

BAB EMPAT

PANDANGAN AL-JURJĀNĪ TERHADAP ISU-ISU UTAMA DALAM *AF'ĀL ALLĀH*

4.0 Pendahuluan

Isu-isu yang dimaksudkan di sini terbahagi kepada dua; pertama, *al-ḥusn* dan *al-qubḥ* dan kedua, *Allāh al-Murīd*. Kedua-dua isu ini mempunyai perkaitan yang rapat dengan persoalan *Af'āl Allāh*. Ini kerana, tidak semua perbuatan adalah baik (*ḥusn*) dan sesuai disandarkan menjadi perbuatan Allāh SWT. Oleh itu, Mu'tazilah menafikan perbuatan buruk (*qubḥ*) menjadi perbuatan dan ciptaan Allāh. Walau bagaimana pun, sama ada Mu'tazilah ataupun *Ḥukamā'* mereka tidak dapat menafikan kesyumulan *Irādah Allāh* SWT Yang Maha Menghendaki setiap sesuatu termasuklah keburukan (*qabīḥ*). Demikian isu *al-ḥusn wa al-qubḥ* dan *Allāh al-Murīd* tidak terlepas dibahasakan oleh mutakallimun apabila mereka membicarakan persoalan *Af'āl Allāh*.

4.1 Isu *Al-Ḥusn* dan *Al-Qubḥ*

Permasalahan *al-ḥusn dan al-qubḥ* dalam perbincangan *Af'āl Allāh* berkisar mengenai siapakah yang selayaknya menjadi penghukum baik buruk perbuatan. Di samping itu juga, ia juga berkisar mengenai pengertian sebenar konsep baik (*ḥusn*) dan buruk (*qubḥ*) itu sendiri; apakah asas yang menentukan sesuatu perbuatan itu baik atau buruk.

Segolongan mutakallimun berpendapat bahawa penghukum tersebut ialah Allāh SWT. Mereka membuktikannya dengan hujah bahawa suruhan dan larangan yang termaktub di dalam wahyu Allāh SWT merupakan pengukur kepada sifat baik buruk perbuatan. Setiap perbuatan yang menepati suruhan dan larangan Allāh dihukumkan *ḥusn* manakala setiap perbuatan yang tersasar daripada keduanya dihukumkan buruk *qubḥ*¹.

¹ Dr. 'Abd al-'Azīz Saif al-Naṣr (1983), *op. cit.*, 148.

Manakala segolongan mutakallimun yang lain pula berpendapat bahawa penghukum tersebut ialah hamba. Mereka membuktikannya dengan hujah bahawa hamba mampu mengenal pasti baik buruk sesuatu perbuatan dengan menggunakan akal mereka. Dengan menggunakan akal juga, setiap satu daripada suruhan dan larangan yang termaktub di dalam wahyu Allāh dapat difahami dan diimplementasikan dengan cara yang sepatutnya¹.

Daripada dua pendapat ini kita dapat rumuskan, apabila mutakallimun membincangkan tentang permasalahan *al-ḥusn* dan *al-qubḥ*, mereka terbahagi kepada dua kelompok. Kedua-duanya mempunyai perspektif yang berbeza dalam membuktikan siapakah yang paling layak di antara perintah Allāh dan akal sebagai hakim baik buruk perbuatan serta apakah asas yang menentukan baik dan buruk sesuatu perbuatan. Dua perspektif atau Madhhab² tersebut ialah wahyu atau Madhhab *al-Sharʿī* dan akal atau Madhhab *al-ʿAqlī*.

Yang manakah di antara dua Madhhab ini selayaknya menghukum baik buruk *afʿāl*, kita akan bincangkannya sejurus kita mengetahui apakah yang diertikan dengan lafaz *al-ḥusn* dan *al-qubḥ*.

¹ *Ibid.*, h. 96.

² Maksud 'dua Madhhab' di sini merujuk kepada perbezaan perspektif atau pentafsiran di antara *naqlī sharʿī* dengan *ʿaqlī naẓarī*. Sungguhpun digambarkan perbezaan sedemikian rupa, tetapi *naqlī sharʿī* tetap meraikan *ʿaqlī naẓarī*. *Naqlī sharʿī* menyatakan sempadan dan lapangan yang dibenarkan kepada akal untuk mentadbir atau mentakwil, namun tidak sebaliknya. Dengan erti kata lain, *ʿaqlī naẓarī* tidak meraikan *naqlī sharʿī* kerana pemahaman akal terbatas dan sangat berbeza daripada tafsiran *naqlī*. Walau bagaimana pun, hakikat sesuatu ilmu adalah berasal daripada *naqlī*, demikian *naqlī* sahaja yang layak menghurai atau menjelaskan hakikat ilmu tersebut.

4.1.1 Takrif Al-*Husn* wa Al-*Qubh*

Pengertian kepada *al-husn* dan *al-qubh* dijelaskan melalui dua sudut takrif. Sudut pertama ialah bahasa (*lughawī*) dan kedua ialah istilah (*iṣṭilāhī*).

(a) Bahasa

Kalimah *husn* merupakan kata terbitan (*maṣdar*) kepada kata kerja *hasuna*. *Hasuna* bermaksud ‘keindahan atau kesempurnaan sesuatu’¹. Maksud *hasuna* ini lebih umum berbanding maksud *husn* yang hanya khusus menterjemahkan sifat baik atau elok pada perbuatan. Contohnya *husn al-sulūk* (bertatasusila); *husn al-qaṣd* (berniat baik); *husn al-jiwār* (sebaik-baik jiran)².

Kalimah *qubh* juga merupakan kata terbitan (*maṣdar*). Ia diterbitkan daripada kata kerja *qabuḥa* yang bermaksud ‘segala yang menyalahi keindahan dan kesempurnaan’³. *Qubh* pula bermaksud ‘setiap yang tidak menyenangkan’⁴.

Kalimah *qabuḥa* dan *qubh* sesuai menggambarkan keburukan pada perbuatan. Kedua-duanya telah digunakan secara meluas di dalam Bahasa Arab, contohnya *qabuḥāt qf’āluh* dan *fā’il al-qubh*. Kedua-dua prosa ini memberi maksud yang sama iaitu ‘perlakuan pelaku yang buruk’⁵. Walau bagaimana pun, di dalam *‘Ilm al-Kalām*, lafaz *qubh* digunakan lebih meluas berbanding lafaz *qabuḥa*.

¹ Al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqāfah wa al-‘Ulūm (2003), *op .cit.*, h. 318,319.

² Ibn Manzūr (t,t), *Lisān al- ‘Arab*, Lubnān: Dār al-Ma‘ārif, h. 665.

³ Al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqāfah wa al-‘Ulūm (2003), *op .cit.*, h. 962.

⁴ Ibn Manzūr (t.t), *op .cit.*, h. 1181.

⁵ *Ibid.*

Selain *qubḥ*, lafaz *qabīḥ* juga digunakan secara meluas dalam *ʿIlm al-Kalām*. *Qabīḥ* merupakan kalimah yang diterbitkan daripada lafaz *jamʿ al-taksīr ʿqubāḥ*¹. Sama ada *qubāḥ* mahupun *qabīḥ*, kedua-duanya mempunyai maksud yang sama dengan maksud *qubḥ*. Oleh kerana itu, *qubḥ* dan *qabīḥ* kerap digunakan dalam perbahasan *ʿIlm al-Kalām* yang sinonim merujuk maksud perbuatan buruk².

(b) Istilah

Dari sudut istilah, kita dapati hanya dua Madhhab mutakallimun sahaja yang memperkatakan tentang mafhum *al-ḥusn* dan *al-qubḥ*. Mereka ialah Madhhab Ashāʿirah dan Muʿtazilah³.

(i) Ashāʿirah

Ashāʿirah mengistilahkan *al-ḥusn* dan *al-qubḥ* sebagai ‘keterangan kepada suruhan (*al-Amr*) dan larangan (*al-Nahy*) Allāh SWT’⁴. Suruhan dan larangan ini telah dimuatkan di dalam wahyu Allāh SWT yang mana tujuan kedua-duanya adalah untuk membimbing hamba ke jalan yang diredhaiNya.

¹ Al-Munazzamah al-ʿArabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqāfah wa al-ʿUlūm (2003), *op. cit.*, h. 962.

² Al-Jurjānī sendiri menggunakan lafaz *qubḥ* dan *qabīḥ* secara silih berganti bagi merujuk maksud keburukan atau buruk. Lihat contohnya dalam al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 201.

³ Amat jelas dua Madhhab ini sahaja yang memberikan takrif kepada maksud *al-ḥusn wa al-qubḥ*. Ini berikutan Jabariah telah menafikan keupayaan hamba secara keseluruhannya. Penafian mereka ini seakan menyetujui takrif *al-ḥusn wa al-qubḥ* di sisi Ashāʿirah kerana ia menggambarkan hamba dikawal sepenuhnya oleh Allāh SWT. Manakala pemikiran Ḥukamāʾ secara keseluruhannya dilihat mempunyai persamaan dengan fahaman Muʿtazilah dalam pentakrifan mafhum *al-ḥusn wa al-qubḥ*. Walau bagaimana pun, Ḥukamāʾ menyalahi Muʿtazilah dalam soal *qubḥ*. Bagi Ḥukamāʾ *qubḥ* berlaku secara semula jadi iaitu di luar ketetapan Allāh SWT. Lihat al-Rāzī (1987), *op. cit.*, h. 180.

