyah: Al-Jāmiʻah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah, 2002.

Al-Sāmurāʻī, Qāsim. *Al-Istishrāq bayna al-Mauḍūʻiyyat wa al-Iftiʻāliyyat*. Riyāḍ: Dār al-Rifāʻī, 1983).

Al-Sanūsī, Abī ʻAbd Allāh Muḥammad ibn Yūsuf. *Sharḥ al-Muqaddimat*, ed. Nizār Ḥammādī. T.tp: Maktabah al-Maʻārif, 2009.

_____. *Sharḥ Umm al-Barāhīn*. T.tp: Maṭbaʻah al-Istiqāmah, 1351H.

_____. *ʻUmdah Ahl al-Tawfīq wa al-Tasdīd fī Sharḥ ʻAqīdah Ahl al-Tawḥīd*. Miṣr: Maṭbaʻah al-Islām, 1316H.

Al-Saqāl, Muḥammad Amīn. "Al-Istidlāl bi al-Shāhid ʻalā al-Ghā'ib fi al-Mazhab al-Ashʻarī min Naqd al-Mawāqif ila Binā' al-ʻAqā'id." *Al-Ibānah: Majallat ʻIlmiyyah Sanawiyyah Muḥkamat bi al-Dirāsāt al-ʻAqdiyyah wa al-Abḥāth al-Kalāmiyyah al-Ashʻariyyah* 4 (1438H/2017M).

Al-Shāfiʻī, Abī al-Ḥusayn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʻAbd al-Raḥman al-Malaṭī. *Al-Tanbih wa al-Radd ʻalā Ahl al-Ahwā' wa al-Bidaʻ*, ed. Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥasan al-Kawtharī. Bayrūt: Maktabah al-Maʻārif, 1968.

Al-Shāfiʻī, Ḥasan Maḥmūd. *Al-Āmidī wa Ārā'uhu al-Kalāmiyyah*. Qāhirah: Dār al-Salām, 1998.

_____. *Al-Madkhal ilā Dirāsat ʻIlm al-Kalām*. Qahirah: Maktabah Wahbah, 2013.

University of Malaya

Al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. *Al-Risālah*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t..

_____. *Kitāb al-Fiqh al-Akbar fī al-Tawḥīd*, ed. Aḥmad Afandī Muḥammad Kātib. Miṣr: Matba‘ah Awbiyyah, t.t..

Al-Shak‘ah, Muṣṭafā Muḥammad. *Islām Bilā Madhāhib*. Qahirah: Dar al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah, 2006.

Al-Sharastānī, Abī al-Fatḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm ibn Abī Bakr. *Al-Milal wa al-Niḥal*, ed. Amīr ‘Alī Mahnā dan ‘Alī Ḥasan Fā‘ūr. Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, 1993.

Al-Sharqāwī, ‘Abd Allāh ibn Ḥijāzī. *Ḥāshiyyah ‘alā Sharḥ Imām al-‘Allāmah Muḥammad ibn Manṣūr al-Hudhurī*. Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.

Al-Shayrāzī, Abī Isḥāq Ibrāhīm ibn ‘Alī. *Al-Luma‘ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Muḥyī al-Dīn Dīb Mistu dan Yūsuf ‘Alī Badīwī. Damshiq: Dār al-Kalām al-Ṭayyib, 1995.

Al-Sīnān, Hamdā dan al-Anjārī, Fauzi. *Ahl al-Sunnah al-Ashā‘irah*. Kuwait: Dār al-Ḍiyā’, 2006.

Al-Subkī, Abī al-Ḥasan Taqī al-Dīn ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī. *Fatāwā al-Subkī*. Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, t.t..

_____. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī dan ‘Abd al-Fatāḥ al-Ḥilw. T.tp.: Dār Iḥyā’ al-Kitāb al-‘Arabiyyah, 1964.

Suhāir Rashād Mahnā. *Khabr al-Wāḥid fī al-Sunnah wa Athar fī al-Fiqh al-Islāmī*. Qāhirah: Dār al-Shurūq, t.t..

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥman ibn Abī Bakr. *Al-Ḥāwī li Fatāwā fī al-Fiqh wa ‘Ulūm al-Tafsīr wa al-Ḥadīth wa al-Uṣūl wa al-Naḥu wa al-I‘rāb wa Sā‘ir al-Funūn*, ed. ‘Abd al-Laṭīf Ḥasan ‘Abd al-Raḥman. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

_____. *Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, ed. Markaz al-Dirāsāt al-Qur’āniyyah. Madīnah Munawwarah: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah, t.t..

_____. *Al-Qawl al-Mashriq fī Taḥrīm al-Manṭiq*, ed. Muḥammad Sayyid ‘Abd al-Wahhāb. Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2008.

