

BAB KETIGA

KONSEP KEADILAN ALLAH (*AL-'ADL AL-ILĀHĪ*)

3.1 - Introduksi:

Dalam bab ini, konsep Allah Maha Adil (*al-'Adl al-Ilāhī*) menurut ^cAli bin Abi Tālib (r.'a) dilihat dari perspektif Syī'ah, merupakan salah satu daripada prinsip Islam selain daripada *al-Tawhīd*¹ dan juga salah satu sifat Allah yang terpenting² kerana semua sifat kesempurnaan Allah (s.w.t) dikatakan bergantung kepada sifat adil (*al-'adl*).³ Keadilan Allah adalah keadilan hakiki dan Allah disebutkan Tuhan Yang Maha Adil kerana Dia menegakkan keadilan atas dasar bahawa keadilan merupakan sifat positif yang dimiliki-Nya. Al-Qur'ān menjelaskannya dalam ayat yang bermaksud:

“ Allah menyatakan bahawa tidak ada Tuhan melainkan Dia yang menegakkan keadilan (*al-qisṭ*)”⁴.

Sifat adil kepada Allah tidak dikatakan sifat dhat kerana ia berkaitan dengan perbuatan-perbuatan-Nya. Justeru itu, ia termasuk dalam sifat-sifat perbuatan Allah (*sifat al-af'āl*) kerana sifat tersebut berhubungan dengan kewujudan makhluk, khususnya manusia. Di samping itu, konsep kenabian (*al-Nubuwah*), Hari Kebangkitan (*al-Ma'ād*) dan perkara-perkara lain yang berkaitan dengannya juga berhubung rapat dengan konsep keadilan Allah.

Oleh kerana Allah Maha Adil, Dia sentiasa menghendaki keadilan meliputi semua perkara. Justeru itu, kelihatan konsep keadilan bersifat sejagat kerana ia menjadi

¹ Al-Šadūq, *al-Tawhīd*, h.96; al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.17.

² Dastaghīb, *al-Tawhīd wa al-'Adl*, (Bhg. II), h.14.

³ Nāṣir Makārim Syīrāzī, *Silsilah al-Durūs*, h.66.

⁴ Al-Qur'ān, surah Āli 'Imrān (3): 18.

sumber kekuatan dan keampuhan bagi masyarakat ke arah penyatuan dan perpaduan, dan bagi individu dengan setiap orang memainkan peranan melaksanakan tugas dan tanggungjawab mereka masing-masing. Pada hakikatnya, keadilan adalah rahmat dan kebaikan daripada Allah kepada semua makhluk-Nya.

Berhubung dengan persoalan tersebut, ⁶Alī bin Abī Ṭālib (r.^a) sebagai salah seorang tokoh besar dalam Islam pada abad pertama mempunyai keterangan yang begitu banyak mengenai *al-'adl al-Ilāhī* atau '*adālah Allāh*, yang dapat dikaji menerusi perkataan dan perbuatan beliau (r.^a) sendiri, yang dicatatkan dalam kebanyakan kitab. Justeru ketokohan, keilmuan dan pengaruhnya yang cukup besar kepada umat Islam, beliau (r.^a) dilihat sebagai contoh dan teladan dalam semua aspek kehidupan dan pemikiran selepas Rasulullah (s.^{a.w}).

Dalam perkembangan *'ilm al-kalām* pada abad-abad seterusnya, kelihatan konsep '*adālah Allāh* mendapat perhatian dan dokongan utama daripada beberapa aliran seperti al-Mu'tazilah yang dikenali sebagai *Ahl al-Tawḥīd wa al-'Adl*, Syī'ah, aliran falsafah serta lain-lain, manakala di kalangan al-Asyā'irah, Ahl al-Salaf dan seumpamanya, persoalan ini tidak kelihatan dengan nyata. Dengan kata-kata lain, golongan rasionalis lebih memberikan penekanan kepada persoalan ini berbanding dengan golongan konservatif dan ortodoks.

3.2 - Pengertian *al-'Adl*:

3.2.1 - Pengertian *al-'Adl* dari segi bahasa:

Dari perspektif bahasa, perkataan *al-'adl* adalah berasal daripada perkataan '*adala*, *ya'dilu*', *'adl* yang mempunyai beberapa pengertian dari perspektif bahasa. Menurut 'Alī bin Abī Tālib (r.'a), ia mempunyai maksud yang sama dengan *al-inṣāf* yang bererti memberikan sesuatu akan haknya dan mengambil sesuatu yang diberikan kepadanya.⁵ Menurut beliau lagi, *al-'adl* juga boleh diertikan sebagai meletakkan sesuatu pada tempatnya.⁶ Ibn Manzūr dan al-Zabīdī mengatakan *al-'adl* bermaksud berada pada jalan yang lurus (*mustaqīm*), persamaan dalam pembalasan ataupun ganjaran iaitu baik dibalas dengan kebaikan dan buruk pula dengan keburukan.⁷ Lane mengatakan ia bererti menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Dengan kata-kata lain, ia bermaksud persamaan, keadilan dan ketulusan.⁸ Ibn Fāris pula menjelaskan bahawa *al-'adl* bermaksud menghukum dengan saksama (*al-hukm bi al-istiwā*).⁹

Oleh itu, secara ringkas, perkataan *al-'adl* bolehlah dikatakan merujuk kepada keadilan, persamaan, berada pada jalan yang lurus dan juga meletakkan sesuatu kena pada tempatnya. Di samping itu, beberapa perkataan yang mempunyai maksud yang hampir sama dengan *al-'adl*, di antaranya adalah *qaṣd* (sederhana), *qisṭ* (saksama), *sawiyyah* (sama) dan *istiqāmah* (berada di jalan yang lurus) manakala perkataan-perkataan yang berlawanan dengannya pula adalah *al-jaur* dan *al-zulm*.

⁵ Muḥammad 'Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.728; al-Syarīf al-Rādi, *Nahj al-Balāghah*, (Hikam no.231), h.509; Ibn Abī al-Ḥadid, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, XIX, h.58; al-Āmūdī, *Għurar al-Ḥikam*, h.46; al-Tūsī, *al-Tibyān*, VI, h.418; al-Ṭabarī, *Majma' al-Bayān*, VI, h.280.

⁶ Ibn Abī al-Ḥadid, *ibid*, XX, h.85; al-Muḥammadī, *Mizān al-Hikmah*, VI, h.80; Nāṣir Makārim Syīrāzī, *Silsilah al-Durūs*, h.67.

⁷ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, XI, h.430; al-Murtadā al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs*, VIII, h.9.

E.W.Lane, *Lexicon*, V, h.1973.

Ibn Fāris, *Mu'jam*, IV, h.246.

3.2.2 - Pengertian *al-'Adl* dari segi istilah:

Al-Qur'ān memberikan penekanan yang begitu besar kepada persoalan ini menerusi keterangannya, di antaranya:

Pertama: "Allah menyatakan bahawasanya tidak ada Tuhan melainkan Dia, Yang Menegakkan keadilan (*al-qist*)."¹⁰

Kedua: " Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) kerana Allah, menjadi saksi yang adil."¹¹

Ketiga: " Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat dan Allah melarang daripada perbuatan keji, kemungkaran dan permuksuhan)." ¹²

Keempat: " Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari Kiamat, maka tiadalah dirugikan seseorang barang sedikit pun."¹³

Semua ayat di atas menunjukkan bahawa Allah (s.w.t) menerusi al-Qur'ān mengekalkan maksudnya seperti asal, dan ia memperlihatkan bahawa Allah bersifat adil dan menghendaki keadilan dilakukan kepada semua.

3.2.3 – Pengertian *al-Zulm* dari segi bahasa:

Perkataan *al-zulm* dari segi bahasa mempunyai beberapa pengertian. Ia dikatakan membawa maksud meletakkan sesuatu tidak kena pada tempatnya¹⁴ dengan secara

¹⁰ Al-Qur'ān, surah Āli 'Imrān (3): 18.

¹¹ Al-Qur'ān, surah al-Mā'idah (5): 8.

¹² Al-Qur'ān, surah al-Nahl (16): 90.

¹³ Al-Qur'ān, surah al-Anbiyā' (21): 47.

¹⁴ Al-Rāghib, *al-Mufradāt*, h.315-316; Fairūzābādī, *Tartīb*, III, h.112; Ibn Fāris, *Mu'jam*, III, h.468; al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, h.132.

sengaja, menyimpang dari jalan, kecenderungan untuk melampaui tahap kesederhanaan,¹⁵ menghalangi sesuatu daripada hak yang sepatutnya dimiliki oleh setiap *mawjūd*¹⁶ dan mendatangkan kesusahan (*idrār*) kepada yang tidak berhak memperolehinya.¹⁷ Perkataan *al-jaur*¹⁸ pula bererti cenderung atau menyebelahi sesuatu pihak ataupun tidak memihak kepada keadilan.

Secara keseluruhan, perkataan *al-zulm* dan *al-jaur* membawa pengertian yang hampir sama iaitu ketidakadilan, penganiayaan dan penindasan yang boleh disimpulkan sebagai meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya yang wajar.

3.2.4 – Pengertian *al-Zulm* dari segi istilah:

Dalam persoalan ini, al-Qur’ān turut memberikan penekanan yang besar dalam bentuk penafian Allah mempunyai sifat-sifat zalim, tindas dan aninya,¹⁹ malahan al-Qur’ān menggambarkan Allah tidak pernah sekali-kali menghendaki kezaliman dilakukan menerusi ayat-ayatnya:

Pertama: “ Maka Allah tiadalah sekali-kali menganiaya mereka akan tetapi mereka lah yang menganiaya diri mereka sendiri.”²⁰

Kedua: “ Sesungguhnya Allah sekali-kali bukanlah penganiaya hamba-hamba-Nya.”²¹

¹⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, XII, h.373; IV, h.153; Ibn Fāris, *Mu'jam*, I, h.492; Fairuzabadi, *Tartīb*, I, h.474.

¹⁶ Dastaghīb, *al-Tawḥīd wa al-'Adl*, (Bhg.II), h.15.

¹⁷ Al-Ḥillī, *Nahj al-Haq*, h.100.

¹⁸ Fairūzābādī, *op.cit*, III, h.149; al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣīḥah*, h.417; al-Murtaḍā al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs*, III, h.9; Ibn Manzūr, *op.cit*, XI, h.430.

¹⁹ Al-Majlīsī, *Bihār al-Anwār*, V, h.429.

Al-Qur’ān, surah al-Tawbah (9): 70.

Ketiga: " Dan Allah tidak menghendaki berbuat kezaliman terhadap hamba-hamba-Nya."²²

Keempat: " Sesungguhnya Allah tidak menganiaya seseorang walaupun sebesar zarah."²³

Secara keseluruhan, semua keterangan dan penjelasan membuktikan bahawa Allah Maha Adil, bersifat dengan keadilan dan tidak sekali-kali melakukan kezaliman kepada diri dan makhluk-Nya.²⁴ Lanjutan daripada itu, 'Alī bin Abī Ṭālib (r.'a) turut mendokong kenyataan itu dengan kata-kata: "Aku bersaksi bahawa Allah Maha Adil, Dia mengadili dengan penuh keadilan,"²⁵ bahkan sewaktu ditanya tentang sesuatu yang tidak Allah miliki, beliau mengatakan Allah tidak memiliki sifat zalim.²⁶

Menurut beliau (r.'a), *al-'adl al-Ilāhi* bermaksud bahawa Allah (s.w.t) sebagai *al-Khāliq* tidak boleh dihubungkan dengan sesuatu yang tidak layak bagi-Nya²⁷ iaitu dengan menafikan ketidakwujudan hikmah dalam perbuatan ataupun dalam perintah dan

²¹ Al-Qur'ān, surah al-Hajj (22): 10.

²² Al-Qur'ān, surah al-Mu'min (40): 31, 40, 17.

²³ Al-Qur'ān, surah al-Nisā' (4): 40, 49, 79, 147.

²⁴ Lihat ayat-ayat al-Qur'ān yang lain: Surah Ālī 'Imrān (3): 182; al-An'ām (6): 131-132; al-A'rāf (7): 27-28; al-Anfāl (8): 51; Yūnus (10): 44, 108; al-Nahl (16): 33-34; al-Mu'minūn (23): 62; al-Nūr (24): 11; Sabā' (34): 25; Fātīr (35): 18; Sād (37): 28; al-Zumar (39): 7; Fusṣilat (41): 46; al-Zukhruf (43): 76; Qāf (50): 28-29; al-Tūr (52): 16, 19, 21; al-Najm (53): 31-41; al-Wāqi'i'ah (56): 24.

²⁵ Muḥammad 'Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.503; al-Syarīf al-Raḍī, *Nahj al-Balāghah*, (Khutbah no.214), h.330; Ibn Abi al-Ḥadid, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, XI, h.65.

²⁶ Sibīl ibn Jawzī, *Tadhkirah Khawwāṣ*, h.145.

²⁷ Al-Ṣadūq, *al-Tawḥīd*, h.96.

larangan-Nya.²⁸ Selanjutnya beliau menjelaskan: “ Allah menetapkan keadilan ke atas diri-Nya sendiri (*al-zama nafsu al-'adl*) iaitu dengan menafikan keinginan (*al-hawā'*), menyifatkan kebenaran dan beramal dengannya serta menghendaki sesuatu yang hanya bermatlamat untuk kebaikan,²⁹ dan “ dengan keadilan-Nya juga, Allah memberikan dan melakukan keadilan kepada setiap sesuatu yang ditetapkan-Nya”³⁰ dengan memberikan hak kepada yang berhak memilikinya.³¹

Beliau juga menerangkan: “ Allah Maha Benar dalam pembalasan-Nya, menjauhi kezaliman daripada para hamba-Nya, menegakkan keadilan (*al-qist*) kepada segala ciptaan dan memutuskan ketetapan dalam segala hukuman kepada manusia dengan penuh keadilan.”³²

Allah Maha Adil dan sama sekali terlepas daripada sifat zalim. Tambahan lagi sumber-sumber kezaliman terbahagi kepada empat (4) bahagian iaitu kejihilan, keperluan, kelemahan dan kedengkian, dendam dan tamak. Dalam Islam, semua bentuk kekurangan dan sifat-sifat buruk seperti itu dinafikan secara mutlak kepada Allah (s.w.t) kerana Dia Maha Mengetahui, Maha Kaya dan Maha Kuasa. Sebaliknya hanya kebaikan, keadilan dan kasih sayang datang daripada-Nya.

²⁸ Muhammad 'Abduh, *Syarī' Nahj al-Balāghah*, h.787; al-Syarī' al-Raḍī, *Nahj al-Balāghah*, (Hikam no.470), h.558; Ibn Abī al-Hadid, *Syarī' Nahj al-Balāghah*, XX, h.229; al-Syīrāzī, *Tawdīh*, IV, h.482; Dastaghib, *al-Tawhīd wa al-'Adl*, (Bhg.II), h.227; al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.439, 461, 465.

²⁹ Muhammad 'Abduh, *ibid*, h.228; al-Syarī' al-Raḍī, *ibid*, (Khutbah no.87), h.119; Ibn Abī al-Hadid, *ibid*, I, h.364.

³⁰ Muhammad 'Abduh, *ibid*, h.451; al-Syarī' al-Raḍī, *ibid*, (Khutbah no.191), h.283.

³¹ Dastaghib, *al-Tawhīd wa al-'Adl*, (Bhg.II), h.15.

³² Muhammad 'Abduh, *op.cit*, h.436; al-Syarī' al-Raḍī, *op.cit*, (Khutbah no.185), h.269; Ibn Abī al-Hadid, *p.cit*, XIII, h.44.

Kesimpulannya, perbezaan di antara keadilan dan kezaliman dapat diringkaskan daripada kata-kata beliau (r.'a) berikut: “ Sesungguhnya di dalam keadilan (*al-'adl*) terdapat keluasan, sesiapa yang menyempitkan keadilan kepada dirinya, ketidakadilan (*al-jaur*) akan lebih menyempitkannya.”³³

3.3 - Konsep akal dan kedudukannya:

Menurut 'Ali bin Abi Tālib (r.'a), akal memainkan peranan yang penting dalam menentukan kedudukan sesuatu khususnya bagi manusia. Akal dikatakan diciptakan daripada nur yang tersimpan (*makhzūn*) dan tersembunyi (*maknūn*),³⁴ dan ia merupakan ciptaan Allah yang pertama,³⁵ yang paling baik dan mulia,³⁶ asas yang terkuat³⁷ dan tunjang keteguhan (*di'āmah*) bagi manusia.³⁸ Akal juga disebutkan sebagai pemimpin kepada fikiran (*al-afkār*), hati (*al-qalb*), pancaindera (*al-hawwās*) dan anggota tubuh badan (*al-jawāriḥ*).³⁹

Akal menurut beliau, mempunyai peranan dan kepentingan yang tersendiri di sisi Allah dan di sisi manusia. Di sisi Allah, akal disebutkan sebagai hujah batin-Nya terhadap

³³ Muhammad 'Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.119; al-Syarīf al-Raqqī, *Nahj al-Balāghah*, (Khutbah no. 15), h.57; Ibn Abi al-Ḥadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, I, h.269.

³⁴ Al-Ḥurr al-Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhibbāt*, h.25.

³⁵ Al-Majlīsī, *Bihār al-Anwār*, I, h.97; al-Muhammadī, *Mizān al-Hikmah*, VI, h.395.

³⁶ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.66; al-Bazdawī, *Uṣūl al-Dīn*, h.206; al-Ḥurr al-Āmilī, *op.cit*, h.25.

³⁷ Al-Āmudī, *Għurar al-Ḥikam*, h.47.

³⁸ Ibn Abi al-Ḥadīd, *op.cit*, XX, h.40-41; al-Muhammadī, *op.cit*, VI, h.401.

³⁹ Al-Karājaki, *Kanz al-Fawā' id*, I, h.200; al-Muhammadī, *ibid*, VI, h.400.

manusia.⁴⁰ Berdasarkan kekuatan dan kemampuan akal seseorang,⁴¹ Allah mengeluarkan perintah dan larangan⁴² dan memberikan balasan kebaikan dan keburukan,⁴³ dan juga menerusi akal, semua kebaikan dapat dicapai.⁴⁴

Di sisi manusia, kesempurnaan setiap individu dikatakan bergantung kepada kesempurnaan akal, yang hanya diberikan kepada orang yang menyintai Allah,⁴⁵ diperkuatkan dengan ilmu berdalilkan ayat yang bermaksud:

“ Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buatkan untuk manusia, dan tiada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu.”⁴⁶

Ilmu pengetahuan yang diperolehi boleh menentukan kedudukannya di dunia mahupun di akhirat.⁴⁷ Dalam hal ini, nabi dan rasul merupakan manusia yang mempunyai akal paling sempurna dan termulia daripada akal seluruh umatnya.⁴⁸ Akal turut berfungsi sebagai kawan (*ṣādiq*) dan teman (*khalīl*) kepada semua manusia manakala bagi orang mu'min, ia boleh menjadi dalil dan hujah.⁴⁹

⁴⁰ Al-Majlisi[†], *Bihār al-Anwār*, I, h.137; al-Muhammadī, *Mīzān al-Hikmah*, VI, h.402-403; al-Hurr al-Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhammadiyah*, h.26. (Ia juga disebutkan *al-rasūl al-bāṭin*. Lihat: Muhsin Qirā'ati, *Duriūs Min al-Qur'añ*, h.184)

⁴¹ Al-Muhammadī, *ibid*, VI, h.399.