⁴ Al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, h. 208. Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 201.

Madhhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah ini merangkumkan suruhan dan larangan ini di bawah satu kategori iaitu *al-Sharī'ah* yang bermaksud jalan¹. *Al-Sharī'ah* dimaksudkan demikian kerana ia memimpin hamba dalam hal-ehwal tatacara ibadah dan tatasusila kehidupan mereka.

Daripada suruhan diterbitkan perintah wajib (*al-ijāb*), sunat (*al-nadb*) dan harus (*al-ibāḥah*) manakala daripada larangan diterbitkan tegahan haram (*al-taḥrīm*) dan makruh (*al-karāḥah*)². Antara lain, di sisi Ashā'irah *al-ḥusn* dan *al-qubḥ* adalah interpretasi kepada perintah Allāh ke atas hamba. Setiap apa yang diperintahkan oleh *al-Sharī'ah* sama ada secara wajib, sunat atau harus, apabila hamba menunaikannya maka natijahnya mereka memperoleh kebaikan (*ḥusn*). Manakala setiap apa yang dilarang oleh *al-Sharī'ah* sama ada secara haram atau makruh, apabila hamba melanggarnya maka natijahnya mereka memperoleh keburukan (*qubḥ*). Al-Sanūsī r.h. menjelaskan interpretasi ini di dalam *al-Kubrā*:

Maka *al-ḥusn* di sisi Ashā'irah ialah setiap apa yang diungkapkan oleh syarak dengan lafaz “lakukannya” (*if'al*) manakala *al-qubḥ* adalah setiap apa yang diungkapkan oleh syarak dengan lafaz “jangan lakukannya” (*lā taf'al*)³.

Bagi Ashā'irah, kesemua kandungan *al-Sharī'ah* sama ada suruhan mahupun larangan adalah berkaitan dengan hamba. Oleh itu, mereka menetapkan sesungguhnya *af'al al-'Ibād* sahaja yang boleh dihukumkan dengan *al-ḥusn* dan *al-qubḥ* walaupun mereka memperakui Allāh harus memiliki perbuatan. Ini kerana *al-Sharī'ah* itu sendiri adalah perintah daripadaNya. Sekiranya *al-Sharī'ah* juga menghukum *Af'al Allāh*, bagaimanakah bentuk perbuatan yang wajib bagi Allāh lakukan? Bagaimanakah pula

¹ Dr. Yūsuf Ḥāmid al-Ālim (1994), *al-Maqāṣid al-Āmmah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, c. 2, al-Riyād: al-Dār al-Ālamīyah li al-Kitāb al-Islāmī, h. 23.

² Al-Jurjānī (1998), *op. cit.* h. 201. Dr. Yūsuf Ḥāmid al-Ālim (1994), *op. cit.*, h. 23.

³ Al-Sanūsī (1939), *Sharḥ 'Aqīdah Ahl al-Tawḥīd al-Kubrā*, al-Qāhirah: Muṣṭafā al-Ḥalabī, h. 430.

bentuk perbuatan yang sunat dan harus bagiNya? Bagaimanakah bentuk perbuatan yang haram bagiNya? Bagaimanakah pula perbuatan yang makruh bagiNya?

Tambahan lagi, jikalau dibolehkan *al-Sharī'ah* menghukum *Af'āl Allāh*, tidakkah ini bermakna Allāh juga difardhukan dengan ibadah?¹ Justeru, apakah bentuk ibadah yang wajib, sunat dan harus bagiNya walhal tidakkah Dia lah yang disembah? Apakah perkara haram dan makruh yang sepatutnya Dia jauhi sedangkan Dia lah yang menjadikan setiap perkara yang haram dan makruh².

(ii) Mu'tazilah

Mu'tazilah mengistilahkan *al-ḥusn* dengan maksud 'perbuatan yang tidak layak dikeji' dan *al-qubḥ* dengan 'perbuatan yang layak dikeji'³.

Untuk memahami maksud istilah *al-ḥusn*, ia perlu dilihat dari sudut sifarnya perkaitan *af'āl* dengan perkara-perkara yang dikeji (*madhmūm*). Dari sudut ini, setiap perbuatan yang bersih dan terhindar daripada mempunyai perkaitan dengan sifat yang dikeji maka perbuatan tersebut layak disifatkan sebagai *ḥusn*⁴.

Berlainan dengan *al-ḥusn*, untuk memahami maksud istilah *al-qubḥ* pula, ia perlu dilihat dari sudut perkaitan *af'āl* dengan perkara-perkara yang dikeji. Bagi Mu'tazilah, perkaitan *af'āl* dengan perkara-perkara yang dikeji tersebut terbahagi kepada tiga keadaan:

¹ Kebarangkalian ini adalah jelas kerana kandungan *al-Sharī'ah* seperti wajib, sunat, harus, haram dan makruh merupakan hukuman ke atas ibadah hamba. Jika *al-Sharī'ah* menghukum *Af'āl Allāh*, bermakna Allāh juga perlu melakukan ibadah yang boleh dihukum oleh *al-Sharī'ah*.

² Dr. Muḥammad 'Abd al-Faḍīl al-Qūṣī (1998), *op. cit.*, 35.

³ 'Abd al-Jabbār (t.t), *al-Muḥīṭ bi al-Taklīf*, al-Qāhirah: al-Nāshir al-Muassasah al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Ta'līf wa al-Nashr, h. 233. Lihat juga Dr. Muḥammad 'Abd al-Faḍīl al-Qūṣī (1997), *op. cit.*, h. 50.

⁴ 'Abd al-Jabbār (1965), *op. cit.*, h. 41.

Pertama: Pelaku yang berkuasa melakukan suatu perbuatan dengan tujuan yang dikeji.

Kedua: Pelaku yang mengetahui bahawa dia akan melakukan suatu perbuatan yang dikeji pada masa hadapan, tetapi dia tidak menghalang dirinya daripada melakukannya.

Ketiga: Pelaku yang tidak berupaya melakukan suatu perbuatan yang dikeji malah dia menyedari kelemahannya tersebut, akan tetapi dia tetap cuba melakukannya¹.

Ketiga-tiga keadaan ini merupakan intipati kepada mafhum *al-qubḥ*. Selain menjadi intipati, ketiga-tiganya juga berfungsi sebagai kayu ukur bagi mengenal pasti keburukan pada *af'āl*. Melalui kayu ukur ini, perbuatan-perbuatan yang bersifat buruk dapat dibezakan dengan mudah daripada perbuatan-perbuatan yang bersifat baik². Namun, apakah pula kayu ukur yang mengukur hakikat *al-ḥusn* dan *al-qubḥ*? Bagi Mu'tazilah jawapannya adalah akal³, mereka menjelaskannya sebagaimana berikut:

Penjelasan pertama: Sesuatu perkara atau perbuatan itu dapat disabitkan baik atau buruk hanya berdasarkan zatnya sahaja. Pensabitan ini tidak memerlukan penelitian atau penganalisisan. Sebagai contoh, bercakap benar yang memberi manfaat adalah suatu perbuatan yang jelas bersifat *ḥusn* manakala berbohong yang memudharatkan adalah suatu perbuatan yang jelas bersifat *qubḥ*⁴.

¹ *Ibid.*

² Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali (2004), “Konsep Perbuatan Allah (*Af'āl Allāh*) Dalam Pemikiran Islam, Pengaruh dan Kesannya Kepada Pemikiran Umat Islam di Malaysia”, Jurnal Pengajian Melayu, Bil. 14, 2004, Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, h. 52.

³ ‘Abd al-Jabbār (1965), *op. cit.*, h. 31.

⁴ Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 204.

Penjelasan kedua: Sesuatu perkara atau perbuatan itu tidak terlepas daripada mempunyai tujuan tertentu. Walaupun tujuan tersebut tersembunyi, akal mampu mengenal pastinya dengan memerhati kepada kesan yang terhasil daripada perkara atau perbuatan tersebut. Contohnya seseorang yang memukul anak yatim dengan tujuan mengadabkannya atau menyakitinya. Apabila anak yatim tersebut beradab, jelas pukulan menepati tujuan mengadabkannya yang mana tujuan ini adalah *ḥusn*. Manakala apabila anak yatim tersebut cedera tanpa dia beradab, jelas pukulan hanyalah bertujuan menyakitinya, dan tujuan ini adalah *qubḥ*¹.

Melalui kedua-dua penjelasan ini, kita melihat bagaimana akal dengan mutlaq dapat mengenal pasti hakikat *al-ḥusn* dan *al-qubḥ* menurut pandangan Mu'tazilah. Ini bermakna, akal mempunyai keupayaan sendiri yang mana dengan keupayaan ini ia tidak memerlukan panduan lain memimpinnya mengenal pasti hakikat *al-ḥusn* dan *al-qubḥ*. Tuntas, apakah ini bermakna akal tidak memerlukan *al-Shāri'ah*? Apakah akal memiliki kemampuan yang lebih tinggi daripada *al-Sharī'ah*?