_____. *Al-Tanbi’at bi man Yab‘athuh Allāh ‘alā Rā’si Kulli Mā’ah*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd Shānūḥat. Makkah: Dār al-Thaqah, 1410H.

_____. *Ṣawn al-Manṭiq wa al-Kalām ‘an Fan al-Manṭiq wa al-Kālam*, ed. ‘Alī Sāmī al-Nashshār & Su‘ād ‘Alī ‘Abd al-Rāzaq. T.tp.: Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmiyyah, t.t..

University of Malaya

Al-Taftāzānī, Mas‘ūd ibn ‘Umar ibn ‘Abd Allāh. *Sharḥ al-Maqāṣid*, ed. Ibrāhīm Sham al-Dīn. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010.

Al-Taftazānī, Sa‘ad al-Dīn. *Sharḥ al-Taftazānī ‘alā al-Shamsiyyah fī al-Manṭiq lil Kātī*, ed. Jād Allāh Bisām Ṣāliḥ. Urdun: Dār al-Nūr al-Mubīn, 2013.

Al-Timbuktī, Aḥmad Bābā. *Nayl al-Ibtihāj bi Taṭrīz al-Dībāj*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd Allāh al-Harāmat. Ṭarāblus: Dār al-Kātib, 2000.

Al-Tirmidhī, Abī ‘Isā Muḥammad ibn ‘Isā. *Al-Jāmi‘ al-Kabīr*, ed. Bashār Anwār Ma‘rūf. Bayrūt: Dār al-Gharab al-Islāmī, 1998.

_____. *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmizī*, ed. Ibrāhīm ‘Aṭwah ‘Iwaḍ. Miṣr: Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.

‘Umar ‘Abd Allāh Kāmil. *Muzakirat fī Taysīr al-Manṭiq*. Damshiq: Dār al-Muṣṭafā, 2005.

Al-Wafā’ī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Aḥmad al-‘Ajmī. *Dhīl Lub al-Lubāb fī Taḥrīr al-Insān*, ed. Shādy ibn Muḥammad ibn Sālim Āla Nu’mān. Yaman: Markaz al-Nu‘mān li Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 2011.

Wahbī Sulaymān Ghāwajī. *Naẓarat ‘Ilmiyyah fī Nisbah Kitāb al-Ibānah Jamī‘ah*. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 1989.

Al-Wakīl, ‘Abd al-Raḥman. *Muqaddimah Naqḍ al-Manṭiq Ibn Taymiyyah*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

Al-Zabīdī, al-Sayyid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥusaynī. *It’haf al-Sādah al-Muttaqin bi Sharḥ Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1989.

Zakī Mubārak. *Al-Akhlāq ‘Ind al-Ghazālī*. Qāhirah: Kalimāt ‘Arabiyyah lil Tarjamah wa al-Nashr, 2012.

Al-Zāwī, al-Ṭāhir Aḥmad. *Tartīb al-Qāmūs al-Muḥīt ‘alā Ṭarīqah al-Miṣbāh al-Munīr wa Asās al-Balāghah*. Qāhirah: Dar al-Fikr, t.t..

Al-Zaynī Dahlān. *Fitnah al-Wahhābiyyah min al-Futūhāt al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Fatāḥ ‘Umar. T.tp.: t.p., t.t..

Al-Zindānī, ‘Abd al-Majīd ‘Azīz. *Kitāb al-Tawḥīd*. T.tp.: t.p., t.t..

Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. *Al-A‘lām: Qāmūs al-Tarājim*. Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn, 2002.

Al-Zuḥaylī, Muḥammad. *Maūsū‘ah Qaḍāyā Islāmiyyah Mu‘āṣarah*. Damsyiq: Dār al-Maktabī, 2009.

Zuhdī Jār Allāh. *Al-Mu‘tazilah*. Bayrūt: al-Ahliyyah lil Nashr wa al-Tawzī‘, 1974.

University of Malaya

6.2 Rujukan Bahasa Melayu

A. Kadir Sobur. "Teologi al-Ash'ari dan Pengaruhnya Terhadap Masyarakat Islam Provinsi Jambi Indonesia." Tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2005.

Ab. Aziz Awang Kechik. "Riwayat Hidup Abu al-Hassan al-Asy'ari: Tokoh Ilmu Kalam (260-324 H)." *Jurnal Usuluddin* 2 (Mei 1995).

Ab. Latif Muda dan Rosmawati Ali @ Mat Zin. *Pengantar Ilmu Mantik*. Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd., 2009.

Ab. Latif Muda. "Pembelajaran Ilmu Mantik di Sekolah-Sekolah Arab: Tumpuan Kajian di Negeri Kelantan." Tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1995.

Abd Halim Mat Diah. *Satu Contoh dalam Huraian Metodologi*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1987.

Abdul Rahman Abdullah. *Pemikiran Umat Islam di Nusantara Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.