⁴² Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.58.

⁴³ Al-Hurr al-Āmilī, *op.cit*, h.23; al-Muhammadī, *op.cit*, VI, h.398.

⁴⁴ Al-Muhammadī, *ibid*, VI, h.401.

⁴⁵ Al-Hurr al-Āmilī, *op.cit*, h.23.

⁴⁶ Al-Qur'añ, surah al-'Ankabūt (29): 43; Ḥāfiẓ Imrān (3): 1. Lihat: Al-Kulaynī, *op.cit*, I, h.62.

⁴⁷ Al-Kulaynī, *ibid*, I, h.62.

⁴⁸ Al-Hurr al-Āmilī, *op.cit*, h.24.

⁴⁹ Muhammad 'Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.746; al-Syarīf al-Rādi, *Nahj al-Balāghah*, (Hikam no.281), h.524; Ibn Abī al-Ḥadid, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, XIX, h.173; al-Āmūdī, *Ghurar al-Hikam*, h.48; al-Karājakī, *Kanz al-Fawā'id*, I, h.199; al-Majlisi[†], *op.cit*, I, h.95.

Justeru, beliau (r.'a) menjelaskan bahawa bagi manusia yang berakal dan mempergunakan akal dengan sebaik-baiknya, Allah (s.w.t) menasihatkan mereka,⁵⁰ menyebutkan mereka dengan cara yang terbaik, memberikan petunjuk, berita gembira⁵¹ dan ganjaran yang besar khususnya untuk *Ulū al-Albāb* seperti diterangkan dalam ayat al-Qur'ān yang bermaksud:⁵²

"Allah memberikan hikmah kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya, dan barang siapa yang diberikan hikmah, sungguh telah diberikan kebajikan yang banyak, dan tidak ada yang mendapat pelajaran kecuali orang-orang yang berakal (*ulū al-albāb*)."

Bagi manusia yang tidak berakal pula, Allah mengancam,⁵³ mencela, menganggap mereka lebih hina daripada binatang dan memberikan balasan dosa dan azab seperti dijelaskan dalam ayat al-Qur'ān yang bermaksud:⁵⁴

"Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka jahanam) kebanyakan daripada jin dan manusia, mereka mempunyai hati tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata tetapi tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah) dan mereka mempunyai telinga tetapi tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai."⁵⁵

⁵⁰ Al-Qur'ān, surah al-An'ām (6): 32; 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam*, h.468-469.

⁵¹ Al-Qur'ān, surah al-Zumar (39): 17-18; al-Ra'd (13): 19.

⁵² Al-Qur'ān, surah al-Baqarah (2): 269. Lihat: Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.63.

⁵³ Al-Qur'ān, surah Luqmān (31): 21; al-Baqarah (2): 71; al-Anfāl (8): 22; al-Furqān (25): 44. Lihat: Al-Kulaynī, *ibid*, I, h.62.

⁵⁴ Al-Qur'ān, surah al-Hāsyūr (59): 14; al-Mulk (67): 10; al-Mā'idah (5): 58; al-Baqarah (2): 170, 171.

⁵⁵ Al-Qur'ān, surah al-A'rāf (7): 179.

‘Alī bin Abī Ṭālib (r.a) juga turut mengungkapkannya dalam khutbah-khutbahnya.⁵⁶ Lantaran itu, beliau mengatakan bahawa akal dan agama berjalan seiring kerana “ tidak ada agama bagi orang yang tidak berakal. (*Lā dīn li-man lā ‘aqil la-hu*).”⁵⁷

3.3.1 - Konsep kebaikan (*al-Husn*) dan keburukan (*al-Qubḥ*):

Dalam persoalan *al-Husn* dan *al-Qubḥ* ini, ‘Alī bin Abī Ṭālib (r.a) berpendapat Allah (s.w.t) menciptakan segala sesuatu⁵⁸ dan setiap ciptaan Allah itu mengandungi kebaikan dan keburukan. Untuk membezakan kedua-duanya, Allah mengurniakan akal yang dikatakan berkemampuan mengetahui hakikat sesuatu kebaikan dan keburukan.⁵⁹

Di kalangan al-Mu’tazilah, umumnya berpendapat akal boleh menetapkan kedua-dua, baik dan buruk dan di atas alasan tersebut, sesuatu perbuatan itu dikatakan baik atau buruk, manakala syarak pula memberikan penjelasan mengenainya.⁶⁰ Justeru itu, mengikuti kebaikan dan menjauhi keburukan dikatakan wajib.⁶¹ Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī berpendapat dalam perbuatan yang dikatakan buruk, terdapat (suatu) sifat yang menjadikannya buruk manakala dalam perbuatan baik pula, sifat itu tidak wujud. Sesuatu perbuatan itu dikatakan buruk apabila seseorang manusia itu mengetahui segala-galanya

⁵⁶ Muhammad ‘Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.155; al-Syārif al-Raḍī, *Nahj al-Balāghah*, (Khutbah no.34), h.78; (Khutbah no.97), h.142; (Khutbah no.131), h.188; (Kitab no.31); Ibn Abī al-Ḥadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, II, h.189; VII, h.70; VIII, h.263; Ibn Syu’bah al-Ḥarrānī, *Tuḥaf al-‘Uqūl*, h.148.

⁵⁷ Al-Āmudi, *Għurar al-Hikam*, h.428; al-Ḥurr al-‘Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhammāh*, h.26; Lihat: Al-Qur’ān, surah Qāf (50): 37; Sabā’ (34): 6.

⁵⁸ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.208-209.

⁵⁹ Al-Kulaynī, *ibid*, I, h.57-77; al-Hillī, *Nahj al-Haq*, h.72; Nāṣir al-Dīn al-Tūsī, *Kasyf al-Murād*, h.327.

⁶⁰ Al-Ṭījī, *al-Mawāqif*, h.323.

⁶¹ Al-Syahrastānī, *al-Milal*, I, h.45.

mengenai perkara itu termasuk punca dan kesannya dan dia boleh melakukannya tetapi tidak berbuat demikian. Al-Jubbā'i sebaliknya menafikan wujudnya sifat tersebut dalam perbuatan baik dan buruk secara mutlak.⁶²

Di kalangan al-Asyā'irah pula, al-Ījī berpendapat *al-qubh* merujuk kepada sesuatu yang ditegah dari segi syarak, manakala *al-husn* pula sebaliknya. Akal tidak boleh menentukan baik dan buruk, sebaliknya syariah menjadi penetap dan penjelasnya.⁶³ Al-Juwaynī pula berpendapat kebaikan dan keburukan bukanlah berdasarkan keterangan Allah atau syariah tentang kebaikan dan keburukan kerana akal sendiri dikatakan boleh menentukan sesuatu itu baik atau buruk. Selain itu, Ibn Karrām pula dikatakan berpendapat Allah adalah Pencipta baik dan buruk dan ilmu Allah mengenai baik dan buruk dapat diketahui dengan akal semata-mata.⁶⁴

Secara perbandingan, pendapat al-Mu'tazilah mirip kepada keterangan 'Alī (r. 'a) berbanding dengan al-Asyā'irah kerana akal pada prinsipnya boleh menentukan kebaikan dan keburukan sesuatu, manakala syariah pula didatangkan untuk mengukuhkannya.

Dalam persoalan ini, konsep kebaikan dan keburukan mempunyai kaitan yang rapat dengan perbuatan manusia dan lain-lain. Oleh kerana itu, setiap perbuatan manusia dikatakan mengandungi sifat baik dan buruk. Contohnya, keadilan, kebaikan dan berkata benar itu adalah baik manakala keburukan, kezaliman dan berdusta pula adalah buruk. Di atas dasar inilah, Allah memerintah supaya melakukan sesuatu kerana ia mengandungi

² Al-Ījī, *al-Mawāqif*, h.324; A.S.Tritton, *Muslim Theology*, h.195.

³ Al-Ījī, *ibid*, h.323; Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī, *Kasyf al-Murād*, h.327.

⁴ A.S.Tritton, *op.cit*, h.189, 109.

kebaikan dan begitulah sebaliknya.⁶⁵ Sehubungan dengan itu, akal juga dikatakan mampu mengetahui hakikat kebaikan dan keburukan sesuatu perbuatan⁶⁶ manusia itu.

‘Alī bin Abī Tālib (r.a) menjelaskan akal dikatakan boleh membuat keputusan tentang perbuatan-perbuatan yang baik (*hasan*), yang lebih baik (*ahsan*) dan kebenaran yang memberikan kebaikan, di samping membuat keputusan mengenai perbuatan-perbuatan yang buruk (*gabīh*) seperti kezaliman dan pendustaan. Beliau menerangkan kebaikan dan keburukan yang dinafikan oleh akal turut sama dinafikan oleh syariah kerana Allah sebagai *al-Syāri‘* (Pencipta syariah) adalah Maha Suci daripada melakukan perbuatan berdusta dan zalim.⁶⁷

Kenyataan beliau (r.a) boleh diperkuatkan dengan beberapa hujah berikut:

Pertama: Setiap orang yang berakal mengakui hakikat bahawa berkata benar itu baik dan berdusta itu buruk, sama ada terdapat ketetapan syariah ataupun tidak.⁶⁸

Kedua: Sekiranya baik dan buruk ditentukan oleh syariah, tentulah orang yang mengingkari syariah tidak berhukum dengannya. Golongan al-Barāhimah mengingkari syariah dan agama secara menyeluruh dan mereka hanya mengambil ketetapan baik dan buruk berdasarkan kekuatan akal semata-mata.

Ketiga: Dengan kemampuan dan kekuatan akal, setiap orang mengetahui bahawa melakukan perbuatan yang sia-sia itu adalah buruk. Contohnya, memindahkan air sungai Furāt ke sungai Dajlah.

⁶⁵ Al-Hillī, *Nahj al-Haq*, h.82; Ibn Abī al-Hadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, XVI, h.113.

⁶⁶ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.57-77; al-Hillī, *ibid*, h.72.

⁶⁷ Al-Hillī, *ibid*, h.83.

⁶⁸ *Ibid*, h.83.

Keempat: Sekiranya baik dan buruk itu daripada syariah, tentulah tidak ada keburukan. Ini kerana kalau keburukan boleh berlaku, tentulah memperlihatkan *mu'jizat* kepada pendusta diharuskan.⁶⁹

Kelima: Kalau baik dan buruk daripada syariah, tentulah keburukan sesuatu itu juga daripada Allah. Kalau demikian, tentulah buruk bagi Allah menzahirkan *mu'jizat* kepada pendusta. Penerimaan kenyataan ini bererti penafian makrifat kenabian kerana mana-mana nabi yang menzahirkan *mu'jizat* sebagai susulan daripada pengakuan kenabian mereka tidak dapat mengesahkan kebenaran mereka dengan adanya keharusan menzahirkan *mu'jizat* kepada pendusta.

Keenam: Kalau baik dan buruk daripada syariah, tentulah baik sekiranya Allah menyuruh melakukan kekufuran, mendustakan nabi, mengagungkan berhala dan lain-lain kerana tidak ada keburukan di dalamnya. Sekiranya Allah menyuruh bererti ia baik kerana tidak ada perbezaan di antara kedua-duanya, begitulah seterusnya.

Ketujuh: Kalau baik dan buruk daripada syariah, tentulah kewajipan sesuatu bergantung kepada kehadiran syariah. Kalau demikian, tentulah nabi-nabi hanya mendiamkan diri tanpa hujah kerana apabila nabi-nabi mengakui kenabian dan memperlihatkan *mu'jizat*, manusia akan meneliti terlebih dahulu sama ada dia benar-benar seorang nabi.

Kelapan: Orang yang baik dengan orang yang jahat boleh dibezakan dengan akal. Oleh itu, perbuatan memuji orang yang baik dan mencela orang yang jahat adalah baik, manakala mencela orang yang baik dan memuji orang yang jahat adalah buruk.

⁶⁹ Al-Hilli⁷, *Nahj al-Haq*, h. 84.

Seterusnya dijelaskan, walaupun manusia diistimewakan dengan akal, namun mereka mempunyai kekurangan dan kelemahan untuk memahami ilmu Allah.⁷⁰ Justeru itu, syariah dibawa oleh nabi dan rasul bertujuan untuk mengukuhkan akal.⁷¹ Syariah atau wahyu juga berdasarkan kebaikan dan keburukan yang terdapat pada sesuatu perkara atau perbuatan. Kewajipan melakukannya adalah disebabkan rahsia kebaikan yang terkandung di dalamnya manakala pengharamannya pula adalah disebabkan keburukan. Contohnya, mengerjakan salat adalah baik kerana ia dapat mencegah perbuatan keji dan mungkar,⁷² dan meminum arak pula adalah buruk kerana ia boleh menimbulkan permusuhan, kebencian dan menghalangi manusia daripada mengingati Allah dan mengerjakan salat.⁷³

Justeru itu, Allah memerintah manusia berfikir dan memperhatikan matlamat penciptaan sesuatu yang boleh difahami dengan akal sehingga mereka boleh mencapai hikmah dan maslahah yang Allah ciptakan.⁷⁴ Keterangan tersebut menjadi faktor yang menghampirkan manusia kepada kebaikan dan menghalangi manusia daripada kemungkaran.⁷⁵ Oleh kerana itu, kedua-dua akal dan syariah boleh menjadi penilai kebaikan dan keburukan. Akal dikurniakan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan

⁷⁰ Al-Ḥurr al-Āmīlī, *al-Fuṣūl al-Muhibbāt*, h.24-25; al-Ḥillī, *Nahj al-Haq*, h.82.

⁷¹ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.66-67.

⁷² Al-Qur'ān, surah al-'Ankabūt (29): 45.

⁷³ Al-Qur'ān, surah al-Mā'idah (5): 91.

⁷⁴ Dastaghīb, *al-Tawḥīd wa al-'Adl*, (Bhg.II), h.38.

⁷⁵ Lihat: Al-Qur'ān, surah al-Mā'idah (5): 100.

baru sedangkan syariah pula memperkuatkan pengetahuan mengenai kedudukan persoalan itu.

Dengan demikian, setiap manusia akan diberikan ganjaran sekiranya mereka boleh membezakan kebaikan dan keburukan, sebaliknya akan dipersalahkan sekiranya mereka tidak boleh membezakannya disebabkan kejihilan dan sebagai implikasinya, Allah boleh mengazabkan mereka kerana kesalahan tersebut.⁷⁶

3.4 - Konsep Perbuatan Allah (*Af'āl Allāh*):

Menurut keterangan 'Alī bin Abī Tālib (r.'a), Allah dikatakan Maha Adil dan dalam setiap perbuatan-Nya, keadilan diimplementasikan kepada semua makhluk. Ini dibuktikan menerusi keterangan al-Qur'ān yang menunjukkan bahawa Dia Maha Mengetahui (*'Alīm*) dan Maha Bijaksana (*Hakīm*). Dengan sifat-sifat tersebut, Allah Yang Maha Adil melakukan segala sesuatu sama ada secara umum (*kulliyah*) mahupun secara khusus (*juz' iyyah*) dengan hikmah, maslahat dan rahmat, dan tanpa wujud sebarang unsur sia-sia atau main-main (*'abath*).⁷⁷

Di kalangan tokoh al-Mu'tazilah, Wāṣil dikatakan berpendapat bahawa Allah selaku *al-Khāliq* Maha Bijaksana dan Maha Adil tidak boleh dikaitkan dengan sesuatu keburukan atau kesalahan kepada-Nya.⁷⁸ Oleh itu, al-Mu'tazilah umumnya mengatakan

⁷⁶ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.66-67.

⁷⁷ Dastaghib, *al-Tawḥīd wa al-'Adl*, (Bhg.II), h.37; Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī, *Kasyf al-Murād*, h.326; al-Majlisī, *Bihār al-Anwār*, V, h.313.

⁷⁸ Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī, *ibid*, h.330; Ibn al-Murtadā, *al-Munyah wa al-Amal*, h.113-114; al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, h.135; al-Syahrastānī, *al-Milal*, I, h.32; al-Samarqandī, *Syarḥ*, h.42; M.S.Seale, *Muslim Theology*, h.80.

Allah tidak melakukan keburukan dan bahkan tidak pula menghendakinya berdasarkan hujah al-Qur'ān yang bermaksud:

“ Allah tidak meredhai (*lā yarqā*) kekafiran hamba-Nya.”⁷⁹

Menurut tafsiran mereka, ia bermaksud tidak menghendaki (*lā yuriḍ*).⁸⁰ Selanjutnya dikatakan setiap perbuatan Allah mempunyai kebaikan (*maslahah*) dan matlamat,⁸¹ dan manusia diciptakan bermatlamat untuk menyembah-Nya. Pada hakikatnya, Allah telah menetapkan suatu hukum dan ketetapan ke atas diri-Nya sendiri.

Di kalangan al-Asyā'irah pula, mereka berpendapat Allah Maha Berkuasa terhadap makhluk-Nya. Dia tidak mempunyai keburukan, kesalahan, kewajipan,⁸² dan tidak pula menghendaki keburukan secara mutlak.⁸³ Allah tidak melakukan kesalahan atau perkara yang mustahil dan perbuatan-Nya pula tidak tertakluk kepada matlamat.⁸⁴ Sekiranya semua manusia dimasukkan ke neraka, ia adalah adil begitu juga jika sebaliknya. Allah boleh menyiksa orang mu'min dan boleh memasukkan orang kafir ke dalam syurga.⁸⁵ Dalam konteks keburukan, Allah hanya menghendakinya sebagai perbuatan atau usaha (*kasb*) manusia yang berdosa. Tiada yang dapat memaksa-Nya menerima taubat seseorang.

⁷⁹ Al-Qur'ān, surah al-Zumar (39): 7.

⁸⁰ Al-Ījī, *al-Mawāqif*, h.328.

⁸¹ *Ibid*, h.331.

⁸² Nāṣir al-Dīn al-Tūsī, *Kasyf al-Murād*, h.330; al-Ījī, *ibid*, h.331.

⁸³ Al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, h.104, 106.

⁸⁴ Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal*, II, h.185; al-Ījī, *op.cit*, h.331; A.S.Tritton, *Muslim Theology*, h.169.

⁸⁵ Al-Asy'arī, *al-Luma'*, h.62; A.S.Tritton, *ibid*, h.169.

Secara perbandingan, al-Mu'tazilah mempunyai pendapat yang hampir sama dengan 'Alī (r.'a) kerana mereka mengatakan perbuatan Allah mempunyai maslahah dan tujuan dan ia tidak dilakukan tanpa sebab dan musabab berbanding dengan al-Asyā'irah yang lebih menekankan keadilan Allah dalam pengertian bahawa Dia bebas melakukan segala-galanya walaupun tanpa tujuan dan matlamat.