Bagi menjawab persoalan ini, Mu'tazilah menjelaskannya melalui penilaian mereka ke atas kemampuan *al-Sharī'ah* dan kaitannya dengan kehakiman *al-ḥusn* dan *al-qubḥ*. Pada mereka, kemampuan *al-Sharī'ah* dilihat dari dua sudut peranannya yang dijelaskan sebagaimana berikut:

¹ *Ibid.*

Peranan Pertama: *Al-Sharī'ah* berperanan mempamerkan peraturan yang di luar pengamatan akal seperti cara ibadah yang dirangkumkan dalam Rukun Islam. Dengan peranan ini, *al-Sharī'ah* hanya difahami membentangkan tatacara peribadatan kepada hamba.

Skop peranan *al-Sharī'ah* ini menafikannya sebagai mampu menghukum hamba dengan *ḥusn* jika mereka menunaikan atau menghukum mereka dengan *qubḥ* jika mereka meninggalkan apa yang dibentangkan olehnya, sebaliknya kehakiman tersebut merupakan peranan akal¹. Ini kerana, akal lebih arif mengenal zat dan tujuan *af'āl al-'Ibād*. Tidakkah akal mampu mensabitkan *qubḥ* perlakuan seseorang yang menunaikan ibadah dengan tujuan menunjuk-nunjuk (*riyā'*)? Dan tidakkah akal juga mampu mensabitkan *ḥusn* tujuan seseorang yang meninggalkan suatu ibadah sunat kerana fardhu yang lebih utama? Kesemua tujuan ini adalah tersembunyi dan ia mustahil dapat dikenal pasti oleh *al-Sharī'ah*².

Peranan Kedua: *Al-Sharī'ah* berperanan mengukuhkan kehakiman akal terhadap hakikat *al-ḥusn* dan *al-qubḥ*. Melalui peranan ini, *al-Sharī'ah* hanya menyokong penetapan akal ke atas hakikat *al-ḥusn* dan *al-qubḥ* yang dikenal pasti olehnya³.

Peranan *al-Sharī'ah* ini banyak dijelaskan di dalam al-Qur'ān, antara contohnya sebagaimana dalam *Sūrah al-Isrā'* (17: 33), Allāh SWT berfirman:

Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan oleh Allāh

¹ Ibn al-Murtaḍā (1316H), *al-Muniyyah wa al-Amal fī Sharḥ Kitāb al-Milal wa al-Niḥal*, Ḥaydar Ābād al-Dukkan: Dāirah al-Ma'ārif al-Nizāmiyyah, h. 33.

² 'Abd al-Jabbār (1965), *op. cit.*, h. 200.

³ Ibn al-Murtaḍā (1316 H), *op. cit.*, h. 34.

Akal telah mengenal pasti bahawa setiap perbuatan membunuh adalah suatu keburukan. Apabila ayat ini menerangkan tentang pengharaman membunuh seolah-olah ayat ini membenarkan apa yang telah dikenal pasti oleh akal tersebut¹.

Apabila kita bandingkan peranan-peranan *al-Sharī'ah* ini dengan kemampuan akal maka dengan jelas Mu'tazilah memberikan autoriti yang tinggi kepada keupayaan akal berbanding *al-Sharī'ah*. Memetik kata-kata Dr. 'Abd al-'Azīz Saif al-Naṣr berkenaan hal ini:

Mu'tazilah telah mengatakan: Sesungguhnya akal telah mendahului syarak. Tidak mungkin dapat dithabitkan suatu hukum syarak melainkan dengan pemahaman akal. Justeru akal merupakan *uṣūl* manakala syarak adalah *furū'*².

Autoriti yang diberikan kepada akal ini menjadikan ia lebih berkuasa daripada *al-Sharī'ah* itu sendiri. Apabila ditetapkan begini, apakah akal mampu menghukum *af'āl* yang lebih tinggi darjatnya daripada *af'āl al-'Ibād* iaitu *Af'āl Allāh*? Mu'tazilah menjawabnya ya! Bagaimana? Jawapannya adalah melalui kaedah kias ghaib di atas apa yang disaksikan (*qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid*)³.

Qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid merupakan metode tradisi yang digunakan oleh Mu'tazilah dalam mengukur sesuatu yang bersifat metafizik⁴. Melalui kiasan ini, *Af'āl Allāh* disuai padankan dengan *af'āl al-'Ibād* bagi mensabitkan *al-ḥusn* dan *al-qubḥ* pada *Af'āl*Nya. Apa yang baik atau buruk pada *af'āl al-'Ibād*, begitulah juga pada *Af'āl Allāh*.

¹ Lihat perbincangan tentang sokongan *al-Sharī'ah* ini dalam Dr. 'Abd al-'Azīz Saif al-Naṣr (1983), *op. cit.*, h. 128. Bandingkan juga dengan pandangan Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali (2004), *op. cit.*, h. 52-54.

² Dr. 'Abd al-'Azīz Saif al-Naṣr (1983), *op. cit.*, h. 127.

³ 'Abd al-Jabbār (t.t), *al-Muḥīṭ bi al-Taklīf*, *op. cit.*, h. 254.

⁴ Dalam Madhhab Mu'tazilah akal merupakan neraca Allāh di atas muka bumi (*mizān Allāh fī arḍ*). Justeru, tiada sesuatu perkara pun yang tersembunyi daripada penelitian dan taakulannya. Melalui *qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid*, akal mampu mengkaji, meneliti dan mengistinbatkan suatu hukum tanpa memerlukan panduan atau kekuatan luaran. Lihat penjelasan lanjut oleh Dr. Muḥammad 'Abd al-Faḍl al-Qūṣī (1997), *op. cit.*, h. 43.

Suai-padan ini dibolehkan dalam Madhhab Mu'tazilah kerana bagi mereka *al-husn* dan *al-qubh* dilihat dari sudut perbuatan, tidak dilihat dari sudut siapa pelakunya¹. Ini bermakna, jika suatu perbuatan hamba itu baik maka begitu juga sifat Perbuatan Allāh dan jika ia buruk maka begitu juga sifat PerbuatanNya².

Mu'tazilah mengukuhkan autoriti kiasan ini berdasarkan kepada pemahaman mereka terhadap *al-Sharī'ah*. Mereka merumuskan bahawa suruhan dan larangan Allāh SWT merupakan panduan buat PerbuatanNya sendiri kerana matlamat keduanya bukanlah sebagai pengukur baik buruk *af'āl al-'Ibād* sahaja malah penjelas dan pendedah kepada segala jenis sifat perbuatan. Ini dijelaskan oleh Ibn Mutawiyah:

Sesungguhnya *al-nahy* yang didapati daripada Allāh 'Azzawajalla mendedahkan tentang sifat keburukan *al-qabīh* (yang maha melakukan keburukan) jika Dia melakukan keburukan, bukan ia (*al-nahy*) ditugaskan menghukum sesuatu dengan keburukan. Demikian juga *al-amr* yang didapati daripadaNya yang mana ia mendedahkan tentang sifat kebaikanNya, bukan ia (*al-amr*) ditugaskan menghukum sesuatu dengan kebaikan³.

Bagi akal dan logiknya, adalah tidak wajar bagi Tuhan Yang Maha Mencipta menyuruh hambaNya melakukan kebaikan sedangkan Dia meninggalkannya, begitu juga melarang mereka melakukan keburukan tetapi Dia melakukannya⁴. Sekiranya Allāh melakukan apa yang bertentangan dengan suruhan dan laranganNya, bermakna Dia telah tergelincir daripada konsep *al-'adl* dan penyempurnaan *al-ṣalāh wa al-aṣlah*, dan hal ini bercanggah dengan keagungan IlmuNya (*al-'Alīm*), BijaksanaNya (*al-Hakīm*) dan KelembutanNya (*al-Laṭīf*)⁵.

¹ Lihat takrif Mu'tazilah kepada mafhum *al-husn wa al-qubh* dalam kajian ini, h. 129.

² 'Abd al-Jabbār (1965), *op. cit.*, h. 254.

³ *Ibid.*

⁴ Al-Shahrastānī (t.t) *Nihāyah al-Aqdām*, *op. cit.*, h. 370.

⁵ Kenyataan ini telah dikemukakan oleh Wan Zailan (UM) yang menampakkan beliau menyokong kenyataan Mu'tazilah terdahulu. Bahkan beliau bawakan kenyataan bahawa antara hujah-hujah yang menafikan Allāh menghendaki keburukan dan kemaksiatan adalah kerana Dia menegah perbuatan buruk tersebut dan setiap tegahan bererti membencinya. Beliau membuktikan kenyataan ini dengan mengatakan

Demikian kita melihat bagaimana Mu‘tazilah telah mengambil akal sebagai hakim yang menghukum *al-ḥusn* dan *al-qubḥ* pada *af‘āl*. Mereka bukan sahaja dilihat mendokong keupayaan akal malah menjadikannya sebagai suatu manhaj pengukuran yang ampuh. Manhaj ini dikenali sebagai *manhāj al-‘Aqlī* atau *al-manhājiyyah al-‘Aqliyyah*. Manhaj ini amat bertentangan dengan *manhāj al-Shar‘ī* atau *‘al-manhājiyyah al-Shar‘iyyah’* yang telah dikemukakan oleh Ashā‘irah.