Abdul Shukor Husin. "Asyaari dan Manhajnya," dalam *Spektrum Falsafah Islam*, ed. Ibrahim Abu Bakar. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.

_____. *Ahli Sunah Waljamaah: Pemahaman Semula*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1998.

Abdull Rahman Mahmood. "Pemikiran Akidah Syeikh Daud al-Fatani." Tesis doktor falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2006.

Abu Hasan al-Asy'ari. *Ajaran-Ajaran Asy'ari*, terj. Afif Mohammad dan H.A. Solihin Rasyidi. Bandung: Penerbit Pustaka, 1986.

Abul Hasan Isma'il al-Asy'ari. *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam*, terj. Rosihon Awang dan Taufik Rahman. Bandung: Penerbit CV Pustaka Setia, 1998.

Ahmad Fathy al-Fatani. *Ulama Besar dari Patani*. Kelantan: Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan, 2013.

Ahmad Munawar Ismail dan Mohd. Nor Shahizan Ali. *Kaedah Penyelidikan Sosial daripada Perspektif Islam*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2015.

Ahmad Sunawari Long. *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam*. Bangi: Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam UKM, 2009.

Ahmad Zaki Berahim @ Ibrahim. "Imām Abū Ḥasan al-Asy'arī: Analisa Berhubung Sumbangan Tajdid Dan Islahnya." *Jurnal Al-Tamadun* 5 (2010).

University of Malaya

Ahmad Zuhdi Ismail. "Imam Ja'far al-Sadiq: Pemikirannya Tentang Konsep Ketuhanan." Tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006.

Al-Abharī, Athīr al-Dīn al-Mufaḍal ibn 'Umar. *Terjemahan Isaghuji Matan Asasi Ilmu Mantiq*, terj. Naseer Sobree. Kuala Lumpur: Baytul Hikma Resources, 2016.

Al-Akhḍarī, 'Abd al-Raḥman ibn Muḥammad al-Ṣaghīr. *Ilmu Mantiq: Terjemahan Assullamul Munauroq*, terj. Cholil Bisyri Mustofa. Bandung: PT Alma'arif, 2000.

Al-Bakri, Zulkifli Mohamad. *Biografi Abu Hasan al-Asy'ari*. Nilai: Pustaka Cahaya Kasturi Sdn. Bhd., 2014.

_____. *Syeikh Muhammad Said Ramadan al-Buti Yang Kukenali*. Nilai: Pustaka Cahaya Kasturi Sdn. Bhd., 2013.

Al-Faṭānī, Zayn al-'Ābidīn ibn Muḥammad. *'Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn*. Faṭānī: Matba'ah Halābī, t.t..

Al-Ibrāhimī, Muḥammad Nūr. *Pengantar Pemahaman Ilmu Mantiq*, terj. Muhammad Rofik. Surabaya: Al-Miftah, 2010.

Azimah Abdullah. "Analisis Pemikiran Akidah Haji Said Haji Ibrahim." Tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2005.

Azmil Zainal Abidin. "Asas Keintelektualan Tradisi Kalam Ashā'irah: Suatu Analisis Metodologikal." *Jurnal Usuluddin* 35 (Januari-Jun 2015).

_____. "Pendekatan Aliran Ash'ariyyah dan Salafiyyah dalam Memahami Sifat *Khabariyyah*: Satu Analisa Perbandingan." Tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2004.

_____. "Wacana *Rubūbiyyah* Allah SWT Menurut al-Ghazālī dalam Menangani Dimensi *Ghā'iyyah* Filsuf Muslim: Terjemahan dan Analisis Teks Terpilih Kitab *Tahāfut al-Falāsifah*." Tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2010.

Basri Husin. "Perbahasan Epistemologi dalam Wacana Kalam al-Ashā'irah: Analisis Terhadap Pemikiran al-Bāqillanī (M. 403H) dan al-Baghdādī (M. 429H)." Tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2018.

Bernama. "Tiga resolusi dicapai dalam Seminar Ilmu Mantik anjuran Unisza, UPM dan Persama," laman sesawang *Bernama*. 18 September 2013.

Dewan Bahasa dan Pustaka. *Kamus Dewan*, ed. Noresah Baharom. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2015.

Engku Hassan Engku Wok Zin, "Penggunaan *al-Qiyās* dalam Kitab *Umm al-Barāhīn*." Ttesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2010.

University of Malaya

Engku Ibrahim Engku Wok Zin. "Sayyid Muḥammad bin Zayn al-'Ābidīn al-'Aydarūs dan Pemikiran Ketuhanan dalam *Jawāhir al-Saniyyah*." Tesis doktor falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2016.

Faisol Haji Awang. "Penggunaan Hukum Akal dan Mantik dalam Perbahasan Akidah Tauhid: Kajian Kitab *al-Durr al-Thamin* oleh Sheikh Daud al-Fatani." Tesis doktor falsafah, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia, 2011.

