

BAB KEDUA

KEDUDUKAN TAUHID DALAM ISLAM DAN KONSEP SIFAT DUA PULUH DALAM KITAB JAWI

2.1: Pengenalan

Tauhid merupakan asas dalam Islam, seandainya ia tiada maka nilai amalan seseorang tidak akan diterima oleh Allah (S.W.T.). Selain itu, bagi orang yang beriman kekuatan tauhid pula menjadi asas kepada tindakan mereka dalam kehidupan seharian. Lantaran itu, kedudukan tauhid adalah seumpama kepala jika nisbahkan kepada tubuh badan.

Menyedari peri pentingnya tauhid di dalam Islam, maka dalam bab kedua ini penulis akan membincangkan dua perkara utama iaitu berkenaan dengan kedudukan tauhid dalam Islam dan konsep Sifat Dua Puluh dalam Kitab Jawi. Ia merangkumi perbincangan tentang definisi tauhid, kepentingannya, persoalan tauhid pada zaman Rasulullah (ṣ.a.w.), zaman para sahabat dan para tabi'in, perkembangan pemikiran tauhid di Nusantara serta

huraian mengenai dua puluh sifat Allah (S.W.T.) sebagaimana yang dibahas oleh para ulama Kitab Jawi dalam karya tauhid mereka.

2.2: Definisi Tauhid

Dari sudut bahasa perkataan tauhid berasal daripada perkataan wahada (وَحْدَةٌ) yang bererti tunggal atau satu. Manakala wahid (وَحِيدٌ) atau wāhid (وَاحِدٌ) pula bermaksud yang tunggal, satu, Esa, tiada taranya, tiada bandingannya, sebatang kara.¹ Seterusnya perkataan tauhid (تُوحِيدُ) pula membawa maksud mengesakan, mengatakan satu.²

Dari segi istilah pula Muḥammad ‘Abduh mendefinisikan tauhid ialah ilmu yang membahas berkenaan dengan wujud Allah, sifat-sifat yang wajib yang boleh ditetapkan bagi-Nya, serta sifat-sifat yang harus dan mustahil yang wajib dinafikan daripada-Nya. Selain itu, ilmu tauhid juga membincangkan berkenaan dengan rasul-rasul, untuk membuktikan kebenaran tugas kerasulan

¹ Muḥammad Idrīs al-Marbawī, **op. cit.**, hlm. 382.

² **Ibid.**, hlm. 383.

mereka, dan menetapkan sifat-sifat yang wajib, harus dan mustahil bagi mereka.³

Sementara itu, Muḥammad Tayyīb al-Banjārī⁴ dan Dāwud al-Faṭānī⁵ mentakrifkan tauhid sebagai ilmu yang membicarakan berkenaan dengan beberapa kepercayaan dari segi agama yang diambil daripada dalil-dalil yang meyakinkan. Dengan kata lain, ia merupakan satu ilmu yang bertujuan untuk mengesakan Allah dengan mengerjakan ibadat kepada-Nya serta mengiktikadkan berkenaan dengan keesaan-Nya sama ada dari segi zat, sifat atau perbuatan-Nya. Oleh itu, ia dinamakan dengan tauhid kerana pembahasan-pembahasannya yang paling menonjol ialah tentang keesaan Allah (S.W.T.) yang menjadi asas agama Islam.

Dalam pada itu, ilmu tauhid juga dikenali dengan ilmu *kalām*⁶, ilmu *uṣūl al-Dīn*, ilmu ‘aqā’id, dan ilmu sifat. Ia

³ Muḥammad ‘Abduh, **Risālah al-Tawhīd**, Dār al-Manar, Kaherah, Mesir, 1366H/1946M, hlm. 7.

⁴ Muḥammad Tayyīb al-Banjārī, **Uṣūl al-Tawhīd**, Maktabah Haji ‘Abd Allāh al-Rāwī, Pulau Pinang, t.t., hlm. 6.

⁵ Dāwud al-Faṭānī, **al-Durr al-Thamīn**, hlm. 4.

⁶ Ibn Khaldūn mentakrifkan ilmu *kalām* sebagai ilmu yang menggunakan hujah-hujah rasional bagi mempertahankan akidah Islam serta mengandungi penolakan terhadap golongan bid‘ah yang menyimpang

dinamakan dengan ilmu *kalām* kerana perbincangannya meliputi masalah *kalām* (al-Qur'an), adakah ia makhluk atau tidak, *qadīm* atau *hādīth* dan sebagainya. Manakala ia dikenali dengan ilmu *uṣūl al-Dīn* dan ilmu 'aqā'id kerana ia mengupas masalah-masalah prinsip atau asas dalam Islam.⁷

Topik perbincangan ilmu tauhid ialah berhubung dengan zat Allah dan Rasul-Nya iaitu mengetahui tentang wajib, mustahil dan harus bagi Allah dan Rasul-Nya. Selain itu, topik perbahasananya meliputi zat segala *mumkin* dan berkaitan juga dengan *ma'ad*⁸. Sehubungan ini, ia bertujuan untuk mengenal Allah dan para Rasul dengan dalil yang meyakinkan serta dapat membezakan di antara akidah yang benar dengan yang salah.⁹

dari mazhab Salaf dan mazhab Ahl al-Sunnah. Ibn Khaldūn, **al-Muqaddimah**, Dar al-Fikr, Beirut, 1981, hlm. 580.

⁷ Muḥammad Ṭayyīb al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 6; Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 4; 'Abd al-Ghani Yahyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 5; Harun Nasution, **Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa dan Perbandingan**, Penerbit Universitas Indonesia, 1971, hlm. iv (pendahuluan).

⁸ Perkara-perkara yang berkaitan dengan Hari Akhirat seperti syurga, neraka, timbangan amal dan lain-lain.

⁹ Muḥammad Ṭayyīb al-Banjārī, **op. cit.**; Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**; 'Abd al-Ghani Yahyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 6-7.

Dalam ilmu pengetahuan pula, ilmu tauhid menduduki taraf yang paling tinggi berbanding ilmu-ilmu yang lain kerana topik perbincangannya adalah mengenai zat Allah dan Rasul-Nya.¹⁰

Secara ringkasnya, tauhid adalah ilmu yang membicarakan mengenai cara-cara menetapkan akidah agama dengan menggunakan dalil-dalil yang meyakinkan, sama ada dalil *naqli* atau *aqlī*. Dalam kaitan ini, ilmu tauhid di samping membahas tentang soal keesaan Allah, juga membahas berkenaan dengan kerasulan, wahyu, al-Qur'an, hubungan manusia dengan penciptanya, syurga, neraka dan lain-lain. Justeru itu, perkara-perkara tersebut adalah terkandung dalam Kitab Jawi yang sebahagiannya menjadi fokus kajian ini.

2.3: Kepentingan Ilmu Tauhid

Secara ringkasnya kepentingan atau tujuan mempelajari ilmu tauhid adalah seperti berikut:

¹⁰ Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 6; Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5; 'Abd al-Ghani Yahyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 6.

- i) Untuk meyakini tentang kewujudan Allah (S.W.T.) yang bersifat dengan segala sifat kesempurnaan dan Maha Suci daripada sifat-sifat kekurangan berdasarkan dalil-dalil dan hujah-hujah.
- ii) Untuk meyakini kewujudan Rasul-rasul yang diutus oleh Allah yang membawa pengajaran yang bermanfaat kepada manusia dalam kehidupan di dunia dan akhirat.
- iii) Untuk meyakini bahawa segala ajaran Allah adalah untuk kebahagian di dunia dan di akhirat.
- iv) Untuk menolak pendapat bahawa Allah berbilang zat dan sifat-Nya serta perkara-perkara yang boleh membawa kepada mensyirikkan-Nya.
- v) Untuk mengetahui tentang dalil-dalil tauhid supaya dapat memantapkan keimanan seseorang.

2.4: Bidang Ilmu Tauhid

Bidang pengajian ilmu tauhid pula terbahagi kepada empat:

- i) *Al-Ulūhiyyah* iaitu yang berkaitan dengan Ketuhanan.
- ii) *Nubuuwwah* iaitu yang berkenaan dengan Kerasulan.
- iii) *Sam'iyyah* iaitu tentang perkara-perkara yang ghaib yang tidak mampu dilihat dan diukur dengan pancaindera.
- iv) *Mumkinah* iaitu alam dan manusia yang membuktikan kewujudan Allah (S.W.T.).

2.5: Persoalan Tauhid Pada Zaman Rasulullah

Perbincangan berkenaan dengan tauhid terutamanya yang berkaitan dengan Sifat Dua Puluh tidak wujud pada zaman Rasulullah (s.a.w.). Umat Islam pada zaman tersebut menerima ajaran yang dibawa oleh Rasulullah (s.a.w.) tanpa mengemukakan banyak persoalan. Lantaran itu, baginda sebagai pesuruh Allah telah menerangkan dan menjelaskan perkara-perkara yang menjadi kemasyikilan di kalangan umat Islam pada masa itu. Seandainya terdapat sebarang kekeliruan dalam sesuatu masalah, maka para

sahabat akan merujuk terus kepada Rasulullah (s.a.w.) untuk mendapatkan penjelasan mengenai perkara tersebut.¹¹

Dalam kaitan ini, al-Maqrizī mengatakan bahawa dalam persoalan sifat Allah (S.W.T.) tidak terdapat perbahasan yang diutarakan oleh para sahabat. Ini kerana pada masa tersebut mereka memahami berkenaan dengan sifat-sifat Allah sebagaimana Allah (S.W.T.) telah menyifatkan diri-Nya dalam al-Qur'an dan Hadis tanpa mempersoalkan makna di sebalik sifat-sifat tersebut.

"Ketahuilah, sesungguhnya ketika Allah mengutus Rasul-rasul-Nya, ia telah menyifatkan diri-Nya sendiri seperti yang terdapat di dalam al-Qur'an dan Hadith. Mereka tidak bertanya kepada-Nya makna si sebalik itu sebagaimana mereka bertanya mengenai sembahyang, zakat, puasa, haji, hari kiamat, syurga dan neraka. Sekiranya terdapat orang yang bertanya masalah itu nescaya terdapat di dalam Hadith sebagaimana terdapat Hadis-Hadis tentang hukum halal dan haram, *tarqīb*, *tarhīb* dan hari kiamat. Sesiapa yang meneliti kitab-kitab *Hadith* dan *Athar* nescaya akan mengetahui bahawa ia tidak diriwayatkan dengan cara yang sahih. ... Tidak terdapat juga di kalangan mereka yang membezakan di antara sifat zat dengan sifat *Fi'l*. Sesungguhnya mereka mengitbatkan Allah mempunyai sifat-sifat azali iaitu sifat al-'Ilm, al-Qudrah, al-Hayāh, al-Irādah, al-Sam', al-Basīr, al-Kalām, al-Jalāl, al-Ikrām. ... Begitu juga mereka mengitbatkan apa yang telah ada

¹¹ Ibn Kathīr, **al-Sīrah al-Nabawiyah**, IV, Taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Wahīd, Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966, hlm. 103.

dalam al-Qur'an, sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Allah, bahawa diri-Nya mempunyai sifat-sifat 'Wajah', 'Tangan' dan sebagainya. Mereka mengakui wujudnya sifat-sifat itu, namun tidak sama dengan sifat makhluk, mereka mentanzihkannya tetapi tidak mentakwilkannya.”¹²

2.6: Persoalan Tauhid Pada Zaman Sahabat

Berhubung dengan masalah tauhid atau sifat Allah (S.W.T.) para sahabat beriman sepenuhnya, tanpa ragu terhadap prinsip yang terdapat di dalam al-Qur'an dan Hadis. Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah walaupun para sahabat mempunyai pendapat yang berbeza-beza dalam masalah hukum-hakam, namun mereka tidak berselisih faham dalam persoalan *al-Sifāt*, *al-Asmā'* dan *al-Af'āl*. Bahkan mereka mengitibaikannya sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis.¹³

Nampaknya al-Maqrizī juga turut mengemukakan pendapat yang sama berkenaan dengan persoalan sifat-sifat Allah pada

¹² Al-Maqrizī, **Kitāb al-Mawā'iz wa al-I'tibār**, II, Dār Ṣadir, Beirut, t.t., hlm. 356.

¹³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, **A'lām al-Mūqi'in 'An Rab al-'Ālamīn**, Tahqīq Tāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, Maktabah al-Kulliyāh al-Azhāriyyāh, 1968, hlm. 49.

zaman para sahabat, iaitu mereka menerima dan mengakui persoalan sifat-sifat Allah ini sebagaimana yang diterangkan oleh Allah (S.W.T.) dalam al-Qur'an dan Hadis tanpa mentakwilkannya.¹⁴

Secara ringkasnya, para sahabat lebih mengutamakan perhatian mereka kepada masalah amali dan terus merujuk kepada al-Qur'an dan Hadis sekiranya wujud masalah yang tidak dapat diselesaikan. Mereka juga turut membandingkan dengan perkara yang berlaku pada zaman Rasulullah jika masih tidak dapat menyelesaiannya berpandukan dalil-dalil al-Qur'an.¹⁵

Justeru itu, dalam masalah tauhid mereka menerima terus apa yang dinyatakan dalam al-Qur'an dan Hadis, di samping itu mereka tidak membincangkan persoalan yang berhubung dengan tauhid ini kerana tidak mahu berlakunya perselisihan yang akan membawa kepada perpecahan di kalangan umat Islam. Namun demikian, sekiranya timbul persoalan tentang tauhid, tujuannya

¹⁴ Lihat Al-Maqrizi, **op. cit.**, hlm. 356.

¹⁵ Muṣṭafā 'Alī al-Ghurābī, **Tarīkh al-Firaq al-Islāmiyyah**, Maṭba'ah Muḥammad 'Alī, Beirut, t.t., hlm. 14.

adalah untuk memberi pengajaran serta menghilangkan kekaburuan di kalangan umat Islam pada masa itu.

2.7: Persoalan Tauhid Pada Zaman Tabi'in

Pada akhir zaman sahabat kelihatannya telah berlaku perselisihan tentang masalah tauhid yang berkaitan dengan persoalan sifat-sifat Allah (S.W.T.). Ini berlaku disebabkan wujudnya sesetengah golongan pelampau seperti *al-Sab'iyyah* yang cuba menimbulkan masalah-masalah dan perkara *syubhat* dengan mentasybih dan mentajsimkan Allah.¹⁶

Pada masa yang sama, timbul pula pada zaman itu orang yang menentang pendapat yang dikemukakan oleh golongan *al-Sab'iyyah* tersebut yang dipelopori oleh Ja'd Ibn Darham yang menafikan kewujudan sifat Allah yang kemudiannya diikuti oleh Jahm Ibn Safwan. Merujuk kepada sejarah, Ja'd Ibn Darham adalah orang yang pertama sekali menolak sifat-sifat Allah dan

¹⁶ Lihat Al-Taftāzānī, 'Ilm al-Kalām wa Ba'd Musykilatih, Dār al-Taqāfah Li al-Tibā'ah wa Nasyr, Kaherah, 1979, hlm. 12, 102.

beliaulah orang yang mula-mula sekali berpendapat bahawa al-Qur'an itu makhluk.¹⁷

Metod yang digunakan oleh Ja'd Ibn Darham adalah dengan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menggunakan akal, lantaran itulah beliau menolak sifat Allah yang *qadim*.¹⁸ Dalam perkembangan selanjutnya, metod ini turut diaplikasikan oleh Jahm Ibn Safwan, iaitu dengan mentakwilkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan akal. Akhirnya metod ini diteruskan dan dikembangkan pula oleh golongan Mu'tazilah untuk menentang musuh-musuh Islam.¹⁹

Beranjak daripada kenyataan-kenyataan di atas, secara ringkasnya dapatlah dikatakan bahawa perbincangan dalam masalah tauhid terutamanya yang berkenaan dengan sifat Allah tidak wujud pada zaman Rasulullah (ṣ.a.w.) dan para sahabat, namun ia telah bermula pada zaman tabi'in dan dari sinilah

¹⁷ Lihat Ibn Kathīr, **al-Bidāyah wa al-Nihāyah**, IX, Maktabah al-Ma'ārif, Beirut, 1960, hlm. 350.

¹⁸ Al-Nasasyar, **Nasy'ah al-Fikr al-Falasafi fi al-Islām**, I, Kaherah, 1966, hlm. 68.

¹⁹ **Ibid.**, hlm. 322.

timbulnya perbincangan dalam masalah sifat yang lebih mendalam dan banyak dihuraikan dalam ilmu tauhid.

Akan tetapi, pada bahagian ini penulis sekadar ingin memaparkan perkembangan awalan tentang tauhid sejak zaman Rasulullah sehingga zaman tabi'in yang awal. Ini sebagai muqaddimah kepada apa yang akan dibincangkan seterusnya oleh penulis dalam bab ini iaitu semasa membincangkan tajuk yang berkaitan dengan Konsep Sifat Dua Puluh Dalam Kitab Jawi.