Seterusnya kajian akan membincangkan mengenai ciri-ciri yang terdapat pada *al-ḥusn* dan *al-qubḥ*. Ciri-ciri ini dikenal pasti menjadi skema kepada *manhāj al-Shar‘ī* dan *manhāj al-‘Aqlī* dalam menilai baik buruk sifat *af‘āl al-‘Ibād*. Justeru, kajian akan cuba merungkaikan apakah diskriptif ciri-ciri ini pada kedua-dua manhaj.

bahawa adalah mustahil bagi Allāh menjadi orang yang berkehendak (*murīd*) dan membenci (*karih*) pada masa dan dalam perkara yang sama. Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali (2004), *op. cit.*, h. 56. Kenyataan-kenyataan beliau perlu dinilai kembali kerana gambaran *murīd* bukanlah *karih* hanya sesuai merujuk kepada hamba sahaja.

4.1.2 Ciri-ciri *Al-Husn* dan *Al-Qubh* di sisi *Manhāj Al-Shar‘ī* dan *Manhāj Al-‘Aqlī*

Terdapat tiga ciri *al-husn* dan *al-qubh* pada *af‘āl* yang dikenal pasti oleh *manhāj al-Shar‘ī* dan *manhāj al-‘Aqlī*. Ciri-ciri tersebut ialah;

Pertama: Ciri *al-husn* dan *al-qubh* yang dilihat dari sudut kesempurnaan (*kamāl*) dan kekurangan (*naqṣ*) sesuatu *af‘āl*.

Kedua: Ciri *al-husn* dan *al-qubh* yang dilihat dari sudut menepatinya suatu *af‘āl* dengan tujuan tertentu (*muwafaqah li al-gharḍ*) dan tersasarnya daripada tujuan tersebut (*mukhalafah an hu*).

Ketiga: Ciri *al-husn* dan *al-qubh* yang dilihat dari sudut kelayakan suatu *af‘āl* mendapat ganjaran (*al-thawāb*) dan balasan buruk (*al-‘iqāb*) di akhirat.

Setengah daripada ciri-ciri ini disepakati oleh kedua-dua manhaj dalam menjelaskan *al-husn* dan *al-qubh* manakala setengah daripadanya tidak disepakati oleh kedua-dua manhaj.

Berdasarkan keterangan ini, perbincangan selanjutnya akan dibahagikan kepada dua perbahasan. Pertama, mengenai ciri-ciri *al-husn* dan *al-qubh* pada *af‘āl* yang disepakati oleh *manhāj al-Shar‘ī* dan *al-‘Aqlī*. Kedua, mengenai ciri-ciri *al-husn* dan *al-qubh* pada *af‘āl* yang diperselisihkan oleh kedua-dua manhaj.

4.1.2.1 Ciri-ciri Yang Dipersepakati

Terdapat dua ciri *al-ḥusn* dan *al-qubḥ* yang dipersepakati oleh *manḥāj al-Shar‘ī* dan *al-‘Aqlī*. Ciri-ciri tersebut ialah **pertama**: Ciri *al-ḥusn* yang dilihat dari sudut kesempurnaan *af‘āl* dan ciri *al-qubḥ* yang dilihat dari sudut kekurangan *af‘āl*. **Kedua**: Ciri *al-ḥusn* yang dilihat dari sudut menepatinya *af‘āl* dengan tujuannya dan ciri *al-qubḥ* yang dilihat dari sudut tersasanya *af‘āl* daripada tujuannya.

Manḥāj al-Shar‘ī tidak menolak kemampuan akal dalam menilai baik buruk kedua-dua ciri ini. Ini kerana kedua-duanya mudah dikenal pasti walaupun tanpa penjelasan *al-Sharī‘ah*. Sebagai contoh, kebaikan berilmu dan keburukan jahil. Amat jelas, seseorang yang berilmu peribadinya adalah tinggi manakala seseorang yang jahil adalah sebaliknya. Begitu juga *ḥusnnya af‘āl* apabila ia menepati tujuannya manakala *qubḥnya* apabila ia tersasar daripada tujuannya. Kedua-dua hal ini mampu dikenal pasti dengan mudah oleh akal tanpa panduan *al-Sharī‘ah*¹.

¹ Al-Juwaynī (1950), *al-Irshād ilā Qawāṭi‘ al-Adillah fī Uṣūl al-‘Itiqād*, al-Qāhirah: Maktabah al-Khānjī, h. 265. Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 202. Al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, j. 2, h. 109.

4.1.2.2 Ciri Yang Diperselisihkan

Manhāj al-Shar‘ī dan *manhāj al-‘Aqlī* berselisih dalam menilai ciri *al-ḥusn* dan *al-qubḥ* yang dilihat dari sudut kelayakan *af‘āl* menerima ganjaran (*al-thawāb*) dan balasan buruk (*al-‘iqāb*) di akhirat.

(i) Dari Sudut *Manhāj al-Shar‘ī*

Manhāj al-Shar‘ī menetapkan bahawa akal tidak berupaya menentukan kelayakan *af‘āl* menerima ganjaran *al-thawāb* dan balasan buruk *al-‘iqāb*. Ini kerana akal hanya mampu menilai baik buruk *af‘āl* yang dapat dikenal pasti olehnya, sedangkan *al-thawāb* dan *al-‘iqāb* merupakan hal-hal ghaib (*al-ghaybiyyāt*) yang tersembunyi daripadanya. Dalam hal ini, *manhāj al-Shar‘ī* memberikan autoriti secara mutlaq kepada *al-Sharī‘ah* dalam menetapkan kelayakan sesuatu *af‘āl* sama ada akan menerima ganjaran atau balasan.

Autoriti ini diperkukuhkan dengan pembuktian daripada al-Qur’ān al-Karīm.

Salah satu contohnya ialah di dalam *Sūrah al-Qāri‘ah* (101:6-9):

فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ
مَوَازِينُهُ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾

Maka adapun orang yang berat timbanganannya maka dia berada dalam kehidupan yang memuaskan. Dan adapun orang yang ringan timbanganannya maka tempat kembalinya adalah neraka *Hāwiyah*.

Berpandukan ayat ini, Allāh SWT telah menetapkan ganjaran baik bagi mereka yang berat timbangan amalan solehnya dan balasan buruk bagi mereka yang ringan timbangan amalan solehnya. Ketetapan ini merujuk kepada kelayakan *al-thawāb* bagi

mereka yang telah melakukan kebaikan dan kelayakan *al-'iqāb* bagi mereka yang telah melakukan keburukan.

Walau bagaimana pun, ketetapan ini tidak menggambarkan hakikat pemberian ganjaran dan balasan buruk oleh Allāh SWT. Ini kerana, PengetahuanNya adalah Maha Luas yang mana ia meliputi segala rahsia yang tidak diketahui oleh sesiapa pun. Ada hamba yang telah melakukan amalan kebaikan, dan berpandukan *al-Sharī'ah* dia adalah seorang yang soleh. Namun hakikat amalannya di sisi Allāh adalah bersifat dusta (*nifāq*). Begitu juga ada hamba yang telah melakukan amalan keburukan, dan berpandukan *al-Sharī'ah* dia adalah seorang yang jahat (*ṭāliḥ*). Namun hakikat dirinya di sisi Allāh ketika dia melakukan amalan tersebut adalah seorang yang dipaksa (*mukrihūn*)¹. Justeru, di sisi *manhāj al-Sharī'*, *al-Sharī'ah* sahaja yang dapat menentukan *af'āl* yang bagaimanakah layak menerima *thawāb* dan *'iqāb*.

(ii) Dari Sudut *Manhāj al-'Aqlī*

Berbeza daripada *manhāj al-Sharī'*, ia menetapkan bahawa akal berupaya menentukan kelayakan *af'āl* menerima ganjaran dan balasan buruk. Ini kerana kedua-duanya merupakan sebahagian daripada anugerah Allāh SWT yang mampu ditasawurkan oleh akal walaupun kedua-duanya dari hal-hal *al-ghaybiyyāt*. Selagi mana hal-hal ini dapat ditasawurkan oleh akal, selagi itulah ia mampu dihukum olehnya².

Bagaimana akal dapat mentasawurkan kelayakan *af'āl* menerima *al-thawāb* dan *al-'iqāb* adalah berpandukan kepada kelayakan *af'āl* tersebut dipuji dan dikeji. Setiap *af'āl* yang dipuji di dunia ini, ia layak diganjar dengan kebaikan di akhirat kelak.

¹ Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Aḥmad bin Rushd (1955), *al-Kashf 'an Manāḥij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah*, al-Qāhirah: al-Anjilū, h. 129.

² Prosa ini mewakili huraian tentang metodologi 'Qiyās al-Ghāib 'alā al-Shāhid' di sisi Madhhab Mu'tazilah. Lihat penjelasan lanjut dalam kajian ini, h. 136.

Begitulah juga dengan setiap *af'āl* yang dikeji di dunia ini, ia sepatutnya dibalasi dengan keburukan di akhirat kelak¹.

Beginilah akal menetapkan kelayakan *af'āl* menerima *al-thawāb* dan *al-'iqāb* di akhirat. Bagi Mu'tazilah, sekiranya akal tidak berupaya menetapkan baik buruk *af'āl* sama ada di dunia mahupun di akhirat maka akal telah menyalahi fungsinya iaitu '*mizān Allāh fī al-Arḍ*'².