Faizuri Abd. Latif. "Pemikiran Tuan Minal dalam Akidah Ketuhanan: Kajian Terhadap Kitab *'Aqīdah al-Nājīn*." Tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2009.

Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. *Prosiding Seminar Gerakan Islah di Dunia Islam: Pemikiran dan Pengaruh Abu al-Hasan al-Ash'ari dalam Masyarakat Melayu*, ed. Farid Mat Zain. Bangi: Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2017.

Firdaus Haji Md. Ghazali. "Peranan Wahyu dan Akal dalam Kefahaman Akidah Ketuhanan: Suatu Kajian Perbandingan Antara Asha'irah dan Muktazilah." Tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2005.

Fuad Mohamed Berawi. *Metodologi Penyelidikan: Panduan Menulis Tesis*. Sintok: Penerbit Universiti Utara Malaysia, 2017.

Ghazali Darusalam. *Metodologi Penyelidikan dalam Pendidikan: Amalan dan Analisis Kajian*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2016.

H. Baihaqi A.K. *Ilmu Mantik Teknik Dasar Berpikir Logik*. Jakarta: Darul Ulum Press, 2007.

H. Syukriadi Sambas. *Mantik Kaidah Berpikir Islam*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1996.

H.A. Chaerudji Abdulchalik dan Oom Mukarromah. *Ilmu Mantik Undang-Undang Berpikir Valid*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2013.

H.M. Zurkani Jahja. *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Hairul Nizam Mat Husain. "Syarah Warakat (Suntingan Baru) Ust Hairul Nizam - Episod 1," laman sesawang *Youtube Tvalazhar.com*. 5 April 2012.

Haji Mahyuddin Haji Hashim. *Imam Asy'ari Pengasas Mazhab Asya'irah Pembuka Jalan Penyelesaian*. Mesir: Persekutuan Melayu Republik Arab Mesir, 2007.

Hamidah Abdulhamid. *Pengantar Logik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.

Hashim Musa. *Falsafah, Logik, Teori Nilai dan Etika Melayu: Suatu Pengenalan*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 2001.

University of Malaya

Ibrahim Abu Bakar. "Metodologi Ilmu Kalam." *ISLĀMIYYĀT: The International Journal of Islamic Studies* 4 (1982).

Idris Awang. *Penyelidikan Ilmiah: Amalan dalam Pengajian Islam*. Selangor: Kamil & Shakir Sdn. Bhd., 2009.

Islamic and Strategic Studies Institute. "Kelas Asas Ilmu Mantiq," laman *Facebook*.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. *Senarai Judul Bahan Penerbitan Berunsur Islam Yang Diwartakan Perintah Larangan Hingga 2013*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2014.

Kamaruddin Salleh. "Ilmu Mantik dan Pengaplikasiannya: Kajian Kes di Pahang." Makalah, Wacana Pemikiran Islam VIII, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 6 September 2000.

Kamarul Bakri Abd Aziz. "Konsep Ilmu Tauhid Dalam Kitab Jawi." Tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1999.

Koentjaraningrat. *Method-Method Penelitian Masyarakat*. Jakarta: PT Gramedia, 1991.

Lim Kim Hui dan Har Wai Mun. *Jaringan Bahasa: Logik, Retorik dan Globalisasi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2014.

M. Deden Ridwan. "Pesona Surga Damaskus: Membaca Lebih Dekat Sosok Dr. Al-Buthy," dalam *al-Quran Kitab Cinta*. Jakarta: Penerbit Hikmah, 2010.

Mariam Abdul Rahman dan Mohd. Fauzi Hamat. "Kajian Awal Terhadap Mantik al-Ghazālī dalam Mempertahankan Akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah." *AR-RĀ'IQ - A Refereed International Biannual Journal* 1:1 (Jun 2018).

Mariam Abdul Rahman. "Penggunaan Neraca Berfikir al-Ghazālī Pada Menilai Pemikiran Shī'ah Ismā'īliyyah Tentang Sumber *al-Ma'rifah* dalam Kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*." Tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2018.

Mat Rofa Ismail. *Mantik dalam Babak Pemikiran Ilmiah Tamadun Manusia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.

_____. *Mantik dan Etnomantik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2014.

_____. *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu: Pendekatan Bersepadu Dalam Tradisi Pengajian Islam*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1994.

Md Hilmy Sulaiman. "Analisis Pemikiran Syeikh Wan Ahmad bin Muhammad Zain al-Fatani dalam Konsep *Ilahiyyat*." Tesis sarjana, Pusat Pengajian Siswazah Awang Had Salleh, Universiti Utara Malaysia, 2012.

Mohd Asri Zainul Abidin. "Apabila Golongan Agama Melemahkan Agama," *Majalah i*. November 2005.