Menurut 'Alī (r.'a), perbuatan Allah (s.w.t) yang berhubung dengan perbuatan manusia boleh dibahagikan kepada dua bahagian:

Pertama: Perbuatan yang diciptakan oleh Allah dan manusia diberikan kebebasan dan pilihan untuk melakukan atau meninggalkannya. Dengan kata-kata lain, ia bersifat metafora (*majāzī*).

Kedua: Perbuatan Allah yang tidak diberikan kebebasan dan pilihan kepada manusia. Ia bersifat mutlak dan hakiki.⁸⁶

Setiap perbuatan Allah (s.w.t) menunjukkan bahawa Dia melakukannya dengan tujuan dan hikmah.⁸⁷ Justeru itu, Allah sendiri menafikan perbuatan-Nya dilakukan tanpa tujuan dan hikmah seperti dinyatakan al-Qur'ān dengan maksud:

“ Dan tidaklah Kami ciptakan langit dan bumi dan segala yang ada di antara kedua-duanya dengan bermain-main.”⁸⁸

“ Maka apakah kamu mengira bahawa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main.”⁸⁹

⁸⁶ Al-Hillī, *Nahj al-Haq*, h.99.

⁸⁷ Ibn al-Murtadā, *al-Munyah wa al-Amal*, h.114; Nāṣir al-Dīn al-Tūsī, *Kasyf al-Murād*, h.331; al-Hillī, *al-Bāb al-Ḥādi 'Asyar*, h.89;

⁸⁸ Al-Qur'ān, surah al-Anbiyā' (21): 16.

⁸⁹ Al-Qur'ān, surah al-Mu'minūn (23): 115. Lihat dalil-dalil lain: surah Āli 'Imrān (3): 191; al-Dhāriyāt (51): 56; al-Dukhān (44): 38; al-Hillī, *op.cit*, h.89-93.

Tambahan pula, perbuatan sia-sia atau main-main merupakan suatu keburukan.⁹⁰ Sehubungan dengan ini, ‘Alī bin Abī Tālib (r.’a) kelihatan menyokong kenyataan tersebut dengan mengatakan: “ Dengan kebijaksanaan-Nya, Dia (Allah) menghindari perbuatan menzalimi hamba-Nya, menegakkan kesaksamaan kepada setiap ciptaan-Nya dan melakukan keadilan kepada mereka.”⁹¹ Beliau turut menjelaskan bahawa tiada sesuatu⁹² termasuklah manusia⁹³ diciptakan Allah dengan sia-sia.

Beliau (r.’a) menjelaskan perbuatan Allah mempunyai sebab dan tujuan dengan matlamatnya kembali kepada kepentingan manusia itu sendiri ataupun kerana memenuhi syarat-syarat peraturan sesuatu yang wujud. Ia bukanlah bertujuan untuk menyempurnakan Allah kerana Allah tidak memerlukan tujuan itu untuk menyempurnakan diri-Nya. Tujuan Allah bukanlah kerugian kepada manusia kerana kenyataan tersebut merupakan keburukan. Oleh kerana itu, tanggungjawab (*taklīf*) yang ditetapkan oleh Allah ke atas manusia sewajarnya mengandungi kebaikan.⁹⁴ Justeru itu, kelihatan Allah hanya menghendaki kebaikan dan ketaatan manusia terhadap-Nya dan membenci keingkaran.⁹⁵

Beliau (r.’a) memperkuatkannya dengan dalil al-Qur’ān yang jelas membuktikannya dengan maksud:

⁹⁰ Al-Ḥillī, *al-Bāb al-Ḥādi 'Asyar*, h.45.

⁹¹ Muḥammad ‘Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.436; al-Syārif al-Raḍī, *Nahj al-Balāghah*, (Khutbah no.185), h.269; al-Ṭabarī, *al-Iḥtijāj*, I, h.204.

⁹² Ibn Maytham al-Bahrānī, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, II, h.618.

⁹³ Ibn Abī al-Ḥadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, V, h.145; IX, h.170; Ibn Maytham al-Bahrānī, *ibid*, II, h.69.

⁹⁴ Ibn al-Murtadā, *al-Munyah wa al-Amal*, h.114; al-Ḥurr al-‘Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhibbāt*, h.99; al-Ḥillī, *Nahj al-Haq*, h.89.

⁹⁵ Al-Ḥillī, *ibid*, h.94.

“ Semua itu kejahatannya amat dibenci di sisi Tuhanmu,”⁹⁶

“ dan apabila dia berpaling (dari mukamu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerosakan padanya, dan merosakkan tanaman-tanaman dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan.”⁹⁷

Beliau (r.’a) seterusnya menjelaskan bahawa perbuatan Allah (*af’āl Allāh*) menjadi pengukur keadilan dan bukannya keadilan menjadi pengukur perbuatan Allah. Dengan kata-kata lain, setiap yang dilakukan-Nya adalah adil dan bukannya setiap yang adil wajib dilakukan oleh-Nya. Keadilan Allah juga menghendaki tiadanya perselisihan dan perbezaan di antara sesama makhluk kerana masing-masing diberikan hak yang sepatutnya mereka miliki.⁹⁸

Selanjutnya dijelaskan Allah Maha Adil adalah pencipta kebaikan dan bukannya keburukan. Oleh itu, dalam alam ini, tidak wujud kejahatan dan keburukan secara mutlak.⁹⁹ Kezaliman adalah salah satu daripada keburukan. Dengan demikian, kezaliman dan penganiayaan bukanlah sama sekali bersumber daripada Allah.¹⁰⁰ Allah sebagai pencipta kebaikan tidak pernah sekali-kali menetapkan keburukan dan keingkaran kepada manusia. Ini kerana ia merupakan suatu keburukan sekiranya Allah memberikan balasan buruk kerana Allah sendiri menafikannya bersifat demikian dalam ayat al-Qur’ān yang bermaksud:

⁹⁶ Al-Qur’ān, surah al-Isrā’ (17): 38. Lihat juga: Surah al-Mu’mīnūn (23): 30; al-Zumar (39): 7.

⁹⁷ Al-Qur’ān, surah al-Baqarah (2): 205.

⁹⁸ Al-Hillī, *Nahj al-Haq*, h.85. Lihat juga: Ibn al-Murtaḍā, *al-Munyah wa al-Amal*, h.21.

⁹⁹ Dastaghīb, *al-Tawḥīd wa al-‘Adl*, (Bhg.II), h.15; al-Hillī, *ibid*, h.85.

¹⁰⁰ Ibn Hazm dikatakan turut berpendapat kezaliman tidak berlaku kepada Allah. Lihat: Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal*, III, h.2; A.S.Tritton, *Muslim Theology*, h.197. (Dikatakan Hasan al-Basri yang merupakan salah seorang murid ‘Alī bin Abī Tālib (r.’a) turut mengakui hanya kebaikan daripada Allah manakala maksiat dan keburukan daripada manusia. Lihat: Al-Ghurābī, *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah*, h.45.)

“ Dan Allah menghukum dengan keadilan.”¹⁰¹

Allah memberitahu bahawa segala ciptaan-Nya adalah baik kecuali keburukan. Ini kerana sekiranya keburukan daripada-Nya, tentulah Dia tidak menetapkan kebaikan dalam semua ciptaan-Nya seperti dijelaskan dalam al-Qur’ān yang bermaksud:

“ Kamu sekali-kali tidak melihat pada ciptaan Allah Yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang (*al-tafāwūl*).”¹⁰²

Allah menafikan ketidakseimbangan dalam ciptaan-Nya kerana ia merujuk kepada keburukan.

Demikian juga, perbuatan Allah dikatakan tidak boleh disamakan dengan perbuatan manusia kerana ketidakseimbangan, percanggahan, kezaliman, pendustaan, keingkaran dan seumpamanya terkandung di dalamnya¹⁰³ sedangkan ciri-ciri tersebut tidak menepati sifat-sifat Allah yang Maha Kuasa, Maha Mengetahui dan Maha Adil. Justeru itu, Allah tidak mungkin dikatakan sebagai Pencipta perbuatan manusia.¹⁰⁴

Oleh yang demikian, ‘Alī (r.’a) menjelaskan Allah selaku Pencipta kebaikan pasti tidak akan memerintahkan manusia melakukan kejahatan dan keburukan.¹⁰⁵ Bagi orang-orang yang mendakwa Allah menyuruh melakukan kejahatan dan keburukan, Nabi (ṣ.a.w) menganggap mereka telah melakukan pendustaan terhadap Allah. Di antara

¹⁰¹ Al-Qur’ān, surah Ghāfir (40): 20; al-Karājaki, *Kanz al-Fawā’id*, I, h.362.

¹⁰² Al-Qur’ān, surah al-Mulk (67): 3.

¹⁰³ Al-Hillī, *Nahj al-Haq*, h.107. Lihat: Al-Qur’ān, surah al-Mulk (67): 3; al-Sajdah (32): 17; al-Hijr (15): 85; al-Nisā’ (4): 40; Fuṣṣilat (41): 46; Hūd (11): 101; Ghāfir (al-Mu’min) (40): 17; al-Isrā’ (17): 71.

¹⁰⁴ Al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.441.

¹⁰⁵ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.211; al-Ṣadūq, *al-Tawḥīd*, h.359.

hujah-hujah yang menafikan Allah menghendaki keburukan dan kemaksiatan adalah kerana Dia menegah perbuatan buruk tersebut dan setiap tegahan bererti membencinya. Adalah mustahil bagi-Nya menjadi orang yang berkehendak (*muriid*) dan membenci (*kārih*) pada masa dan dalam perkara yang sama.¹⁰⁶

Tambahan pula, perbuatan menghendaki keburukan menurutnya (r.'a) hanya memperlihatkannya sebagai sifat kekurangan (*naqṣ*) dan kecelaan (*dhamm*) kerana menghendaki keburukan sewajarnya disertai dengan kehendak (*irādah*). Sekiranya Allah berkehendak (*muriid*) dengan kehendak (*irādah*), sudah tentu Allah menjadi pelaku (*fā'il*) keburukan sedangkan *irādah* kepada keburukan adalah buruk.¹⁰⁷ Oleh sebab itu, Allah menerusi al-Qur'ān mengklasifikasikan perbuatan zalim sebagai keburukan.¹⁰⁸

‘Alī (r.’a) menerangkan bahawa secara umumnya kufur (*al-kufr*) diketahui adalah sebesar-besarnya keburukan atau kesusahan (*al-’usr*) berdasarkan keterangan al-Qur'ān yang bermaksud:

“Jika kamu kafir maka sesungguhnya Allah tidak memerlukan (iman)mu dan Dia tidak meredhai kekafiran bagi hamba-Nya.”¹⁰⁹

Oleh itu, apabila Allah menciptakan manusia untuk menyembah-Nya, Dia tidak menghendaki selain dari itu seperti difirmankan-Nya yang bermaksud:

“ Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku.”¹¹⁰

¹⁰⁶ Al-Karājāk[†], *Kanz al-Fawā'id*, I, h.113; al-Hillī, *Nahj al-Haq*, h.94.

¹⁰⁷ Al-Hillī, *ibid*, h.95.

¹⁰⁸ Lihat: Al-Qur'ān, surah Ghāfir (40): 31; Āli ‘Imrān (3): 108; al-Isrā' (17): 38; al-Baqarah (2): 185.

¹⁰⁹ Al-Qur'ān, surah al-Zumar (39): 7.

¹¹⁰ Al-Qur'ān, surah al-Dhāriyāt (51): 56.

Beliau (r.'a) menjelaskan walaupun Allah memerintahkan supaya melakukan kebaikan dan menegah keburukan, namun kedua-duanya adalah dalam kehendak (*masy'i'ah*) dan kekuasaan (*sultān*) Allah kerana perbuatan menafikan keburukan daripada kehendak-Nya adalah sama seperti mengeluarkan Allah daripada kekuasaan-Nya.

Begitu juga, Allah dikatakan tidak menyuruh melakukan maksiat tetapi menafikan maksiat sebagai bukan daripada kehendak Allah bererti mendustai Allah dan melayakkan seseorang menghuni neraka¹¹¹ berdasarkan keterangan Allah sendiri yang bermaksud:

“ Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cubaan (yang sebenar-benarnya).”¹¹²

Berhubung dengan perbuatan Allah yang dilakukan-Nya sendiri, ‘Alī (r.’a) menerangkan bahawa Allah (s.w.t) tidak memuji ataupun mencela, tidak memberikan balasan baik mahupun buruk ke atas manusia. Contohnya, Allah menjadikan seseorang itu berkulit putih atau hitam, tinggi atau rendah, buta, bisu, pekak dan lain-lain.¹¹³

3.5 - Konsep kebaikan (*Lutf*) kepada Allah:

Menurut ‘Alī bin Abī Tālib (r.’a), kebaikan (*lutf*) adalah wajib bagi Allah.¹¹⁴ *Lutf* dalam bentuk petunjuk, pemeliharaan, penghormatan dan kebesaran¹¹⁵ adalah bermaksud sesuatu yang membawa makhluk hampir kepada ketataan dan menjauhkannya daripada

¹¹¹ Al-Ḥurr al-‘Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhibbāt*, h.70; al-Ṣadūq, *al-Tawḥīd*, h.359; al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.211, 220; al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.461, 495.

¹¹² Al-Qur’ān, surah al-Anbiyā’ (21): 35.

¹¹³ Al-Hillī, *Nahj al-Haq*, h.98-99.

¹¹⁴ Al-Hillī, *al-Bāb al-Ḥādi ‘Asyar*, h.113.

¹¹⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, IX, h.316. Lihat sama: Ibn Fāris, *Maqāyīs*, V, h.250; Fairūzābādī, *al-Qāmūs*, IV, h.130.

keingkaran. *Lutf* dikatakan bukanlah berbentuk kuasa kerana kuasa dalam melakukan perbuatan tidak dianggap *lutf* sebaliknya merupakan syarat kebolehan. Contohnya, kuasa manusia untuk beribadat kepada Allah merupakan syarat membolehkan manusia mentaati Allah dengan mengikuti perintah-Nya supaya melakukan ibadat.¹¹⁶

Beliau (r.'a) mengatakan ia juga bukanlah sampai ke peringkat paksaan (*al-ijlā'*) kerana kedudukan tersebut hanya akan membatalkan *taklīf* kerana tujuan Allah selaku Pemberi tanggungjawab (*Mukallif*) bergantung kepadanya. Ini kerana apabila Allah menghendaki perbuatan manusia, pada hakikatnya Dia mengetahui bahawa manusia boleh melakukannya tanpa sebarang masalah. Seandainya manusia tidak boleh melakukannya, tentulah kedudukan tersebut bertentangan dengan tujuan Allah sendiri. Ternyata, ia merupakan suatu keburukan sedangkan Allah tidak bersifat demikian.¹¹⁷

Ketaatan dan keingkaran bergantung kepada dua perkara:

Pertama: Adanya kuasa, kemampuan dan cara-cara yang membolehkannya dilakukan.

Kedua: Adanya kebaikan (*lutf*) yang menyebabkan seseorang *mukallaf* yang ingin melakukan ketaatan tidak boleh melakukannya tanpa *lutf*. Contohnya: Dalam ibadat, perbuatan berlutut, bercakap dan sebagainya adalah daripada manusia dengan *lutf* Allah.¹¹⁸

Menurut beliau (r.'a) lagi, *taklīf* berlaku dalam tiga keadaan:

Pertama: Dalam perbuatan Allah yang merupakan kewajipan-Nya.

¹¹⁶ Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī, *Kasyf al-Murād*, h.350.

¹¹⁷ Al-Ḥillī, *al-Bāb al-Hādī 'Asyar*, h.51.

¹¹⁸ *Ibid*, h.51.

Kedua: Dalam perbuatan manusia *mukallaf* dengan cara Allah memberitahu dan mewajibkannya melaksanakan tugas dan tanggungjawab tersebut.

Ketiga: Dalam perbuatan nabi, dengan syarat manusia *mukallaf* itu mengetahui nabi dan untuk itu, Allah mewajibkan perbuatan tersebut.¹¹⁹

Ketiga-tiga jenis kebaikan (*lutf*) tersebut dikatakan menjadi kewajipan Allah untuk menyempurnakannya kerana Dia akan menyanggahi tujuan-Nya sendiri sekiranya perkara tersebut tidak berlaku, sedangkan pertentangan dan percanggahan dari segi matlamat adalah suatu keburukan bagi Allah. Dengan kata-kata lain, apabila Allah menghendaki seseorang untuk melakukan sesuatu perbuatan, dan Dia (s.w.t) mengetahui bahawa manusia yang berkenaan tidak akan melakukan perbuatan tersebut kecuali Allah (*Murid*) pada masa yang sama, membantunya dengan perbuatan-Nya seperti perbuatan saling berbuat baik (*mulâṭafah*) yang tidak memberikan sebarang keberatan bagi-Nya. Oleh itu, seandainya Allah tidak melakukan perkara-perkara yang Dia sendiri telah tetapkan untuk dilakukan, kenyataan tersebut hanya akan memperlihatkan bahawa Allah telah menyanggahi tujuan-Nya sendiri.¹²⁰

Demikianlah juga Allah dikatakan Maha Berkuasa iaitu kalau ketika Dia berkehendak melakukan ketaatan dan meninggalkan keingkaran, Dia tidak melakukannya terhadap kedua-dua perkara yang saling bergantung kepada-Nya, sudah tentulah Dia akan menyanggahi tujuan-Nya. Jelaslah, percanggahan tujuan adalah suatu keburukan sedangkan Allah Maha Suci daripada perbuatan tersebut.¹²¹

¹¹⁹ Al-Ḥillī, *al-Bāb al-Hādī 'Asyar*, h.51.

¹²⁰ *Ibid*, h.52.

¹²¹ *Ibid*, h.52.

3.6 - Konsep Janji baik dan Ancaman buruk (*al-Wa‘d wa al-Wa‘id*):

Konsep janji baik dan ancaman buruk (*al-wa‘d wa al-wa‘id*) berkaitrapat dengan keadilan Allah dalam pembalasan kepada setiap perbuatan baik atau buruk yang dilakukan manusia. Ini kerana perbuatan-perbuatan yang setiap manusia lakukan perlu diberikan ganjaran dan balasan yang adil dan setimpal oleh Allah di Akhirat nanti.¹²²

‘Ali bin Abi Tālib (r.a) berpendapat Allah wajib memenuhi janji baik dan ancaman buruk-Nya kerana menepati janji adalah sejajar dengan sifat keadilan-Nya. Kewajipan di sini bukanlah ditetapkan oleh manusia tetapi oleh Allah (s.w.t) sendiri seperti disebutkan dalam firman-Nya yang bermaksud:

“ Sesungguhnya Allah tidak memungkiri janji.”¹²³

Sebaliknya, Allah dikatakan tidak wajib menepati ancaman buruk kerana mengampunkan orang-orang yang berdosa mengandungi kebaikan yang tersendiri. Oleh itu, sekiranya Allah menghukum, hukuman itu adalah disebabkan sifat adil-Nya dan sekiranya Dia mengampuni sesuatu kesalahan, keampunan-Nya itu juga berdasarkan sifat rahmat-Nya. Beliau (r.a) mengatakan: “ Dengan sifat Maha Penyantun-Nya (*al-Hilm*) yang begitu besar, Allah memberikan kemaafan.”¹²⁴ Ia merupakan persoalan yang terpenting dan menjadi hujah keadilan Allah. Ini kerana setiap perbuatan manusia, sama ada baik atau buruk mendapat balasan yang setimpal dan berlaku di Akhirat. Oleh yang

¹²² Al-Šadūq, *al-Tawḥīd*, h.406.