Ketidakupayaan akal ini bukan sahaja menyalahi asal fungsinya malah mengumumkan cacat-cela bagi Allāh SWT kerana telah mencipta akal yang sia-sia, sedangkan kesiaan adalah mustahil baginya. Menyentuh hal ini, Wan Zailan Kamaruddin (UM) nukilkan:

Perbuatan sia-sia atau main-main merupakan suatu keburukan. Dikatakan bahawa tiada sesuatu termasuklah manusia diciptakan Allāh dengan sia-sia. Perbuatan Allāh mempunyai sebab dan tujuan dengan matlamatnya kembali kepada kepentingan manusia itu sendiri ataupun kerana memenuhi syarat-syarat peraturan sesuatu yang wujud³.

Justeru, tujuan akal diciptakan adalah untuk memberi kepentingan kepada diri hamba dalam mencari kebaikan dan menghindari keburukan.

¹ Al-Sharīf al-Murtaḍā, 'Alī bin al-Ḥusīn al-Mūsawī al-'Ilwī (1954), *Ghurar al-Fawā'id wa Darar al-Qalā'id – al-Ma'rūf bi Amālī al-Murtaḍā*, c.2, al-Qāhirah: 'Isā al-Ḥalabī, h. 399.

² *Ibid.*

³ Nukilan ini dicatatkan beliau bersumberkan daripada al-Ḥillī dalam *Nahj al-Ḥaq wa Kashf al-Ṣidq: al-Bāb al-Ḥādī 'Ashr*; daripada Ibn Maytham dalam *Sharḥ Nahj al-Balāghah*, j. 2; dan daripada Ibn Abī al-Ḥadīd dalam *Sharḥ Nahj al-Balāghah*, j. 5. Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali (2004), *op. cit.*, h. 53.

4.1.3 Konsep *Al-Husn* dan *Al-Qubh* Di sisi Al-Jurjānī

Selaku pendokong Madhhab Ashā'irah, al-Jurjānī memprakui *al-Sharī'ah* sebagai penetap yang mutlaq hakikat *al-husn* dan *al-qubh* pada *af'āl al-'Ibād*. Beliau bukan sekadar melihat *al-Sharī'ah* sebagai 'pendedah' (*kāshif*) *husn* dan *qubh* pada *af'āl* malah *al-Sharī'ah* turut dilihat sebagai 'penjelas' (*mubayyin*) dan 'penetap' (*al-muthabbat*) kepada hukum baik dan buruk sesuatu *af'āl*¹. Dengan perakuan sebegini apakah al-Jurjānī menolak fungsi akal?

Al-Jurjānī sebenarnya tidak menolak fungsi akal atau menafikan kedudukannya, namun pada masa yang sama beliau tidak pula memutlaqkan kemampuannya. Beliau mengiktiraf kemampuan akal dengan batasannya yang tertentu.

Justeru, berpandukan kenyataan di atas, perbincangan di sini akan mengupas dua perkara. Pertama, mengenai pengiktirafan yang diberikan oleh al-Jurjānī kepada kemampuan akal dan kedua bagaimana beliau mendokong *manhāj al-Sharī'* sebagai manhaj yang ampuh dalam menetapkan baik buruk *af'āl al-'Ibād*.

¹ Fungsi *al-Sharī'ah* yang dihipunkan oleh al-Jurjānī akan dibincangkan secara terperinci dalam tajuk selanjutnya selepas ini.

4.1.3.1 Mengiktiraf Kemampuan Akal

Bagi al-Jurjānī, kemampuan akal hanyalah sekadar mengenal pasti apa yang zahir daripada sifat *af'āl al-'Ibād*. Ini bermakna, sifat *af'āl* yang tersirat atau yang tersembunyi daripada akal mustahil dapat dikenal pasti olehnya. Al-Jurjānī membahagikan apa yang zahir daripada sifat *af'āl al-'Ibād* tersebut kepada dua bahagian.

Pertama: Kesempurnaan sesuatu *af'āl* serta kekurangannya¹.

Al-Jurjānī tidak menafikan apa yang zahir daripada sifat *af'āl* ini dapat dikenal pasti oleh akal. Contohnya kesempurnaan yang ditonjolkan oleh sifat berilmu dan kekurangan yang ditonjolkan oleh sifat jahil. Zahirnya, seseorang yang berilmu akan dihormati dan penghormatan adalah jelas merupakan suatu bentuk *ḥusn*. Begitulah juga zahirnya seseorang yang jahil, dia akan dihina dan penghinaan merupakan suatu bentuk *qubḥ* yang nyata², kesemua hal ini zahir pada akal.

Walau bagaimana pun, pengenalanpastian akal terhadap apa yang zahir daripada sifat *af'āl* ini tidak melayakan akal sebagai suatu yang berkeupayaan untuk menghukum baik buruk *af'āl* tersebut. Al-Jurjānī menerangkan tentang ketidaklayakan akal ini dengan menegaskan bahawa tidak semua kesempurnaan yang dapat dikenalpasti oleh akal membawa makna *ḥusn*, contohnya ilmu tentang Zat Allāh SWT (*ma'rifah Allāh*). Ilmu ini bukanlah suatu yang boleh disifatkan sebagai *ḥusn* kerana

¹ Bahagian ini merupakan ciri pertama *al-ḥusn* dan *al-qubḥ* yang dipersepakati oleh *manḥāj al-Shar'ī* dan *manḥāj al-'Aqlī* yang mana ia mampu dinilai oleh akal tanpa memerlukan panduan luaran. Lihat kajian ini, h. 137.

² Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 203.

mengkaji ZatNya adalah suatu yang terlarang dan mustahil digapai oleh akal¹ bahkan jahil mengenainya adalah yang digesa oleh *al-Sharī'ah*.

Begitu juga tidak semua kejahatan yang dapat dikenalpasti oleh akal itu bermakna buruk, kejahatan terhadap ilmu sihir misalnya adalah amat perlu². Justeru, bukan semua sifat alim menggambarkan kesempurnaan dan bukan semua kejahatan menggambarkan kekurangan.

Kedua: *Af'āl* yang menepati tujuannya dan yang tersasar daripadanya³.

Al-Jurjānī tidak menafikan apa yang zahir daripada sifat *af'āl* ini mampu dikenal pasti oleh akal. Contohnya kemaslahatan dan kerosakan (*maṣlahah wa mufسادah*). Setiap kemaslahatan merupakan hasil daripada *af'āl* yang menepati tujuannya manakala setiap kerosakan merupakan hasil daripada *af'āl* yang tersasar daripada tujuannya⁴, kesemua hal ini zahir pada akal.

Walau bagaimana pun, pengenalpastian akal terhadap bahagian sifat *af'āl* ini tidak melayakkan akal mampu menghukum baik buruk *af'āl* tersebut. Al-Jurjānī menerangkan hal ini dengan mengatakan bahawa tidak semestinya semua *af'āl* yang menepati tujuannya adalah *ḥusn*. Ini kerana, jika suatu *af'āl* yang menepati tujuan

¹ Larangan dan kemustahilan ini bersandarkan kepada ujaran al-Rāzī: “Dan tiada dalam kemampuan kita [untuk mengenal] zat (Allāh) yang khusus tersebut melainkan [kita hanya fahami] bahawa ianya (Zat Allāh) adalah suatu zat yang tidak diketahui apakah ia [sebenarnya, hanyalah kita tahu] tentang sifatnya (Zat Allāh) dengan sifat-sifat ini (sifat *al-Zāidah 'alā al-Ḍhāt*), dan hal ini membuktikan sesungguhnya hakikat Zat Allāh secara khusus tidak diketahui [oleh sesiapa pun]”. Al-Rāzī (2004), *op. cit.*, h. 78.

² Firman Allāh SWT dalam *Sūrah al-Baqarah* (2:102):

Dan mereka (kaum Isrā'īl) mematuhi setiap apa yang dibaca oleh syaitan-syaitan pada zaman kerajaan Sulaymān walhal Sulaymān tidak kufur tetapi syaitan-syaitan itu lah yang kafir, mereka mengajar manusia tentang sihir dan apa yang diturunkan kepada dua Malāikāt yang berada di Babylon iaitu Hārūt dan Mārūt...

³ Bahagian ini merupakan ciri kedua *al-ḥusn wa al-qubḥ* yang dipersepakati oleh *manḥāj al-Sharī' dan manḥāj al-'Aqlī* yang mana ia mampu dinilai oleh akal tanpa memerlukan panduan luaran. Lihat kajian ini, h. 137.

⁴ Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 203.

kemaksiatan atau jenayah, ia tidak wajar dikira *ḥusn*? Apakah membunuh seseorang kerana menepati tuntutan nafsu *ammārah bi al-sū'* adalah baik? Dan apakah apabila tersasar daripada menepati tujuan tersebut wajar dikira *qubḥ*?¹

Dengan ini, al-Jurjānī jelasnya tidak menolak fungsi dan kedudukan akal secara total malah telah mengiktirafnya dengan kemampuan yang tertentu dan terbatas. Kemampuan tersebut ialah untuk mengenalpasti baik buruk sifat *af'āl al-'Ibād* yang zahir dan kemampuan ini tetap memerlukan panduan *al-Sharī'ah* untuk membimbingnya untuk mengenalpasti.