2.8: Pemikiran Tauhid di Nusantara

Sebelum mengkaji dengan lebih mendalam berkenaan dengan konsep ilmu tauhid dalam Kitab Jawi, kajian tentang pemikiran tauhid yang berkembang di Nusantara adalah penting untuk melihat sejauhmana kesinambungan pemikiran tauhid yang berlaku pada zaman awal Islam di Nusantara itu mempengaruhi pemikiran tauhid yang berlaku sehingga kini. Bagaimanapun, kajian ini akan melihat secara sepintas lalu sahaja berkenaan dengan perkembangan tersebut.

Pada zaman kerajaan Perlak (840-1292 M) tidak banyak catatan sejarah tentang pemikiran tauhid, tetapi pada masa pemerintahan kerajaan Samudera-Pasai (1042-1444 M) baharulah kedudukannya agak jelas, terutamanya semasa pemerintahan Sultan Malik al-Salih (1261-1289 M) dan Sultan Malik al-Zahir (1326-1350 M).

Menurut catatan Ibn Battuta yang pernah singgah di Pasai pada masa pemerintahan Sultan Malik al-Zahir, bahawa raja yang memerintah ketika itu sangat mengambil berat terhadap hal-hal yang berkaitan dengan keagamaan.

The Sultan of Java, al-Malik al-Zahir, is a most illustrious and open-handed ruler, and lover of theologians. He is constantly engaged in warring for the Faith (against the infidels) and in raiding expeditions, but is with all a humble-hearted man, who walks on foot to the Friday prayers. His subjects also take a pleasure in waring for the Faith and voluntarily accompany him on his expeditions. They have the upper hand over all the infidels in their vicinity, who pay them a poll-tax to secure peace.²⁰

Permasalahan yang menyentuh tauhid pernah dirujuk ke Pasai iaitu semasa pemerintahan Sultan Mahmud Syah (1488-

²⁰ Ibn Battutah, **Travels in Asia and Africa, 1325-1354**, hlm. 274.

1511M), iaitu persoalan *Qadar* atau takdir di antara ulama Ma War al-Nahr dengan ulama Khurasan dan Iraq. Di dalam buku **Sejarah Melayu** ada dinyatakan tentang perkara berikut:

Salam doa paduka kekanda datang kepada paduka adinda Seri Sultan Azmu al-Mukarram Zillullah fi al-'Alam. Adapun kemudian daripada itu kerana paduka kekanda menitahkan patik ini, Orang Kaya Tun Muhammad dan Menteri Sura Dipa mengadap paduka adinda bertanyakan kehendak masalah ini: "*Man qala: innallaha Khaliqun wa rizqun fi al-azali faqad kafara*" yakni barangsiapa mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) menghadiahkan dan memberi rezeki sejak awal, sesungguhnya kafir. "*Wa man qala: Innallaha lamyakun khaliqun wa raziqan fi al-azali faqad kafara*" yakni barangsiapa mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) tidak menjadikan dan tiada memberi rezeki pada azal, maka sesungguhnya kafir. Maka hendaklah paduka adinda suruh beri kehendaknya.²¹

Daripada petikan di atas, menunjukkan bahawa di Melaka sedang berlaku pertentangan pemikiran tentang masalah *Qadar* di antara pendukung fahaman Jabariyyah dengan fahaman Qadariyyah atau Mu'tazilah, dan masalah ini telah dirujuk ke Pasai.

²¹ W.G. Shellabear (ed.), **Sejarah Melayu**, Fajar Bakti, Petaling Jaya, 1978, hlm. 187.

Menurut fahaman Jabariyyah, bahawa nasib atau rezeki seseorang itu sudah ditentukan sejak azali, dan manusia tidak memiliki daya ikhtiar untuk mengubah kehendak tuhan. Sebaliknya fahaman Qadariyyah atau Muktazilah mendukung konsep kebebasan ikhtiar manusia, atas alasan bahawa manusia bertanggungjawab terhadap perbuatannya sendiri.²²

Walaupun penyusun **Sejarah Melayu** tidak menyatakan jawapan dari Pasai, tetapi sekurang-kurangnya menunjukkan pada masa itu telah wujud pertentangan pemikiran berkenaan dengan tauhid di Pasai.²³

Dalam pada itu, kerajaan Melaka juga telah merujuk ke Pasai untuk mentafsirkan kitab **al-Durr al-Manzum** yang ditulis oleh Maulana Abu Ishak al-Syirazi, seorang ahli sufi. Antara lain kitab ini membahas berkaitan dengan masalah tauhid, khususnya tentang persoalan zat, sifat dan perbuatan Allah.

²² Untuk maklumat lanjut tentang aliran-aliran teologi Islam dan kupasannya lihat misalnya Al-Asy'arī, **Maqālāt al-Islāmiyyin**, Maktabah al-Nahdah al-Miṣriyyah, Kaherah, Cet. ke-II, 1389H/1969M; Al-Syahrastānī, **al-Milal wa al-Nihāl**, Tahqīq 'Abd al-'Azīz Muḥammad al-Wakīl, Mu'assasah al-Ḥalabī, Kaherah, t.t.; Muḥammad Abū Zuhrah, **Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah**, Dār al-Fikr al-Ārabi, Kaherah, t.t.; Harun Nasution, **op. cit.**

²³ Mahayudin Haji Yahaya, **Islam di Alam Melayu**, hlm. 115.

Walaupun ada pendapat yang menganggap kitab ini sebagai kitab tasauf tetapi ada pendapat lain yang mengatakan sebagai kitab tasauf akidah.²⁴

:

Mungkin kerana kitab ini sukar difahami kerana ditulis dalam bahasa Arab, maka Sultan Mansur Syah (1456-1477 M) telah menitahkan supaya dibawa ke Pasai untuk ditafsirkan atau diterjemahkan oleh Makhdum Patakan. Kemudian apabila usaha ini telah selesai, ia dibawa semula ke Melaka untuk diajar oleh Maulana Abu Bakar, murid Maulana Abu Ishak yang bertanggung jawab membawa kitab itu ke Melaka.²⁵

Seterusnya pada zaman keagungan Aceh sejak abad ke-17 Masihi, perkembangan pemikiran Islam bertambah pesat. Antara tokoh yang mempeloporinya ialah **Bukhārī al-Jawharī** dengan kitab yang berjudul **Tāj al-Salātīn** yang ditulis pada tahun 1603 Masihi. Kitab ini merupakan kitab pertama yang membahas tentang masalah-masalah mengenai diri dan Tuhan sebagaimana

²⁴ Lihat Shafie Abu Bakar, "Kitab 'Al-Dar al-Manzum' dan 'maklumat' sebagai Pancaran Budaya di Melaka: Permasalahan dan Pengaruhnya", Kertas kerja **Persidangan Antarabangsa Pengajian Melayu**, anjuran Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 21-23 Ogos 1989.

²⁵ W.G. Shellabear (ed.), **op. cit.**, hlm.114-115.

yang terkandung dalam ajaran al-Ghazālī, walaupun kitab ini bukannya kitab yang secara khusus berkaitan dengan *Uṣūl al-Dīn*.²⁶ Kitab ini sebenarnya menonjolkan fahaman Asyā'irah menurut tafsiran al-Ghazālī.

Persoalan ilmu tauhid juga turut dibahas oleh Nūr al-Dīn al-Rānī. Beliau telah menterjemahkan kitab **Syarḥ al-‘Aqā’id al-Naṣāfiyyah** karya Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī dan diberi judul **Durrat al-Farā’id bi Syarḥ al-‘Aqā’id**.²⁷ Kitab al-Taftāzānī ini berasaskan karangan ‘Umar ibn Muḥammad al-Naṣāfī (W.1143M). Sebenarnya al-Naṣāfī dan al-Taftāzānī adalah ulama Hanafiyah dalam bidang fekah.²⁸

Pada zaman keagungan Aceh iaitu semasa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1606-1636 M), pihak kerajaan telah

²⁶ Khalid Hussain (ed.), **Taj al-Salatin**, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1966, hlm. 28-34. Untuk keterangan lanjut berkenaan dengan prinsip akidah menurut al-Ghazālī, lihat Abdur Rahman Abu Zayd, **Al-Ghazali On Divine Predicates**, Muhammad Ashraf, Lahore, 1970.

²⁷ Bagi maklumat lanjut tentang kitab ini lihat S.M. Naquib Al-Attas, **The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the Aqa’id of al-Nasafi**, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1988.

²⁸ A.K.M. Ayyub Ali, “Maturidism”, dlm. M.M. Shariff (ed.), **History of Muslim Philosophy**, I, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1963, hlm. 173.

mengisyiharkan aliran *Kalām* menurut fahaman Asyā'irah sebagai pegangan rasminya. Serentak dengan itu, diisyiharkan juga pengharaman terhadap aliran-aliran lain yang disebutkan sebagai 'Mazhab Tujuh Puluh Dua',²⁹ kerana kesesatannya dan sesiapa yang melanggarnya akan dikenakan hukuman seperti denda, penjara atau buang negeri.³⁰

Justeru itu, dengan asas yang sudah terbina sejak zaman Perlak, Samudera-Pasai, Melaka, Jawa ataupun Acheh, akhirnya terbentuklah pemikiran akidah Islam di Nusantara pada abad ke-18 Masihi dan ke-19 Masihi.

Dalam perkembangan berikutnya iaitu pada abad ke-18 Masihi, Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn telah mendahului ulama lain dalam usaha perkembangan ilmu tauhid di Nusantara. Pada tahun 1757 Masihi, beliau telah menterjemahkan serta mengubah suai kitab yang bertajuk **Umm al-Barāhīn** oleh al-Sanūsī yang membincangkan berkaitan dengan ajaran 'Sifat Dua

²⁹ **MS 50:** Mengajar dan Belajar Mazhab Yang 72 di Acheh zaman Iskandar Muda.

³⁰ **MS 9:** Hukum-hukum Islam berdasarkan Mazhab Shafī'i yang dikenakan ke atas rakyat Acheh; **MS 44:** Silsilah Sultan-Sultan Acheh dari Iskandar Zulkarnain.

Puluh'. Kitab tersebut kemudian dinamakan **Bidāyah al-Hidāyah**.³¹

Selepas itu beberapa buah kitab berkenaan dengan ilmu tauhid yang berasaskan kitab **Umm al-Barāhīn** ini telah dikarang. Di antaranya ialah **Zuhrah al-Murīd fī Bayān Kalimah al-Tawhīd** oleh 'Abd al-Šamad al-Palembānī pada tahun 1764 Masihi di Mekah.³² Pada masa itu juga Nawāwī al-Bentānī yang berada di Mekah telah menyusun sebuah kitab syarah kepada **Umm al-Barāhīn** yang bertajuk **Zarīfat al-Yaqīn**.³³ Pada abad ini juga Tok Syihāb al-Dīn dari Palembang turut mengembangkan ajaran 'Sifat Dua Puluh' melalui kitabnya '**Aqīdah al-Bayān**'.

Pada abad ke-19 Masihi, ajaran 'Sifat Dua Puluh' terus dikembangkan melalui kitab-kitab Aqidah yang dihasilkan oleh para ulama Kitab Jawi. Antara kitab yang penting ini ialah **Ini Kitab Sifat Dua Puluh** oleh 'Uthmān b. 'Abd Allāh al-Batāwī

³¹ Lihat Muhammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **Bidāyah al-Hidāyah**.

³² Mengenai riwayat hidup beliau lihat M. Chatib Quzwain, *op. cit.*, hlm. 1-18; Wan Mohd. Shaghir Abdullah, **Syēikh Abdus Shamad Al-Palimbani**, al-Fathanah, 1983.

³³ C. Snouck Hurgronje, **Mekka in the Latter Part of the 19th Century**, hlm. 271.

pada tahun 1886.³⁴ Bagi memudahkan isi kandungannya difahami oleh para pembaca, beliau telah menyusun kandungan kitab ini mengikut petak dan rajah-rajab yang pelbagai bentuk. Sementara itu Muḥammad Zayn al-Dīn b. Muḥammad al-Badāwī telah mengarang kitab **Sirāj al-Hudā** sekitar tahun 1885-1886 Masihi, dan Zayn al-Ābidīn b. Muḥammad al-Faṭānī pula telah mengarang kitab ‘**Aqīdah al-Nājīn** pada tahun 1890 Masihi.³⁵ Kitab-kitab ini merupakan karya terjemahan dan ubah suai daripada kitab **Umm al-Barāhīn**.

Pada abad ini juga terdapat Dāwud b. ‘Abd Allāh al-Faṭānī yang merupakan seorang ulama yang produktif dalam bidang penulisan.³⁶ Antara kitab-kitabnya yang membahas mengenai ajaran ‘Sifat Dua Puluh’ ialah **al-Durr al-Thamīn**. Haji ‘Abd al-Šamad b. Muḥammad Šālih (1840-1891 M) merupakan seorang tokoh ulama di Kelantan yang lebih terkenal dengan gelaran

³⁴ Sirajuddin Abbas, **op. cit.**, hlm. 453-458.

³⁵ Lihat Omar Awang, “The Umm al-Barahin of al-Sanusi,” dlm. **Jurnal Nusantara**, bil. 2 (Julai 1972), 157-158.

³⁶ Lihat Ismail Che Daud, “Syeikh Daud Al-Fatani (1769-1847),” dlm. Ismail Che Daud (ed.), **op. cit.**, hlm. 1-39; H.W.M. Shaghir Abdullah, **Syeikh Daud bin Abdullah Al-Fathani: ‘Ulama dan Pengarang Terulung Asia Tenggara**.

“Tuan Tabal”, turut mengarang kitab yang membahas ajaran ‘Sifat Dua Puluh’ dalam kitabnya **Bi Kifāyat al-‘Awwām**.³⁷

Di Kedah pula terdapat seorang ulama yang berasal daripada keturunan Muḥammad Arsyād al-Banjārī iaitu Muḥammad Ṭayyib b. Maṣ'ūd al-Banjārī atau lebih dikenali dengan gelaran ‘Tuan Husain Kedah’ (1863-1936 M).³⁸ Beliau telah mengarang tidak kurang daripada 13 buah kitab dan merupakan seorang ulama yang banyak berjasa bukan sahaja di Kedah tetapi di negeri-negeri lain di Malaysia. Antara kitabnya yang memaparkan tentang ajaran ‘Sifat Dua Puluh’ ialah **Miftāh al-Jannah**. Sementara itu Raja ‘Ali b. Raja Ahmad turut memberi sumbangan dalam menyebarkan ajaran ‘Sifat Dua Puluh’ di Pulau Penyengat, Riau dengan mengajarkan kitab **Umm al-Barāhīn** di samping kitab-kitab lain seperti **Minhāj al-Ābidīn** oleh al-Ghazālī dan **Jawharah al-Tawhīd** oleh Ibrāhīm al-Laqqānī.

Pendek kata, aliran ilmu tauhid yang berkembang di Nusantara adalah berasaskan fahaman Asyā'irah terutamanya

³⁷ Nik Abdul Aziz Nik Hassan, **Islam di Kelantan**, Persatuan Sejarah Malaysia, Kuala Lumpur, 1983, hlm. 22-25.

³⁸ Lihat Ismail Awang, “Tuan Husain Kedah (1863-1936),” dlm. Ismail Che Daud (ed.), **op. cit.**, hlm. 193-206.

berkenaan dengan ‘Sifat Dua Puluh’ menurut huraian al-Sanūsī dalam kitabnya **Umm al-Barāhīn**. Kebiasaan para ulama Kitab Jawi akan mengupas tentang sifat wajib, mustahil dan harus bagi Allah (S.W.T.). Menyentuh berkaitan dengan sifat wajib yang berjumlah dua puluh itu pengarang Kitab Jawi akan membahagikan kepada empat kategori: *Nafsiyyah*, *Salbiyyah*, *Ma’āni* dan *Ma’nawiyah* kemudian barulah diikuti dengan huraian bagi tiap-tiap kategori tersebut.

Setelah dikaji, maka didapati perbincangan berkenaan dengan ‘Sifat Dua Puluh’ ini berkembang pada zaman kemunduran pemikiran Islam. Walaupun pada asasnya ia merupakan fahaman Asya’irah tetapi telah turut dipengaruhi oleh unsur-unsur falsafah Greek.³⁹ Oleh itu, sesuai dengan suasana yang melahirkannya yang tidak menggalakkan kegiatan dan kebebasan berfikir, maka ajaran ‘Sifat Dua Puluh’ ini tidaklah dapat membentuk asas keimanan yang mantap. Hakikat ini pernah ditegaskan oleh Snouck Hurgronje ketika memperkatakan

³⁹ Lihat Omar Awang, “The Umm al-Barahin of al-Sanusi,” dlm. **Jurnal Nusantara**, hlm.157-168; S.M. Naquib Al-Attas, **Islam Dalam Sejarah**, hlm. 32.

tentang corak pengajian ilmu tauhid di Mekah pada abad ke-19 Masihi.