¹²³ Al-Qur’ān, surah Āli ‘Imrān (3): 9.

¹²⁴ Muḥammad ‘Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.451, 381; al-Syarīf al-Raḍī, *Nahj al-Balāghah*, (Khutbah no.191), h.283; (Khutbah no.160), h.224; Ibn Abi al-Ḥadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, IX, h.222; al-Muhammadī, *Mīzān al-Ḥikmah*, VIII, h.160.

demikian, balasan kebaikan dan keburukan merupakan fenomena daripada aspek keadilan Allah.

‘Alī bin Abī Tālib (r.’a) mengatakan Allah (s.w.t) tidak zalim dan tidak pernah sama sekali melakukan kezaliman. Dia Maha Adil walaupun mengazabkan para pengingkar (*al-’usāt*) kerana mereka hanya diberikan balasan yang wajar dengan kesalahan yang dilakukan. Perbuatan zalim bermaksud meletakkan sesuatu tidak kena pada tempatnya, sedangkan Allah mengenakan balasan bertepatan dengan tempatnya. Di samping itu, semua makhluk adalah berada di dalam kekuasaan Allah secara mutlak. Dijelaskan lagi bahawa balasan pahala atau dosa di Akhirat berkaitrapat dengan perbuatan manusia di dunia sama ada baik maupun buruk seperti diterangkan oleh Allah yang bermaksud:

“ Pada hari ketika setiap diri mendapatkan segala kebijakan dihadapkan (kehadapannya), begitu juga kejahatan yang telah dilakukannya, ia ingin kalau kiranya antara dia dan hari itu ada masa yang jauh, dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. Dan Allah sangat Penyayang kepada hamba-hamba-Nya.”¹²⁵

Sekiranya balasan baik dan buruk tidak menjadi kenyataan, bererti kedudukan Islam yang mengandungi perintah dan larangan tidak mempunyai sebarang pengertian. Demikian juga dengan kenabian dan kerasulan tidak diperlukan oleh manusia dan bahkan keadaan tersebut adalah lebih baik kerana menuruti perintah Allah yang dibawa oleh para utusan-Nya tidak akan menjadi kenyataan tanpa menerima pembalasan.¹²⁶ Balasan baik atau buruk adalah faktor utama mendorong manusia melakukan amalan baik dan meninggalkan amalan buruk sebagaimana dijelaskan dalam ayat yang bermaksud:

¹²⁵ Al-Qur’ān, surah Āli ‘Imrān (3): 30, 9; al-Kahfī (18): 49.

¹²⁶ Al-Ṭabarī, *Majma’ al-Bayān*, II, h. 431.

“ Sesungguhnya orang-orang yang sesat daripada jalan Allah akan mendapat azab yang berat, kerana mereka melupakan hari perhitungan.”¹²⁷

Dengan janji baik dan sifat adil-Nya, Allah dikatakan pasti mengadili perbuatan-perbuatan manusia dengan saksama.

Seterusnya beliau (r.’a) mengatakan bahawa al-Qur’ān sendiri mengingatkan manusia supaya melakukan amalan taqwa dan kebajikan untuk mencapai kebahagiaan di Akhirat dalam ayat yang bermaksud:

“ Hai orang-orang yang beriman, bertakwah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat),”¹²⁸

sebaliknya melarang mereka melakukan kejahanatan.¹²⁹ Setiap perbuatan di dunia adalah umum kerana manusia tidak mengetahui ataupun memahami dengan jelas, sedangkan di Akhirat, mereka akan diberitahu setiap yang dilakukan di dunia dengan terperinci berdasarkan ayat yang bermaksud:

“ Maka (Allah) memberitahu kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.”¹³⁰

Pembicaraan ini memperlihatkan bahawa ‘Alī bin Abī Ṭālib (r.’a) berpendapat Allah (s.w.t) sendiri mewajibkan diri-Nya memberikan balasan baik atau buruk kerana ia menjadi bukti Allah Maha Adil. Manusia adalah termasuk sebahagian fenomena kesempurnaan alam.

¹²⁷ Al-Qur’ān, surah Sād (38): 26.

¹²⁸ Al-Qur’ān, surah al-Hasyr (59): 18.

¹²⁹ Al-Tabārisī, *Majma’ al-Bayān*, IX, h.265.

¹³⁰ Al-Qur’ān, surah al-Jumu’ah (62): 8.

3.7 - Konsep kemampuan (*al-Istiqā'ah*):

Dari segi bahasa, perkataan *al-istiqā'ah* adalah merujuk kepada kekuatan atau keupayaan untuk melakukan sesuatu perkara atau perbuatan (*al-quwwah 'alā al-'amal*)¹³¹ atau kepada sifat orang yang berkemampuan (*al-mustaqī'*).¹³²

Dari segi istilah pula, 'Alī bin Abī Tālib (r.'a) mengatakan ia merujuk kepada kemampuan yang ada pada manusia melakukan sesuatu dengan kuasa yang Allah ciptakan.¹³³ Bisyr bin al-Mu'tamir, Thumāmah bin Asyra dan Ghaylān berpendapat *al-istiqā'ah* bermaksud anggota (*al-jawārih*) yang sihat dan selamat daripada sebarang bentuk kebinasaan.¹³⁴

Menurut al-Juwainī pula, *al-istiqā'ah* adalah kuasa yang dapat dirasai dalam diri manusia.¹³⁵ Ibn Ḥazm pula berpendapat *al-istiqā'ah* merujuk kepada anggota yang sihat dan tiada halangan dalam sesuatu perkara.¹³⁶

Dalam persoalan *al-istiqā'ah* ini, 'Alī (r.'a) dikatakan berpendapat *al-istiqā'ah* berada dalam diri manusia sebelum sesuatu perbuatan dilakukan,¹³⁷ dan ia akan terus berkekalan semasa manusia melakukannya. Contohnya, Allah (s.w.t) telah memberikan

¹³¹ Al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.455.

¹³² Ibn Ḥazm, *al-Fiqāh*, III, h.27.

¹³³ Al-Majlisi, *op.cit*, V, h.453.

¹³⁴ Al-Asy'ari, *Maqālāt*, I, h.299.

¹³⁵ Al-Syahristānī, *Nihāyah al-Iqdām*, h.78; A.S.Tritton, *Muslim Theology*, h.188.

¹³⁶ Ibn Ḥazm, *al-Fiqāh*, III, h.33.

¹³⁷ Al-Hillī, *Nahj al-Haq*, h.129-130; M. Mutahhari, "An Introduction to 'Ilm al-Kalam," dlm. *Al-Tawhīd*, II, No.2, h.69.

kemampuan kepada manusia sewaktu mereka diwajib melakukan ketaatan dan menghindari keingkaran¹³⁸ berdasarkan keterangan al-Qur'an yang bermaksud:

“ mengerjakan haji adalah kewajipan manusia terhadap Allah iaitu (bagi) orang yang sanggup (*ista'lā'a*) mengadakan perjalanan ke Bayt Allah.”¹³⁹

Oleh itu, manusia dikatakan mesti mempunyai kemampuan sebelum dia boleh dikatakan sebagai pelaku perbuatan (*fā'il*) tertentu.

Perdebatan di kalangan *mutakallimūn* kemudiannya timbul tentang persoalan *al-istiṭā'ah*, sama ada ia wujud sebelum mahupun selepas sesuatu perbuatan. Secara umumnya, pendapat-pendapat mereka bolehlah dibahagikan kepada:

Pertama: Al-Mu'tazilah berpendapat *al-istiṭā'ah* wujud sebelum berlaku sesuatu perbuatan dan ia wujud dalam diri manusia dan digunakan apabila dikehendaki manusia (*al-Istiṭā'ah qabl al-fi'l*).¹⁴⁰

Kedua: Abū Ḥanīfah, al-Asy'arī, al-Samarqandī, al-Juwaynī dan tokoh-tokoh pemikiran yang sealiran dengan mereka mengatakan *al-istiṭā'ah* wujud serentak dengan sesuatu perbuatan (*al-Istiṭā'ah ma'a al-fi'l*).¹⁴¹

Secara perbandingan, pendapat ‘Alī (r.a) dalam persoalan ini turut dikongsi dan diikuti oleh al-Mu'tazilah yang kelihatan bersepakat dengannya tetapi berbeza jika ibandingkan dengan al-Asyā'irah.

¹³⁸ Al-Ṣadūq, *al-Tawḥīd*, h.344-353.

¹³⁹ Al-Qur'an, surah Ḥāli 'Imrān (3): 97.

¹⁴⁰ Al-Asy'arī, *Maqālāt*, I, h.299; al-Rāzī, *Uṣūl al-Dīn*, h.83; Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal*, III, h.33; al-Samarqandī, *ibid*, h.225.

¹⁴¹ Al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, h.308; al-Bazdawī, *Uṣūl al-Dīn*, h.244; al-Samarqandī, *ibid*, h.5. (Ibn Ḥazm juga dikatakan turut berpendapat demikian. Lihat: A.S.Tritton, *Muslim Theology*, h.110)

Dalam persoalan ini, *al-istiṭā'ah* mempunyai hubungan yang rapat dengan kedudukan kekuasaan Allah dan kekuasaan manusia yang melibatkan persoalan sama ada manusia mempunyai kemampuan melakukan sesuatu dengan kehendaknya sendiri ataupun dengan campurtangan dan kekuasaan Allah dalam perbuatan manusia.¹⁴²

Menurut 'Alī bin Abī Ṭālib (r.'a), pada hakikatnya manusia memiliki kemampuan untuk melakukan sesuatu dengan kekuasaan yang Allah ciptakan.¹⁴³ Ini kerana sekiranya manusia dan Allah sama-sama memiliki kemampuan, tentulah manusia akan menjadi sekutu (*syarīk*), teman dan mempunyai kedudukan yang sama dengan Allah dalam kekuasaan-Nya (*mulk*).

Begitu juga, jika sekiranya manusia sahaja mempunyai kemampuan tanpa sebarang kekuasaan dan kemampuan Allah, sudah tentulah dia menganggap dirinya bebas dan tidak menghendaki Allah kerana dia mengakui dirinya bersifat tuhan (*al-rubūbiyyah*).¹⁴⁴

Oleh itu, beliau (r.'a) mengatakan manusia memiliki kemampuan berdasarkan kekuasaan dan kehendak Allah pada masa yang sama. Allah memiliki kemampuan itu secara mutlak sedangkan manusia pula memiliki secara pergantungan dan bukanlah memiliki secara bersendirian.¹⁴⁵ Dengan kata-kata lain, Allah adalah Pelaku (*fā'il*) dan Penggerak (*mutaḥarrik*) secara mutlak dan hakiki manakala manusia pula adalah pelaku dan penggerak secara majazi.

¹⁴² Ibn Syu'bah al-Harrānī, *Tuhaf al-'Uqūl*, h.348.

¹⁴³ Al-Majlisi[†], *Bihār al-Anwār*, V, h. 453.

¹⁴⁴ Al-Majlisi[†], *ibid*, V, h.453, 465; Ibn Syu'bah al-Harrānī, *op.cit*, h.349.

¹⁴⁵ Ibn Syu'bah al-Harrānī, *ibid*, h.351.

Allah, menurut ‘Ali^{r.a} memiliki kemampuan, dan kemampuan yang diberikan kepada manusia adalah rahmat daripada-Nya. Sebaliknya, sekiranya Allah mengambil balik, ia adalah ujian daripada-Nya kerana Allah adalah *al-Mālik* ketika Dia memberikan hak itu dan juga *al-Qadīr* atas kekuasaan dan kemampuan manusia.¹⁴⁶ Di atas alasan ini, manusia perlu menyedari bahawa Allah memiliki kemampuan (*al-istiqā’ah*) itu semasa Dia memberikannya kepada mereka. Segala-gala yang Allah anugerahkan berada dalam kekuasaan-Nya dan ia tidak akan sama sekali terlepas daripada kekuasaan-Nya.¹⁴⁷

Dari pandangan ‘Ali^{r.a}, manusia dikatakan pelaku (*fā’il*) seandainya dia mampu (*mustaṭī*) dan dikatakan *mustaṭī* walaupun dia tidak melakukan perbuatan sekalipun. Oleh kerana itu, pelaku (*fā’il*) tidak akan wujud sama sekali tanpa sifat kemampuan.¹⁴⁸

Selanjutnya diterangkan bahawa manusia juga dikatakan pelaku (*fā’il*) yang berkemampuan seandainya dia memenuhi empat (4) syarat berikut:

Pertama: Tidak ada sesuatu yang boleh menghalangi rancangannya.

Kedua: Dia mempunyai tubuh badan yang sihat (*sahīḥ al-jism*).

Ketiga: Setiap anggota (*al-jawāriḥ*) tubuhnya berada dalam keadaan baik dan tidak cacat.

Keempat: Allah menyediakan sebab kepada manusia untuk melakukan sesuatu perbuatan.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.475.

¹⁴⁷ Ibn Syūbah al-Harrānī, *Tuḥaf al-‘Uqul*, h.348-351.

¹⁴⁸ Al-Majlisi, *op.cit*, V, h.451.

¹⁴⁹ Al-Majlisi, *ibid*, V, h.452; al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.225-226. Lihat sama: Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal*, III, h.33. (Contoh-contoh dalam al-Qur'an, surah Āli 'Imrān (3): 97 dan al-Baqarah (2): 286)

Oleh itu, apabila semua syarat tersebut dipenuhi, manusia dikatakan mampu membuat pilihan sama ada mahu melakukannya ataupun meninggalkannya. Oleh kerana kemampuan yang dikurniakan Allah kepadanya, *taklīf* dikenakan kepada mereka. *Taklīf* pasti tidak akan berlaku seandainya manusia tidak berkemampuan.¹⁵⁰

3.8 - Konsep Kewajipan atau Tanggungjawab (*al-Taklīf*):

Dari segi bahasa, perkataan *al-taklīf* daripada perkataan *al-kufah* yang bermaksud penat (*al-ta'ab*) dan sukar (*al-masyaqah*).¹⁵¹ Justeru, Fairuzābādī mengatakan *al-taklīf* sebagai sesuatu yang memenatkan dan menyukarkan ataupun yang meletakkan seseorang dalam kesulitan.¹⁵²

Dari segi istilah pula, al-Baghdādī mengatakan *al-taklīf* merujuk kepada perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*) kerana perkara-perkara yang diperintah untuk dilakukan adalah penat dan sukar yang biasanya tidak disuruh untuk melakukannya.¹⁵³

Sehubungan dengan ini, dalam persoalan sama ada Allah boleh memaksa manusia melakukan sesuatu yang dia tidak mampu, ‘Alī (r.a) berpendapat, konsep kewajipan (*al-taklīf*) Allah mempunyai hubungan yang rapat dengan konsep perbuatan dan keadilan Allah yang mengandungi hikmah dan maslahah.¹⁵⁴ Justeru itu, Allah hanya memberikan *taklīf* kepada manusia berdasarkan kemampuan dan keupayaan mereka (*taklīf mā yuṭāq*)

¹⁵⁰ Al-Majlisī, *Bihār al-Anwār*, V, h.450.

¹⁵¹ Al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, h.207; Nāṣir al-Dīn al-Tūsī, *Kasyf al-Murād*, h.344.

¹⁵² Fairuzābādī, *Tartīb*, III, h.67. Lihat sama: Ibn Fāris, *Maqāyīs*, V, h.136; Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, IX, h.307.

¹⁵³ Al-Baghdādī, *op.cit*, h.207.

¹⁵⁴ Al-Ṣadūq, *al-Tawḥīd*, h.346-347; al-Majlisī, *op.cit*, V, h.305; al-Hillī, *Irsyād al-Tālibīn*, h.272.

dan Dia tidak pernah memberikan perintah dan kewajipan yang tidak mampu mereka laksanakan (*taklīf mā lā yuṭāq*).

Al-Mu'tazilah pula berpendapat *taklīf* tanpa kemampuan tidak dapat diterima kerana dari segi akal, ia adalah buruk. Allah dikatakan tidak harus melepaskan manusia tanpa *taklīf*. Dengan kata-kata lain, Allah wajib memberikan *taklīf* kepada manusia kerana sekiranya Dia tidak berbuat demikian, bererti Allah menyesatkan manusia dalam kemaksiatan.¹⁵⁵

Sebaliknya, al-Asyā'irah termasuklah al-Bāqillānī, al-Juwaynī, al-Baghdādī dan lain-lain mengatakan Allah harus mengenakan kewajipan (*al-taklīf*) yang mengatasai kemampuan manusia atau tanpa *taklīf* sama sekali.¹⁵⁶ Alasannya kerana Allah tidak mempunyai kewajiban, dan Dia boleh melakukan apa sahaja serta tiada sebarang keburukan berpunca daripada-Nya.¹⁵⁷

Secara perbandingan, dapatlah dilihat persamaan pendapat 'Alī (r.'a) dan al-Mu'tazilah, manakala sebaliknya pula kepada al-Asyā'irah. Kelihatan dengan jelas bahawa perbezaan pendapat ini wujud kerana dasar dan prinsip pemikiran mereka mengenai konsep kewajipan kepada Allah berbeza.

Lanjutan daripada keterangannya (r.'a), beliau mengukuhkan kenyataan tersebut berdasarkan beberapa alasan:

¹⁵⁵ Al-İji, *al-Mawāqif*, h.330; al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, h.149. (Golongan al-Barāhimah juga bersepakat dengan mereka.)

¹⁵⁶ Al-Baghdādī, *ibid*, h.149.

¹⁵⁷ Al-İji, *op.cit*, h.330; A.S.Tritton, *Muslim Theology*, h.179, 188.

Pertama: Sekiranya *taklīf* yang dikenakan itu tidak mampu dilakukan, perbuatan itu akan hanya menafikan Allah daripada sifat Maha Bijaksana (*Hakim*).¹⁵⁸

Kedua: Sekiranya Allah boleh berbuat demikian, tentulah Dia harus mengenakan *taklīf* kepada orang buta (*al-a'mā*) agar melihat, orang bisu (*al-akhras*) agar bercakap dan membala keburukan kepada manusia di atas ketidakmampuan mereka melakukannya.¹⁵⁹

Ketiga: *Taklīf* tanpa kemampuan (*taklīf mā lā yuṭāq*) hanya memberikan implikasi Allah zalim sedangkan dalil-dalil al-Qur'an membuktikan sebaliknya.¹⁶⁰

Keburukan (*qubḥ*) menurutnya (r.'a) mustahil berlaku kepada Allah kerana Dia mempunyai sesuatu yang boleh menghalang-Nya daripada melakukan perbuatan itu, iaitu ilmu tentang keburukan dan Allah tidak mempunyai tujuan untuk melakukan keburukan kerana tujuan itu sendiri menunjukkan bahawa ia diperlukan, yang pada hakikatnya adalah mustahil bagi Allah ataupun kerana ketiadaan hikmah dalam perkara tersebut dan juga kerana bukti kenabian sudah tentu menjadi mustahil seandainya keburukan itu dikatakan harus daripada-Nya.