University of Malaya

Mohd Faiz Hakimi Mat Idris et al.. "Al-Asha'irah: Faktor Perkembangan dan Metodologi Argumentasinya." *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 11 (2015).

Mohd Faizul Azmi dan Muhammad Rashidi Wahab. "Isu, Cabaran Dan Halangan Pengajian Mantik." Makalah, Seminar Ilmu Mantik 2013, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin dan Institut Penyelidikan Matematik, Universiti Putra Malaysia, 17-18 September 2013.

Mohd Faizul Azmi. "*Maqalat al-Islamiyyin*: Merungkai Kekeliruan Umat," *al-Ustaz*. No. 69 (Disember 2017).

_____. "Pemikiran Akidah Ketuhanan Shaykh Muḥammad Zayn bin al-Faqih Jalāluddin Dalam Kitab *Bidāyah al-Hidāyah*." Tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2013.

Mohd Fauzi Hamat. "Format *al-Burhān* dalam Tradisi Pengajian Mantik: Tumpuan Khusus Terhadap Teks Kitab *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl,* Karangan al-Imām al-Ghazzālī." *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 4 (Mei 2003).

_____. "Beberapa Pengamatan Ibn Hazm Terhadap Mantik Greek Dari Sudut Akidah Islam: Tumpuan Kepada Perbahasan *al-Tasawwurat*." *Jurnal Usuluddin* 8 (Disember 1998).

_____. "Kedudukan Mantik Sebagai Mukadimah Ilmu: Satu Analisis Pandangan al-Imām al-Ghazālī." *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 3 (Mei-Jun 2002).

_____. *Ketokohan al-Ghazzali dalam Bidang Logik*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2005.

_____. "Ketokohan al-Ghazzālī dalam Bidang Mantik: Suatu Analisis Terhadap *Muqaddimah al-Kitāb* dalam Kitab *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*." Tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2002.

_____. "Mantik Aristotle dalam Karya Ulama: Satu Analisis Terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī." *Jurnal Usuluddin* 11 (Jun 2000).

_____. "Manṭiq Greek Menurut Pandangan al-Imām al-Ghazālī (M. 505 H./ 1111M.)." *Jurnal Usuluddin* 6 (Disember 1997).

_____. "Metod Pendalilan *al-Burhān* dalam Pemikiran Logik dan Kepentingannya dalam Pembangunan Ummah Berfikiran Kritis," dalam *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa*, ed. Mohd Fauzi Hamat, Mohd Fakhrudin Abd. Mukti dan Che Zarrina Sa'ari. Kuala Kumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006.

University of Malaya

_____. "Pemasukan Elemen 'Ilm al-Kalām dalam Penghuraian Kaedah Mantik: Analisis Terhadap Percubaan Ilmiah al-Ghazzālī." *Jurnal Usuluddin* 17 (Julai 2003).

_____. "Pengaruh *Manṭiq* Terhadap Pemikiran Islam." Tesis sarjana, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1996.

_____. "Penghasilan Karya Sintesis Antara Mantik dan Uṣūl al-Fiqh: Rujukan Kepada Kitab *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* Karangan al-Imām al-Ghazālī." *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 1 (Jun 2000).

Mohd Haidar Kamarzaman. "Fahaman *Salaf al-Ṣāliḥ* dalam Pemikiran al-Ash'arī." Tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2013.

Mohd Haidhar Kamarzaman, Abdull Rahman Mahmood dan Mohd Faizul Azmi. "*Kitāb al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zāygh wa al-Bida'* Karangan Imām Abū al-Ḥasan al-Ash'arī: Terjemahan Perbahasan *al-Qadr*." *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 20:1 (Jun 2018).

Mohd Hamidi Ismail. "Konsep *al-Ilahiyyat* Dalam Pemikiran Syiah al-Ithna 'Ashariyyah: Analisis Bab *al-Tawhid* Dari Kitab *al-Kafi* Menurut Perspektif al-Asha'irah." Tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2015.

Mohd Majid Konting. *Kaedah Penyelidikan Pendidikan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004.

Mohd Nizam Sahad. "Pemikiran dan Pemahaman Masyarakat Melayu Kuala Lumpur Terhadap Persoalan *Ilāhiyyāt* Dalam Akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah." Tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006.

Mohd Radhi Ibrahim dan Rawiyah Mohd Junoh. "*Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* Karangan Imam al-Ash'arī: Terjemahan Teks." *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 4 (Mei 2003).

Mohd Radhi Ibrahim. "Beberapa Aspek Pemikiran al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār dalam 'Ilm al-Kalām." Tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1999.

_____. "Hubungan Antara *Dhāt* dan Sifat Allah SWT Menurut Para Mutakallimun." *AFKĀR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 2 (2001).