The students impress on their minds the twenty qualities of God according to the scheme which owes its popularity to Sanusi, but, after hearing and reading the commentaries thereon, are convinced that they have only touched the surface of a sea of mysteries. Who would think of penetrating deeper?⁴⁰

Pendapat Hurgronje ini turut disokong oleh para sarjana Islam. Misalnya menurut H.M. Rasjidi, rangkaian Sifat Dua Puluh itu jelas merupakan reaksi yang dicari-cari terhadap falsafah Greek, sifat-sifat itu tidak terdapat bentuknya dalam al-Qur'an atau Hadis dan telah menyebabkan orang berfikir dan memahami secara tidak sihat. Sebenarnya menurut beliau adalah lebih wajar untuk memahami kewujudan Tuhan secara merenung alam sebagaimana yang diwahyukan dalam Al-Qur'an.⁴¹ Bahkan Hamka juga menegaskan bahawa ajaran 'Sifat Dua Puluh' itu

⁴⁰ C. Snouck Hurgronje, **op. cit.**, hlm.194.

⁴¹ H.M. Rasjidi, "Kesatuan dan Keragamaan Dalam Islam", dlm. Kenneth Morgan (ed.), **Islam Jalan Lurus**, Pustaka Jaya, Jakarta, 1980, hlm. 459.

bukannya menambah keyakinan umat, sebaliknya menambah keraguan dan malah boleh mengelirukan lagi.⁴²

Dalam pada itu, terdapat juga sarjana Islam yang mempertahankan ajaran ‘Sifat Dua Puluh’. Misalnya Mudasir Rosder mengatakan bahawa konsep sifat “Dua Puluh” mempunyai asas berdasarkan *mafhum* ayat al-Qur'an dan Hadis.⁴³ Lantaran itu, apa yang telah diutarakan oleh para ulama Kitab Jawi melalui karya-karya tauhid mereka adalah sebagai usaha untuk memperkuatkan lagi apa yang telah wujud sama ada dalam al-Qur'an atau Hadis.

Sebagai kesimpulannya, walau apapun tanggapan yang telah dilakukan oleh para sarjana Islam berkenaan dengan ajaran ‘Sifat Dua Puluh’, suatu hakikat yang perlu diketengahkan oleh penulis adalah bahawa para ulama Kitab Jawi telah banyak memberikan sumbangan mereka dalam usaha penyebaran Islam di Nusantara. Justeru itu, dengan usaha yang telah dilakukan oleh para ulama

⁴² Lihat Hamka, **Prinsip dan Kebijaksanaan Dakwah Islam**, Pustaka Melayu Baru, Kuala Lumpur, 1981, hlm. 240-241.

⁴³ Untuk mengetahui lebih lanjut tentang sifat “Dua Puluh” sebagaimana yang telah diisyaratkan di dalam al-Qur'an dan Hadis, lihat Mudasir Rosder, **Asas Tauhid: Pertumbuhan Dan Huraianya**, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1989, hlm. 161-202.

Kitab Jawi ini, maka mereka telah memperkayakan lagi khazanah pemikiran Islam untuk generasi yang akan datang.

2.9: Konsep Sifat Dua Puluh Dalam Kitab Jawi

Persoalan sifat-sifat Allah (S.W.T.) atau khususnya Sifat Dua Puluh dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya telah dibincangkan secara panjang lebar oleh para ulama Kitab Jawi dalam karya tauhid mereka. Mereka telah berusaha dengan bersungguh-sungguh untuk menerangkan tentang masalah ini kepada para pembaca. Justeru itu, dalam bahagian ini penulis akan membincangkan persoalan ini secara lebih mendalam.

Meninjau pandangan ulama Kitab Jawi mengenai persoalan ini, Ahmad Zayn al-Fatāñī misalnya telah mengemukakan pendapat al-Asy'arī yang mengatakan bahawa terdapat tiga belas sifat Allah (S.W.T.) yang wajib diketahui dan diimani secara *tafsīl* (terperinci)⁴⁴

⁴⁴ Dalil *tafsīl* ialah dalil yang dikemukakan secara terperinci sehingga dapat digunakan untuk mempertahankan akidah. Dalil *ijmā'ī* pula ialah dalil yang dikemukakan untuk memperkuat pendapat secara umum, oleh itu ia belum mampu menegak dan mempertahankan akidah semasa menghadapi tantangan. Lihat Ahmad al-Fatāñī, **Farīdah al-Farā'id**, hlm. 4-5.

mánakala tujuh sifat lagi yang dinamakan sifat *Ma'naviyyah* wajib diketahui secara *ijmāl* (umum) sahaja.⁴⁵

Manakala dalam kitab **Syarḥ Matn Jawharah al-Tawhīd** menerangkan bahawa menurut Māturīdiyyah, Allah (S.W.T.) wajib bersifat dengan dua puluh sifat, sementara menurut Asyā'irah Allah wajib bersifat dengan dua belas sifat kerana sifat *Nafsiyyah* dan sifat *Ma'naviyyah* tidak dikategorikan sebagai sifat sebaliknya dikategorikan sebagai *asmā'* Allah.⁴⁶ Akan tetapi, terdapat penegasan bahawa dua puluh sifat tersebut hanyalah sebahagian sahaja daripada sifat yang wajib bagi Allah (S.W.T.).⁴⁷

Sehubungan ini, Dāwud al-Faṭānī menegaskan bahawa jika *Wujūd* adalah 'ayn *Wujūd* (zat) dan sifat *Ma'āni* adalah sifat *Ma'naviyyah* maka sifat yang wajib diketahui adalah dua belas sifat sahaja.⁴⁸ Namun begitu, menurut Ahmad al-Faṭānī pendapat yang paling *rājiḥ* (kuat) ialah pendapat al-Asy'arī iaitu tiga belas sifat

⁴⁵ **Ibid.**, hlm. 5, 10-11.

⁴⁶ Seorang Ulama Jawi, **Syarḥ Matn Jawharah al-Tawhīd**, (terj.), Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif, Pulau Pinang, t.t., hlm. 14.

⁴⁷ **Ibid.**

⁴⁸ Dāwud al-Faṭānī, **al-Durr al-Thamīn**, hlm. 19.

yang wajib diketahui secara *tafsīl* yang termasuk dalam kategori sifat *Nafsiyyah*, *Salbiyyah* dan *Ma'āni* manakala tujuh lagi iaitu sifat *Ma'nawiyyah* hanya wajib diketahui secara *ijmāl* sahaja.⁴⁹

Dalam persoalan ini, al-Bāqilānī dan al-Juwainī pula berpendapat bahawa terdapat tujuh lagi tambahan sifat Allah (S.W.T.) tersebut yang wajib diketahui secara *tafsīl* yang menjadikannya dua puluh sifat iaitu tambahan tujuh sifat *Ma'nawiyyah* tersebut wajib juga diketahui secara *tafsīl*. Pendapat ini akhirnya diteruskan oleh al-Sanūsī dalam kitabnya yang terkenal iaitu **Umm al-Barāhīn**.⁵⁰ Ajaran al-Sanūsī tentang dua puluh sifat Allah inilah yang akhirnya dikenali dengan ‘Ajaran Sifat Dua Puluh’ yang dijadikan pegangan oleh masyarakat Islam di Nusantara.⁵¹

⁴⁹ Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10-11. Tidak semua ulama Kitab Jawi mengemukakan pembahagian dua puluh sifat secara terperinci termasuk perbahasannya, sebahagian besar daripada mereka hanya menunjukkan takrif, *ta'alluq* dan huraihan setiap sifat secara umum sahaja. Justeru itu, dalam bab ini penulis hanya membincangkan secara ringkas sahaja tentang dua puluh sifat tersebut sebagaimana yang terdapat dalam Kitab Jawi.

⁵⁰ **Ibid.**

⁵¹ Al-Sanūsī mengakui adanya *al-hāl* dan dijadikan sifat bagi Allah (S.W.T.). Lantaran itulah jumlah sifat Allah yang wajib diketahui menurut beliau ialah dua puluh sifat.

Dāwud al-Faṭānī ketika mengulas berkaitan dengan masalah dua puluh sifat Allah (S.W.T.) mengatakan seperti berikut:

“... tiada kesudahan *kamalat* Allah Ta’ala dan tiada diberitakan kita oleh Allah Ta’ala melainkan dengan mengetahui barang yang diberikan oleh syarak bagi kita atasnya dalil iaitu dua puluh sifat, dan menggugurkan atas kita dengan kurnia-Nya *taklīf* dengan barang yang tiada diberikan bagi kita atasnya dalil iaitu yang lebih daripada dua puluh sifat yang lagi akan datang sebutnya, yakni tiada wajib kita belajar supaya kita ketahui satu-satu dengan *tafsīl* melainkan yang dua puluh sifat ini jua dan yang lebih daripadanya wajib kita ketahui lagi kita iktikadkan Allah Ta’ala mempunyai beberapa sifat *kamalat*-Nya tiada hingga dan tiada ada kesudahannya, maka tiap-tiap sifat yang sempurnaan itu, wajib bagi Allah Ta’ala bersifat dengan dia, maka adalah wajib atas tiap-tiap *mukallaf* diketahuinya atas jalan *ijmāl* jua tiada *tafsīlnya*. (Maka) adalah yang dua puluh itu telah dihimpunkan ulama daripada Qur'an dan Hadis.”⁵²

Pendek kata, para ulama Kitab Jawi mengakui bahawa dua puluh sifat tersebut hanyalah sebahagian sahaja daripada sifat-sifat yang wajib bagi Allah (S.W.T.). Manakala sifat kesempurnaan Allah (S.W.T.) menurut mereka adalah tidak terhingga banyaknya.⁵³

⁵² Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 18-19.

⁵³ Muhammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 7; Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 18-19, 23; Muhammad Zayn al-Dīn al-Sambawī, **Sirāj al-Hudā**, hlm. 8; Husayn Nāṣir al-Banjārī, **Hidāyah al-Mutafakkirin**, hlm. 4; Muhammad Tayyib al-Banjārī, **Miftāh al-Jannah**, al-Ma'arif, Pulau Pinang, t.t., hlm. 6;

2.10: Pembahagian Sifat Dua Puluh Dan Huraiannya

Perbahasan berkenaan Sifat Dua Puluh ini menurut para ulama Kitab Jawi hanya dilakukan oleh mereka yang mengithbatkan *ḥāl* (antara *mawjūdāt* dan *ma'dūmāt*) dan membahagikan sifat Dua Puluh itu kepada empat bahagian. Sementara itu, bagi mereka yang menafikan *ḥāl*, mereka hanya membataskan sifat Allah yang wajib diketahui itu kepada dua belas sifat sahaja, kerana mereka tidak mengithbatkan sifat *Nafsiyyah* dan *Ma'naviyyah* serta menganggap wujud Allah sebagai 'ayn zat dan *Ma'naviyyah* ialah ibarat berdirinya sifat *Ma'āni* dengan zat Allah.

Bercakap lebih lanjut berhubung dengan persoalan ini, para ulama Kitab Jawi kebanyakannya menghuraikan pendapat al-Sanusi tentang dua puluh sifat yang wajib dan dua puluh sifat yang mustahil berdasarkan pendapat yang mengakui adanya *al-ḥāl*. Oleh itu, ia terbahagi kepada empat bahagian:

- i) *Mawjūdāt* iaitu sesuatu yang dapat dilihat.
- ii) *Ma'dūmāt* iaitu yang tiada.

Uṣūl al-Tahqīq (t.p.), hlm. 16; Muhammad Mukhtār al-Boqorī, **Inilah Kitāb Uṣūl al-Dīn**, al-Nahdī, Pulau Pinang, t.t., hlm. 4.

- iii) *Al-hāl* iaitu antara *mawjūdāt* dan *ma'dūmāt*.
- iv) *Amr al-I'tibārī* iaitu yang diakui ada namun tidak meningkat sehingga ke peringkat *al-hāl* dan tidak turun sehingga ke peringkat *ma'dūmāt*.⁵⁴

Dalam pada itu, para ulama Kitab Jawi menerangkan bahawa al-Sanūsī tidak mengambil pendapat para ulama yang menolak *hāl*, iaitu yang membahagikan sifat dua puluh kepada tiga bahagian sahaja walaupun pendapat ini kuat. Beliau berbuat demikian kerana menurutnya seseorang yang menolak atau menerima adanya *hāl* tidak mempengaruhi dalam akidah, kerana tidak ada bukti yang pasti tentang adanya dan tentang tiadanya, dan tidak juga dapat dicapai melalui yang lainnya.⁵⁵

Selanjutnya dalam membincangkan perkara ini, Zayn al-'Abidīn al-Faṭānī⁵⁶ dan Dāwud al-Faṭānī⁵⁷ mengatakan bahawa berdasarkan pendapat yang mengakui adanya *hāl* maka *Kaunu-Hu*

⁵⁴ Zayn al-'Abidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 15-16; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambawī, **op. cit.**, hlm. 8.

⁵⁵ Zayn al-'Abidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 16; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 19.

⁵⁶ Zayn al-'Abidīn al-Faṭānī, **op. cit.**

⁵⁷ Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**

Qādiran bukan berasal daripada sifat *Qudrah* tetapi ia adalah sifat yang berdiri sendiri yang hanya ada hubungan pada akal sahaja. Dalam erti kata lain, *Qudrah* dan *Kaunu-Hu Qādiran* adalah dua sifat yang berbeza tetapi mempunyai hubungan antara satu sama lain. *Kaunu-Hu Qādiran* melazimkan adanya sifat *Qudrah* pada zat dan *Qudrah* melazimi adanya sifat *Kaunu-Hu Qādiran*.

Bagi golongan yang menafikan *ḥāl* pula, tidak bererti mereka menafikan Allah *Qādir*, *Ālim* dan sebagainya, hanya yang mereka nafikan ialah *Qādir*, *Ālim* dan sebagainya sebagai sifat yang *zā'id* pada zat. Dengan yang demikian, mereka tidak mengakui adanya sifat *Zātiyyah* selain daripada sifat *Ma'āni*, manakala *Kaunu-Hu Qādiran*, *Murīdan* dan sebagainya adalah merupakan *amr al-I'tibāri*. Oleh itu, mereka mengithbatkan sifat tetapi menolak sifat yang melazimkan sifat yang lain yang dinamakan *ḥāl*.⁵⁸

Secara ringkasnya, para ulama Kitab Jawi menerangkan bahawa bagi mereka yang mengithbatkan *ḥāl*, maka perbincangan

⁵⁸ Dāwud al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 19; Zayn al-Ābidīn al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 16; Ahmad al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 11.

Sifat Dua Puluh itu terbahagi kepada empat bahagian iaitu *Nafsiyyah*, *Salbiyyah*, *Ma'ānī* dan *Ma'nawiyah*.⁵⁹

2.10.1: Sifat *Nafsiyyah*

Menurut al-Bayjūrī sifat *Nafsiyyah* ditakrifkan sebagai sifat *thubūt* yang menunjukkan kepada diri zat itu sendiri tanpa memerlukan *ma'nā* yang *zā'id* padanya, sebagaimana dikatakan bahawa wujud Allah itu adalah sifat Allah.⁶⁰

Sementara itu mengikut Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, maksud sifat *Nafsiyyah* ialah “yang tidak dapat diketahui zatnya melainkan melalui sifatnya” iaitu tidak tergambar pada akal tentang zatnya itu melainkan dengan melalui pengenalan sifat *Nafsiyyah* itu.⁶¹

⁵⁹ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 19-20; Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**

⁶⁰ Al-Bayjūrī, **Tuhfah al-Murid**, Dār al-Kutub al-Hadīthah, Kaherah, t.t., hlm. 54. Lihat juga Ahmad al-Dardīr, **Syarḥ al-Khuraydah al-Bahiyyah**, Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Ṣubīḥ wa Awlāduh, Kaherah, 1935, hlm. 53; 'Abd al-Ghanī Yāḥyā dan 'Umar Yūsuf, **Risālah al-Tawḥid**, hlm. 43.

⁶¹ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 23; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 8.

Selanjutnya beliau mengemukakan takrif daripada sebahagian ulama iaitu “*Hāl* yang *thābit* bagi zat selama zat itu tidak di’illahkan dengan sesuatu ‘*illah*.’ Oleh itu, Zayn al-‘Abidīn al-Faṭāñī menjelaskan bahawa *hāl* ialah suatu keadaan yang berada di antara wujud dan ‘*adami*.⁶²

Perkataan “tidak di’illahkan dengan sesuatu ‘*illah*” menurut beliau adalah untuk mengeluarkan *hāl Ma’nawiyah*, kerana *hāl Ma’nawiyah* di’illahkan dengan sifat *Ma’āni*, dan juga bagi mengeluarkan sifat *Ma’āni* kerana sifat *Ma’āni* bukan daripada *hāl*, bahkan ia adalah sifat yang maujud dan berdiri dengan zat. Begitu juga dikeluarkan sifat *Salbiyyah* kerana sifat *Salbiyyah* adalah sifat ‘*adami*.⁶³

Dalam pada itu, Ahmad Zayn al-Faṭāñī pula berpendapat bahawa sifat *Nafsiyyah* ialah sifat yang menentukan yang bermaksud tanpa sifat itu maka zat tidak dapat dikenali. Dengan

⁶² Zayn al-‘Abidīn al-Faṭāñī, **op. cit.** Lihat selanjutnya ‘Abd al-Ghanī Yaḥyā dan ‘Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 43; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 14; Muhammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 6; **Usūl al-Tahqīq**, (t.p.), hlm. 17.