Sehubungan dengan ini, syariah disebutkan sebagai *taklīf* kerana ia merupakan kesukaran dan kepayahan yang terpaksa dihadapi manusia yang boleh membawanya kepada ketenteraman dan kebahagiaan. Ini kerana menurutnya, tanpa syariah, hukum dan peraturan tentulah akan mendatangkan kesukaran dan penderitaan yang lebih perit dan

¹⁵⁸ Al-Hillī, *Nahj al-Haq*, h.99; al-Karājakī, *Kanz al-Fawā'id*, I, h.108-109.

¹⁵⁹ Al-Karājakī, *ibid*, I, h.108-109.

¹⁶⁰ Al-Qur'an, surah Fuṣilat (41): 46; al-Ḥurr al-Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhibbāt*, h.73, 85-86.

berat. Walaupun syariah dianggap sebagai *taklīf*, namun pada hakikatnya, ia termasuk dalam kekuasaan dan kemampuan manusia.¹⁶¹

Justeru itu, dikatakan setiap perintah Allah memperlihatkan Allah Maha Mengetahui bahawa manusia berkemampuan melakukannya. Begitu juga Allah hanya mengeluarkan larangan kerana Dia Maha Mengetahui bahawa manusia mampu menghindarinya.¹⁶² Contohnya: Allah mengenakan *taklīf* seperti salat 5 waktu sehari semalam, zakat sebanyak 5 dirham daripada 200 dirham, puasa sebulan Ramaḍān dalam setahun sedangkan dari segi realitinya, manusia mampu melakukan lebih daripada itu.¹⁶³

Menurut ‘Alī (r.’a) lagi, al-Qur’ān sendiri menerangkan bahawa Allah hanya membebankan manusia mengikut kesanggupannya dan menafikan sebaliknya berdasarkan keterangan Allah sendiri yang bermaksud:

“ Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya (*wus’*),”¹⁶⁴ dan

“ melainkan (sekadar) apa yang Allah berikan kepadanya.”¹⁶⁵

Perkataan *wus’* digunakan dalam ayat tersebut merujuk kepada sesuatu yang mudah dan senang untuk dilakukan dan berada dalam kemampuan manusia.¹⁶⁶ Ia dikatakan suatu kurniaan Allah (s.w.t) yang besar kerana Dia mengatakan dalam ayat al-Qur’ān yang bermaksud bahawa:

¹⁶¹ Al-Hurr al-‘Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhiyyah*, h.73.

¹⁶² Al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.440.

¹⁶³ *Ibid*, V, h.454.

¹⁶⁴ Al-Qur’ān, surah al-Baqarah (2): 286.

¹⁶⁵ Al-Qur’ān, surah al-Ṭalāq (65): 7. Lihat: surah al-Baqarah (2): 233; al-An’ām (6):152; al-A’rāf (7): 42 dan al-Mu’minūn (23): 62.

“ Dia menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.”¹⁶⁷

Walaupun begitu, berdasarkan beberapa keterangan hadith Nabi (s.a.w) menunjukkan bahawa terdapat beberapa keadaan *taklīf* tidak diperkirakan iaitu semasa lupa, jahil dan tidak mampu seperti dikatakan: “ orang gila hingga sembah, yang tertidur hingga terjaga dan kanak-kanak hingga baligh.”¹⁶⁸

Dalam persoalan agama manusia, ‘Alī bin Abī Tālib (r.a) mengatakan Allah menjadikan semua manusia berada dalam keadaan fitrah dan beragama *al-Tawhīd*, atau dengan kata-kata lain, Islam. Kemudian Dia mengeluarkan perintah dan larangan kepada mereka sebagai ujian. Kekufuran (*kufr*) adalah terhasil daripada perbuatan manusia sendiri dan ia tidak mempunyai kaitan dengan Allah. Ini kerana manusia hanya menjadi kafir selepas mereka melalui peringkat keadaan dan tempoh tertentu. Keadaan tersebut menghendaki Allah mendatangkan hujah dengan kebenaran dihadapkan kepada mereka. Hanya apabila manusia mengingkari kebenaran itu, barulah menyebabkan mereka menjadi kafir.¹⁶⁹

Golongan kafir dikatakan tidak boleh berhujah bahawa mereka tidak mampu kerana al-Qur’ān membuktikan sebaliknya dalam ayat yang bermaksud:

¹⁶⁶ Lihat sama: Muḥammad ‘Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.618 (Kitab no.51); h.696 (Hikam no.78).

¹⁶⁷ Al-Qur’ān, surah al-Baqarah (2): 185.

¹⁶⁸ Muḥammad ‘Abduh, *op.cit*, h.618, 696, 433; al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.303-304; al-Ṣadūq, *al-Tawhīd*, h.347, 353; al-Syarīf al-Rādi, *Nahj al-Balāghah*, (Kitab no:51), h.425; (Hikam no:78), h.481; (Khutbah no:183), h.266; Ibn Abī al-Ḥadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, XVII, h.19; al-Tabāṭabā’i, *al-Mīzān*, XII, h.199-200; al-Muḥammadi, *Mīzān al-Hikmah*, VIII, h.425; al-Baghdādi, *Uṣūl al-Dīn*, h.207.

¹⁶⁹ Al-Majlisi, *ibid*, V, h.440; al-Ṭabarī, *al-Ḥītijāj*, II, h.341.

“ Apakah yang memasukkan kamu ke dalam Saqr (neraka)? Mereka menjawab: Kami dahulu tidak termasuk orang-orang yang mengerjakan salat.”¹⁷⁰

Tambahan pula, Allah sendiri tidak menghendaki dan meredhai kekufuran mereka seperti dijelaskan dalam ayat yang bermaksud:

“ Jika kamu kafir maka sesungguhnya Allah tidak memerlukan (iman)mu dan Dia tidak meredhai kekafiran bagi hamba-Nya.”¹⁷¹

Penerimaan kenyataan bahawa Allah meredhai perbuatan itu bererti menafikan Allah bersifat adil.¹⁷²

Beliau (r.a) mengatakan Allah tidak sekali-kali menghalang manusia daripada perintah-Nya. Ini kerana kalau berlaku sebaliknya, tentulah Allah telah menghalang iblis bersujud kepada Ādam ('a.s) dan seandainya Dia menegah iblis dengan halangan-Nya sendiri, tentulah Dia tidak melaknatinya.¹⁷³

Beliau (r.a) juga menjelaskan Allah tidak sekali-kali memberikan pertolongan dalam perkara-perkara yang tidak dikehendaki-Nya. Ini kerana Allah menyediakan neraka jahanam bagi manusia yang menyalahi-Nya dan melaknat mereka kerana berdusta untuk mentaati-Nya. Tambahan lagi, sekiranya Allah menolong sesuatu yang Dia sendiri tidak menghendakinya, tentulah Dia telah menolong Fir'aun kerana kekufuran dan pengakuannya menjadi tuhan sekalian alam.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Al-Qur'ān, surah al-Muddaththir (74): 42-43.

¹⁷¹ Al-Qur'ān, surah al-Zumar (39): 7.

¹⁷² Al-Tabarsī, *al-Iḥtijāj*, II, h.341.

¹⁷³ Al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.444.

¹⁷⁴ Al-Majlisi, *ibid*, V, h.444.

3.9 - Konsep Perbuatan Manusia (*Af'āl al-'Ibād*):

Menurut 'Alī bin Abī Tālib (r.'a), dalam persoalan perbuatan manusia, ia bolehlah dibahagikan kepada dua bahagian:

Pertama: Perbuatan manusia dengan kebebasan membuat pilihan sama ada untuk melakukannya ataupun meninggalkannya. Contohnya: Segala perbuatan yang mengandungi perintah dan larangan Allah melibatkan persoalan baik dan buruk yang termasuk dalam kategori penciptaan berbentuk penilaian dan pertimbangan (*khalq taqdir*).

Kedua: Perbuatan manusia tanpa sebarang kebebasan membuat pilihan. Contohnya: Muda, tua, hidup, mati dan lain-lain yang termasuk dalam kategori penciptaan berbentuk asal kejadian¹⁷⁵ (*khalq takwīn*).

Secara umumnya, 'Alī (r.'a) memberikan penjelasannya dengan mengatakan semua perbuatan manusia diciptakan dengan kehendak (*masyi'ah*) dan kekuasaan (*sultān*) Allah. Persoalan perbuatan manusia yang tergolong dalam konsep keadilan Allah adalah membabitkan semua perbuatan manusia dalam kategori pertama iaitu penciptaan takdir (*khalq taqdir*) yang meliputi pengertian *al-Qadā'* dan *al-Qadr*.¹⁷⁶ Selanjutnya dijelaskan perbuatan manusia dalam kategori penciptaan takdir (*khalq taqdir*) adalah merujuk kepada semua perbuatan yang dilakukan oleh manusia dengan pilihan dan kehendaknya sendiri.

¹⁷⁵ Ibn Syu'bah al-Harrānī, *Tuhaf al-'Uqūl*, h.314.

¹⁷⁶ Al-Ḥurr al-Āmīlī, *al-Fuṣūl al-Muhibbah*, h.82; al-Majlīsī, *Bihār al-Anwār*, V, h.440; 496.

Tokoh-tokoh al-Mu'tazilah dalam konsep ini mengatakan manusia sendiri menciptakan perbuatan atau usaha mereka dan Allah tidak campurtangan atau mempunyai kaitan dengan perbuatan makhluk dalam perkara tersebut.¹⁷⁷

Bagi al-Asyā'irah pula, mereka mengatakan Allah Pencipta perbuatan atau usaha manusia, dan manusia hanya berusaha dalam perbuatan mereka (*muktasib*). Kenyataan ini hampir menyamai pendapat al-Jabariyyah yang menjelaskan bahawa manusia terpaksa dalam perbuatan yang dihubungkan kepada mereka sedangkan mereka tidak mempunyai usaha dan kemampuan.¹⁷⁸

Secara perbandingan, pendapat 'Alī (r.'a) dapat dilihat berbeza sama sekali dengan kedua-dua, al-Mu'tazilah dan al-Asyā'irah. Di antara kedua-duanya, 'Alī (r.'a) mengambil posisi pertengahan dan lebih menepati keterangan al-Qur'an, al-Sunnah dan rasionaliti.

Untuk mengukuhkan hujah dan pendapatnya, 'Alī (r.'a) mengemukakan rasionalnya berdasarkan hujah-hujah berikut, di antaranya adalah:

Pertama: Pelaku (*fā'il*) kepada perbuatan itu adalah manusia sendiri dan bukannya yang lain. Sekiranya Allah menjadi pelakunya (*fā'il*), tentulah ia dikatakan sebagai perbuatan Allah dan bukan sebaliknya.

Kedua: Sekiranya perbuatan itu hendak disebutkan sebagai perbuatan manusia, sudah tentu ia dilakukan menurut gambaran dan kehendak manusia.

¹⁷⁷ Ibn al-Murtadā, *al-Munyah wa al-Amal*, h.14; al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, h.135.

¹⁷⁸ Al-Baghdādī, *ibid*, h.134. Lihat sama komentar oleh Ḥasan Maḥmūd al-Syāfi'i, *al-Madkhāl Ilā Dirāsah Ilm al-Kalām*, h.88.

Ketiga: Setiap perbuatan yang dilakukan oleh makhluk manusia adalah perbuatan yang baru (*al-ahdāth*) dan diadakan atau dijadikan (*al-ījād*).¹⁷⁹

Keempat: Sesuatu perbuatan itu tidak dipaksakan ke atas manusia, sama ada untuk melakukan maupun meninggalkannya.¹⁸⁰

Kelima: Dalam perbuatan manusia, terkandung keburukan seperti kafir, fasiq, zalim, dusta, maksiat dan lain-lain.¹⁸¹

Semua perbuatan yang termasuk dalam penciptaan takdir (*khalq taqdir*) dikatakan tertakluk kepada *taklīf* meliputi perintah dan larangan, pujian dan celaan dan balasan baik dan buruk daripada Allah. Perbuatan manusia yang termasuk dalam kategori penciptaan kejadian (*khalq takwīn*) pula tidak tertakluk dalam perintah dan larangan, pujian dan celaan, balasan baik dan buruk. Allah tidak memuji orang muda kerana mudanya, orang tua kerana tuanya dan seumpamanya.¹⁸²

Di dunia, setiap sesuatu yang menimpa manusia *mukallaf* dengan bala, sakit dan lain-lain adalah disebabkan oleh dua alasan iaitu kerana dosanya sendiri atau kerana sesuatu ujian dan maslahah yang disediakan balasan pahala dan seumpamanya.

‘Alī bin Abī Tālib (r.a) mengatakan: “Aku bersumpah dengan Allah bahawa esuatu kaum tidak sekali-kali berada dalam kehinaan hidup melainkan kerana dosa-dosa yang dilakukan kerana Allah tidak menzalimi hamba-Nya. Sekiranya manusia yang pada ketika ditimpah siksaan (*al-niqam*) dan dihilangkan nikmat (*al-ni'am*) meminta

¹⁷⁹ Al-Karājaki, *Kanz al-Fawā'id*, I, h.112.

¹⁸⁰ Dastaghīb, *al-Tawhīd wa al-'Adl*, (Bhg.II), h.65-66.

Al-Karājaki, *op.cit*, I, h.112.

Al-Karājaki, *ibid*, I, h.113.

perlindungan kerana takut kepada Allah, sudah pasti Dia mengalihkannya dan memulihkannya daripada mereka.”¹⁸³

Dari keterangan beliau (r.’a), diperlihatkan bahawa pemahaman dan kesedaran manusia itu sendiri mewajibkan manusia itu mengakui bahawa mereka bertanggungjawab terhadap segala perbuatan yang dilakukan.¹⁸⁴

3.10 - Konsep *al-Jabr* dan *al-Tafwid* (*al-Jabr* dan *al-Ikhtiyār*):

Konsep *al-jabr* dan *al-tafwid* merupakan salah satu persoalan yang penting dan berkait rapat dengan konsep keadilan Allah.¹⁸⁵ Ia juga merupakan persoalan terawal yang dibahaskan oleh ulama Islam daripada pelbagai aliran pemikiran.¹⁸⁶

Dari segi bahasa, perkataan *al-Jabr* merujuk kepada desakan melakukan perbuatan, keterpaksaan (*al-idtrār*), keberatan (*al-qasr*) dan pemaksaan (*al-ghalabah*) manakala *al-Tafwid* pula bermaksud keadaan seseorang manusia yang bebas dalam perbuatannya lalu dengan kehendak dan keinginannya, manusia melakukan perbuatan itu bersendirian dan Allah tidak berkuasa menghalanginya.¹⁸⁷ Pada hakikatnya, kedua-dua

¹⁸³ Muhammad ‘Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.421; al-Syarīf al-Rāḍī, *Nahj al-Balāghah*, (Khutbah no.178), h.257; Ibn Abī al-Hadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, X, h.61; al-Ḥurr al-‘Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhibbīyah*, h.98.

¹⁸⁴ Lihat: Al-Qur’ān, surah al-Insān (76): 2.

¹⁸⁵ Nāṣir Makārim Syīrāzī, *Silsilah al-Durūs*, h.93.

¹⁸⁶ M. Mutahhari, “An Introduction to *Nahj al-Balāghah*,” dlm. *al-Tawhīd*, II, No.2, h.54. (Dikatakan bahawa konsep *al-Jabr* dan *al-Tafwid* adalah sama dengan *al-Qadā’* dan *al-Qadr*. Perbezaannya adalah *al-Jabr* dan *al-Ikhtiyār* berkaitan dengan manusia manakala *al-Qadā’* dan *al-Qadr* pula berkaitan dengan Allah (s.w.t.) Lihat juga: Al-Ghurābī, *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah*, h.15-16.

¹⁸⁷ Al-Majlīsī, *Bihār al-Anwār*, V, h.480, 434, 440.

perbuatan itu dilakukan tanpa sebarang kuasa (*qudrah*) yang menjadi penghalang dan larangan yang dapat menghindarkannya daripada berlaku.¹⁸⁸

Dalam persoalan perbuatan Allah dan perbuatan manusia, secara umumnya terdapat tiga kumpulan pendapat:

Pertama: ‘Alī bin Abī Tālib (r.a) berpendapat Allah berkuasa mutlak tetapi manusia mempunyai kebebasan membuat pilihan sama ada untuk melakukan ataupun sebaliknya (*al-amr bain al-amrayn*).¹⁸⁹

Kedua: Aliran al-Mu’tazilah merupakan golongan yang mendakwa Allah memberikan kebebasan mutlak kepada manusia (*al-tafwid*).

Ketiga: Aliran al-Jabariyyah¹⁹⁰ secara umumnya mendokong pendapat yang mengatakan Allah berkuasa mutlak dan pada hakikatnya, manusia dipaksa (*al-jabr*) ataupun tidak berkuasa melakukan perbuatannya.¹⁹¹ Aliran al-Asyā’irah yang disebutkan sebagai *al-Jabariyyah al-mutawassīyah*¹⁹² dari satu perspektif juga dikatakan mempunyai pendapat yang hampir sama kerana mereka berpendapat pada hakikatnya manusia mempunyai kekuasaan (*al-qudrah*) walaupun ia tidak memberikan sebarang kesan.

Secara perbandingannya, pendapat ‘Alī lebih mantap berbanding dengan al-Mu’tazilah dan al-Asyā’irah kerana ia lebih bersesuaian dengan keterangan ayat-ayat al-

¹⁸⁸ Al-Majlisī, *Bihār al-Anwār*, V, h.439.

¹⁸⁹ Al-Hurr al-Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhibbah*, h.70-71; al-Ṣadūq, *al-Tawḥīd*, h.360-361; Ibn Syu’bah al-Harrānī, *Tuhaf al-Uqūl*, h.343; al-Majlisī, *ibid*, V, h.435.

¹⁹⁰ Al-Syahrastānī, *al-Milal*, I, h.87, 91; al-Baghdādī, *al-Farq*, h.130.

¹⁹¹ Al-Rāzī, *I’tiqādāt*, h.106.

¹⁹² Al-Syahrastānī, *op.cit*, I, h.85; ‘Abd al-Mun‘im al-Hifnī, *Mawsū‘ah al-Firaq*, h.h.136; al-Asy‘arī al-Qummī, *al-Maqālāt wa al-Firaq*, h.6; al-Khayyāt, *al-Intiṣār*, h.18, 24, 26.

Qur'ān, hadith-hadith Nabi (ṣ.'a.w) dan dilihat dapat memberikan penyelesaian yang lebih adil kepada manusia dalam memahami persoalan tersebut.