Mohd Sobri Ellias. "Manhaj Akidah Ketuhanan al-Harārī dan Aplikasinya dalam Penilaian Manhaj Akidah Ketuhanan al-'Uthaymīn: Perbahasan *al-Nuṣūṣ al-Mutasyābihāt*." Tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2014.

Mohd Zamberi A. Malik. *Patani Dalam Tamadun Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.

Mudasir Rosder. "Isu-Isu Sifat Dalam Ilmu al-Kalam Dengan Penumpuan Khusus Sifat Dua Puluh." Tesis sarjana, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 1981.

University of Malaya

_____. "Masalah *Ulūhiyyah* dalam Aliran Mu'tazilah." *ISLĀMIYYĀT: The International Journal of Islamic Studies* 15 (1994).

_____. *Asas Tauhid: Pertumbuhan dan Huraiannya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989.

Muhammad Idrus Ramli. *Madzhab al-Asy'ari: Benarkah Ahlussunnah Wal-Jama'ah?*. Surabaya: Khalista Surabaya, 2009.

Muhammad Rashidi Wahab dan Mohd Faizul Azmi. "Kedudukan Akal dalam Pendalilan Akidah." *Jurnal Teknologi: Sosial Sciences* 63(1) (Julai 2013).

_____. "Kedudukan Hadis *Ahad* dalam Akidah." *Hadis: Jurnal Ilmiah Berimpak* 4 (Disember 2012).

Muhammad Rashidi Wahab dan Mohd Fauzi Hamat. "Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, Ashā'irah dan al-Ash'arī: Satu Pengenalan." *Jurnal Penyelidikan Islam* 30 (2018).

_____. "Metode Penghujahan al-Ash'arī Mendepani Aliran Menyeleweng." *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 20(2) (2019).

_____. "Peranan Ilmu Mantik terhadap Pembinaan Cara Berfikir Ummah Masa Kini." Makalah, Multaqa Ilmuan Usuluddin 2018, Majlis Dakwah Negara, Universiti Kebangsaan Malaysia dan Pertubuhan Kearifan Islam Malaysia, 17 Disember 2018.

Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar. "Peringkat Pemikiran Imam al-Ash'arī dalam Akidah." *International Journal of Islamic Thought* 3 (June 2013).

_____. "Persoalan *Mutashābihāt* Mengenai *Istiwā'*." *Jurnal Usuluddin* 39 (Januari-Jun 2014).

_____. "Takwilan Nas-Nas Sifat *Mutashabihat* dalam Kalangan Salaf." *Global Journal Al-Thaqafah* 2 (December 2012.

Muhammad Rashidi Wahab, Engku Ahmad Zaki Engku Alwi, Zulkifly Muda dan Abdul Wahid Salleh. *Nafīsah al-Fāi'zīn 'alā Tahzīb Kitāb 'Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uṣūl al-Dīn*. Kuala Terengganu: Yayasan Islam Terengganu, 2016.

Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Faizul Azmi, Razali Musa dan Mohd Hasrul Shuhari. "Tahap Pemahaman dan Pengamalan Ilmu Mantik dalam Kalangan Mahasiswa UniSZA." *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 18(1) (September 2018).

Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Faizul Azmi. "Konsep *al-Qiyās al-Uṣūlī* dan *al-Qiyās al-Manṭiqī* dalam Pendalilan Akidah." *AFKAR: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 20:2 (2018).

University of Malaya

Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Shahrizal Nasir dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar. "Implikasi Penafian Majaz al-Quran Terhadap Nas-Nas Sifat *Mutashabihat*." *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 8 (Jun 2014).

Muhammad Rashidi Wahab. "Imam al-Asy'ari Ulama Terulung Ahli Sunnah wal Jamaah." *Dewan Tamadun Islam*, September 2015.

_____. "Interaksi al-Ash'ari Terhadap Ideologi Bertentangan." Makalah, Seminar Kebangsaan Asyairah Ahli Sunah Waljamaah 2.0: Mengukuhkan Pemikiran Masyarakat Melalui Khazanah Ilmuwan Umat, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 27 Oktober 2018.

_____. "Kepentingan Ilmu Akidah Sebagai Dasar Utama Islam." *al-Sirat: Jurnal Kolej Islam Pahang Sultan Ahmad Shah* 15 (Disember 2015).

_____. "Ketokohan al-'Allamah Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti: Sebuah Sorotan Berkaitan Biografi, Sumbangan, Pengiktirafan dan Beberapa Aspek Pemikirannya." Makalah, Seminar Pemikiran Syeikh Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, Akademi Intelektual Muda Sdn. Bhd., 28 September 2014.

_____. "Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti Ulama Kontemporari," *Dewan Tamadun Islam*. Januari 2016.

_____. "Pemikiran Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī dalam Akidah *Ilāhiyyāt*." Tesis sarjana, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin, 2013.