Tidakkah *al-Sharī'ah* yang melarang akal daripada memikirkan Zat Allāh? Tidakkah *al-Sharī'ah* yang menerangkan kepada akal sesungguhnya tujuan sesuatu kebaikan adalah untuk meraih redha Allāh SWT? Bagaimana mungkin suatu tujuan selain meraih redhaNya itu boleh dikatakan suatu yang baik? Tidakkah meraih selain redhaNya bermakna mewujudkan sekutu bagiNya? Tuntasnya, *al-Sharī'ah* merupakan penggerak fungsi akal selain penghukum mutlaq *al-ḥusn* dan *al-qubḥ af'āl al-'Ibād*.

¹ *Ibid.*

4.1.3.2 Mendokong *Manhāj Al-Shar‘ī*

Dokongan al-Jurjānī terhadap *manhāj al-Shar‘ī* dapat dilihat melalui penyifatan beliau ke atas manhaj ini sebagai penjelas (*mubayyin*) dan penetap (*al-muthabbbit*).

(a) *Mubayyin*

Secara umumnya, keseluruhan kandungan *al-Sharī‘ah* adalah bersifat penjelas (*mubayyin*)¹. Ini kerana *al-Sharī‘ah* menjelaskan dengan terperinci sifat *af‘āl al-‘Ibād* sebelum akal dapat mengenalpastinya. Ini dapat dilihat melalui setiap hukum yang dihimpunkan oleh *fuqahā’* di dalam hukum *taklīf*: wajib (*al-ijāb*); sunat (*al-nadb*); haram (*al-tahrīm*); makruh (*al-karāhah*); harus (*al-ibāḥah*)². Setiap *af‘āl al-‘Ibād* tidak terkecuali daripada lima hukum ini. Melaluinya, hamba mengetahui perbuatan manakah yang mesti mereka lakukan, tinggalkan, perlu lakukan, perlu jauhi dan harus melakukannya.

Demikianlah hukum *taklīf* yang menjadi kandungan *al-Sharī‘ah* bukan sahaja memberitahu hamba apa yang perlu mereka lakukan dan tinggalkan malah memberitahu mereka apa yang baik dan buruk buat diri mereka. Inilah buktinya bagaimana *al-Sharī‘ah* telah menjelaskan sifat *af‘āl* dengan terperinci kepada hamba sebelum akal mereka dapat mengenalpasti baik buruk daripada *af‘āl* mereka³.

¹ Ini dijelaskan sendiri oleh al-Qur‘ān, *Surah al-Māidah* (5:48):

Dan bagi setiap sesuatu Kami jadikan untuk kamu sebagai petunjuk dan aturan.

² Al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn (1306H), *Tanqīh al-Fuṣūl fī al-Usūl*, T.T.P: al-Ṭaba‘ah al-Munīriyyah, h. 33.

³ Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 202.

(b) Muthabbīt

Apabila merujuk kepada sifat penetap (*muthabbīt*), *al-Sharī'ah* menetapkan hukum dengan secara terperinci terhadap *qf'āl al- 'Ibād*. Keterperincian tersebut dilihat berkisar mengenai persoalan-persoalan: Apakah hukum ini sesuai dengan perbuatan ini? Mengapa hukum ini sesuai ditetapkan ke atasnya? Bagaimanakah natijah yang bakal terhasil apabila hukum ini ditetapkan ke atasnya? Kesemua persoalan ini telah ditanya oleh *al-Sharī'ah* dan ia telah memberikan jawapannya sebelum akal mampu memikirkannya.

Untuk lebih jelas, kita ambil satu contoh iaitu hukuman yang ditetapkan *al-Sharī'ah* ke atas perbuatan membunuh secara sengaja (*qatl al- 'amd*). *Al-Sharī'ah* telah menetapkan bahawa *qatl al- 'amd* merupakan suatu jenayah berat. Kesalahan perbuatan ini adalah besar kerana antara lain ia seolah-olah telah merampas nyawa yang merupakan anugerah khusus daripada Allāh SWT, dan merampas anugerah ini seumpama telah mencabuli kebesaran *QudrahNya*¹. Akibat daripada perbuatan ini, pelakunya perlu dihukum bunuh kerana hukuman tersebut sahaja yang setimpal².

Sungguhpun akal juga melihat layaknya hukuman bunuh ke atas pembunuh (*qātil*) sebagaimana ketetapan *al-Sharī'ah* akan tetapi apabila si pembunuh tersebut dilihat insaf dan menyesali perbuatannya malah berserta jaminan serta pengampunan,

¹ Ini kerana Allāh SWT bersifat Maha Menganugerahi. Dengan sifat ini Dia sahaja yang layak mengambil apa-apa yang dianugerahkan olehNya. Apabila seseorang hamba membunuh hamba yang lain seumpama dia telah mengambil alih kelayakan yang ada pada Allāh SWT. Oleh itu *qatl al- 'amd* merupakan jenayah yang amat berat hukumnya di sisi *al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Ia dikutuk sama ada di dunia mahupun di akhirat sebagaimana firman Allāh dalam *Sūrah al-Nisā'* (4:93):

Dan barang siapa yang membunuh orang Mu'min dengan sengaja maka balasan baginya adalah kekal di dalam Jahannam dan mendapat kemurkaan Allāh serta laknat daripadaNya dan disediakan untuknya siksaan yang amat perit.

² Jumhur Madhhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah mewajibkan *qisās* ke atas pembunuh dalam kes *qatl al- 'amd* kecuali Madhhab Shāfi'ī. Mereka mewajibkan denda (*kaffārah*) sebagaimana yang diwajibkan kepada kes membunuh tanpa sengaja (*qatl al-khaṭa'*). Walau bagaimana pun, dalam hal ini pendapat jumhur adalah lebih tepat dan konkrit (*arjaḥ*). Lihat al-Jazīrī, 'Abd al-Rahmān (1999), *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, j. 5, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 226.

akal pasti mengubah hukuman bunuh tersebut kepada hukuman yang lebih ringan daripadanya. Dan kemungkinan diringankan lagi sehingga dikenakan denda sahaja.

Namun keringanan sebegini tidak berlaku di sisi *al-Sharī'ah*. Hukuman bunuh ke atas pembunuh tetap dilaksanakan walaupun dia bertaubat dan diterima taubatnya. Pelaksanaan hukuman ini bukanlah untuk menunjukkan kerakusan institusi *al-Sharī'ah* akan tetapi untuk menunjukkan betapa buruknya jenayah *qatl al-'amd* dan betapa terkutuknya ia di sisi Allāh SWT¹. Di sini kita dapat melihat, bagaimana *al-Sharī'ah* telah meneliti jenayah ini dari setiap sudut sebelum akal mampu memikirkan apakah balasan yang sesuai lagi adil buat pelaku jenayah ini.

Hasilnya, *al-Sharī'ah* merupakan penetap yang tepat ke atas sesuatu *af'āl* jika dibandingkan dengan akal. Al-Jurjānī menerangkan sifat penetap *al-Sharī'ah* ini dengan kata beliau:

Baiknya sifat atau buruknya sesuatu perbuatan tidak dirujuk kepada hakikat yang terhasil daripada perbuatan tersebut sebelum *al-Shāri'* mendedahkan tentang hukumnya... Maka baik atau buruk sesuatu perbuatan tidak mungkin dapat dihukumkan sebelum *al-Shāri'* menetapkannya².

Keterangan al-Jurjānī terhadap *al-Sharī'ah* ini bertepatan dengan tasawur al-Qur'an sendiri terhadapnya. Firman Allāh dalam *Sūrah al-Isrā'* (17:15):

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾

Dan tidaklah Kami mengazabkan (golongan kafir) sehinggalah Kami mengutuskan utusan-utusan Kami.

¹ Segolongan ulamā' daripada Madhhab *al-Salaf al-Ṣāliḥ* menghukumkan bagi pembunuh dalam kes *qatl al-'amd* tidak diterima taubatnya. Segolongan yang lain pula menghukumkan taubatnya diterima. Walau bagaimana pun mereka bersepakat hukum *qisās* wajib dikenakan ke atas pelakunya kerana walaupun taubatnya diterima oleh Allāh SWT kesalahannya di dunia ini masih perlu dikira. Antara lain, tujuan (*maqāṣid*) *al-Sharī'ah* dalam hal ini adalah untuk membendung jenayah *qatl al-'amd* dan betapa terkutuknya jenayah membunuh. Lihat al-Jazīrī, *ibid*.

² Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 202.

Ayat ini menegaskan bahawa Allāh SWT membezakan di antara perbuatan kufur yang mana hamba tidak mengetahui hakikat kekufuran perbuatan tersebut dengan perbuatan kufur yang mana mereka sedari hakikat kekufurannya. Sesungguhnya Allāh SWT tidak mengazabkan perbuatan kufur sebelum ia dilarang olehNya¹.