Di dalam al-Qur'ān, terdapat sebahagian ayat menunjukkan bahawa Allah (s.w.t) mengatakan Dia adalah Allah Maha Berkuasa ke atas segala-galanya berdasarkan keterangan-Nya yang bermaksud:

“ Kepunyaan-Nyalah kerajaan langit dan bumi, Dia menghidupkan dan mematikan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu.”¹⁹³

Ayat-ayat tersebut memperlihatkan bahawa Allah mempunyai kekuasaan yang mutlak dan manusia tidak diberikan kebebasan dan pilihan dalam perbuatan mereka.

Dalam sebahagian ayat yang lain ditunjukkan bahawa manusia mempunyai kebebasan membuat pilihan untuk melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan dan sebaliknya seperti dijelaskan dalam ayat yang bermaksud:

“ Barang siapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar.”¹⁹⁴

Bahkan terdapat ayat-ayat al-Qur'ān yang memperlihatkan bahawa para nabi dan rasul sendiri mengakui mereka sendiri melakukan perbuatan mereka:

“ Kedua-duanya berkata: Ya Tuhan kami, kami telah menganiayai diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberikan rahmat kepada kami, nescaya pastilah kami termasuk orang-orang yang rugi.”¹⁹⁵

¹⁹³ Al-Qur'ān, surah al-Ḥadīd (57): 2-3; Yūnus (10): 100; Hūd (11): 6 dan lain-lain.

¹⁹⁴ Al-Qur'ān, surah al-Nahl (16): 106. Lihat juga: Surah al-Baqarah (2): 24, 79; al-An'ām (6): 53, 148; Yūsuf (12): 18; Ibrāhīm (14): 22; al-Mu'min (40): 35.

¹⁹⁵ Al-Qur'ān, surah al-A'rāf (7): 23; al-Anbiyā' (21): 87; al-Qaṣāṣ (28): 16; Yūsuf (12): 18, 100. Lihat: Al-Jillī, *Nahj al-Haq*, h.110-111.

K Begitulah juga dengan keterangan dan pengakuan orang-orang kafir dan pengingkar (*al-‘usāt*) dalam ayat yang bermaksud:

“ Hampir-hampir (neraka) itu terpecah-pecah lantaran marah. Setiap kali dilemparkan ke dalamnya sekumpulan (orang-orang kafir), penjaga-penjaga (neraka itu) bertanya kepada mereka: “Apakah belum pernah datang kepada kamu (di dunia) seorang pemberi peringatan?” Mereka menjawab: “ Benar ada, sesungguhnya telah datang kepada kami seorang pemberi peringatan, maka kami mendustakan(nya) dan kami katakan: Allah tidak menurunkan sesuatu pun, kamu tidak lain hanyalah di dalam kesesatan yang besar.”¹⁹⁶

Semua ayat muhkamat menurut ‘Alī (r.’a) dengan begitu jelas menafikan konsep *al-jabr*¹⁹⁷ dan *al-tafwid* seperti dihuraikan dalam ayat yang bermaksud:

“ Pada hari ketika tiap-tiap diri mendapati segala kebaikan dihadapkan (ke hadapannya), begitu juga kejahanan yang telah dikerjakannya, ia ingin kalau kiranya antara ia dan hari itu ada masa yang jauh.”¹⁹⁸

Beliau (r.’a) jelas mendokong kenyataan al-Qur’ān tersebut kerana beliau turut sama menafikan *al-jabr* dan *al-tafwid*.¹⁹⁹ Pendapat ‘Alī (r.’a) mempunyai beberapa hujah yang boleh dikemukakan sebagai penafian konsep *al-jabr*:

Pertama: Paksaan adalah menyalahi ketetapan hukum semulajadi. Contoh: buat baik mendapat kebaikan dan buat jahat mendapat keburukan. Perbuatan berbentuk paksaan hanya mendatangkan implikasi kepada Pelakunya iaitu Allah dan bukan kepada manusia.

¹⁹⁶ Al-Qur’ān, surah al-Mulk (67): 8-9; Sabā’ (34):31-32; al-Muddaththir (74):43-46; al-A’rāf (7): 37, 39. Lihat: Al-Hillī, *Nahj al-Haq*, h.111-112.

¹⁹⁷ Ibn Syūbah al-Ḥarrānī, *Tuhaf al-‘Uqul*, h.345.

¹⁹⁸ Al-Qur’ān, surah Āli ‘Imrān (3): 30. Lihat sama: surah al-An’ām (6): 160; al-Mu’min (40): 17.

¹⁹⁹ Ibn Syūbah al-Ḥarrānī, *op.cit*, h.349-350.

Kedua: Sekiranya Allah memaksa (*mujbir*), sudah tentu perbuatan kufur dan maksiat tidak diciptakan dan Islam sendiri tidak menegah manusia menjadi kafir dan pelaku maksiat.²⁰⁰

Ketiga: Seandainya Allah memaksa sedangkan manusia tidak berkemampuan, implikasinya menunjukkan bahawa Allah zalim²⁰¹ dan perbuatan-Nya pula sia-sia.

Keempat: Sekiranya Allah berbuat demikian, ia seperti menghalalkan yang diharamkan-Nya. Allah boleh memerintahkan rasul-Nya melakukan keingkaran, manusia memuji keburukan, mencela Allah dan nabi, menderhakai ibu bapa dan seumpamanya.²⁰²

Kelima: Dari perspektif kenabian, perintah dan larangan Allah yang menjadi matlamat untuk disampaikan tidak berlaku kerana tanpa makhluk manusia di dunia.²⁰³ Pemaksaan ke atas manusia akan memperlihatkan matlamat perutusan dan kenabian mereka menjadi sia-sia manakala perbuatan Musaylamah diakui sebagai kehendak Allah.

Keenam: Seandainya Allah memaksa, ia menunjukkan bahawa Allah lebih mendatangkan mudarat jika dibandingkan dengan syaitan. Ini kerana Allah menjadikan syaitan sebagai kafir. Perbuatan syaitan menjadi alasan untuk mereka disiksa sedangkan mereka sendiri tidak berkemampuan melakukannya dan mereka pula hanya mengajak manusia bersama-sama melakukannya.²⁰⁴ Seruan syaitan termasuk dalam perbuatan Allah sedangkan Islam mencela perbuatan itu.

²⁰⁰ Al-Qur'ān, surah Āli 'Imrān (3): 19; al-Mā'idah (5): 3.

²⁰¹ Ibn Syu'bah al-Ḥarrānī, *Tuhaf al-'Uqūl*, h.344-345; Dastaghīb, *al-Tawḥīd wa al-'Adl*, (Bhg.II), h.66; al-Hillī, *Nahj al-Haq*, h.115.

²⁰² Al-Hillī, *ibid*, h.116.

²⁰³ Al-Qur'ān, surah al-An'ām (6): 91.

²⁰⁴ Al-Qur'ān, surah Ibrāhīm (14): 22.

Selanjutnya beberapa hujah tentang penafian konsep *al-tafwid* turut dikemukakan.

Beliau (r.'a) menjelaskan sekiranya diserahkan bulat-bulat kepada manusia atas alasan pengabaian (*al-iḥmāl*), adalah wajar bagi Allah meredhai pilihan manusia dan wajib memberikan balasan pahala kepadanya. Dosa-dosa pula tidak diberikan ganjaran azab,²⁰⁵ sekiranya *al-iḥmāl* adalah suatu kenyataan. Keterangan tersebut memberikan dua implikasi:

Pertama: Manusia saling bantu membantu dengan Allah. Mereka menetapkan supaya Allah menerima pilihan mereka walaupun mereka membencinya ataupun Allah meredhainya yang menyebabkan-Nya wajib berada dalam keadaan lemah (*al-wahn*) atau,

Kedua: Allah tidak berkemampuan (*'ajaza*) mengeluarkan perintah dan tegahan terhadap kehendak-Nya (*irādah*) kepada manusia sama ada suka atau sebaliknya, lalu Dia menyerahkan perintah dan larangan-Nya kepada manusia dan menghendaki kedua-duanya disukai mereka. Ini kerana Dia lemah untuk memerintahkan mereka dengan *irādah*-Nya, lalu Dia memberikan kebebasan untuk memilih (*ikhtiyār*) iman, kufur dan seumpamanya kepada manusia.

Orang-orang yang mendakwa Allah menyerahkan perintah dan larangan-Nya kepada manusia dengan sepenuhnya, seolah-olah menetapkan Allah dengan sifat lemah (*al-'ajz*) dan mewajibkan-Nya menerima setiap amalan manusia, baik atau buruk, serta membatalkan perintah dan larangan, janji dan ancaman.²⁰⁶ Penetapan sifat lemah bererti penafian sifat Maha Kuasa dan penyerupaan sesuatu dengan Allah (*ta'alluh*).

²⁰⁵ Ibn Syu'bah al-Harrānī, *Tuḥaf al-'Uqūl*, h.346; al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.442-443.

²⁰⁶ Ibn Syu'bah al-Harrānī, *ibid*, h.346; al-Majlisi, *ibid*, V, h.474-475.

Begitu juga sekiranya Allah menyerahkan segalanya kepada manusia, tentulah Allah tidak wajar menyempitkan mereka dengan perintah dan larangan.²⁰⁷ Semua kenyataan tersebut ternyata bercanggah dengan keterangan al-Qur'ān yang menunjukkan bahawa Allah tidak membiarkan manusia terlepas bebas begitu sahaja, sebaliknya memerintahkan manusia mengikuti perintah dan menjauhi larangan-Nya seperti dijelaskan dalam ayat yang bermaksud:

“ Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya” dan

“ Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-(Nya), dan *Uli al-Amr* di antara kamu.”²⁰⁸

Justeru itu, konsep *al-tafwīd* dikatakan ternyata merupakan suatu penghinaan terhadap Allah dan membantalkan semua dalil al-Qur'ān yang berkaitan dengan perbuatan manusia. Mereka yang berpendapat demikian sudah tentu termasuk dalam keterangan Allah yang bermaksud:

“ Apakah kamu beriman kepada sebahagian al-Kitab (Taurat) dan ingkar terhadap sebahagian yang lain? Tiadalah balasan bagi orang yang berbuat demikian daripadamu, melainkan kenistaan dalam kehidupan dunia dan pada hari Kiamat mereka dikembalikan kepada siksa yang sangat berat.”²⁰⁹

Secara keseluruhan, keterangan beliau (r.'a) menunjukkan manusia bukanlah berada dalam keadaan terpaksa (*al-jabr*) dan juga bukanlah dalam keadaan bebas mutlak (*al-tafwīd*) tetapi ia adalah di antara kedua-duanya (*al-amr bayn al-amrayn* atau *al-*

²⁰⁷ Al-Hurr al-'Āmili, *al-Fuṣūl al-Muhibbāt*, h.70-71.

²⁰⁸ Lihat: Al-Qur'ān, surah al-Nisā' (4): 36, 59; Āli 'Imrān (3): 102; al-Zumar (39): 7; al-Dhāriyāt (51): 56-57.

²⁰⁹ Al-Qur'ān, surah al-Baqarah (2): 85.

*manzilah bayn al-manzilatayn*²¹⁰ yang merupakan suatu kebenaran. Tiada seorang pun mengetahuinya kecuali Allah (*al-'Alīm*) atau orang yang diberitahu oleh-Nya.²¹¹

Konsep *al-amr bayn al-amrayn* atau *al-manzilah bayn al-manzilatayn* diberikan beberapa maksud seperti berikut:

Pertama: Terdapat jalan atau cara untuk sampai kepada sesuatu yang manusia diperintahkan dan meninggalkan perkara yang ditegah.²¹²

Kedua: *Hidāyah* dan *tawfiq* Allah yang terkandung di dalam perbuatan manusia sehingga (perbuatan yang dilakukan itu) tidak sampai ke tahap penyerahan sepenuhnya (*al-ijlā'*) ataupun paksaan (*al-id̄irār*).²¹³ Dengan kata-kata lain, Allah menjadikan manusia boleh memilih (*mukhtār*) dalam perbuatannya atau Allah membiarkannya (sedangkan Dia Maha Kuasa untuk menghalang manusia daripada apa yang mereka pilih).

Ketiga: Sebab-sebab yang hampir (*asbāb al-qarībah*) kepada perbuatan, yang merujuk kepada kekuasaan manusia dan juga sebab-sebab yang jauh (*asbāb al-ba'īdah*) merujuk kepada kekuasaan Allah hingga menyebabkan terjadinya perbuatan (tertentu) dengan gabungan dua kuasa (*al-qudratayn*).²¹⁴

Keempat: Ujian (*al-imtihān*) dan pilihan (*al-ikhtiyār*) dengan kemampuan yang Allah berikan.²¹⁵

²¹⁰ Ibn Syu'bah al-Harrāni, *Tuhaf al-'Uqūl*, h.343; al-Hurr al-'Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhibbāt*, h.70-71, 72-73, 74; al-Ṣadūq, *al-Tawḥid*, h.362; al-Majlisī, *Bihār al-Anwār*, V, h.461, 464-465.

²¹¹ Al-Hurr al-'Āmilī, *ibid*, h.72-73.

²¹² Al-Majlisī, *op.cit*, V, h.435; al-Hurr al-'Āmilī, *ibid*, h.74.

²¹³ Al-Majlisī, *ibid*, V, h.480.

²¹⁴ *Ibid*, V, h.481.

²¹⁵ Ibn Syu'bah al-Harrāni, *op.cit*, h.350.

Kelima: Allah memberikan kekuasaan kepada manusia melakukan perbuatan mereka, menegah dan menghalangi keburukan daripada mereka dengan cara mencela (*al-zajr*), menakut-nakutkan (*al-takhwīf*), janji (*al-wa‘d*) dan ancaman (*al-wa‘id*) dan bukannya dengan paksaan (*al-jabr*) atau penyerahan sepenuhnya (*al-tafwid*).²¹⁶

Menurut ‘Alī (r.’a), Allah memberikan kemampuan dan kekuatan fizikal kepada manusia yang berterusan dari masa ke masa dan apabila pemberian itu terputus walaupun hanya sebentar, hubungan manusia dengan Allah akan terputus dan hancur. Allah juga dikatakan menciptakan kebebasan yang dikurniakan kepada manusia untuk membolehkan mereka membuat pilihan. Justeru itu, manusia berkemampuan melakukan sesuatu perbuatan dengan kekuatan yang diberikan Allah kepadanya.

Selanjutnya dijelaskan Allah menghendaki manusia bebas dan dengan memanfaatkan rahmat Allah yang sangat besar ini, manusia dapat mengubahkan diri mereka ke arah yang lebih baik. Menurut ‘Alī (r.’a) lagi, segala bentuk perintah dan larangan Allah adalah dalam kemampuan manusia. Syariah dikatakan termasuk dalam kategori ini kerana manusia dinasihati atau diperintah melakukan atau meninggalkan sesuatu. Ekoran dari itu, mereka dipuji kerana mengikutinya dan dipersalahkan kerana mengingkarinya.²¹⁷ Kenyataan tersebut memperlihatkan bahawa Allah Maha Kuasa di atas segala-galanya termasuk perbuatan manusia dan manusia diberikan pilihan dan hendak bebas yang berada dalam kekuasaan Allah dan bergantung kepada-Nya. Manusia tidak mungkin bergerak di luar kekuasaan Allah. Pada masa yang sama, ketika

²¹⁶ Al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.440.

²¹⁷ Al-Ṣadūq, *al-I’tiqādāt*, h.58.

manusia mempunyai kekuatan dan kemampuan, manusia tetap bergantung kepada-Nya dan tanpa Allah, manusia akan hancur binasa.

Beliau turut menerangkan bahawa konsep *al-amr bayn al-amrayn* menafikan adanya makhluk yang menjadi sekutu Allah kerana ia memberikan implikasi syirik. Ia juga turut menafikan unsur keterpaksaan dalam perbuatan manusia kerana ia memberikan implikasi penindasan dan kezaliman. Oleh yang demikian, apabila beliau (r.'a) ditanya sama ada terdapat sesuatu di antara *al-jabr* dan *al-tafwid*, beliau mengiyakannya, bahkan dikatakan ia lebih luas daripada di antara langit dan bumi.

Secara ringkasnya, konsep tersebut diperlihatkan merujuk kepada Allah Maha Mencipta segala kejadian (*al-khalq*) dan Maha Mengetahui segala bentuk perbuatan manusia. Justeru itu, Allah memerintah dan melarang. Setiap perintah dan larangan Allah itu diberikan pilihan kepada manusia sama ada untuk melakukan atau meninggalkan, dan semuanya adalah dengan keizinan-Nya.²¹⁸

3.11 – Konsep *al-Qadā'* dan *al-Qadr*:

Persoalan *al-Qadā'* dan *al-Qadr* merupakan persoalan utama yang terdapat dalam kebanyakan agama dan bukanlah khusus kepada umat Islam semata-mata. Begitu banyak penggunaan kedua-dua perkataan tersebut menyebabkan sebahagian manusia menyangka bahawa kedua-duanya mengandungi maksud paksaan (*al-ikrāh wa al-ijbār*). Pada hakikatnya, ia tidaklah dianggap demikian kerana *al-Qadā'* dan *al-Qadr* tidak pernah menafikan kebebasan manusia membuat pilihan (*al-ikhtiyār*).²¹⁹

²¹⁸ Al-Bahbūdī, *Zubdah al-Kāfi*, I, h.19-20.

²¹⁹ Al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.481.

3.11.1 – Pengertian *al-Qadā'* dari segi bahasa:

Dari segi bahasa, perkataan *al-qadā'* bermaksud ketetapan (*al-ḥatm*) atau keputusan (*al-hukm*),²²⁰ kepastian (*al-qat'* wa *al-faṣl*), ketetapan dan kesempurnaannya,²²¹ keterangan (*al-bayān*) dan penciptaan (*al-sun'*).²²² Ibn Faris mengatakan *al-Qadā'* dikatakan takdir Allah kerana ia adalah urusan (*amr*) yang telah ditetapkan kepada anak Adam dan segala kejadian yang lain.²²³ Ringkasnya, perkataan *al-Qadā'* bolehlah diberikan maksud keputusan, ketetapan, kepastian dan keterangan dalam segala ciptaan atau kejadian.

3.11.2 – Pengertian *al-Qadā'* dari segi istilah:

Dalam al-Qur'ān, perkataan *al-Qadā'* mempunyai beberapa pengertian, di antaranya:

Pertama: *Al-Qadā'* dengan maksud pemberitahuan (*al-I'lām*)²²⁴ dan *al-ikhbār* berdasarkan ayat berikut yang bermaksud: “Dan telah Kami wahyukan (*qaday-na*)

²²⁰ Ibn Hazm, *al-Fiṣal*, III, h.51-52.

²²¹ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, XV, h.186; al-Rāghib, *Mufradāt*, h.674.

²²² Fairuzābādī, *al-Qāmūs al-Muhiṭ*, III, h.568.

²²³ Ibn Fāris, *Mu'jam*, V, h.99; Ibn Ḥazm, *op.cit*, III, h.51-52; Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī, *Kasyf al-Murād*, h.341.