⁶³ Zayn al-‘Abidīn al-Faṭāñī, **op. cit.** Seterusnya lihat ‘Abd al-Ghanī Yaḥyā dan ‘Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 43.

yang demikian, sifat *Nafsiyyah* dinisbahkan kepada *nafs* iaitu zat kerana ia hanya melazimi bagi zat.⁶⁴

Sehubungan ini Dāwud al-Faṭānī⁶⁵ dan Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī⁶⁶ turut mengemukakan pendapat yang hampir sama iaitu maksud sifat *Nafsiyyah* ialah tidak dapat diketahui zat sesuatu melainkan terdapat wujudnya (sifatnya). Daripada pendapat-pendapat tersebut, dapatlah disimpulkan bahawa sifat *Nafsiyyah* menurut para ulama Kitab Jawi ialah sifat yang terdapat pada zat Allah (S.W.T.) dan tidak menunjukkan sifat yang *zā'id* pada zat-Nya.

Sifat *Nafsiyyah* sebagaimana yang dinyatakan oleh para ulama Kitab Jawi hanyalah satu iaitu *Wujūd*, dan adanya tidak melalui *illat* (sebab) iaitu yang lain daripada zatnya tidak memberi bekas dalam mewujudkan zat Allah. Selain itu, hanya dalam sebutan sahaja sifat *Wujūd* disebutkan lebih dahulu daripada sifat yang lain, bukan seperti pohon yang menjadi asal seluruh cabang,

⁶⁴ Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm.10; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.** Lihat juga al-Bayjūrī, **op. cit.**, hlm. 54.

⁶⁵ Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 20.

⁶⁶ Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12.

Justeru itu, tidak boleh dikatakan sifat *Qidam* dianggap ada sesudah dapat dibuktikan adanya sifat *Wujūd*.⁶⁷

Namun begitu Muhammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī⁶⁸ dan Dāwud al-Faṭānī⁶⁹ berpendapat sebaliknya. Mereka menegaskan bahawa *Wujūd* adalah seperti pokok yang menjadi asal seluruh cabang maka *Wujūd* harus dibuktikan terlebih dahulu sebelum membuktikan kewujudan sifat-sifat yang lain. Semasa membincangkan persoalan sifat *Nafsiyyah* pula, sebahagian ulama Kitab Jawi misalnya Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, Dāwud al-Faṭānī dan Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī membawakan pendapat al-Asy'arī dan Fakhr al-Rāzī serta pendapat ulama yang lain dalam memberikan makna *Wujūd*.

Mereka mengatakan bahawa menurut al-Asy'arī, *Wujūd* adalah 'ayn zat-Nya iaitu *Wujūd* tidak berada di luar zat atau bukan sifat tambahan (*zā'id*) bagi zat.⁷⁰ Berdasarkan pendapat al-Asy'arī

⁶⁷ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 16; Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5.

⁶⁸ Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 9.

⁶⁹ Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 20.

⁷⁰ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 16-17; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 21; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 9;

ini; maka para ulama Kitab Jawi berpendapat *Wujūd* tidak termasuk sifat, namun kata *Wujūd* digunakan pada sebutan sahaja atau untuk menunjukkan sifat zat yang digunakan dalam pengertian yang *majāzī* sahaja bukan hakiki⁷¹ dan ia termasuk *amr al-I'tibārī* iaitu *Wujūd* tidak dapat dilihat.⁷² Perkara yang sama juga terdapat dalam kitab **Kifāyah al-'Awwām** iaitu:

“Al-Asy'arī berkata, *Wujūd* itu ialah ‘ayn *mawjūd*, maka *wujud* Allah (S.W.T.) adalah ‘ayn *zat*-Nya bukan perkara yang *zā'id* pada-Nya..., dengan itu tidak dikirakan *Wujūd* itu sebagai sifat, kerana *Wujud* adalah ‘ayn *zat* dan sifat, bukan *zat*.⁷³

Ketika membicarakan persoalan ini, Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī menambah bahawa adalah sah jika dikatakan Allah itu maujud atau dikatakan Allah itu ‘Ālim kerana difahamkan daripadanya sifat *Ilm*. Daripada keterangan itu beliau mengambil kesimpulan bahawa *Wujūd* boleh dikatakan sebagai sifat.⁷⁴

Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 15; 'Abd al-Ghani Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 15.

⁷¹ Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**; Dāwud al-Fatānī, **op. cit.**

⁷² Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**

⁷³ Al-Faḍālī, **Kifāyah al-'Awwām**, Maktabah al-Bābī al-Halabī, Kaherah, 1949, hlm. 29.

⁷⁴ Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 9.

Selanjutnya para ulama Kitab Jawi mengemukakan pendapat Fakhr al-Rāzī yang berpendapat *Wujūd* ialah *Hāl* (keadaan) yang wajib bagi zat selama zat itu *al-Hāl*, dan *al-Hāl* ini adanya tidak bergantung kepada sesuatu sebab. Maksud “tidak bergantung kepada sesuatu sebab” ialah sifat *Ma’nawiyyah* seperti *Kaunu-Hu Qādiran* bukan bergantung kepada adanya *Qudrah* yang ada pada zat, demikian juga *Kaunu-Hu Muřidān* bukan disebabkan adanya *Irādah* yang ada pada zat. Maksud *Kaunu-Hu* (keadaan) adanya disebabkan oleh sesuatu sebab ialah adanya disebabkan oleh sesuatu yang lain daripada zatnya.⁷⁵ Berdasarkan pendapat ini, *Wujūd* dianggap sifat yang berada di luar zat atau sifat tambahan bagi zat.

Dāwud al-Faṭāñī pula mengemukakan pendapat Fakhr al-Rāzī yang mengatakan bahawa sifat *Wujūd* bukan ‘ayn zat dan bukan juga lain daripada zat-Nya.⁷⁶ Sehubungan dengan ini menurut ‘Abd al-Ghanī Yaḥyā dan ‘Umar Yūsuf, bahawa Fakhr al-

⁷⁵ Zayn al-Ābidīn al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 17; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.** Lihat juga Dāwud al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 20 (catatan kaki no. 3).

⁷⁶ **Ibid.**, hlm. 21.

Razi dan al-Maturidi bersepakat berkenaan dengan sifat *Wujūd* iaitu mereka menetapkan sebagai *al-Hāl*.⁷⁷

Di samping itu, Dāwud al-Fatānī mengutarakan pendapat ulama yang mengatakan bahawa wajib beriman dengan *Wujūd* Allah (S.W.T.) tanpa perlu membicarakan keadaan *Wujūd* itu sama ada 'ayn zat atau selainnya dan begitu juga dengan sifat-sifat Allah (S.W.T.) yang lain.⁷⁸

Lantaran itu, tidak seharusnya seseorang itu mengatakan (ﻫ ﻭ) atau (ﻫ ﻋ ﺮ) atau mengatakan zat dan sifat itu dua perkara yang berbeza atau mengatakan zat dan sifat itu satu. Sebaliknya hendaklah menahan diri daripada membincangkan perkara-perkara tersebut dan menyerahkannya kepada Allah (S.W.T.).⁷⁹ Dalam kaitan dengan permasalahan ini, terdapat larangan membicarakan masalah zat dan sifat serta perkara-perkara yang berkaitan dengannya kerana perkara tersebut tidak diperintahkan oleh syarak.⁸⁰

⁷⁷ 'Abd al-Ghani Yahyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 15.

⁷⁸ Dāwud al-Fatānī, **op. cit.**

⁷⁹ **Ibid.** Lihat juga Zayn al-'Abidīn al-Fatānī, **op. cit.**, hlm. 17.

⁸⁰ Lihat Dāwud al-Fatānī, **op. cit.**; Zayn al-'Abidīn al-Fatānī, **op. cit.**

Daripada huraihan-huraian tersebut, dapat difahami bahawa punca perbahasan dalam menentukan sifat *Wujūd* sama ada sebagai sifat atau tidak adalah berpunca daripada masalah *ḥāl*. Bagi mereka yang mengitibaikan *ḥāl*, maka mereka menetapkan *Wujūd* adalah sebagai sifat yang *zā'id* pada zat yang tidak di'illahkan dengan sesuatu *ma'nā*. Manakala kepada mereka yang menafikan *ḥāl*, maka mereka berpendapat bahawa *Wujūd* bukanlah sebagai satu sifat yang *zā'id* pada zat, bahkan ia adalah '*ayn mawjūd* atau diri zat Allah.⁸¹

2. 10. 2: Sifat *Salbiyyah*

Al-Bayjūrī mentakrifkan makna *Salbiyyah* ialah sifat yang menafikan perkara yang tidak layak bagi Allah.⁸² Bagi al-Dasūqī pula makna *Salbiyyah* ialah penafian (*nafīyyah*), kerana sifat ini adalah menafikan perkara-perkara yang tidak layak bagi Allah.⁸³

⁸¹ Lihat **Ibid.**, hlm. 17.

⁸² Al-Bayjūrī, **op. cit.**, hlm. 54.

⁸³ Al-Dasūqī, **Hāsyiyah al-Dasūqī 'Alā Umm al-Barāhīn**, hlm. 76.

Sementara itu, kelihatannya para ulama Kitab Jawi mengemukakan takrif yang sama seperti di atas. Mereka mentakrifkan sifat *Salbiyyah* sebagai sifat ‘*nafy*’ kerana setiap sifat yang dikategorikan sebagai sifat *Salbiyyah* adalah menafikan sifat yang tidak layak bagi Allah (S.W.T.).⁸⁴

Para ulama Kitab Jawi seterusnya menerangkan bahawa sifat *Salbiyyah* terdiri daripada lima sifat iaitu *Qidam*, *Baqā'*, *Mukhālafatu-Hu Ta'ālā Li al-Hawādith*, *Qiyāmu-Hu Ta'ālā Bi Nafsih*, dan *Wahdāniyyah*. Kesemua sifat tersebut dinamakan sifat “*salab*” kerana sifat-sifat tersebut menolak semua yang tidak layak bagi Allah (S.W.T.) kerana makna *salab* itu sendiri bermaksud nafi (menolak). Tegasnya, tiap-tiap sifat tersebut menafikan kekurangan dan menolak sifat-sifat yang tidak layak bagi Allah (S.W.T.).⁸⁵



Sehubungan dengan hal tersebut, *Qidam* menolak adanya permulaan bagi Allah (S.W.T.), *Baqā'* menolak adanya kesudahan

⁸⁴ Muhammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12; Muhammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 8; 'Abd al-Ghanī Yāḥyā dan Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 44; Muhammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 6; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 14.

⁸⁵ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 23; Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 27; Muhammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12; 'Abd al-Ghanī Yāḥyā dan Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 44.

bagi wujud Allah (S.W.T.), *Mukhālafatu-Hu Ta'ālā Li al-Hawādith* menolak adanya persamaan dengan segala yang baharu, *Qiyāmu-Hu Ta'ālā Bi Nafsih* menolak adanya zat yang menjadi tempat-Nya dan menciptakan zat-Nya dan *Waḥdāniyyah* menolak adanya berbilang pada zat, sifat dan perbuatan-Nya.⁸⁶

Pendek kata, daripada pendapat-pendapat tersebut dapat difahami bahawa yang dimaksudkan dengan sifat *Salbiyyah* ialah menolak sifat-sifat yang tidak layak bagi Allah (S.W.T.) dan bukan bermaksud menolak sifat-sifat itu daripada Allah (S.W.T.). Ini kerana sifat *Salbiyyah* itu melekat pada Allah yang tidak mungkin dapat diasingkan (ditolak).⁸⁷

Akan tetapi menurut al-Bayjūrī, sifat *Salbiyyah* adalah banyak, tetapi diringkaskan kepada lima kerana kelima-lima sifat ini sahaja yang boleh didapati melalui dalil-dalil secara *tafsīl*,⁸⁸ namun

⁸⁶ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 23; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 27; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 44.

⁸⁷ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**.

⁸⁸ Al-Bayjūrī, **Hasyiyah Tahqīq al-Maqām**, Maktabah Muṣṭafā' al-Bābī al-Ḥalabī, Kaherah, 1949, hlm. 33. Lihat juga Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 15.

sifat-sifat yang selain daripada itu seperti menafikan adanya anak, menafikan meminta pertolongan dan lain-lain, semuanya kembali kepada sifat yang lima itu, kerana sifat yang lima itu sebagai asas yang terpenting.⁸⁹

2.10.2.1: *Qidam*

Para ulama Kitab Jawi mentakrifkan makna *qidam* ialah tiada permulaan, manakala makna Allah itu *Qadīm* ialah tidak menerima tiada dahulunya bagi wujud-Nya atau tidak didahului oleh tiada atau ibarat daripada menafikan tiada mempunyai permulaan bagi wujud-Nya. Ini berbeza dengan maksud *Qidam* bagi selain Allah, seperti ungkapan bangunan ini *qadīm* maksudnya sudah lama dan ukuran lama boleh diukur dengan masa misalnya satu tahun.⁹⁰

⁸⁹ Al-Bayjūrī, **Tuhfah al-Murid**, hlm. 54.

⁹⁰ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 18; Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 5-6; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 21-22; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 15; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 6; **Uṣūl al-Tahqīq** (t.p.), hlm. 17; 'Abd al-Ghanī Yahyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 15.

Qadīm terdiri daripada tiga bahagian iaitu; *Qidam* Hakiki ialah *qadīm* bagi zat, sifat dan *asmā'* Allah. *Qidam* dalam bahagian ini hanya khas kepada Allah sahaja; *Qidam Zamānī* iaitu yang khas kepada makhluk dan boleh diukur dengan masa seperti setahun dan seumpamanya; *Qidam Idāfi* iaitu *qidam* yang dinisbahkan kepada yang lain, umpama *qidamnya bapa* jika dinisbahkan kepada anak.⁹¹

2.10.2.2: *Baqā'*

Secara umumnya terdapat beberapa takrif tentang *Baqā'* yang dikemukakan oleh para ulama Kitab Jawi;

- i) Ibarat daripada menafikan berlaku tiada kepada wujud Allah pada masa akan datang.
- ii) Ibarat daripada ketiadaan kesudahan kepada wujud Allah.

⁹¹ Zayn al-Ābidīn al-Fatānī, **op. cit.**; Dāwud al-Fatānī, **op. cit.**, hlm. 22; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 9; ‘Abd al-Ghanī Yāḥyā dan ‘Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 16.

iii) Ibarat daripada menafikan kesudahan yang bermakna bahawa Allah tidak ada akhir bagi wujud-Nya.⁹²

Namun begitu berdasarkan takrif-takrif di atas, yang terpilih mengikut mereka ialah takrif yang pertama iaitu ibarat daripada menafikan berlaku tiada kepada wujud Allah (S.W.T.) pada masa akan datang. Dengan yang demikian, Allah sentiasa kekal, sentiasa ada dan tiada akhir.

Secara ringkasnya, takrif *Baqā'* mengikut para ulama Kitab Jawi ialah bahawa Allah tidak ada awal dan akhir bagi wujudnya. Berbeza dengan makhluk ada awal dan akhirnya, segala nikmat dan azab juga ada awal dan akhirnya serta keduanya kekal menurut syarak dan tidak kekal menurut ukuran akal, kerana menurut akal nikmat dan azab keduanya harus *tiada*, dan ini berbeza dengan zat Allah yang tidak binasa sama ada menurut syarak atau akal.⁹³

⁹² Zayn al-Ābidīn al-Faṭāñī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭāñī, **op. cit.**; Ahmad b. Muḥammad Zayn al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 6; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 10; Muḥammad Tayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 7; **Usūl al-Tahqīq**, (t.p.), hlm. 17; 'Abd al-Ghani Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.** Untukuraian ringkas tentang perbezaan pendapat ulama berkenaan sifat *Baqā'*, lihat Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 15.

⁹³ Zayn al-Ābidīn al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 18; Ahmad al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 6; Dāwud al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 22.

2.10.2.3: *Mukhālafatu-Hu Ta'ālā Li al-Hawādīth*

Secara umumnya para ulama Kitab Jawi mendefinsikan sifat *Mukhālafatu-Hu Ta'ālā Li al-Hawādīth* sebagai sifat yang menolak adanya persamaan dengan Allah sama ada pada zat, sifat dan perbuatan. Dengan yang demikian, mereka menegaskan bahawa zat Allah (S.W.T.) tidak serupa dengan zat makhluk, kerana zat Allah tidak terdiri daripada jirim (benda) seperti jirim yang lainnya, sifat-Nya juga tidak serupa dengan sifat yang ada pada makhluk-Nya bahkan zat-Nya bersifat *qadīm*. Perbuatan-Nya juga tidak seperti perbuatan yang baru bahkan Allah adalah pencipta perbuatan bagi seluruh makhluk, tanpa perantara dan pembantu.⁹⁴ Justeru itu, Allah (S.W.T.) berfirman yang bermaksud: "Sesungguhnya, apabila ia menghendaki untuk mengadakan sesuatu maka ia hanya berkata: "Jadilah" maka ia terus menjadi."⁹⁵

⁹⁴ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 18-20; Ahmad al-Fatānī, **op. cit.**, hlm. 6; Dāwud al-Fatānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 10; Muḥammad Zayn b. Faqīh Ja'lāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 7; 'Abd al-Ghanī Yahyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 17; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 15-16; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 7; **Usūl al-Tahqīq**, (t.p.), hlm. 17.