_____. "Sorotan Pemikiran Akidah Pada Zaman Salaf dan Khalaf." *Al-Sirat: Jurnal Kolej Islam Pahang Sultan Ahmad Shah* 14 (Jun 2014).

Muhammad Razman. "Ada ulama menolak ilmu logik," laman sesawang *Utusan Online*, 12 Mei 2002.

Munirah Mohammad. "Kedudukan Mantik dalam *'Ilm al-Kalām*." Tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1998.

Noor Syuhada Abdul Hamid dan Sharifah Kartini Said Husain. "Unsur-unsur Mantik dalam Manuskrip Melayu," dalam *Kearifan Tempatan: Pengalaman Nusantara: Jilid 3 Meneliti Khazanah Sastera, Bahasa dan Ilmu*, ed. Rahimah A. Hamid, Mohd Kipli Abdul Rahman dan Nazarudin Zainun. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Islam Malaysia, 2013.

Noorhafiezah Mohd Zain. "Kecerdasan Matematik-Logik dalam Kalangan Pelajar Sarjana Pendidikan Teknik dan Vokasional UTHM." Tesis sarjana, Fakulti Pendidikan Teknikal dan Vokasional, Universiti Tun Hussein Onn Malaysia, 2013.

Noraini Junoh. "Metode *al-Ta'rif* dalam Mantik dan al-Quran." Tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2009.

University of Malaya

Othman Lebar. *Penyelidikan Kualitatif: Pengenalan Kepada Teori dan Metode*. Perak: Penerbit Universiti Pendidikan Sultan Idris, 2017.

Pranee Liamputtong. *Kaedah Penyelidikan Kualitatif*, terj. Haliza Mohd Riji dan Shamsuddin Ahmad. Serdang: Universiti Purta Malaysia Press, 2014.

Rawiyah Hj. Md Junoh. "Manhaj Imam al-Ash'arī Tentang Sifat Allah SWT: Suatu Kajian Terhadap Kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*." Tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2001.

Shahir Akram Hassan. "Aplikasi Kaedah Penaakulan Mantik dalam Penyelidikan Berkaitan Islam." Tesis doktor falsafah, Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia, 2014.

_____. "Kedudukan Wahyu dan Akal dalam Penghujahan berdasarkan Ilmu Mantik." *Sains Humanika* 9:4 (2017).

_____. "Strategi Penyelidikan Islam Berdasarkan Kaedah Penaakulan dalam Ilmu Mantik." *Malaysian Journal For Islamic Studies* 1:2 (2017).

_____. "The Use of Logic in Contemporary Islamic Discourses." *Mediterranean Journal of Social Sciences* 7:5 (September 2016).

Sidek Mohd Noah. *Reka Bentuk Penyelidikan: Falsafah, Teori dan Praktis*. Serdang: Penerbit Universiti Putra Malaysia, 2002.

Siti Haliza Yusop. "Imam al-Ashari perkukuh akidah ASWJ," laman sesawang *Berita Harian*. 3 November 2018.

Siti Mistima Maat. "Perbandingan Antara Mantik *al-Sullam* dengan Mantik Moden dalam Konteks Pendidikan Matematik di Malaysia." Tesis sarjana, Fakulti Sains dan Pengajian Alam Sekitar, Universiti Putra Malaysia, 2003.

Siti Sa'adiah Shafik, "Ayat-ayat *Mutashābihāt* dalam Akidah: Satu Kajian Perbandingan Antara Salaf dan Khalaf." Tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1991.

Syed Hadzrullathfi Syed Omar dan Muhammad Rashidi Wahab. "Konsep Pengajian Tauhid Tiga: Satu Analisis." *Jurnal Kefahaman Ahli Sunnah Waljama'ah: Jurnal Berwasit Antarabangsa* 2 (Jun 2012).

Syed Shahriman Syed Ali. "Pemikiran al-Juwayni tentang Ketuhanan: Terjemahan dan Analisis Bahagian *al-Ilahiyyat*, Kitab *Luma' al-Adillah*." Tesis sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2012.

Wan Mohd Saghir Abdullah. "Tuan Minal al-Fathani: Karangannya rujukan ulama Melayu," laman sesawang *Utusan Malaysia*. 18 Oktober 200.

_____. "Faqih Wan Musa Al-Fathani pengasas Pondok Sena Patani," laman sesawang *Utusan Malaysia*. 6 Ogos 2007.

University of Malaya

Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali. "'Alī bin Abī Ṭālib dan Pemikirannya dalam *'Ilm Al-Kalām* Menurut Perspektif Syī'ah." Tesis doktor falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2001.

_____. "Asal-usul, Pengaruh dan Kesan Aliran al-Asy'ari dan al-Asya'irah di Malaysia dan Kepulauan Melayu." *Malaysia Dari Segi Sejarah* 22 (1994).