²²⁴ Al-Karājakī, *Kanz al-Fawā'id*, I, h.361; al-Ṣadūq, *al-Tawhīd*, h.384; al-Majlisī, *Bihār al-Anwār*, V, 495; Ibn Ḥazm, *ibid*, III, h.51-52.

kepadanya (Lüt) perkara itu,”²²⁵ dan juga “ Dan telah Kami tetapkan (*qadāy-nā*) terhadap Bani Isra’il dalam Kitab itu.”²²⁶

Kedua: *Al-Qadā’* dengan maksud ketetapan (*al-hukm*) dan ketentuan (*al-ilzām*)²²⁷ berdasarkan ayat berikut yang bermaksud: “ Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia.”²²⁸

Ketiga: *Al-Qadā’* umumnya merujuk kepada ciptaan (*al-khalq*) dan penyempurnaannya (*al-itmām*) berdasarkan keterangan al-Qur’ān yang bermaksud: “ Maka Dia menjadikannya (*fa-qadā-hunna*) tujuh langit dalam dua masa dan Dia mewahyukan pada setiap langit urusannya.”²²⁹

Ringkasnya, perkataan *al-Qadā’* bermaksud pemberitahuan, ketetapan dan ketentuan. Ternyata pengertian dari segi bahasa dan al-Qur’ān merujuk kepada maksud yang sama.

3.11.3 – Pengertian *al-Qadr* dari segi bahasa:

Dari segi bahasa, perkataan *al-Qadr* pula bermaksud kepastian (*al-qadā’*) dan keputusan (*al-hukm*) yang merujuk kepada segala sesuatu yang Allah tentukan daripada ketetapan (*al-qadā’*).²³⁰ Selain itu, *al-Qadr* turut meliputi lingkungan ketetapan

²²⁵ Al-Qur’ān, surah al-Hijr (15): 66.

²²⁶ Al-Qur’ān, surah al-Isrā’ (17): 4.

²²⁷ Al-Karājaki, *Kanz al-Fawā’id*, I, h.361; al-Ḥurr al-Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhimmah*, h.74; al-Ṣadūq, *al-Tawḥīd*, h.364; al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.496.

²²⁸ Al-Qur’ān, surah al-Isrā’ (17): 23.

²²⁹ Al-Qur’ān, surah Fuṣṣilat (41): 12.

²³⁰ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, V, h.74.

(*mablagh*) dan pengumpulan sesuatu yang boleh membabitkan asal atau hakikat (*kunh*) dan kesudahan (*nihāyah*) sesuatu.²³¹ Menurut Ibn Ḥazm, *al-Qadr* bererti susunan (*al-tartīb*) dan batasan (*al-hadd*) bagi sesuatu.²³²

Secara ringkas, *al-Qadr* bolehlah dimaksudkan kepastian, ketetapan, lingkungan dan pengumpulan segala sesuatu daripada asal kejadiannya hinggaalah kesudahannya.

3.11.4 – Pengertian *al-Qadr* dari segi istilah:

Dalam al-Qur’ān, perkataan *al-Qadr* mempunyai beberapa maksud:

Pertama: *Al-Qadr* dengan maksud kitab (*al-kitāb*) dan cerita-cerita (*al-ikhbār*)²³³ berdasarkan ayat berikut bermaksud:

“ kecuali isterinya, Kami telah menentukan (*qaddar-nā*) bahawa sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang tertinggal (bersama-sama dengan orang kafir yang lain).”²³⁴

Kedua: *Al-Qadr* dengan maksud keterangan mengenai ketetapan dan ketentuan sesuatu, huraian dan pemberitahuan (*al-I'lām*) tentang perbezaan keadaannya.

Ketiga: *Al-Qadr* dengan maksud meninggalkan sesuatu dalam pentadbiran menurut peraturan dan meletakkannya pada tempatnya tanpa sebarang penambahan dan

²³¹ Fairūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, III, h.503; Ibn Fāris, *Mu'jam*, V, h.62.

²³² Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal*, III, h.52.

²³³ Al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, 496.

²³⁴ Al-Qur’ān, surah al-Hijr (15): 60. Lihat: Al-Ṣadūq, *al-Tawḥīd*, h.384.

pengurangan²³⁵ berdasarkan ayat: “ Dia menentukan (*qaddara*) padanya kadar makanan-makanan (penghuni)nya dalam empat masa.”²³⁶

Secara ringkasnya, *al-Qadr* bermaksud keterangan, ketetapan dan ketentuan sesuatu.

Dalam persoalan *al-Qadā'* dan *al-Qadr*, dikatakan tokoh pertama yang membicarakannya di kota Başrah ialah Ma‘bad al-Juhānī.²³⁷ Menurut ‘Alī bin Abī Ṭālib (r.a), *al-Qadā'* dan *al-Qadr* dikatakan dua daripada ciptaan (*khalqān*) Allah yang telah diadakan 50 000 tahun sebelum penciptaan langit dan bumi²³⁸ dan 2000 tahun sebelum penciptaan Ādam (‘a.s).²³⁹ dan pada hakikatnya Allah boleh menambahkan apa sahaja yang Dia kehendaki pada segala ciptaan-Nya.²⁴⁰

Berhubung dengan persoalan hakikat *al-Qadā'* dan *al-Qadr*, Allah (s.w.t) dan Nabi (ṣ.a.w) tidak membenarkannya dibincangkan. Justeru itu, ‘Alī (r.a) juga turut tidak membenarkannya dipersoalkan. Menurut beliau (r.a), ia dikatakan ibarat lautan yang dalam, jalan atau rumah (*bayt*) yang gelap gelita dan juga kerana ia merupakan salah satu rahsia (*sirr*) Allah.²⁴¹ Oleh itu, seandainya ada makhluk yang dapat mengetahuinya,

²³⁵ Al-Karājaki, *Kanz al-Fawā’id*, I, h.361.

²³⁶ Al-Qur’ān, surah Fuṣilat (41): 10.

²³⁷ Al-Bayhaqī, *al-Itiqād*, h.67. Lihat sama: Al-Ghurābī, *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah*, h.21.

²³⁸ Al-Ṣadūq, *al-Tawḥīd*, h.368-369; al-Asy’ari, *al-Ibānah*, h.225; al-Bayhaqī, *ibid*, h.67.

²³⁹ Al-Ṣadūq, *ibid*, h.376-77; al-Majlisī, *Bihār al-Anwār*, V, h.487, 499.

²⁴⁰ Al-Ṣadūq, *ibid*, h.364; al-Majlisī, *ibid*, V, h.499.

²⁴¹ Al-Ṣadūq, *ibid*, h.365, 383-384; al-Hurr al-‘Āmilī, *al-Fusūl al-Muhibbāt*, h.79-80; al-Muhammadī, *Mizān al-Hikmah*, VIII, h.49,162; Ibn Ḥajar al-Haythamī, *al-Šawā’iq al-Muhrīqah*, h.201; al-Majlisī, *ibid*, V, h.489-490.

bererti ia menentang Allah dalam ketetapan dan kekuasaan-Nya. Kenyataan tersebut akan melayakkannya mendapat kemurkaan Allah dengan balasan azab neraka.²⁴²

Menurut al-Mufid, larangan ‘Alī bin Abī Tālib (r.’a) adalah berbentuk halangan terhadap dua golongan manusia berikut:

Pertama: Ia merupakan tegahan khas merujuk kepada orang-orang yang selepas membincangkannya, mereka hilang keimanan dan kepercayaan yang hakiki dan kembali kepada keraguan.

Kedua: Ia merujuk kepada orang-orang yang mempersoalkan hikmah dalam penciptaan Allah, sebab dan akibatnya.²⁴³

Tegahan ini bukanlah merupakan tegahan umum kepada semua *mukallaf* kerana ia mendarangkan kebaikan kepada sebahagian manusia dan sebaliknya pula kepada sebahagian yang lain.²⁴⁴

Al-Qadā’ dan *al-Qadr* yang manusia perlu ketahui menurutnya (r.’a) adalah yang merujuk kepada maksud memerintahkan melakukan ketaatan, menegah daripada keingkaran, memperkuatkan diri untuk melakukan perbuatan yang baik, meninggalkan perbuatan yang buruk, pertolongan dalam menghampiri diri kepada Allah dan penyesalan kepada para pengingkar janji, ancaman, keinginan (*targhib*) dan ketakutan (*tarhib*).²⁴⁵

²⁴² Al-Muhammadī, *Mizān al-Hikmah*, VIII, h.162.

²⁴³ Al-Mufid, *Taṣḥīḥ al-I’tiqādāt*, (bhg. notakaki), h.122; al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.491.

²⁴⁴ Al-Muhammadī, *op.cit*, VIII, h.164.

²⁴⁵ Al-Karājaki, *Kanz al-Fawā’id*, I, h.363; al-Ṣadūq, *al-Tawḥīd*, h.388-389; al-Majlisi, *op.cit*, V, h.489; al-Muhammadī, *ibid*, VIII, h.54.

Menurut beliau (r.'a) lagi, Allah Maha Kuasa (*al-Muqaddir*) terhadap semua perkara²⁴⁶ dan ia telah ditetapkan mengikut *Qadā*²⁴⁷ dan hikmah-Nya²⁴⁸ dan bukan berdasarkan keredhaan-Nya.²⁴⁹ Justeru, Dia menetapkan setiap sesuatu termasuk perbuatan manusia²⁵⁰ dengan *Qadā*' dan *Qadr*-Nya yang mempunyai tempoh (*ajal*) dan tertulis (*kitāb*),²⁵¹ dan Allah dikatakan tidak sekali-kali melambat-lambatkan ketetapan untuk seseorang,²⁵² bahkan beliau menyebutkan bahawa tiada sesuatu sama ada di bumi maupun di langit, terlepas daripada tujuh (7) perkara (*al-khiṣāl al-sab'*), di antaranya termasuklah *al-Qadā*' dan *al-Qadr*.²⁵³

Pada hari Kiamat nanti, setiap makhluk akan ditanya tentang janji Allah kepada mereka dan bukannya tentang apa yang telah ditetapkan Allah ke atas mereka,²⁵⁴ kerana ketetapan Allah di sini adalah merujuk kepada *Qadā*' dan *Qadr hatm* atau perkara-perkara yang bukan bersifat *taklīfiyyah*. Kenyataan ini menunjukkan bahawa *taklīf* dan

²⁴⁶ Muhammad 'Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.500; al-Syarīf al-Raḍī, *Nahj al-Balāghah*, (Khutbah no.213), h.330; Ibn Abī al-Hadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, XI, h.62.

²⁴⁷ Muhammad 'Abduh, *ibid*, h.451; al-Syarīf al-Raḍī, *ibid*, (Khutbah no.191), h.283; al-Muhammadī, *Mizān al-Hikmah*, VIII, h.160.

²⁴⁸ Muhammad 'Abduh, *ibid*, h.381; al-Syarīf al-Raḍī, *ibid*, (Khutbah no.160), h.224; Ibn Abī al-Hadīd, *op.cit*, IX, h.222.

²⁴⁹ Al-Āmūdī, *Ghurar al-Hikam*, h.123; al-Muhammadī, *op.cit*, VIII, h.161.

²⁵⁰ Muhammad 'Abduh, *op.cit*, h.422; al-Syarīf al-Raḍī, *op.cit*, (Khutbah no.180), h. 258; Ibn Abī al-Hadīd, *op.cit*, X, h.67.

²⁵¹ Muhammad 'Abduh, *ibid*, h.432; al-Syarīf al-Raḍī, *ibid*, (Khutbah no.183), h.265; Ibn Abī al-Hadīd, *ibid*, X, h.113.

²⁵² Muhammad 'Abduh, *ibid*, h.767; al-Syarīf al-Raḍī, *ibid*, (Hikam no.379), h.543; Ibn Abī al-Hadīd, *ibid*, XX, h.319.

²⁵³ Al-Hurr al-'Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhimma*, h.65.

²⁵⁴ Al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.60, 489; al-Muhammadī, *op.cit*, VIII, h.161.

peraturan atau hukum adalah perkara-perkara yang berbentuk ujian (*I'tibāriyyah*) dan bukannya berbentuk penciptaan (*takwīniyyah*).²⁵⁵

Sebagai seorang tokoh yang terunggul dan terulung selepas Nabi Muhammad (ṣ.a.w), ‘Alī bin Abī Ṭālib (r.a) mempunyai kefahaman yang mendalam tentang *al-Qaḍā’* dan *al-Qadr*. Ini terbukti kerana beliau merupakan tokoh yang sering dikemukakan persoalan yang berkaitan dengan *al-Qaḍā’* dan *al-Qadr* dalam banyak peristiwa seperti pemergian ke Syām,²⁵⁶ kembali dari Ṣiffin²⁵⁷ dan lain-lain.²⁵⁸ Dalam semua jawapannya beliau mengatakan bahawa segala-galanya adalah daripada *Qaḍā’* dan *Qadr* Allah.

Dalam suatu peristiwa, beliau (r.a) dikatakan bersandar pada tembok yang hampir roboh dan kemudian beliau beralih ke tempat yang lain sebelum ia roboh. Apabila ditanya tentang perkara tersebut, beliau menjelaskan semua yang berlaku adalah termasuk *Qaḍā’* dan *Qadr* Allah. Lari (*al-firār*) adalah daripada takdir Allah. Perbuatan lari daripada bala tidak menafikan *Qaḍā’* Allah kerana setiap sesuatu termasuk dalam ilmu dan *Qaḍā’* Allah tetapi ia masih tidak menafikan kehendak bebas (*ikhtiyār*) manusia. *Qaḍā’* Allah di sini adalah merujuk kepada ketentuan (*hukm*) dan perintah Allah iaitu beliau (r.a) lari daripada *Qaḍā’* dengan perintah Allah.²⁵⁹

²⁵⁵ Al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.499.

²⁵⁶ Ibn al-Murtaḍā, *al-Munyah wa al-Amal*, h.17; al-Sadūq, *al-Tawḥid*, h.380; Ibn Syu'bah al-Ḥarrānī, *Tuhaf al-'Uqūl*, h.349-350; al-Majlisi, *ibid*, V, h.476, 488.

²⁵⁷ Al-Ghurābī, *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah*, h.15; al-Hurr al-Āmilī, *al-Fuṣūl al-Muhibbāt*, h.73; al-Mufid, *al-Irsyād*, h.120; al-Tabāṭabā'ī, *al-Mīzān*, XIII, h.72, 75; al-Majlisi, *ibid*, V, h.436; al-Muhammadī, *Mizān al-Ḥikmah*, VIII, h.171.

²⁵⁸ Muhammād 'Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h. 696; al-Syarīf al-Rādī, *Nahj al-Balāghah*, (Hikam no.78), h.481; Ibn Abī al-Ḥadid, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, XVIII, h.227; al-Karājī, *Kanz al-Fawā'id*, I, h.363.

²⁵⁹ Al-Majlisi, *op.cit*, V, h.500.

Bagaimanapun, beliau (r.'a) tidak menerima konsep *Qadā' hatm* (pasti) dan *Qadr lāzim* (tetap) dalam perbuatan manusia. Di antara hujah-hujah yang dikemukakannya adalah:

Pertama: Sekiranya kedua-dua perkara tersebut diterima, tentulah balasan pahala dan dosa akan terbatas. Begitu juga perintah, larangan, celaan (*al-zajr*) dan ancaman (*wa'id*) tidak akan bererti sama sekali.

Kedua: Para pelaku keburukan tidak akan dicela manakala para pelaku kebaikan pula tidak akan dipuji.

Ketiga: Para pelaku kebaikan lebih layak dan lebih wajar dicela berbanding dengan para pelaku keburukan kerana pelaku keburukan memenuhi nafsu syahwat dan keinginannya di dunia sedangkan pelaku kebaikan memilih *taklīf* yang lebih sukar dan juga dengan beribadat.²⁶⁰

Menurut beliau (r.'a) lagi, Allah memberikan *taklīf* dengan cara pilihan (*takhyīr*) dan menengah pula dengan ancaman (*tahdhīr*),²⁶¹ tanggungjawab (*taklīf*) pula secara mudah (*taysīr*), dan maksiat tidak sekali-kali dibuat secara paksaan. Amalan taat juga bukanlah berbentuk paksaan. Rasul diantar bukanlah sia-sia,²⁶² dan demikianlah juga dengan penciptaan langit, bumi dan di antara kedua-duanya. Anggapan perkara-perkara itu sebagai sia-sia adalah anggapan orang kafir dan nerakah bagi mereka yang kufur.²⁶³

²⁶⁰ Al-Khū'i, *Minhāj al-Barā'ah*, XXI, h.119-120; al-Majlisi, *Bihār al-Anwār*, V, h.436, 476, 488-489.

²⁶¹ Al-Karājaki, *Kanz al-Fawā'id*, I, h.363; al-Muhammadī, *Mizān al-Hikmah*, VIII, h.53; al-Qur'ān, surah Ṣād (38): 27.

²⁶² Ibn Abī al-Hadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, XVIII, h.227; al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.209-210.

²⁶³ Ibn al-Murtadā, *al-Muryah wa al-Amal*, h.18; Ibn Syūbah al-Harrānī, *Tuhāf al-'Uqūl*, h.349-350; al-Karājaki, *op.cit.*, I, h.363; Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madħāhib*, h.172; al-Syarīf al-Raḍī, *Nahj al-Balāghah*,

Dalam persoalan orang-orang yang mengingkari *al-Qadā'* dan *al-Qadr*, Allah dan Nabi-Nya dikatakan mencabar mereka supaya mencari tuhan selain-Nya sekiranya mereka tidak redha kepada *Qadā'* dan tidak bersabar terhadap ujian Allah.²⁶⁴ Hal yang sama turut dikemukakan oleh beliau (r.'a) dengan kata-kata:“ sekiranya seseorang manusia itu tidak mentaati *Khāliq*-Nya, janganlah mereka makan rezeki-Nya, dan jika mereka mempertuhankan musuh-Nya, keluarlah daripada kekuasaan-Nya, dan seandainya mereka tidak sukaan *Qadā'* dan *Qadr* Allah, mereka hendaklah mencari tuhan selain daripada-Nya.”²⁶⁵

Menurut ‘Alī bin Abī Ṭālib (r.’a), *Qadā'* daripada Allah diuji kepada manusia dalam pelbagai bentuk seperti sakit, tua, faqir selepas kaya, kematian kerabat terdekat dan sebagainya. *Qadā'* Allah wajib diredhai dan diterima dengan sabar kerana semuanya mengandungi hikmah yang tidak diketahui oleh seorang jua pun kecuali Allah semata-mata untuk kebaikan manusia,²⁶⁶ khususnya bagi orang mu'min.²⁶⁷ Beliau juga mengatakan manusia yang beriman dengan *Qadā'* dan *Qadr* Allah tidak akan merasa sedih sekiranya Allah menggantikan sesuatu dengan sesuatu yang lain untuknya di dunia ini.²⁶⁸ Ini kerana kesedihan itu mencerminkan kemarahannya kepada *Qadā'* dan *Qadr*

h.43, 170; al-Tabarsī, *al-Iḥtijāj*, h.236-237; al-Majlisi, *op.cit*, V, 476, 489; al-Muhammadī, *op.cit*, VIII, h.53; Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, h.408-409. Lihat: Al-Qur'ān, surah Ṣād (38): 27.

²⁶⁴ Al-Karājakī, *Kanz al-Fawā'id*, I, h.360; al-Ṣadūq, *al-Tawhīd*, h.379; al-Majlisi, *ibid*, V, h.488.