Inilah buktinya bagaimana *al-Sharī'ah* apabila menetapkan suatu hukuman, ia terlebih dahulu memperincikannya. Malah dalam keadaan tertentu, *al-Sharī'ah* menetapkan hukum yang berbeza daripada hukum asalnya, contohnya perbuatan menipu (*khid'ah*). Segala jenis penipuan hukumnya adalah keji. Namun, dalam peperangan hukumnya berbeza bahkan ia diperlukan kerana ia berupa senjata peperangan. Ia dijelaskan oleh Rasulullah s.a.w. sendiri tatkala al-Habbāb bin al-Mundhar r.a. melihat baginda menghampiri perigi *Badar* seraya bertanya:

Ya Rasulullah! Apakah ini tempatnya yang telah diperintahkan oleh Allāh supaya Tuan tidak melangkaui dan tidak pula Tuan undur daripadanya? Ataupun apakah ini suatu taktik, strategi dan muslihat Tuan? Jawab s.a.w: Bahkan ia suatu taktik, strategi dan muslihat².

Tidakkah dengan penetapan *al-Sharī'ah* ini menggambarkan ia telah memberi ihsan kepada hamba. Hal ini tidak mungkin dapat diberikan oleh akal kerana terdapat kebaikan yang tersembunyi daripadanya. Seandainya akal yang menjadi *muthabbib*, tidakkah ia hanya akan menetapkan kebaikan dan keburukan yang boleh diguna-pakai di dunia ini sahaja?

¹ Begitu juga Allāh SWT tidak mengazabkan orang yang melakukan suatu perlakuan tanpa diketahuinya adalah kufur di sisi *al-Sharī'ah* sepertimana *ahl al-fatrah*. Ini kerana *taklīf* tidak diwajibkan ke atas mereka disebabkan ketiadaan utusan Allāh (*anbiyā' wa rusūl*) atau agama semasa telah diselewengkan. Dr. Ṭalā'at 'Afīfī Muḥammad Sālim (2002), *Mukhtārāt min al-Qaṣas al-Ṣaḥīḥ fi al-Sunnah al-Nabawīyyah: dirāsah taḥlīliyyah tarbawīyyah*, c. 1, al-Qāhirah: Maktabah al-Imān li al-ṭabā'ah wa al-nashr wa al-tawzī', h. 65.

² Dr. Muṣṭafā al-Sibā'ī (1999), *al-Sīrah al-Nabawīyyah, Durūs wa 'Ibar*, c. 2, al-Riyāḍ: Dār al-Warrāq, h. 92.

Dengan perbincangan ini maka berakhirlah perbahasan kajian mengenai isu *al-ḥusn* dan *al-qubḥ*. Seterusnya kajian akan mengupas perbahasan mengenai sifat Kehendak Allāh SWT (*al-Irādah Allāh*) yang mana dijudulkan dengan tajuk *Allāh al-Murīd*. Fokus kajian dalam tajuk ini akan menumpukan perbincangan mengenai sifat *al-Irādah* yang berkaitan dengan permasalahan *af'āl* sahaja dan bukan sifat *al-Irādah* yang dilihat dari sudut komprehensifnya iaitu sifat tambahan ke atas Zat Allāh SWT (*Sifāt al-Zāidah 'alā al-Dhāt*).

4.2 *Allāh Al-Murīd*

Perbincangan di sini dibahagikan kepada empat bahagian. Pertama: Maksud *Allāh al-Murīd*; Kedua: Ciri-ciri *al-Irādah Allāh*; Ketiga: Hubungkait *al-Irādah Allāh* dengan *af‘āl al-‘Ibād*; Keempat: *al-qaḍā’* dan *al-qadar*¹.

4.2.1 Maksud *Allāh Al-Murīd*

Al-Murīd bermaksud ‘Tuhan Yang Maha Berkehendak’. Ianya merupakan satu konotasi yang hanya layak disifatkan kepada ketinggian *al-Irādah Allāh* SWT tanpa layak disifatkan kepada selainNya². Penyifatan ini amat jelas hanya dilihat pada huruf *ya* (ي) pada kalimah *al-murīd* yang merujuk sintaksis ketinggian (*ṣighah al-mubālaghah*).

Apabila konotasi *al-murīd* ini dipadukan pula dengan *ism al-jalālah* ‘*Allāh*’, ia menggambarkan bagaimana ketinggian sifat *al-Irādah Allāh* SWT mengatasi segala kehendak makhlukNya. Ketinggian sifat *al-Irādah Allāh* ini adalah berpunca daripada kekuasaan *Qudrah*Nya yang sempurna (*al-qudrah al-tāmmah*) dan kehendakNya yang putus (*al-irādiyyah al-jazmah*). Ini bermakna, apa yang *Allāh* kehendaki ia wajib berlaku dan apa yang Dia tidak kehendaki ia mustahil berlaku³.

Berkaitan dengan konteks *af‘āl*, setiap perbuatan hamba sama ada baik atau buruk, semuanya berlaku di bawah kehendak *al-Irādah Allāh* SWT secara mutlaq⁴. Dengan taklukan *al-Irādah Allāh* ini, tiada sesiapa pun yang mampu menghalang kehendakNya pada *af‘āl al-‘Ibād* walaupun diri hamba sendiri.

¹ Lihat *al-Maqṣūd al-Rābi’*: *Annahu Ta‘ālā Murīd li jami’ al-Kā’ināt*. Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 192-201.

² Begitu juga sifat *Allāh* dengan *al-‘Alīm*; *al-Baṣīr*: *al-Samī’*. Lihat al-Bayjūrī (1939), *op. cit.*, h. 67.

³ Al-Rāzī (2004), *Ma‘ālim Uṣūl al-Dīn*, al-Qāhirah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, h. 56.

⁴ Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 92.

Ketinggian sifat *al-Irādah* ini telah diimani oleh jumhur Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, namun ia masih menjadi warisan yang dikelirukan oleh Mu‘tazilah dan Ḥukamā’. Kekeliruan tersebut berpunca daripada kebebalaan mereka mensabitkan Allāh tidak menghendaki keburukan. Pada mereka, sekiranya Allāh SWT menghendaki keburukan Dia telah melakukan suatu yang tercela dan terkutuk¹. Kemudian, mereka menerima nas-nas wahyu yang menerangkan tentang sifat Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui Allāh SWT dalam mencipta sesuatu². Mereka menerima kenyataan Maha Berkehendak dan Berkuasanya Allāh ke atas segala-galanya tetapi kemudian mereka mengatakan:

Justeru itu, Allāh SWT tidak mungkin dikatakan sebagai Pencipta perbuatan manusia³.

Tidakkah ini suatu kekeliruan yang nyata? Mengapa mereka menafikan Allāh menghendaki perbuatan buruk hamba? Jika bukan Dia, siapakah yang menghendakinya berlaku⁴? Tidakkah penafian ini menggambarkan perbuatan buruk hamba terkecuali daripada menjadi makhluk Allāh SWT⁵?

Jikalau Mu‘tazilah dan Ḥukamā’ menjawab bahawa penghendak keburukan adalah hamba, tidakkah ini menggambarkan hamba memiliki martabat yang sama dengan Allāh kerana Dia bukan sahaja Maha Menghendaki sesuatu malah Maha Menciptanya. Tuntas, hamba bukan sahaja menghendaki keburukan malah

¹ ‘Abd al-Jabbār (1965), *op.cit.*, h. 41. Lihat juga Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali (2004), *op. cit.*, h. 56.

² Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali (2004), *op. cit.*, h. 49.

³ Al-Ṣadūq, Abū Ja‘far Muḥammad bin ‘Alī bin al-Ḥusayn bin Mūsā bin Babawayh al-Qummī (1967), *al-Tawḥīd, (taṣḥīḥ: al-Sayyid Ḥashīm al-Ḥusaynī al-Tihrānī, Tihrān: Maktabah al-Ṣadūq*, h. 359. Lihat juga Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali (2004), *op. cit.*, h. 55.

⁴ Mu‘tazilah mengatakan penghendak keburukan tersebut adalah hamba sendiri. Ḥukamā’ pula mengatakan keburukan berlaku di luar kehendak *al-Irādah Allāh*. Al-Mānawīyyah dan Diṣāniyyah daripada golongan al-Thānawīyyah mengatakan penghendak keburukan adalah kegelapan. Golongan Majūsī pula mengatakan ia adalah *Ahrāmān* iaitu Syaitan. Lihat al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 50.

⁵ Al-Rāzī (2004), *op. cit.*, h. 83.

menciptanya. Dan hal ini menggambarkan adanya dua pencipta, pencipta kebaikan dan pencipta keburukan!

Apa yang pasti, sifat *al-Irādah Allāh* adalah syumul. Walau bagaimana pun kesyumulannya tidak mengharuskan Allāh dikeji apabila Dia menghendaki berlakunya keburukan. Untuk memahami maksud kesyumulan sifat *al-Irādah Allāh* ini, ia diterangkan melalui ciri-ciri berikut.

4.2.2 Ciri-ciri *Al-Irādah Allāh*

Al-Jurjānī menyatakan terdapat tiga ciri sifat *al-Irādah Allāh* SWT apabila melihat dari sudut hubungannya dengan *af'āl*. Ciri-ciri tersebut mempunyai perkaitan di antara satu dengan yang lain.

i. *Al-Irādah Allāh* bersifat *ḥusn*

Bagaimana ciri *ḥusn* disifatkan pada *al-Irādah Allāh* SWT dapat dilihat dari dua sudut. Pertama, ciri *ḥusn* pada hakikat *al-Irādah* (*dhāt al-Irādiyyah*) dan kedua ciri *ḥusn* pada apa yang dikehendaki oleh Allāh (*murādiyyatuhu Ta'ālā*).