⁹⁵ Al-Qur'an, Surah Yāsin (36): 82.

Dalam erti kata lain, tidak ada sesuatu yang serupa dengan-Nya dan Dia-lah yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat. Sementara itu, lawan bagi *Mukhālafatū-Hu Ta'ālā Li al-Hawādith* ialah adanya persamaan Allah (S.W.T.) dengan yang baharu (*mumāsalah*). Maksud persamaan dengan yang baharu menurut mereka ialah dalam 10 perkara iaitu (1) jirim (2) arad yang ada pada jirim (3) berada pada arah tertentu daripada jirim (4) mempunyai arah (5) mempunyai tempat (6) mempunyai waktu (7) mempunyai sifat yang baharu (8) berbentuk kecil (9) berbentuk besar dan (10) mengambil manfaat daripada yang diciptakan-Nya dan daripada hukum-Nya.⁹⁶

Dalam hal ini menurut Ahmad al-Faṭānī, bahawa apabila adanya ayat al-Qur'an atau Hadis yang menunjukkan adanya persamaan Allah (S.W.T.) dengan makhluk, maka mazhab *Salaf* akan menyerahkan kehendak perkara tersebut kepada Allah (S.W.T.) manakala mazhab *Khalaf* akan mentakwilkannya. Misalnya firman

⁹⁶ Selanjutnya lihat Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 38-40; Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 6; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 23; Muḥammad Tayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 7; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 16.

Allah (S.W.T.) yang bermaksud “Allah (*al-Rahmān*) yang bersemayam di atas ‘Arasy.”⁹⁷

Bagi mazhab *Salaf* ayat tersebut tidak boleh ditakwilkan dan harus diterima sebagaimana makna *harfynya* iaitu Allah (S.W.T.) bersemayam di atas ‘Arasy-Nya manakala bagi mazhab *Khalaf* kata “*istawa*” ditakwilkan dengan makna menguasai dan mengalahkan.⁹⁸ Sebenarnya apa yang diutarakan oleh Ahmad al-Faṭāñī berkenaan dengan persoalan ini adalah sebagai lanjutan daripada pertentangan pendapat yang berlaku di kalangan Asyā’irah dan Mu’tazilah.

Asyā’irah secara umumnya menolak konsep Allah (S.W.T.) mempunyai sifat-sifat jasmani seandainya sifat tersebut dianggap sama dengan sifat jasmani bagi makhluk. Namun demikian ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan tentang persamaan sifat-sifat Allah dengan makhluk seperti Allah (S.W.T.) mempunyai mata,⁹⁹

⁹⁷ Al-Qur'an, Surah Tāhā (20) : 5.

⁹⁸ Lihat Ahmad al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 6.

⁹⁹ “Supaya engkau diasuh di bawah pemeliharaan-Ku”, Surah Tāhā (20): 39.

wajah,¹⁰⁰ tangan¹⁰¹ serta bersemayam di atas ‘Arasy¹⁰² tidak boleh ditakwilkan. Konsep yang digunakan oleh Asyā’irah dalam permasalahan ini ialah *bilā al-kayfa* (tidak diketahui bagaimana cara dan bentuknya).¹⁰³

Mu’tazilah pula secara umumnya menolak pendapat Asyā’irah kerana jika Allah mempunyai sifat jasmani maka secara tidak langsung Allah juga akan mempunyai ukuran panjang, lebar dan dalam. Lantaran itu, golongan Mu’tazilah akan mentafsirkan ayat-ayat tersebut secara metaforis. Dengan kata lain, ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan bahawa Allah bersifat jasmani, akan ditakwilkan oleh Mu’tazilah dengan pengertian yang layak bagi kebesaran dan keagungan Allah (S.W.T.).¹⁰⁴

Berbalik kepada pandangan para ulama Kitab Jawi pula,

¹⁰⁰ “Segala sesuatu akan binasa kecuali wajah Allah”, Surah al-Qaṣāṣ (28): 88.

¹⁰¹ “Dan langit itu digulung dengan tangan kanan-Nya”, Surah al-Zumar (39): 67; Lihat juga Surah Sad (38): 75.

¹⁰² “Allah (*al-Raḥmān*) yang bersemayam di atas ‘Arasy”, Surah Tāhā (20): 5.

¹⁰³ Harun Nasution, **op. cit.**, hlm. 131-132.

¹⁰⁴ **Ibid.**, hlm. 131.

nampaknya pendapat mereka tidak jelas dalam persoalan ini, sama ada mereka mentakwilkan nas-nas yang berkaitan atau sebaliknya. Namun, setakat yang diketahui mereka dengan tegas menolak konsep kesamaan Allah dengan segala sesuatu khususnya dengan makhluk.

2.10.2.4: *Qiyāmu-Hu Ta'ālā Bi Nafsih*

Para ulama Kitab Jawi antara lain mentakrifkan *Qiyāmu-Hu Ta'ālā Bi Nafsih* ialah tidak berkehendak kepada zat (*maḥal*) dan tidak berkehendak kepada pencipta yang menciptakan zat-Nya.¹⁰⁵

Dalam hubungan ini, mereka menjelaskan bahawa tiada berkehendak kepada zat menunjukkan bahawa Allah itu sendiri adalah zat bukan sifat. Ini kerana sifat biasanya berkehendak kepada zat sebagai tempatnya dan tidak mungkin berdiri sendiri

¹⁰⁵ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 20; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 23; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 10; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 16; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 7; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 7; **Usūl Tahqīq**, (t.p.), hlm. 17; 'Abd al-Ghanī Yahyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 18.

tanpa zat, sama ada sifat daripada yang *qadīm* atau baharu. Justeru itu, menurut mereka lagi bahawa tidak berkehendak kepada pencipta yang menciptakannya menunjukkan bahawa Allah (S.W.T.) bersifat *qadīm* bukan baharu kerana yang baharu berkehendak kepada yang menciptakannya.¹⁰⁶

Selanjutnya mereka mengemukakan pendapat ulama yang mengatakan bahawa segala yang maujud jika dihubungkan kepada zat sebagai tempat adanya (*māhal*) dan yang menciptakannya (*mukhaṣiṣ*) terdapat 4 bahagian:

- i) Pertama: Tidak berkehendak kepada *māhal* dan *mukhaṣiṣ* ialah zat Allah (S.W.T.).
- ii) Berkehendak kepada *māhal* dan *mukhaṣiṣ* ialah semua jenis '*arad* daripada yang baharu.
- iii) Tiada berkehendak kepada *māhal* tetapi berkehendak kepada *mukhaṣiṣ* ialah segala zat yang baharu.

¹⁰⁶ Zayn al-Ābidīn al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 20; Muḥammad Zayn -b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 7-8; Aḥmad al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 6; Dāwud al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 23-24; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 10.

iv) Berkehendak kepada *maḥal* tetapi tiada berkehendak kepada *mukhaṣiṣ* ialah semua sifat Allah (S.W.T.).¹⁰⁷

Akan tetapi, Fakhr al-Rāzī nampaknya kurang bersetuju dengan pengungkapan bahagian yang keempat itu. Beliau berpendapat bahawa adalah mustahil sifat Allah (S.W.T.) itu bukan pada zat-Nya kerana ini akan mengimplikasikan bahawa sifat itu baharu. Lantaran itu, tambah beliau sifat Allah wajib ada pada zat-Nya yang Maha Suci yang tidak menimbulkan keraguan, dengan yang demikian digunakan ungkapan “*iftiqār*” iaitu tiada berkehendak.¹⁰⁸

Pendek kata, pandangan para ulama Kitab Jawi dalam masalah ini ialah tidak boleh dikatakan bahawa sifat Allah itu berkehendak kepada zat kerana boleh menimbulkan kesamaran terhadap kebaharuanya. Justeru itu, wajib diiktikadkan bahawa semua sifat Allah itu Maha Sempurna lagi Maha Kaya daripada

¹⁰⁷ Dāwud al-Fatāñī, **op. cit.**, hlm. 24; Zayn al-Ābidīn al-Fatāñī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn al-Din al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 10-11; Muḥammad Tayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 7; ‘Abd al-Ghanī Yahyā dan ‘Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 19.

¹⁰⁸ Zayn al-Ābidīn al-Fatāñī, **op. cit.**; Dāwud al-Fatāñī, **op. cit.**

sesuatu manakala selain daripada Allah itulah yang berkehendak kepada-Nya. Firman Allah (S.W.T.) yang bermaksud:

“Wahai manusia, kamu lahir yang berkehendak kepada Allah, dan Dia-lah Yang Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji”.¹⁰⁹

2.10.2.5: Wahdāniyyah

Dalam mentakrifkan pengertian *Wahdāniyyah* kebanyakan ulama Kitab Jawi memberikan definisi yang hampir sama, iaitu ibarat daripada menafikan berbilang-bilang pada zat, sifat dan perbuatan-Nya atau menetapkan keesaan Allah pada zat, sifat dan perbuatan-Nya. Dengan kata lain, mereka menegaskan bahawa zat Allah tidak tersusun daripada beberapa unsur atau ada zat lain yang menyerupai zat-Nya atau sifat-Nya atau ada zat lain yang memberi bekas dalam pelbagai perbuatan-Nya.¹¹⁰

¹⁰⁹ Al-Qur'an, Surah Fātir (35): 15.

¹¹⁰ Zayn al-Ābidīn al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 21; Dāwud al-Fatāñī, **op. cit.**, hlm. 25; Ahmad al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 6-7; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 11, 22; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 16; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 8; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 8, *Uṣūl al-Tahqīq*, (t.p.), hlm. 17-18; 'Abd al-Ghani Yahyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 20.

Maksud Keesaan Allah pada zat-Nya menurut mereka ialah tidak ada di sana zat yang serupa dengan zat-Nya, zat-Nya tidak tersusun daripada juzuk-juzuk kerana susunan itu adalah sifat bagi perkara yang baharu. Oleh itu, tidak dapat diketahui hakikat zat-Nya sehingga hari kiamat.¹¹¹

Manakala maksud Allah itu *wāhid* pada sifat-Nya bagi mereka ialah tidak ada di sana sifat-sifat yang menyerupai sifat-Nya, tidak ada *qudrah* yang sama dengan *Qudrah* Allah, *irādah* yang sama pada satu nama dan makna, seperti dua *qudrah* dan dua *irādah*, bahkan *Qudrah* Allah adalah satu. Dengan yang demikian, selain daripada Allah tidak dapat memberi sebarang kemudaratan.¹¹²

Sementara itu *wāhid* pada perbuatan mengikut mereka ialah bahawa semua perbuatan Allah adalah khas bagi-Nya, tidak ada

¹¹¹ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 21; Muhammād Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 8; Ahmād al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 7; Muhammād Tayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 8; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 25; Muhammād Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 11; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 16.

¹¹² Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Muhammād Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**; Ahmād al-Faṭānī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**; Muhammād Tayyib al-Banjārī, **op. cit.**; Muhammād Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**.

satu makhluk pun yang mempunyai perbuatan dalam erti kata yang sebenar dan perbuatan Allah tidak pula bersekutu dengan perbuatan yang lain. Oleh itu, menganggap api dapat memberi bekas atau konsep manusia mempunyai *qudrah* yang dapat memberi bekas dalam membentuk ketaatan dan kemaksiatan adalah tertolak melalui konsep wahid pada perbuatan-Nya.¹¹³

Justeru itu, berhubung dengan persoalan *Wahdāniyyah* ini para ulama Kitab Jawi menerangkan bahawa wajib diiktikadkan bahawa Allah Maha Esa pada zat, sifat dan perbuatan-Nya, manakala hakikat sebenarnya tidak dapat diketahui. Nabi (s.a.w.) bersabda yang bermaksud: “Fikirkanlah segala yang diciptakan oleh Allah dan jangan kamu fikirkan tentang penciptanya kerana hal yang demikian tidak dapat dijangkau oleh akal,”¹¹⁴

2.10.3: Sifat *al-Ma'ani*

¹¹³ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**; Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 22.

¹¹⁴ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**

Menurut al-Sanūsī maksud sifat *Ma'ānī* ialah semua sifat yang ada pada zat-Nya yang menjadi sifat yang wajib bagi-Nya (*maujūdāt*), sama ada sifat itu baharu seperti *keputihan* pada jirim atau sifat yang *qadīm* seperti Ilmu Allah dan *Qudrah*-Nya.¹¹⁵ Ini adalah takrif sifat *Ma'ānī* bagi segala yang maujud, sama ada bagi yang baharu atau yang *qadīm*. Oleh itu, secara keseluruhannya boleh disimpulkan bahawa setiap sifat yang maujud pada dirinya dinamakan sifat *Ma'ānī*.¹¹⁶

Manakala takrif sifat *Ma'ānī* bagi Allah menurut al-Sanūsī¹¹⁷ dan para ulama Kitab Jawi¹¹⁸ ialah ibarat sifat yang berdiri dengan *mawṣūf* dan wajib bagi-Nya dari segi hukum. Takrif ini adalah bagi mereka yang menafikan *ḥāl*. Manakala takrif bagi mereka yang

¹¹⁵ Al-Sanūsī, **Syarh Umm al-Barāhīn**, dlm. kitab **Hāsyiyah 'alā Syarh Umm al-Barāhīn** oleh al-Dasūqī, Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Kaherah, t.t., hlm. 97; **Syarh 'Aqidah Ahl al-Tawhid al-Kubrā**, dlm. kitab **Hawāsy 'alā Syarh al-Kubrā li al-Sanūsī** oleh Ismā'il Ibn Mūsā Ibn 'Uthman al-Ḥāmidī, Kaherah, Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1355H/1936M, hlm. 213.

¹¹⁶ _____, **op. cit.**

¹¹⁷ _____, **Syarh 'Aqidah Ahl al-Tawhid al-Kubrā**, hlm. 213.

¹¹⁸ Muhammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 8; Muhammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 8; Ḥusayn Nāṣir al-Banjārī, **Hidāyah al-Mutafakkirin**, hlm. 24-25; Zayn al-Abidin al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 16; **Uṣūl al-Tahqīq**, (t.p.), hlm. 22-23; Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 37.

mengakui adanya *hal* ialah makna-makna yang mewajibkan adanya *hāl*.¹¹⁹

Dalam pada itu, para ulama Kitab Jawi menerangkan bahawa menurut al-Asy'arī, sifat *Ma'āni* terdiri daripada tujuh sifat, manakala bagi al-Māturīdī, sifat *Ma'āni* terdiri daripada lapan sifat dengan menambahkan satu lagi iaitu sifat *Takwīn*. Menurut beliau sifat ini adalah *qadīm* bagi zat Allah dan dengan sifat inilah Allah menciptakan dan meniadakan sesuatu. Jika *ta'alluq* sifat *Takwīn* kepada menjadikan sesuatu dinamakan "khalq," jika *ta'alluqnya* memberikan rezeki dinamakan "rīzq," jika *ta'alluqnya* menghidupkan dinamakan "ihyā" dan begitulah seterusnya. Oleh itu, berdasarkan pendapat al-Māturīdī ini sifat *af'al* adalah *qadīm*.¹²⁰

Akan tetapi Asyā'irah menolak pendapat Māturīdiyyah ini kerana mereka berpendapat sifat-sifat yang menunjukkan kepada *af'al* adalah *ḥadīth* kerana ia hanya nama bagi yang menjadi *ta'alluq Qudrah*. Misalnya, menghidupkan adalah nama bagi *ta'alluq Qudrah*

¹¹⁹ Al-Sanūsī, **op. cit.**, hlm. 213; 'Abd al-Ghanī Yahyā dan 'Umar Yusuf, **op. cit.**, hlm. 44-45.

¹²⁰ Zayn al-'Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 24; Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 11-12; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 12-13.

terhadap yang dihidupkan, rezeki adalah nama bagi *ta'alluq Qudrah* terhadap yang diberi rezeki, menciptakan adalah nama bagi *ta'alluq Qudrah* terhadap makhluk, kematian adalah nama bagi *ta'alluq Qudrah* terhadap yang dimatikan dan *ta'alluq Qudrah* ini menurut mereka adalah *ḥādīth*.¹²¹

Dengan yang demikian, perbezaan pendapat yang berlaku di antara Asyā'irah dan Māturīdiyyah dalam persoalan ini adalah kerana Asyā'irah menetapkan sifat yang menunjukkan kepada *af'āl* adalah *ḥādīth* manakala Māturīdiyyah pula berpendapat sebaliknya.

Sementara itu, golongan Mu'tazilah menolak sifat *al-Ma'āni* kerana mereka mengatakan bahawa Allah tidak mempunyai sifat. Ini bermaksud apa yang disebutkan sifat Allah adalah bukan sifat yang wujud tersendiri di luar zat Allah (S.W.T.), tetapi sifat tersebut merupakan zat Allah sendiri.¹²²

¹²¹ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**; Muhammad Zayn al-Din al-Sambawī, **op. cit.**, hlm. 13.