²⁶⁵ Al-Ṣadūq, *al-Tawhīd*, h.371, 372; al-Ḥillī, *Nahj al-Haq*, h.96; al-Muttaqī al-Hind, *Kanz al-'Ummal*, I, h.93; al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, IV, h.247.

²⁶⁶ Al-Karājakī, *op.cit*, I, h.362.

²⁶⁷ Al-Ṣadūq, *op.cit*, h.371.

²⁶⁸ Al-Āmudi, *Għurar al-Hikam*, h. 335.

Allah²⁶⁹ yang pasti memberikan implikasi yang besar kepada seseorang manusia di dunia, lebih-lebih lagi di Akhirat.

3.12 – Konsep Petunjuk (*al-Hidāyah*) dan Penyesatan (*al-Idlāl*) Allah

Allah menciptakan manusia bermatlamat untuk memperolehi kebaikan dengan cara mentauhidkan-Nya. Justeru itu, Allah menunjukkan jalan yang lurus menerusi agama yang diredhai-Nya, Islam kepada manusia berdasarkan penjelasan al-Qur'an yang bermaksud:

“ Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah) (tetapkanlah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah tersebut. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus.”²⁷⁰

Dalam hal ini, ‘Alī bin Abī Ṭālib (r.a) menjelaskan Allah memberikan manusia kebebasan memilih dan tidak pernah memaksa manusia untuk memilih jalan-jalan tertentu. Untuk tujuan itu, Allah mengemukakan keterangan yang mengandungi petunjuk dan penyesatan menerusi dalil berikut yang bermaksud:

“ Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya,”²⁷¹ dan “ sesungguhnya Kami telah menunjukkan jalan yang lurus, ada yang bersyukur dan ada yang kafir.”²⁷²

Selanjutnya, al-Qur'an turut memberikan penjelasan dalam ayat yang bermaksud:

“ Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberikan petunjuk kepada orang yang kamu kasih, tetapi Allah memberikan petunjuk kepada orang

²⁶⁹ Muhammad ‘Abduh, *Syarh Nahj al-Balāghah*, h.727; al-Syarīf al-Rādī, *Nahj al-Balāghah*, (Hikam no.228), h.508; Ibn Abī al-Ḥadīd, *Syarh Nahj al-Balāghah*, XIX, h.52.

²⁷⁰ Al-Qur'an, surah al-Rūm (30): 30.

²⁷¹ Al-Qur'an, surah al-Syams (91): 8.

²⁷² Al-Qur'an, surah al-Insān (76): 3.

yang dikehendaki-Nya, dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mahu menerima petunjuk.”²⁷³

Keterangan al-Qur’ān menunjukkan bahawa Allah adalah pemberi hidayah sedangkan Nabi (ṣ.a.w) hanya sebagai pendakwah (*da’ī*) dan penyampai (*muballigh*).²⁷⁴ Justeru, ‘Alī bin Abī Tālib (r.‘a) mengatakan petunjuk (*al-hidāyah*) dan penyesatan (*al-idlāl*) adalah daripada Allah berdalilkan ayat yang bermaksud:

“ maka Allah menyesatkan sesiapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada sesiapa yang Dia kehendaki.”²⁷⁵

Beliau juga menegaskan bahawa petunjuk selain daripada Allah adalah sesat.²⁷⁶

Ini kerana Allah telah mengutuskan para nabi dan kitab suci sebagai pemberi petunjuk. Bagaimanapun petunjuk dan penyesatan tersebut bukanlah dalam bentuk paksaan kerana kedudukan tersebut hanya akan memperlihatkan kekurangan dan kelemahan Allah (s.w.t) dan tidak selaras dengan kehendak dan kebebasan membuat pilihan.

Dalam hal ini, beliau (r.‘a) mengemukakan dalil al-Qur’ān yang menunjukkan bahawa petunjuk dan penyesatan adalah bergantung kepada perbuatan manusia:

“ Allah meneguhkan (iman) orang-orang yang beriman dengan ucapan yang teguh itu dalam kehidupan di dunia dan di akhirat, dan Allah menyesatkan orang-orang yang zalim dan memperbuat apa yang Dia kehendaki.”²⁷⁷

Dalam dalil al-Qur’ān yang lain pula disebutkan:

²⁷³ Al-Qur’ān, surah al-Qaṣāṣ (22): 56.

²⁷⁴ Al-Muḥammadi, *Mīzān al-Hikmah*, X, h.327.

²⁷⁵ Al-Qur’ān, surah Ibrāhīm (14): 4.

²⁷⁶ Al-Āmūdī, *Għurar al-Hikam*, h.334; Nāṣir al-Dīn al-Tūsī, *Kasyf al-Murād*, h.343-344.

²⁷⁷ Al-Qur’ān, surah Ibrāhīm (14): 27.

“ Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal-amal saleh, mereka diberikan petunjuk oleh Allah kerana keimannya.”²⁷⁸

Beliau (r.’a) menyatakan: “ Allah memberikan penglihatan kepada manusia agar mereka melihat, memberikan pendengaran agar mereka mendengar dan memberikan petunjuk agar mereka mencari petunjuk.”²⁷⁹ Keterangan beliau (r.’a) menunjukkan bahawa terdapat kebebasan dalam pemilihan kepada manusia untuk mencari petunjuk Allah (s.w.t).

Dikatakan bahawa dengan rahmat Allah, Dia membantu manusia yang ingin mentaati-Nya tetapi pertolongan tersebut bukanlah berbentuk paksaan daripada Allah. Pertolongan Allah kepada manusia yang ingin mentaati-Nya dikenali sebagai *tawfiq* yang bermaksud membantu seseorang untuk mencapai kejayaan. Kenyataan ini bersesuaian dengan kata-kata beliau (r.’a) yang menjelaskan bahawa pertolongan Allah dilakukan dengan cara menerangi hati orang yang mencintai-Nya,²⁸⁰ di antara mereka adalah orang yang beriman, bertaqwah, bertaubat, berlindung kepada-Nya dan juga yang berjihad di jalan-Nya.²⁸¹ Dengan itu, apabila Allah membuat sesuatu ketetapan menerusi salah satu pemberi petunjuk-Nya terdiri daripada para nabi, kitab suci (*al-Qur’ān*),²⁸² dia mendengar, menerima dan mengikutinya.²⁸³

²⁷⁸ Al-Qur’ān, surah Yūnus (10): 9.

²⁷⁹ Muḥammad ‘Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.130; al-Syarīf al-Raḍī, *Nahj al-Balāghah*, (Khutbah no.20), 62; Ibn Abī al-Ḥadid, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, I, h.298.

²⁸⁰ Muḥammad ‘Abduh, *ibid*, h.227; al-Syarīf al-Raḍī, *ibid*, (Khutbah no.87), h.118; Ibn Abī al-Ḥadid, *ibid*, VI, h.363.

²⁸¹ Lihat: Al-Qur’ān, surah al-Thaghābun (64): 11; al-Baqarah (2): 2; al-Ra’d (13): 27; Āli ‘Imrān (3): 101 dan al-Ankabūt (29): 69.

²⁸² Muḥammad ‘Abduh, *op.cit*, h.413, 355, 669; al-Syarīf al-Raḍī, *op.cit*, (Khutbah no: 176), h. 252; (Khutbah no: 147), h.205; Ibn Abī al-Ḥadid, *op.cit*, X, 16; X, h.104. Lihat: Al-Qur’ān, surah al-Isrā’ (17): 9.

Selanjutnya beliau menjelaskan bahawa penyesatan Allah adalah akibat keburukan perbuatan manusia itu sendiri. Kezaliman dan penindasan tidak boleh dikatakan kepada Allah sekiranya Dia menyesatkan orang kafir,²⁸⁴ zalim,²⁸⁵ pelampau batas dan ragu-ragu,²⁸⁶ orang fasiq,²⁸⁷ pendusta dan pengingkar.²⁸⁸ Ini disebabkan keingaran mereka mematuhi perintah Allah dan keengganahan mereka berusaha menghindari siksaan Allah berdasarkan dalil al-Qur'an yang bermaksud:

“Dan Kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan,”²⁸⁹ dan

“Dan Allah sekali-kali tidak akan menyesatkan suatu kaum, sesudah Allah memberikan petunjuk kepada mereka hingga dijelaskan-Nya kepada mereka apa yang harus mereka jauhi.”²⁹⁰

Dikatakan keengganahan Allah menolong orang yang tidak mahu memilih untuk mentaati perintah dan larangan Allah dengan kehendak dan kebebasan mereka dikenali sebagai *khidhlān* yang bermaksud pengabaian.

‘Ali bin Abi Tālib (r.a) turut mengukuhkan keterangan tersebut dengan mengatakan bahawa keinginan (*al-hawā*), kesesatan (*al-dalāl*),²⁹¹ buta hati, kejahilan²⁹²

²⁸³ Muhammad ‘Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.200; al-Syarīf al-Raḍī, *Nahj al-Balāghah* (Khutbah no.76), h.103; Ibn Abī al-Hadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, VI, h.172.

²⁸⁴ Al-Qur'an, surah al-Mu'min (Ghafir) (40): 74; al-Mā'idah (5): 67.

²⁸⁵ Al-Qur'an, surah Ibrāhīm (14): 27, al-Qaṣāṣ (28): 50.

²⁸⁶ Al-Qur'an, surah al-Mu'min (Ghāfir) (40): 34, 28.

²⁸⁷ Al-Qur'an, surah al-Baqarah (2): 26; al-Munāfiqūn (63): 6.

²⁸⁸ Al-Qur'an, surah al-Zumar (39): 3.

²⁸⁹ Al-Qur'an, surah al-Balad (90): 10.

²⁹⁰ Al-Qur'an, surah al-Taubah (9): 115.

²⁹¹ Muhammad ‘Abduh, *op.cit*, h.543; al-Āmudi, *Għurar al-Ḥikam*, h.262; al-Syarīf al-Raḍī, *op.cit*, (Kitab no.7), h.367; Ibn Abī al-Hadīd, *op.cit*, XIV, h.41.

dan kefasikan²⁹³ merupakan beberapa elemen yang tidak melayakkan seseorang manusia mendapat petunjuk.

Berhubung dengan persoalan *tawfiq* dan *khidhlān* ini, beliau mengemukakan keterangan Allah (s.w.t) berikut yang bermaksud:

“ Barang siapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, nescaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama Islam). Dan barang siapa yang dikehendaki Allah kesesatannya, nescaya Allah menjadikan dadanya sesak lagi sempit, seolah-olah dia sedang mendaki ke langit. Begitulah Allah menimpakan siksaan kepada orang yang tidak beriman.”²⁹⁴

Lantaran itu, Allah dikatakan memberikan tanggungjawab kepada manusia memilih petunjuk dan penyesatan. Manusia yang memilih petunjuk mendapat *tawfiq* Allah. Tanpa *tawfiq*, bukanlah bererti Allah zalim. Ini kerana manusia sendiri dikehendaki memohon *hidāyah* dan *tawfiq* Allah²⁹⁵ yang ternyata bergantung kepada kehendak dan kebebasan manusia.

Menurutnya lagi, manusia yang memilih kesesatan mendapat *khidhlān* Allah sebagai suatu bentuk hukuman kerana kekufuran atau keingkaran yang mereka sendiri pilih. Allah (s.w.t) mengatakan dalam ayat yang bermaksud:

²⁹² Muhammad 'Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.670; al-Syarīf al-Raḍī, *Nahj al-Balāghah*, (Kitab no.70), h.461; Ibn Abī al-Hadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, XVIII, h.52.

²⁹³ Muhammad 'Abduh, *ibid*, h.229; al-Syarīf al-Raḍī, *ibid*, (Khutbah no.87), h.119; Ibn Abī al-Hadīd, *ibid*, VI, h.363.

²⁹⁴ Al-Qur'ān, surah al-An'ām (6): 125.

²⁹⁵ Muhammad 'Abduh, *op.cit*, h.130; al-Syarīf al-Raḍī, *op.cit*, (Khutbah no.20), h.62; Ibn Abī al-Hadīd, *op.cit*, I, h.298.

“ Dengannya (al-Qur’ān) banyak orang yang disesatkan (Allah), dan dengannya banyak orang yang diberikan-Nya petunjuk. Dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang yang fasik (melanggar perintah Allah).”²⁹⁶

‘Alī bin Abī Tālib (r.’a) mengatakan: “ Manusia yang kebenaran tidak memberikan manfaat kepadanya, kebatilan akan memudaratkannya. Sesiapa yang petunjuk (*hidāyah*) tidak membawanya ke jalan yang lurus, kesesatan akan menyimpangkannya kepada kebinasaan.”²⁹⁷

Justeru, petunjuk (*hidāyah*) dan penyesatan (*idlāl*) adalah kesan daripada perbuatan manusia yang bebas membuat pilihan dengan kehendak dan kebebasan yang dijadikan Allah dalam diri mereka.

3.13 - Ilmu Allah dan hubungannya dengan Sistem Alam:

Secara mutlak, ‘Alī bin Abī Tālib (r.’a) mengatakan Allah Maha Mengetahui (*'Alīm*) segala-galanya. Ilmu Allah (pada azali) tidak dapat berubah atau salah dan semua yang berlaku atau wajib terjadi dalam alam semesta adalah bersesuaian dengan ilmu Allah.²⁹⁸

Selanjutnya dikatakan keabadian ilmu Allah tidak terpisah daripada sistem atau hukum sebab dan akibat alam kerana ilmu-Nya adalah merujuk kepada sistem-sistem yang berlaku di alam semesta. Ia bukanlah secara langsung menentukan terjadi atau tidak terjadi sesuatu peristiwa kerana di dalam ketetapan sesuatu kejadian, ilmu Allah adalah tidak mutlak. Penentuan sesuatu tragedi atau peristiwa adalah bergantung kepada sebab-

²⁹⁶ Al-Qur’ān, surah al-Baqarah (2): 26.

²⁹⁷ Muhammad ‘Abduh, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, h.144; al-Syārif al-Raḍī, *Nahj al-Balāghah*, (Khutbah no.28), h.71; Ibn Abī al-Hadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, II, h.91.

sebab dan perantaraan-perantaraan khusus yang begitu banyak dan bersifat semulajadi. Justeru itu, ilmu Allah pada kenyataannya adalah ilmu tentang sistem-sistem yang berpunca daripada sesuatu perantaraan semulajadi.

Manusia di dalam alam ini mempunyai kebebasan untuk membuat pilihan yang tidak ada kepada makhluk-makhluk lain. Ilmu Allah yang azali itu bukanlah terhadap sesuatu yang wajib atau mutlak tetapi terhadap sesuatu yang dipilih secara bebas. Ia adalah merujuk kepada Allah Maha Mengetahui tentang sistem sebab-musabab dalam alam semesta ini kerana Allah Maha Kuasa menguasai hakikat segala sesuatu selama-lamanya, dan tiada makhluk yang terluput daripada-Nya. Beberapa hujah al-Qur'ān dikemukakannya (r.'a), antaranya bermaksud:

Pertama: "Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka ke manapun kamu menghadap di situlah wajah Allah."²⁹⁹

Kedua: "Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya."³⁰⁰

Ketiga: "Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu."³⁰¹

Alam semesta dengan semua cirinya dikatakan merupakan contoh ilmu Allah dan kerana itu, ilmu dan apa sahaja yang diketahui Allah adalah satu. Sehubungan dengan itu, 'Alī bin Abī Ṭālib (r.'a) mengatakan ilmu Allah boleh dibahagikan kepada dua bahagian iaitu:

²⁹⁸ Lihat sama: Ibn al-Murtaḍā, *al-Munyah wa al-Amal*, h.19.

²⁹⁹ Al-Qur'ān, surah al-Baqarah (2): 115.

³⁰⁰ Al-Qur'ān, surah Qāf (50): 16.

³⁰¹ Al-Qur'ān, surah al-Hādi (50): 3.

Pertama: Ilmu yang tersembunyi (*maknūn*) dan tersimpan (*makhzūn*) dan tidak ada seorang pun yang mengetahuinya. Ilmu yang tersimpan di sisi Allah tidak diberitahu kepada mana-mana makhluk-Nya. Allah mendahulukan, melewatkannya dan menetapkan apa sahaja yang dikehendaki, dan dikatakan di dalam ilmu tersebut terdapat *al-badā'*.³⁰²

Kedua: Ilmu yang Allah ajarkan kepada para malaikat, rasul, nabi dan imam.³⁰³

Menurut penjelasan beliau (r.'a), ilmu Allah tidak berubah kerana sekiranya ia tertakluk kepada perubahan, tentulah perubahan akan berlaku dalam kitab dan alam yang lebih tinggi, ketentuan langit dan seumpamanya. Bagaimanapun, Allah memiliki ilmu yang boleh berubah, demikianlah juga dengan perintah-Nya. Alam yang lebih rendah khususnya manusia dengan kehendak, keinginan dan perbuatan-perbuatannya boleh mengubah alam *malaküt*. Kekuatan dan kekuasaan manusia terhadap takdir-takdirnya itu dikenali sebagai *al-badā'* iaitu Allah mempunyai kehendak baru yang berbeza daripada yang dikehendaki sebelumnya seperti yang disebutkan dalam al-Qur'an. Oleh yang demikian, Allah (s.w.t), Nabi Muhammad (s.'a.w) dan bahkan 'Alī bin Abī Tālib (r.'a) sendiri dikatakan tidak membenarkan persoalan *al-Qaḍā'* dan *al-Qadr* dibahaskan, sebaliknya yang dibenarkan hanyalah diskusi mengenai *al-badā'*.³⁰⁴

³⁰² Al-Šadūq, *al-Tawḥīd*, h.444; al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.201; al-Khayyāt, *al-Intiṣār*, h.128-130.

³⁰³ Al-Majlisī, *Bihār al-Anwār*, IV, h.109; al-Muhammadī, *Mīzān al-Hikmah*, I, h.387-389; al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, I, h.201; al-Hurr al-Āmīlī, *al-Fuṣūl al-Muhibbāt*, h.66; Muhsin Qirā'atī, *Duriṣ Min al-Qur'ān*, h.246; Lihat: Al-Qur'an, surah al-Jin (72): 26-27.

³⁰⁴ Al-Mufid, *Awā'il al-Maqālāt*, h.19. (Dari segi bahasa, *al-Badā'* bererti muncul, sesuatu yang sebelumnya tidak kelihatan. Lihat ayat-ayat al-Qur'an berkaitan, di antaranya surah Ḥāfiẓah (3): 5; Ibrāhīm (14): 38 dan al-Aḥzāb (33): 54. Bagaimanapun dalam konteks pemikiran 'Alī bin Abī Tālib (r.'a), ia bukanlah bermaksud Allah baru mengetahui perkara yang bakal terjadi dan tidak mengetahuinya sebelum dari itu kerana kenyataan tersebut adalah mustahil. *Al-Badā'* di sini merujuk kepada Allah (s.w.t) mengetahui segala sesuatu yang berlaku pada masa lalu, masa kini dan masa akan datang. Bagi Allah, tiada sesuatu pun yang tersembunyi, sama ada di bumi maupun di langit.)