Xifu Naser. "Imam al-Ash'ari lawan Imam Shafie," laman sesawang *Sinar Harian*. 28 November 2017.

Yaman Towpek. "Analisis Mantik al-Ghazālī Berdasarkan *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*." Tesis doktor falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2017.

Zakaria Stapa et al.. *Sejarah al-Ash'arī dan al-Ashā'irah di Nusantara*. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2017.

Zakaria Stapa. "Kedudukan Pemikiran al-Ash'ari dan al-Maturidi dalam Mazhab Ahli Sunnah Waljamaah." *ISLĀMIYYĀT: The International Journal of Islamic Studies* 33 (2011).

6.3 Rujukan Bahasa Inggeris

Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī. *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah (The Elucidation of Islām's Foundation)*, tej. Walter C. Klein. New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1940.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *On Justice and the Nature of Man: A Commentary on Surah al-Nisa' (4): 58 and Surah al-Mu'minun (23): 12-14*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2015.

Al-Khalili, Jim. *The House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*. New York: The Penguin Press, 2011.

Amran Muhammad. "Ibn Sina on Demonstration: A Logico-epistemological Framework of Ibn Sina's Philosophy of Science." Tesis sarjana, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 1997.

_____. *Ibn Sina on Demonstration: A Logico-epistemological Framework of Ibn Sina's Philosophy of Science*. Selangor: Islamic and Strategic Studies Institute, 2016.

Andreas Christmann. "Islamic Scholar and Religious Leader: Shaykh Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti," dalam *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald Nettler dan Mohamed Mahmoud. London: I.B. Tauris, 1998.

Anselm Strauss dan Juliet Corbin. *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. Newbury Park, CA: Sage, 1998.

University of Malaya

Anton Dumitriu. *History of Logic*, terj. Duiliu Zamfirescu et al.. Kent: Abacus Press, 1977.

Aristotle. *The Organon, or Logical Treatises, of Aristotle*, terj. Octavius Freire Owen. London: George Bell & Sons, 1889.

Cambridge University Press. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. ed. Robert Audi. United Kingdom: Cambridge University Press, 1999.

Coursera. "Introduction to Logic," laman sesawang *Coursera*.

Dār al-Fikr. "Biography Dr. Sa'id Ramadan al-Bouti."

Encyclopaedia Britannica, Inc.. *The New Enyclopaedia Britannica*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1994.

Franz Rosenthal. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden, Boston: Brill, 2007.

George Makdisi, "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History," *Studia Islamica* 17 (1962).

Gerald S. Ferman dan Jade Levin. *Social Sciences Research*. United States of America: John Wisley & Sons, 1975.

Immanuel Kant. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, terj. Norman Kemp Smith. London: Macmillan and Co., 1929.

John W. Cresswell. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. Thousand Oaks, London: Sage, 2007.

Majid Fakhry. *A Hostory of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press; London: Logman, 1983.

Mohd Farid Mohd Shahran. "Devine Transcendence and the Problem of anthpomorphism in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Kalām." Tesis doktor falsafah, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 2006.

_____. "Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Logic: An Edition to his *Mulakhklas fī al-Ḥikmah wa al-Manṭiq* (Section *Taṣawwurat* and *al-Ḥadd*) Together With An Introduction and Analysis." Tesis sarjana, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 1999.

Nicholas Rescher. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Prees, 1964.

Norwood Russell Hanson. *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2000.

University of Malaya

Oliver Leaman. *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*. Cambridge: Polity Press; Malden: Blackwell, 1999.

Richard J. McCarthy. *The Theology of al-Ash'arī*. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1953.

Sharan B. Merriam. *Qualitative Research and Case Study Applications in Education*. San Francisco: Jossey-Bass, 2001.

Syed Nawab Ali. *Some Moral and Religious Teachings of al-Ghazzali*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar, 1946.

The Royal Islamic Strategic Studies Centre. *The 500 Most Influential Muslims In The World 2010*. Amman, Jordan: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2010.

_____. *The 500 Most Influential Muslims In The World 2009*. Amman, Jordan: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2009.

_____. *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims 2018*. Amman, Jordan: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2017.

Yaman Towpek. "Analysis on Logic in *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*." *Jurnal Hadhari* 9:2 (2017).

Zainal Abidin Baqir. "The Problem of Definition in Islamic Logic: A Study of Abū Najā al-Fāriḍ's *Kasr al-Manṭiq* in Comparison with Ibn Taimiyyah's *Kitāb al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*." Tesis sarjana, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 1994.

_____. *The Problem of Definition in Islamic Logic: A Study of Abū Najā al-Fāriḍ's Kasr al-Manṭiq in Comparison with Ibn Taimiyyah's Kitāb al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1998.

University of Malaya