¹²² Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 11; Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Muhammad Zayn al-Din al-Sambawī, **op. cit.**, hlm. 12.

Persoalan berkenaan dengan sifat *al-Ma'āni* merupakan suatu topik yang telah menjadi perbincangan hangat di kalangan para *mutakallimūn* semenjak dari zaman al-Jahmiyyah sehingga ke zaman Asyā'irah. Masing-masing mempertahankan pendapat mereka dalam perkara ini.

Asyā'irah di dalam masalah ini menjelaskan bahawa sifat-sifat Allah (S.W.T.) yang azali adalah suatu sifat yang *zā'id* bersama-sama zat. Oleh yang demikian mereka menetapkan bahawa sifat-sifat tersebut sebagai sifat *al-Ma'āni*.¹²³

Menurut al-Syahrastānī, al-Asy'arī melandaskan pendapat beliau dengan mengkiaskan atau membandingkan di antara perkara yang tidak dapat dilihat (*al-ghā'ib*) dengan perkara yang dapat dilihat (*al-syāhid*). Misalnya, sifat-sifat Allah (S.W.T.) seperti *Qādir* (berkuasa), *'Ālim* (berpengetahuan) dan *Murīd* (berkehendak). Sifat-sifat tersebut menurut beliau ada yang menciptakannya. Justeru itu, beliau mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) itu adalah *'ilm*, *qudrat* dan *irādah*.¹²⁴

¹²³ Al-Taftazānī, **Syarḥ al-Maqāṣid al-Talibīn**, II, Dār al-Tibā'ah al-'Amirah, Kaherah, 1277H, hlm. 54.

¹²⁴ Al-Syahrastānī, **al-Milāl**, I, hlm. 94.

Maksud hujah kias tersebut ialah tidak ada perbezaan di antara sifat-sifat yang dimiliki oleh manusia dengan apa yang dimiliki oleh Allah (S.W.T.). Misalnya, apabila dikatakan seseorang itu ‘*ālim* maka pengertian sebenarnya ialah seseorang itu mempunyai ilmu pengetahuan. Lantaran itu, perkara yang sama didapati ada pada Allah (S.W.T.), iaitu apabila dikatakan Allah (S.W.T.) itu ‘*Ālim* maka pasti Allah (S.W.T.) mempunyai sifat ilmu pengetahuan.¹²⁵

Al-Asy’ari seterusnya mengemukakan alasan dengan membuat beberapa andaian. Andaian tersebut seperti, pertama: Allah (S.W.T.) ‘*Ālim* dengan diri-Nya dan kedua: Allah (S.W.T.) ‘*Ālim* dengan ‘ilm. Sekiranya Allah (S.W.T.) ‘*Ālim* dengan diri-Nya maka diri-Nya adalah ‘ilm. Menurut beliau lagi mustahil ‘ilm itu ‘*Ālim* sedangkan Allah (S.W.T.) itu ‘*Ālim*.¹²⁶ Dengan yang demikian, Allah (S.W.T.) ‘*Ālim* dengan ‘ilm tetapi ‘ilm itu bukanlah diri-Nya.¹²⁷

¹²⁵ Mac Donald, **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory**, New Delhi, India, Cet. I, 1973, hlm. 136; Sell, **The Faith of Islam**, London, Cet. Ke-II, 1907, hlm. 194-195.

¹²⁶ Al-Asy’ari, **al-Luma’**, Kaherah, 1975, hlm. 30; Al-Syahrastānī, **op. cit.**, hlm. 95.

¹²⁷ Al-Syahrastānī, **Nihayah al-Iqdām**, Maktabah al-Mathānī, Baghdad, 1964, hlm. 201.

Manakala pendapat Mu'tazilah dalam masalah ini adalah berbeza dengan Asyā'irah. Menurut prinsip asas mereka ialah menafikan segala sifat-sifat Allah (S.W.T.). Dengan prinsip tersebut juga, mereka dengan tegas menafikan sifat *al-Ma'āni*.¹²⁸ Pemahaman yang sedemikian bagi mereka akan mengimplikasikan kepada berbilang-bilangnya sifat *qadīm* dan sekaligus menyekutukan Allah (S.W.T.).¹²⁹

Pendapat para ulama Kitab Jawi dalam hal ini ialah mereka mengakui bahawa sifat-sifat Allah yang azali adalah suatu sifat yang *zā'id* dengan zat Allah. Oleh itu, pandangan mereka dalam masalah ini adalah selari dengan Asyā'irah.¹³⁰

2.10.3.1: Qudrah-Allah

Menurut Asyā'irah bahawa sifat *Qudrah* bermaksud suatu

¹²⁸ Al-Nasysyar, **Nasy'ah al-Fikr al-Falāsafi Fī al-Islām**, I, hlm. 388.

¹²⁹ 'Alī Muṣṭafā al-Ghurābī, **op. cit.**, hlm. 121.

¹³⁰ Lihat perbincangan selanjutnya tentang sifat-sifat *Ma'āni*.

sifat azali yang bersifat dengan zat Allah.¹³¹ Ini bermaksud Allah (S.W.T.) berkuasa dengan sifat kekuasaan-Nya. Mereka menjelaskan bahawa kekuasaan-Nya tertakluk kepada semua perkara yang di kuasai-Nya.¹³² Seterusnya dengan sifat tersebut Allah (S.W.T.) berkuasa untuk mengadakan dan menjadikan sesuatu mengikut pergambaran tersebut serta berkuasa pula untuk mengadakan dan meninggalkan daripada membuatnya.¹³³

Golongan Mu'tazilah pula mengemukakan pendapat mereka berkenaan dengan sifat *Qudrah* dari segi istilah ialah sesuatu sifat yang khusus kepada Allah (S.W.T.) sahaja. Dengan sifat tersebut Allah (S.W.T.) berkuasa terhadap semua perkara yang dikuasai-Nya dengan tidak mempunyai kesudahan. Selain itu juga mereka berpendapat kekuasaan Allah (S.W.T.) adalah zat-Nya dengan menafikan suatu sifat yang baharu bagi Allah (S.W.T.).¹³⁴

¹³¹ Al-Syahrastānī, **al-Milal**, I, hlm. 93.

¹³² Al-Baghdādī, **Uṣūl al-Dīn**, Dār al-Kitāb al-Ālamiyah, Beirut, 1400H/1980M, hlm. 93.

¹³³ Al-Ghazālī, **Al-Iqtisād**, Dār al-Kutub al-Ālamiyah, Beirut, Cet. I, 1403H/1983M, hlm. 53.

¹³⁴ 'Abd al-Jabbār, **Syarh Uṣūl al-Khamsah**, Taḥqīq 'Abd al-Karīm Uthman, Maktabah Wahabah, Kaherah, Cet. I, 1384H/1965M, hlm. 155.

Manakala para ulama Kitab Jawi berpendapat pengertian *Qudrah* ialah suatu sifat *wujūdiyyah* dan *qadīm* yang terdapat pada zat-Nya yang dengannya mengadakan setiap yang *mumkin* dan meniadakannya sesuai dengan iradat.¹³⁵ Ini bermaksud Allah (S.W.T.) tidak menjadikan atau meninggalkan sesuatu perkara kecuali sesuai dengan iradat-Nya.

Daripada pengertian-pengertian tersebut dapat disimpulkan bahawa *Qudrah*-Allah meliputi semua perkara sama ada yang dapat dilihat ataupun yang tidak dapat dilihat dan tidak mempunyai kesudahan. Seterusnya kekuasaan tersebut mengikut persesuaian dengan *irādah*-Nya.

Pendapat yang mengatakan *Qudrah*-Allah sebagai suatu sifat yang berasingan dengan zat ~~adalah~~ bertentangan dengan kedudukan al-Qur'an yang membuktikan Allah (S.W.T.) berkuasa. Kekuasaan tersebut adalah meliputi kekuasaan terhadap makhluk ciptaan-Nya. Dalilnya firman Allah (S.W.T.) yang bermaksud: "Dan

¹³⁵ Zayn al-Ābidīn al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 24-25; Ahmad al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 7-8; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 13; 'Abd al-Ghanī Yaḥyā dan Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 22; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 8-9; Dāwud al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 29; Muḥammad Ṭāyyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 8; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 17.

mereka tidak menguasai sesuatu urusan sebagaimana kekuasaan Allah yang sebenarnya.”¹³⁶ Dengan ini, pendapat yang mengatakan bahawa sifat *Qudrah*-Allah sebagai sifat yang berasingan dengan zat adalah tertolak kerana kebesaran-Nya meliputi segala makhluk.

Di dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang menunjukkan Allah (S.W.T.) berkuasa menerusi zat-Nya. Di antaranya adalah seperti berikut:

1. Surah al-An'ām (6): 37

“Katakanlah: Sesungguhnya Allah berkuasa menurunkan sesuatu tanda (mu'jizat) tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya.”

2. Surah al-Isrā' (17): 99

“Allah yang menciptakan langit dan bumi seterusnya berkuasa untuk menciptakan yang serupa dengan mereka.”

3. Surah an-Nūr (24): 45¹³⁷

“Sesungguhnya Allah Maha Berkuasa terhadap setiap perkara.”

¹³⁶ Al-Qur'an, Surah al-An'ām (6): 91.

¹³⁷ Lihat juga al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 20, 106, 109 dan Surah al-Fātiḥ (35): 1.

Menerusi ayat-ayat tersebut jelas membuktikan bahawa tidak terdapatnya sebarang bentuk persamaan di antara *Qudrah-Allah* dengan *qudrat manusia atau makhluk*.

:

Selain itu, hakikat kekuasaan Allah (S.W.T.) tidak mempunyai batasan, sama ada Allah (S.W.T.) berkuasa untuk makhluk di langit ataupun berkuasa untuk makhluk di bumi. Ini menunjukkan firman Allah (S.W.T.) yang bermaksud: "Dialah Allah (yang berkuasa) di langit dan di bumi." Walaupun secara literalnya ayat tersebut menunjukkan terdapat dua kekuasaan yang berasingan, namun hakikat kekuasaan Allah (S.W.T.) tidak terhenti pada suatu had dan batasan sehingga membenarkan kekuasaan yang lain memberi kesan kepada sesuatu benda.

Justeru itu, ayat tersebut harus diinterpretasikan sebagai kebesaran *Qudrah-Allah* bukannya Allah (S.W.T.) menduduki sesuatu tempat kerana Allah (S.W.T.) bebas daripada pengertian tersebut.¹³⁸ Ini menunjukkan kekuasaan Allah (S.W.T.) tidak memiliki kelemahan dan seterusnya meletakkan kebesaran Allah (S.W.T.) kepada tahap yang lebih tinggi.

¹³⁸ Lihat al-Alūsī, **Ruh al-Ma'ānī**, IX, Dār al-Fikr, Beirut, t.t., hlm. 90.

2.10.3.2: *Irādah-Allah*

Asyā'irah mentakrifkan *Irādah Allah* sebagai suatu sifat yang *qadīm*, kemudian sifat tersebut ditetapkan sebagai sifat tambahan kepada zat. Sifat tersebut juga berperanan untuk menentukan perkara-perkara yang dikuasai-Nya.¹³⁹

Al-Māturīdī juga bersependapat dengan Asyā'irah tetapi beliau membuat sedikit penambahan sambil mengatakan sifat *Irādah* merupakan salah satu daripada sifat-sifat perbuatan (*af'āl*) Allah (S.W.T.). Sifat tersebut juga terkumpul dalam satu sifat iaitu mencipta (*takwīn*).¹⁴⁰ Sementara itu, golongan Mu'tazilah mengemukakan pendapat yang berlainan dengan Asyā'irah iaitu menurut mereka *Irādah-Allah* adalah suatu sifat yang baharu bagi Allah (S.W.T.).¹⁴¹

¹³⁹ Al-Asy'ari, **al-Ibānah**, Maṭābi' al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, Madinah, Cet. Ke-IV, 1408H, hlm. 154; Al-Syahrastānī, **op. cit.**, hlm. 96.

¹⁴⁰ Al-Māturīdī, **al-Tawhīd**, Tahqīq Dr. Faṭḥ Allāh Khalīf, Dār al-Jāmi'ah al-Miṣriyyah, t.t., hlm. 286. Lihat juga Zayn al-'Abidin al-Fatānī, **op. cit.**, hlm. 25.

¹⁴¹ 'Abd al-Jabbār, **op. cit.**, hlm. 439.

Merujuk kepada pandangan para ulama Kitab Jawi pula, mereka antara lain menerangkan bahawa maksud *Irādah* ialah suatu sifat *wujūdiyyah* yang *qadīm* yang terdapat pada zat Allah (S.W.T.) dan dengannya ia menentukan setiap *mumkīn* yang harus terjadi padanya.¹⁴² Lantaran itu, Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī menjelaskan bahawa yang menentukan dan menjadikan sesuatu adalah zat semata-mata dengan *Qudrah* dan *Irādah*-Nya.¹⁴³ Dengan erti kata lain, pengertian ini adalah selari dengan apa yang dikemukakan oleh Asyā'irah.

Daripada pendapat-pendapat tersebut dapat disimpulkan bahawa terdapat perbezaan di kalangan para *mutakallimūn* dalam mentakrifkan *Irādah* Allah (S.W.T.). Bagi Asyā'irah dan para ulama Kitab Jawi, sifat *Irādah* adalah suatu sifat yang *qadīm* dan merupakan sifat tambahan bagi zat. Manakala bagi Mu'tazilah sifat *Irādah* adalah suatu sifat yang baharu, kerana sifat tersebut memerlukan faktor luaran seperti kewujudan makhluk di alam semesta kemudian baharulah Allah mewujudkan *Irādah*-Nya.

¹⁴² Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 25; Ahmad al-Fatānī, **op. cit.**, hlm. 8; Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 14; 'Abd al-Ghanī Yahyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 26; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 17.

¹⁴³ Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**

Ayat-ayat al-Qur'an yang berhubung dengan *Irādah* Allah (S.W.T.) antaranya adalah seperti berikut:

1. Surah al-Taubah (4): 55.

"Maka janganlah kamu berasa hairan dengan harta benda dan anak-anak mereka. Sesungguhnya Allah hendak menyiksa mereka dengan harta benda dan anak-anak itu dalam kehidupan dunia serta menjadikan nyawa mereka tercabut dalam keadaan mereka kafir."

2. Surah al-Fātir (35): 44.

"Dan kekuasaan Allah itu tidak dapat dilemahkan oleh sesuatupun sama ada di langit atau di bumi. Sesungguhnya Ia amat mengetahui dan amat menguasai."

3. Surah Yāsin (36): 82.

"Sesungguhnya, apabila Ia menghendaki untuk mengadakan sesuatu maka Ia hanya berkata: "Jadilah" maka ia terus menjadi."

Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an tersebut jelas menunjukkan terdapatnya kesinambungan di antara *Qudrah* dan *Ilm* Allah (S.W.T.) dengan *Irādah*. Meskipun *Irādah* Allah (S.W.T.) meliputi perkara-perkara yang dikuasai-Nya, namun hakikatnya prinsip tersebut mestilah sejajar dengan perbuatan-perbuatan Allah yang mengandungi kemaslahatan dan kebaikan. Tegasnya, tujuan

sebenar Allah (S.W.T.) memperlihatkan *Irādah*-Nya ialah untuk faedah yang dapat dinikmati oleh makhluk-Nya, dan secara tidak langsung menampakkan kesempurnaan sifat Allah (S.W.T.).

2.10.3.3: ‘Ilm-Allah

Menurut al-Bāqilānī sifat ‘ilm bermaksud suatu sifat yang *qadīm* dan ia berada di samping zat Allah. Pengertian tersebut bermakna Allah (S.W.T.) mengetahui sesuatu perkara dengan sifat pengetahuan-Nya.¹⁴⁴ Al-Baghdādī juga sependapat dengan beliau, menurutnya sifat ‘ilm adalah suatu sifat yang berasingan dengan zat. Justeru itu, Allah (S.W.T.) mengetahui segala bentuk maklumat dengan sifat pengetahuan-Nya.¹⁴⁵

Seterusnya al-Juwainī¹⁴⁶ dan al-Ghazālī¹⁴⁷ mengemukakan pendapat yang sama dengan kedua-dua pendapat di atas. Mereka

¹⁴⁴ Al-Bāqilānī, **al-Tamhīd**, Tahqīq Richard J. Mc Carthy, al-Maktabah al-Syarqiyah, Beirut, 1957, hlm. 29.

¹⁴⁵ Al-Baghdādī, **op. cit.**, hlm. 95.

¹⁴⁶ Al-Juwainī, **al-Irsyād**, Tahqīq J.D. Lucioni, al-Matba'ah al-Dawliyyah, Paris, 1938, hlm. 47.

¹⁴⁷ Al-Ghazālī, **op. cit.**, hlm. 64.

mengatakan sifat tersebut sebagai suatu sifat yang berasingan dengan zat. Lantaran itu, melalui sifat tersebut Allah (S.W.T.) mengetahui segala bentuk maklumat.

:

Golongan Mu'tazilah pula mentakrifkan sifat *'ilm* sebagai suatu sifat yang *qadīm* yang ada pada zat-Nya.¹⁴⁸ Ini bererti Allah (S.W.T.) mengetahui dengan *'ilm* dan *'ilm* itu adalah zat-Nya. Menurut Abū Huzayl sifat *'ilm* adalah sifat *Salābiyyah*, peranannya ialah mengetahui segala perkara yang wujud ataupun tidak wujud.¹⁴⁹

Sementara itu, para ulama Kitab Jawi kelihatannya mengemukakan takrif yang selari dengan Asy'a'rah mengenai sifat ilmu. Menurut mereka takrif ilmu ialah suatu sifat yang azali, *qadīm* dan berdiri dengan zat Allah yang ~~berta'alluq~~ kepada semua yang wajib, mustahil dan harus, dengannya segala *ma'lūm* itu dapat diketahui. Oleh itu, Allah (S.W.T.) mengetahui segala sesuatu dengan mudah tanpa perlu mengerahkan daya fikir dan Allah

¹⁴⁸ Lutpi Ibrahim, "The Concept of Divines Attributes According to az-Zamakhsyari and al-Baydawi" dlm. **Islamika**, II, Kuala Lumpur, Cet. I, 1981, hlm. 167.

¹⁴⁹ 'Abd al-Jabbār, **op. cit.**, hlm. 183; Al-Syahrastānī, **op. cit.**, hlm. 49; Al-Asy'arī, **Maqālāt al-Islāmiyyīn**, I, hlm. 255.

(S.W.T.) mengetahui tentang zat-Nya yang wajib, sifat-Nya, perkara yang mustahil dan perkara yang harus.¹⁵⁰

Ringkasnya, pengertian sifat *'ilm* bermaksud Allah (S.W.T.) mengetahui segala bentuk maklumat sama ada maklumat tersebut nampak dengan jelas ataupun tidak kelihatan (tersembunyi). Bagaimanapun sebahagian *mutakallimūn* tidak bersepakat di dalam menetapkan sifat tersebut sama ada ia sebagai sifat zat ataupun sifat yang berasingan dengan zat.

Sebenarnya penetapan sifat *'ilm* sebagai sifat yang berasingan dengan zat adalah bertentangan dengan hakikat kesempurnaan Allah (S.W.T.). Selain itu, penetapan tersebut menunjukkan Allah (S.W.T.) boleh berada pada masa sekarang ataupun pada masa yang lepas atau pun pada masa yang akan datang.¹⁵¹

¹⁵⁰ Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 9-10; Muḥammad Tayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 9; 'Abd al-Ghanī Yahyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 27-28; Seorang Ulama Jawi, **op. cit.**, hlm. 17; Zayn al-'Ābidīn al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 28; Aḥmad al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 9.

¹⁵¹ Lihat al-Rāzī, **al-Muhaṣṣal**, Maktabah al-Kulliyah al-Azhāriyyah, Kaherah, t.t., hlm. 166-167.

Di dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang menunjukkan Allah (S.W.T.) mempunyai ilmu pengetahuan. Antaranya adalah seperti berikut:

1. Surah al-Mujādalah (58): 8.

"Tidakkah engkau memikirkan bahawa Allah mengetahui segala maklumat yang ada di langit dan di bumi."

2. Surah Qāf (50): 16.

"Sesungguhnya kami (Allah) mencipta manusia dan kami sentiasa mengetahui setiap bisikan hati mereka."

3. Surah Tāhā (20): 7.

"Allah mengetahui segala bentuk rahsia dan maklumat."

4. Surah al-An'ām (6): 59.

"Dan di sisi Allah segala kunci perbendaharaan yang tidak kelihatan. Tidak ada sesiapapun yang mengetahuinya melainkan Dia sahaja."

Sebagai kesimpulannya, Allah (S.W.T.) memiliki ilmu pengetahuan yang sempurna sekaligus mentadbirkan urusan alam semesta dengan kebijaksanaannya. Di samping itu, 'ilm Allah adalah

menyeluruh kerana Dia adalah pencipta yang teragung dan sempurna.

Berhubung dengan masalah keunggulan *'Ilm* Allah, terdapat juga beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan Allah (S.W.T.) bersifat "pelupa" ataupun "lalai" terhadap makhluk ciptaan-Nya. Misalnya, Surah al-Taubah (9): 67, yang bermaksud: "Mereka lupa kepada Allah lalu Allah melupakan mereka," dan Surah al-Baqarah (2): 18 yang bermaksud "Allah meninggalkan mereka di dalam gelap gelita dan tidak dapat melihat sesuatupun".

Sebenarnya Allah (S.W.T.) sama sekali tidak boleh disifatkan sebagai "pelupa" ataupun "lalai" terhadap manusia, kerana sifat tersebut mengakibatkan Allah (S.W.T.) memiliki kecacatan. Di dalam Surah Maryam (19):64, Allah (S.W.T.) berfirman yang bermaksud "Allah sekali-kali tidak pernah lupa". Lantaran itu, kedua-dua ayat di atas harus diinterpretasikan kepada maksud Allah (S.W.T.) lupa di dalam mengurniakan ganjaran pahala dan kebaikan terhadap sifat manusia yang sentiasa tidak mengingati Allah (S.W.T.). Sebaliknya Allah (S.W.T.) akan membalaskan mereka dengan mengenakan siksaan berdasarkan sikap mereka itu.

2.10.3.4: *Hayāh-Allah*

Terdapat beberapa ibarat dalam mentakrifkan sifat *Hayāh*, antaranya seperti berikut:

- i) *Hayāh* ialah suatu sifat yang membolehkan kepada sesiapa yang bersifat dengan *idrak*, umpamanya *al-'ilm*, *al-Sam'* dan *al-Baṣar*.¹⁵² Takrif ini meliputi *hayāh* yang *qadīm* dan *ḥādīth*.
- ii) Takrif yang membezakan antara *hayāh* yang *qadīm* dan *ḥādīth*. *Hayāh* yang *qadīm* ialah sifat azali yang membolehkan sahnya sifat Ilmu, iaitu yang membolehkan Allah bersifat dengan sifat Ilmu dan bersifat dengan sifat-sifat wajib yang lain.¹⁵³ Namun begitu, takrif-takrif yang digunakan oleh kebanyakan ulama Kitab Jawi yang membicarakan masalah Sifat Dua Puluh ialah takrif yang pertama, manakala takrif yang khusus sifat *Hayāh* bagi Allah ialah takrif yang kedua.

¹⁵² Zayn al-Ābidin al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 30; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 10; Muḥammad Tayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 9; 'Abd al-Ghani Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 28.

¹⁵³ Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 9.

Secara ringkasnya sifat *Hayāh* ini tidak berta'alluq kepada sesuatu kerana *Hayāh* bukan sifat yang memberi bekas dalam mengadakan atau meniadakan, tidak pula menyingkapkan sesuatu atau memberi petunjuk atas sesuatu seperti sifat *Kalām*.¹⁵⁴ Justeru itu, menurut Zayn al-Ābidīn al-Faṭāñī yang memberi bekas adalah *Qudrah* Allah yang kewujudannya menurut ukuran akal menjadi bukti adanya *Irādah* kerana maksud *Irādah* ialah keinginan untuk mengadakan sesuatu dan keinginan itu pula menjadi bukti adanya sifat Ilmu. Manakala *Qudrah*, *Irādah* dan Ilmu kewujudannya bergantung kepada adanya sifat *Hayāh*.¹⁵⁵

Meskipun demikian menurut beliau, Mu'tazilah menolak pendapat yang mengatakan adanya keterkaitan tersebut. Mereka menjelaskan bahawa tidak semestinya tiada sifat *Ma'āni* maka tiada juga wujud sesuatu yang baharu kerana kewujudan sesuatu yang baharu bersandar kepada sifat *Ma'nawiyah*. Dengan kata lain, Mu'tazilah menolak kewujudan sifat *Ma'āni*. Lantaran itu menurut mereka Allah Berkuasa dengan zat-Nya bukan dengan *Qudrah*-Nya,

¹⁵⁴ Zayn al-Ābidīn al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 31; Muhammad Zayn b. Faqīh Ja'far al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 10.

¹⁵⁵ Zayn al-Ābidīn al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 66.

Allah Berkehendak dengan zat-Nya bukan dengan *Irādah*-Nya, dan demikianlah seterusnya bagi sifat-sifat *Ma'āni* yang lain.¹⁵⁶

2.10.3.5: *Sam'* dan *Başar* Allah

Kebanyakan ulama Kitab Jawi mentakrifkan *Sam'* dan *Başar* secara disatukan iaitu dua sifat yang berdiri dengan zat Allah (S.W.T.) dan berta'alluq kepada setiap yang maujud, dengan erti bahawa setiap yang maujud ada baginya *ta'alluq* dua sifat ini sama ada yang wajib atau yang harus.¹⁵⁷

Dalam pada itu menurut Zayn al-Ābidīn al-Fatāñī, terdapat ulama yang mengatakan bahawa maksud *Başar* bagi Allah ialah sifat yang berdiri pada zat-Nya, dengannya tersingkap segala yang maujud. Maksud tersingkap ialah terbuka dan tidak terlindung dalam penglihatan-Nya terhadap segala yang maujud melalui *Başar*

¹⁵⁶ **Ibid.**

¹⁵⁷ **Ibid.**, hlm. 31; Ahmad al-Fatāñī, **op. cit.**, hlm. 10; Dāwud al-Fatāñī, **op. cit.**, hlm. 33; Muhammād Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 9-10; Muhammād Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 10; 'Abd al-Ghanī Yahyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 28-29.

Allah (S.W.T.). Manakala maksud maujud pula adalah umum sama ada yang *qadīm* zat dan sifatnya ataupun yang baharu zat dan sifatnya, sama ada suara atau angin. Begitu juga pendapat yang diberikan oleh Asyā'irah.¹⁵⁸

Ta'alluq sifat *Sam'* dan *Başar* ialah kepada semua yang maujud dan ini memberi petunjuk kepada *ta'alluq* yang tiga bahagian iaitu: Pertama, *Tanjizi Qadīm* iaitu *ta'alluqnya* semenjak azali kepada zat dan sifat-Nya. Kedua, *Şalūhi Qadīm* iaitu *ta'alluqnya* kepada yang maujud yang harus sebelum adanya. Ketiga, *Tanjizi Hādith* iaitu *ta'alluqnya* kepada yang maujud sesudah diciptakan.¹⁵⁹

2.10.3.6: *Kalām-Allah*



Astyā'irah mentakrifkan *kalām-Allah* sebagai suatu sifat yang azali dan berdiri dengan zat Allah (S.W.T.). Selain daripada itu *kalām* Allah sendiri adalah abstrak dan tidak tersusun daripada bentuk

¹⁵⁸ Lihat Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 31-32; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 10.

¹⁵⁹ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 31; Aḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10.

suara dan huruf. Justeru itu, *kalām*-Allah (S.W.T.) adalah bersifat *qadīm* bukannya bersifat *ḥādīth*.¹⁶⁰

Manakala Mu'tazilah mentakrifkan *kalām*-Allah bukanlah sifat Allah (S.W.T.) tetapi salah satu daripada perbuatan-Nya. Lantaran itu, kalam-Allah bukanlah bersifat kekal tetapi bersifat baharu kerana *kalām* itu sendiri tersusun daripada huruf dan suara.¹⁶¹

Al-Ḥanābilah pula mentakrifkan *kalām*-Allah ialah huruf-huruf dan suara. Kedua-duanya adalah bersusun dan berterusan di antara satu sama lain. Ini semua adalah *qadīm* dan berdiri pada zat Allah (S.W.T.).¹⁶² Takrif yang sama juga dinyatakan oleh al-Karāmiyyah.¹⁶³

Berbalik kepada pandangan para ulama Kitab Jawi pula, mereka mentakrifkan *kalām* sebagai suatu sifat yang *qadīm* yang

¹⁶⁰ Al-Asy'ari, **al-Luma'**, hlm. 33.

¹⁶¹ 'Abd al-Jabbār, **Syarḥ Uṣūl al-Khamsah**, hlm. 53.

¹⁶² Al-Bayjūrī, **Tuhfah al-Murid**, hlm. 71.

¹⁶³ Lihat al-Baghdādī, **Uṣūl al-Dīn**, hlm. 106; Al-Syahrastānī, **al-Milal**, 1, hlm. 150.

terdapat pada zat Allah. Ia tidak berhuruf dan bersuara, tidak menerima perubahan serta tidak sama dengan sifat *kalām* yang baharu. Selain itu, ia menunjukkan kepada semua yang wajib, harus dan mustahil. Manakala huruf-huruf al-Qur'an pula adalah *Madlūl Kalīmullāh* (Petunjuk *Kalāmullāh*) yang azali yang ada pada zat-Nya. Justeru itu, al-Qur'an dinamakan *Kalāmullāh* kerana ia menunjukkan maksud *kalām* yang ada pada zat Allah (S.W.T.).¹⁶⁴

Daripada pengertian-pengertian tersebut jelas memperlihatkan terdapatnya beberapa perbezaan pendapat di kalangan para *mutakallimūn* tentang takrif *kalām*-Allah dari segi istilah. Walau bagaimanapun mereka bersepakat dalam mengatakan bahawa Allah (S.W.T.) bersifat *mutakallim*.

Di antara persoalan-persoalan tentang sifat-sifat Allah (S.W.T.) yang dibincangkan, persoalan *kalām*-Allah telah menarik perhatian para *mutakallimūn*. Ia telah menjadi satu perbahasan yang hebat di dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam. Ia begitu dikenali selepas timbulnya persoalan "Khalq al-Qur'an" yang telah

¹⁶⁴ Alḥmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10; Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 32; Muḥammad Zayn b. Faqih Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 10-11; Muḥammad Ṭayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 10; *Uṣūl al-Tahqīq*, (t.p.), hlm. 18; ‘Abd al-Ghanī Yahyā dan ‘Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 30.

menyebabkan Ahmad b. Hanbal terpaksa menderita akibat dipenjara dan disiksa kerana mempertahankan pendapat bahawa al-Qur'an bukanlah makhluk Allah.¹⁶⁵

;

Menurut Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī 'akidah' tersebut telah dijadikan oleh Khalifah al-Makmūm sebagai pegangan rasmi negara. Sesiapa yang mengingkarinya akan dijatuhi hukuman mati atau dipukul atau dipenjarakan. Alasannya adalah firman Allah (S.W.T.) yang bermaksud: "Sesungguhnya Kami menjadikan al-Qur'an itu dalam bahasa Arab ..."¹⁶⁶

Berdasarkan ayat tersebut Mu'tazilah berpendapat bahawa setiap yang dijadikan termasuk yang diturunkan oleh Allah (S.W.T.) adalah baharu. Akibat adanya pemaksaan ini sebahagian ulama mengikuti pendapat tersebut. Manakala di antara ulama yang menolak pendapat tersebut ialah Ahmad bin Hanbal. Pendapat tentang "Khalq al-Qur'an" yang dijadikan pegangan rasmi negara

¹⁶⁵ Menurut al-Ya'qūbī, Khalifah al-Manṣūr menyiksa sesiapa yang mengatakan al-Qur'an itu makhluk. Kemudian dihukumkan sebagai kafir, **Tārīkh al-Ya'qūbī**, II, Dār Ṣādir, Beirut, 1379H/1960M, hlm. 468. Bandingkan dengan L. Gardet, "Ilm al-Kalam" dlm. **EI²**, III, Leiden, 1979, hlm. 1148.

¹⁶⁶ Al-Qur'an, Surah Yūsuf (12): 2.

yang dimulakan oleh Khalifah al-Makmūm, akhirnya dimansuhkan semasa pemerintahan Khalifah al-Mutawakkil di atas nasihat seorang ulama iaitu ‘Abd al-‘Azīz bin Yahyā.¹⁶⁷

3

Persoalan yang timbul ialah adakah *kalām*-Allah itu *qadīm* ataupun *ḥadīth*? Menurut Watt, faktor-faktor yang menyebabkan timbulnya persoalan tersebut ialah kerana tidak terdapatnya bukti yang jelas sama ada dari al-Qur'an ataupun hadis-hadis Rasulullah (s. 'a.w.) yang menetapkan *kalām* itu *qadīm* ataupun *ḥadīth*.¹⁶⁸

Bagi para ulama Kitab Jawi mereka berpendapat bahawa *kalām* Allah adalah *qadīm*. Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī misalnya menerangkan berkenaan dengan makna yang tertulis di dalam mushaf, iaitu apa yang dibaca, dihafal dan ditulis hanyalah *Madlūl Kalāmullāh* yang *qadīm* bukannya *Kalāmullāh* itu sendiri. Selain itu tambah beliau *Kalāmullāh* yang *qadīm* itu tidak terpisah dari zat-Nya

¹⁶⁷ Lihat Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 34-35. Lihat juga Dāwud al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 36-37.

¹⁶⁸ Watt, **The Formative Period of Islamic Thought**, Edinburg, 1973, hlm. 242-244; "Early Discussion About The Qur'an" dlm. **Muslim World**, XL, The Hartford Seminary Foundation, Connecticut, U.S.A., 1968, hlm. 27-40, 96-105.

yang juga *qadīm*.¹⁶⁹ Manakala hubungan di antara *tilāwah* dan *qirā'ah* bagi *Kalāmullāh* adalah seperti hubungan bayang-bayang dengan yang empunya bayang-bayang.¹⁷⁰

Bertolak daripada pandangan tersebut, menurut beliau maka Ahl al-Sunnah mengatakan *Kalāmullāh* itu *qadīm* bukan makhluk kerana mereka bimbang akan menimbulkan kesamaran, iaitu jika dikatakan al-Qur'an itu baharu, ini akan mengakibatkan ada yang mengatakan *Kalāmullāh* yang terdapat pada zat itu juga baharu. Oleh itu bagi mengatasi masalah ini mereka mengatakan al-Qur'an itu *qadīm*.¹⁷¹

Selain itu, sifat *Kalāmullāh* itu adalah Esa pada zat-Nya dan yang berbeza adalah lafaznya. Maka yang difahami daripada *amr* adalah perintah berbuat baik, *nahy* adalah larangan berbuat jahat, *wa'd* adalah janji memberi pahala bagi orang yang taat, *wa'id* adalah janji siksa (ancaman) terhadap orang yang melakukan

¹⁶⁹ Zayn al-Ābidīn al-Faṭāñī, **op. cit.**, hlm. 32. Lihat juga Muhammad Zayn b. Faqīh Jalāl-Dīn, **op. cit.**, hlm. 11.

¹⁷⁰ Zayn al-Ābidīn al-Faṭāñī, **op. cit.**

¹⁷¹ **Ibid.**

maksiat, *targhib* adalah memberikan khabar gembira bagi orang yang melakukan kebaikan, *tarhib* adalah janji menakutkan bagi orang yang melakukan kejahatan dan juga di dalam al-Qur'an terdapat kisah-kisah sejarah dan berita.¹⁷² Maka istilah *Kalāmullāh* menurut ulama Kitab Jawi hanya merujuk kepada *kalām* yang terdapat pada zat Allah (S.W.T.) yang *qadīm*.¹⁷³

Dalam pada itu, Ahmad Zayn al-Faṭānī menjelaskan bahawa Allah sentiasa berkata-kata (tidak kelu). Beliau mengambil dalil daripada firman Allah yang bermaksud: "Dan Allah telah berkata-kata kepada Mūsā dengan langsung."¹⁷⁴ Melalui ayat ini beliau berpendapat Allah telah menghilangkan hijab daripada Nabi Mūsā (a.s.) dan memperdengarkan *kalām*-Nya yang *qadīm*. Beliau seterusnya menambah bahawa ini tidak bermaksud Allah pada asalnya diam kemudian baharu berkata-kata kepada Nabi Mūsā (a.s.) kerana keadaan Allah (S.W.T.) itu menurutnya sentiasa berkata-kata.¹⁷⁵

¹⁷² **Ibid.**, hlm. 33; 'Abd al-Ghani Yaḥyā dan 'Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 30.

¹⁷³ Zayn al-Ābidīn al-Faṭānī, **op. cit.**; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Din, **op. cit.**, hlm. 11.

¹⁷⁴ Al-Qur'an, Surah al-Nisā' (4): 164.

¹⁷⁵ Ahmad al-Faṭānī, **op. cit.**, hlm. 10.

Dengan yang demikian, nampaknya para ulama Kitab Jawi bersetuju dengan pendapat yang mengatakan bahawa *kalām* Allah adalah *qadīm* dan berdiri dengan zat-Nya.

:

Sebenarnya ayat-ayat al-Qur'an adalah *kalām* Allah (S.W.T.) yang diwahyukan kepada Nabi Muhamad (ṣ.a.w.) dalam bentuk yang baharu, kerana sebelumnya telahpun diturunkan beberapa buah kitab samawi yang lain seperti kitab al-Injil, al-Taurāt dan al-Zabūr. Kesemuanya adalah bentuk-bentuk *kalām* Allah (S.W.T.), buktinya ialah firman Allah (S.W.T.) yang bermaksud: "Tidak didatangkan kepada mereka suatu ayat yang baharu dari Tuhan melainkan mereka memasang telinga mendengarnya."¹⁷⁶

Walaupun pembaharuan berlaku terhadap kitab-kitab Allah, tetapi isi kandungan dan tujuannya adalah sama iaitu untuk mentauhidkan Allah (S.W.T.). Pembaharuan tersebut adalah bersesuaian mengikut perubahan zaman. Ini membuktikan bahawa *kalām* Allah adalah baharu.

¹⁷⁶ Al-Qur'an, Surah al-Anbiyā' (21): 2.

Selanjutnya dikemukakan beberapa ayat al-Qur'an berhubung dengan perkara tersebut, di antaranya:

1. Surah al-Nahl (16): 40.

"Sesungguhnya kata-kata Kami terhadap sesuatu, apabila Kami menghendakinya, Kami hanya mengatakan "kun" maka jadilah ia."

2. Surah al-Baqarah (2): 21.

"Wahai manusia, sembahlah Tuhan kamu."

3. Surah al-Kahfi (18): 108.

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal salih nescaya mereka akan beroleh tempat tertinggi di dalam syurga Firdaus."

Merujuk kepada ayat-ayat tersebut jelas menafikan bahawa *kalām* Allah adalah *qadīm*. Penafian tersebut membuktikan bahawa al-Qur'an sendiri terdiri daripada huruf-huruf yang bersusun, perintah dan larangan, janji dan ancaman serta menceritakan peristiwa-peristiwa yang dialami oleh umat pada masa lampau.

Penafian tentang *kalām* Allah bersifat azali dapat juga dirujuk kepada firman Allah (S.W.T.) dalam Surah al-Baqarah (2): 21, yang bermaksud "Wahai manusia, sembahlah Tuhan kamu."

Sepatutnya Allah (S.W.T.) tidak berkata begitu kerana pada masa azali tidak ada manusia di sisi Allah (S.W.T.).

Jika sekiranya al-Qur'an dikatakan sebagai makhluk, maka ini akan menyamai kata-kata yang terdapat pada makhluk khususnya kata-kata manusia. Sedangkan kata-kata manusia adalah cenderung kepada pendustaan dan penipuan. Buktinya, Allah (S.W.T.) berfirman:

"Kamu hanyalah menyembah berhala-berhala yang diperbuat oleh manusia bukannya menyembah Allah yang menciptakan segala-galanya,"¹⁷⁷

"Kami tidak pernah mendengar tentang (makrifah Allah) di dalam agama yang terakhir, perkara ini tidak lain hanyalah rekaan dan dusta semata-mata."¹⁷⁸

Ringkasnya, hakikat yang sebenar ialah al-Qur'an adalah *kalām* Allah (S.W.T.). Selain itu, *kalām* Allah kepada manusia bukanlah seperti percakapan manusia sesama manusia. Ini kerana manusia menggunakan alat-alat tertentu untuk berkata-kata, sedangkan Allah (S.W.T.) tidak memerlukan kesemua alat-alat

¹⁷⁷ Al-Qur'an, Surah al-Ankabūt (29): 17.

¹⁷⁸ Al-Qur'an, Surah Sād (38): 7.

tersebut dan Allah (S.W.T.) bebas daripada sifat-sifat tersebut.¹⁷⁹ Justeru itu, adalah tidak mengherankan sekiranya wahyu-wahyu yang dikurniakan-Nya kepada para nabi dan rasul tidak memerlukan sebarang alat sebagaimana yang didapati di dalam sistem pertuturan manusia.

2.10.4: Sifat *Ma'naviyyah*

Perbincangan mengenai sifat *Ma'naviyyah* di dalam persoalan Sifat Dua Puluh adalah lanjutan daripada perbahasan sifat *Ma'āni*. Oleh itu, para ulama Kitab Jawi menghuraikan persoalan sifat *Ma'naviyyah* adalah berdasarkan pendapat yang mengakui *al-ḥāl*.

Muhammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī membawakan dua pendapat iaitu pertama: bagi mereka yang mengithbat *hal*, sifat *Ma'naviyyah* adalah satu sifat yang *qadīm* yang berdiri dengan zat

¹⁷⁹ Ibn Abī al-Ḥadīd, **Syarḥ Nahj al-Balāghah**, X, Taḥqīq Abū al-Fadl Ibrāhīm, Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Kaherah, 1960, hlm. 88.

Allah, yang tidak sampai ke peringkat wujud dan tidak pula sampai ke peringkat ‘adam.¹⁸⁰

Manakala pendapat yang kedua: iaitu bagi mereka yang menafikan *ḥāl* dan menganggap tidak ada perkara lain di antara wujud dan ‘adam, mereka berpendapat bahawa yang ada hanyalah sifat *Ma’āni* yang tujuh, manakala Allah *Qādir*, *Ālim* dan sebagainya hanyalah ibarat daripada berdirinya *Qādir*, *Ālim* dan sebagainya dengan zat, yang tidak mengandungi apa-apa kewujudan di luar daripada pemikiran dan termasuk *amr al-Itibārī*. Pendapat yang kedua ini adalah pendapat yang muktamad menurut Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambawī¹⁸¹ manakala Zayn al-Ābidīn al-Fatānī mengatakan bahawa pendapat yang menafikan *al-ḥāl* adalah pendapat yang daif (lemah).¹⁸²

■ ■ ■

Kebanyakan ulama Kitab Jawi pula memberikan definisi sifat *Ma’nawiyyah* ialah ibarat dari setiap *ḥāl* yang sabit kepada zat yang

¹⁸⁰ Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambawī, **op. cit.**, hlm. 19.

¹⁸¹ **Ibid.**

¹⁸² Zayn al-Ābidīn al-Fatānī, **op. cit.**, hlm. 36.

diillahkan dengan *ma'nā* yang berdiri dengan zat.¹⁸³ Pendapat ini sama dengan pendapat pertama seperti yang dinyatakan oleh Muḥammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī iaitu bagi mereka yang mengakui adanya *ql-hāl*.

Perbahasan sifat *Ma'naviyyah* ini hanya kepada mereka yang mengakui *al-hāl*, iaitu sesuatu yang di antara wujud dan '*adam*, manakala bagi mereka yang menafikan *al-hāl*, mereka tidak memasukkan sifat Allah *Qādir*, '*Ālim* dan sebagainya di dalam persoalan sifat. Dengan yang demikian, berdasarkan pendapat yang mengakui *hāl*, maka lahirlah konsep Sifat Dua Puluh dalam Kitab Jawi.

Sifat-sifat *Ma'naviyyah* ialah keadaan Allah *Qādir*, *Murīd*, '*Ālim*, *Hāy*, *Sami'*, *Baṣir* dan *Mutakallim*. Sifat-sifat tersebut dinamakan sifat *Ma'naviyyah* kerana sifat-sifat itu melazimi sifat

¹⁸³ Lihat **Ibid.**; Muḥammad Zayn b. Faqīh Jalāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 11-12; Muḥammad Tayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 10; Husayn Nāṣir al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 25; Dāwud al-Fatānī, **op. cit.**, hlm. 38; 'Abd al-Ghanī Yahyā dan Umar Yūsuf, **op. cit.**, hlm. 43-45; 'Abd al-Qādir al-Mandili, **Anak Kunci Syurga**, Maṭba'ah al-Ittiḥadiyyah, Pulau Pinang, t.t., hlm. 23; 'Uthman b. 'Abd Allāh, **Ini Kitab Sifat Dua Puluh**, hlm. 13.

Ma'āni.¹⁸⁴ Oleh itu, *Qādir* lazim daripada sifat *Qudrah*, *Murid* lazim daripada sifat *Irādah*, *'Ālim* lazim daripada sifat *Ilmu*, dan demikianlah seterusnya berlaku bagi sifat-sifat yang lainnya.¹⁸⁵ Justeru itu, perbahasan sifat *Ma'nawiyah* adalah sebagai cabang daripada perbahasan sifat *Ma'āni* dan sifat *Ma'nawiyah* menjadi *ma'lūl* (akibat) manakala sifat *Ma'āni* menjadi sebab (*'illat*) adanya sifat *Ma'nawiyah*.

Namun ulama Kitab Jawi menjelaskan terdapatnya *talāzūm* (saling berkaitan antara satu sama lain) adalah pada gambaran akal sahaja atau hanya pada yang baharu dan tidak terjadi pada Allah (S.W.T.) kerana semua sifat Allah tidak ada yang terdahulu dan tidak ada yang terkemudian dan tidak ada saling berkait antara satu sama lain, kerana masing-masing sifat berdiri sendiri. Perkara tersebut dinyatakan agar mudah untuk memahaminya tetapi bukan pada hakikatnya. Menurut mereka lagi keberadaan sifat *Ma'nawiyah* telah disepakati oleh Ahl al-Sunnah dan Mu'tazilah

¹⁸⁴ Zayn al-'Abidīn al-Fatāñī, **op. cit.**, hlm. 35; Ahmad al-Fatāñī, **op. cit.**, hlm. 11; Muhammad Zayn al-Dīn al-Sambāwī, **op. cit.**, hlm. 18-19; 'Abd al-Ghanī Yahyā dan 'Umar Yusuf, **op. cit.**, hlm. 45.

¹⁸⁵ Zayn al-'Abidīn al-Fatāñī, **op. cit.**, hlm. 36; Muhammad Zayn b. Faqīh Jafāl al-Dīn, **op. cit.**, hlm. 12.

sama ada bagi yang mengakui adanya *al-Hāl* mahupun bagi yang menolaknya.¹⁸⁶

Kesimpulannya, bahawa sifat *Ma'āni* menurut pendapat yang mengakui adanya *ḥāl* mereka mengatakan bahawa *Kaunu-Hu Qādiran* itu suatu sifat yang melazimi sifat *Qudrah*, sedangkan *Qudrah* adalah sifat yang lain yang melazimi *Kaunu-Hu Qādiran*. Keduanya adalah dua sifat yang berbeda sekalipun keduanya saling berkait dan perkara seperti ini berlaku juga bagi sifat-sifat yang berikutnya.¹⁸⁷ Oleh itu, tujuh sifat *Ma'nawiyah* itu adalah dalam pengertian yang hakiki bagi pendapat yang mengakui *ḥāl* sebagai sifat *subūtiah* iaitu sifat ini tetap ada pada zat Allah.

Manakala bagi pendapat yang menafikan *ḥāl*, mereka mengatakan *Kaunu-Hu Qādiran* itu adalah dengan adanya *Qudrah* pada zat dan *Kaunu-Hu Murīdan* kerana adanya sifat *Irādah* pada zat dan *Kaunu-Hu Ḥalimah* kerana adanya sifat Ilmu pada zat. Demikianlah seterusnya berlaku juga bagi sifat-sifat yang

¹⁸⁶ Zayn al-Ābidīn al-Fatāñī, **op. cit.**, hlm. 36; Ahmad al-Fatāñī, **op. cit.**, hlm. 11.

¹⁸⁷ Zayn al-Ābidīn al-Fatāñī, **op. cit.**; Muhammad Tayyib al-Banjārī, **op. cit.**, hlm. 10-11.

berikutnya yang bermaksud bukan tambahan (*zā'i*) daripada sifat *Ma'āni*.¹⁸⁸ Akan tetapi, pendapat yang berkembang di kalangan Asyā'irah ialah menafikan *al-Hāl* kerana menurut mereka yang ada hanya sifat yang terdapat pada zat manakala sifat-sifat *Ma'nawiyah* hanya terdapat pada sifat bukan pada zat dan adanya hanya dalam gambaran akal sahaja.¹⁸⁹

Tegasnya, dinamakan sifat *Ma'nawiyah* kerana dinisbahkan kepada *Ma'āni*, kerana sifat *Ma'nawiyah* menjadi cabang daripada sifat *Ma'āni*. Sifat *Ma'āni* lebih jelas difahami daripada sifat *Ma'nawiyah* lantaran sifat *Ma'āni* adalah sifat yang *mawjūd*. Manakala sifat *Ma'nawiyah* hanya merupakan sifat yang hanya ditetapkan wujudnya, sebagaimana pendapat yang dikemukakan oleh kalangan yang mengakui adanya sifat *al-Hāl*. Namun bagi kalangan yang tidak mengakui adanya *al-Hāl*, mereka mengatakan bahawa sifat *Qādiran* itu juga menjadi sifat *Qudrah* yang ada pada zat dan begitulah seterusnya.

¹⁸⁸ Zayn al-Ābidīn al-Faṭā'īnī, **op. cit.**; Ahmad al-Faṭā'īnī, **op. cit.**, hlm. 11.

¹⁸⁹ Lihat **Ibid.**, (catatan kaki no. 1). Untuk selanjutnya lihat al-Sanūsī, *Syarḥ Umm al-Barāhīn*, hlm. 119; Ahmad al-Dardīr, *Syarḥ al-Khuraydah al-Bahiyyah*, hlm. 24.