Ciri *ḥusn* pada *dhāt al-Irādiyyah* bermaksud, dengan tanpa dikaitkan dengan apa yang dikehendaki oleh Allāh *murādiyyatuhu Ta'ālā*, sifat asal *al-Irādah* adalah baik. Manakala ciri *ḥusn* pada *murādiyyatuhu Ta'ālā* pula bermaksud, apa sahaja yang dikehendaki oleh Allāh adalah baik. Dua maksud ini menggambarkan bahawa zat Kehendak Allāh dan setiap apa yang terhasil daripada KehendakNya adalah *ḥusn*¹.

¹ Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 201.

Inilah pencirian al-Jurjānī pada sifat *al-Irādah Allāh*. Ia menepati pencirian *ḥusn* yang dipamerkan oleh Nama-nama Allāh seperti *al-‘Ālīm*, *al-Khabīr*¹, *Aḥkam al-Ḥākimīn*² dan *al-Laṭīf*³. Oleh kerana maksud daripada Nama-nama ini mengagungkan Zat Allāh maka setiap apa yang dikehendakiNya adalah sempurna serta berhikmah dan mustahil ia bersifat *qubḥ*⁴. Justeru, sifat *al-Irādah Allāh* amat sesuai disifatkan dengan *ḥusn*⁵. Hal ini dinyatakan sendiri oleh Allāh SWT:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا
إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾

Dan tidaklah Kami [secara] main-main menjadikan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya. Tidaklah Kami jadikan kedua-duanya melainkan dengan benar, tetapi ramai manusia tidak menyedarinya⁶.

Ayat ini menegaskan bagaimana kejadian alam dan makhluk tidak dijadikan oleh Allāh secara ‘main-main’ (*la ‘ibān*). Dengan penegasan ini, kita fahami bahawa ‘main-main’ merupakan akhlak yang buruk. Justeru itu, Allāh SWT mustahil menjadikan atau menghendaki sesuatu dengan sia-sia bahkan menjadikan segala-galanya dengan benar (*bi al-ḥaqq*) dan dengan benar inilah yang mencerminkan hakikat *ḥusn*. Hal ini dibuktikan melalui firman Allāh⁷:

¹ *Sūrah al-Baqarah* (2: 32).

² *Sūrah Hūd* (11: 45).

³ *Sūrah Yūsuf* (12: 100).

⁴ Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 201.

⁵ Sepakat jumhur mutakallimun mengatakan bahawa *al-Irādah Allāh* adalah *ḥusn* dan hanya menghendaki kebaikan. Akan tetapi mereka ikhtilaf dari sudut hukumnya. Ashā‘irah menghukumnya harus (*jawaz*) iaitu harus *al-Irādah* menginginkan kebaikan manakala Mu‘tazilah dan Ḥukamā’ mewajibkannya. Hasil daripada hukum wajib di sisi Mu‘tazilah dan Ḥukamā’ ini menerbitkan bahawa *al-Irādah Allāh* wajib tidak menghendaki *qubḥ*. Ternyata kenyataan ini memerlukan *tarjih* bagi menentukan siapakah pula ‘penghendak keburukan’. Penulis telah menjelaskan bagaimana ‘penghendak keburukan’ juga adalah Allāh SWT. Lihat kajian ini h. 150.

⁶ *Sūrah al-Dukhān* (44:38, 39).

⁷ *Sūrah Āli ‘Imrān* (3:191).

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٨٣﴾

Wahai Tuhan kami, tidaklah Mu menjadikan segalanya ini sia-sia...

Dalam *Sūrah al-Anfāl* (8:53), Allāh SWT menjustifikasikan setiap kurniaanNya kepada hamba adalah *ḥusn* dan bukannya dendam (*niqmah*):

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا
بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٣﴾

Demikian sesungguhnya, Allāh tidak pernah mengubah suatu nikmat pun yang dikurniakan ke atas suatu kaum sehinggalah mereka sendiri mengubahnya dengan suatu (keburukan), dan sesungguhnya Allāh Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Dalam *Sūrah Āli ‘Imrān* (3:161) Allāh menegaskan:

ثُمَّ تَوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾

Kemudian dimatikan setiap jiwa apa yang ia kerjakan dan mereka tidak dizalimi sedikit pun.

Selain pencirian *ḥusn* ini, al-Jurjānī juga menetapkan ciri harus (*jā'iz/mubāḥ*) pada sifat *al-Irādah Allāh*. Tujuan beliau menetapkan ciri adalah untuk menolak fahaman yang mengatakan bahawa wajib bagi Allāh menghendaki suatu yang bersifat *ḥusn* sahaja. Ini kerana, fahaman ini akan mewajibkan Allāh tidak menghendaki *qubḥ* sedangkan Allāh Maha Menghendaki segala-galanya¹. Bagaimana ciri harus ini disifatkan pada *al-Irādah Allāh*, ia dijelaskan pada perbahasan seterusnya.

¹ Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 201. Berkata Dr. ‘Abd al-Faḍīl al-Qūṣī: ‘harus/*jā'iz*’ dalam perbahasan *af’āl* merupakan penyelesaian yang ampuh dalam merungkaikan masalah hubungkait perbuatan hamba dengan Allāh SWT. Di samping itu, apa yang kita akan dapati bahawa konsep *jā'iz* merupakan noktah utama yang membezakan Madhhab Ashā’irah dengan Mu’tazilah. Lihat Dr. ‘Abd al-Faḍīl al-Qūṣī, *op. cit.*, h. 22.

ii. *Al-Irādah Allāh Bersifat Mubāḥ*

Selain maksud harus yang difahami daripada lafaz *jā'iz*, maksud 'harus' juga difahami daripada lafaz *mubāḥ*¹. *Mubāḥ* dalam konteks *af'āl* bermaksud, sama ada *ḥusn* mahupun *qubḥ*, kedua-duanya tidak dapat ditetapkan terhasil secara wajib (*ijāb*) daripada *al-Irādah*Nya. Ini kerana, wajib atau *ijāb* akan menggambarkan wajibnya wujud *ḥusn* dan *qubḥ* di samping menggambarkan betapa Allāh SWT memerlukan kedua-duanya².

Pada masa yang sama, *ḥusn* dan *qubḥ* tidak dapat dinafikan telah terhasil daripada *al-Irādah Allāh*. Ini kerana, hakikat kedua-duanya adalah sesuatu (*shay'*) dan setiap sesuatu itu adalah ciptaan Maha Pencipta SWT³.

Oleh kerana hukum wajib tidak tepat untuk menggambarkan Kehendak Allāh ke atas kebaikan (*al-ḥusn*) dan keburukan (*al-qubḥ*) maka *mubāḥ* adalah hukum yang paling tepat menggambarkan maksud berkehendak pada sifat *al-Irādah Allāh* ini bertepatan juga dengan keistimewaan yang terdapat pada *al-Asmā al-Ḥusnā Allāh* SWT.

Kesimpulannya, hakikat *al-Irādah Allāh* mustahil dapat disifatkan dengan *ḥusn* atau *qubḥ* jika hanya berpandukan pada kebaikan dan keburukan yang zahir pada akal. Malah kita dapati bahawa *ḥusn* dan *qubḥ* adalah hukum yang hanya menilai *af'āl al-'Ibād* dan bukan penilai *Af'āl Allāh* ataupun sifat *al-Irādah*Nya⁴. Justeru, apabila mustahilnya menyifatkan hakikat *al-Irādah* dengan *ḥusn* dan *qubḥ* maka bertambah mustahillah mewajibkan ke atas Allāh SWT menghendaki kebaikan dan meninggalkan keburukan.

¹ Lihat maksud *mubāḥ* terbitan kalimah *bāḥa*. Lihat juga maksud *jā'iz* terbitan kalimah *jāza*. Al-Munazzam al-'Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqāfah wa al-'Ulūm (2003), op. cit., h. 183, 278.

² Setiap perkara yang disifatkan wajib ia juga bermaksud tidak dapat ditinggal atau dipisahkan. Lihat kajian ini dalam membahaskan permasalahan *wājib al-Wujūd*, h. 41-43. Lihat juga dalam perbahasan tentang *al-ijāb*, h. 108-110.

³ Al-Jurjānī (1998) op. cit., h. 202.

⁴ *Ibid.*, h. 140-141.

Selain ciri *ḥusn* dan *mubāḥ* pada sifat *al-Irādah Allāh*, al-Jurjānī juga menetapkan sifat tersebut sebagai sifat tujuan.

iii. *Al-Irādah Allāh Tidak Bertujuan*

Tujuan (*gharḍ*) merupakan matlamat setiap perkara. Pada hamba tujuan berfungsi menentukan kesempurnaan kerja atau urusan mereka. Walau bagaimana pun, pada Allāh SWT tujuan tidak mempunyai sebarang makna dan faedah. Ini kerana Dia sendiri adalah tujuan tertinggi (*al-maṭhal al-a'la*) setiap perkara¹. Jika Dia bukan tujuan tersebut, ini bermakna ada selainNya yang lebih tinggi daripadaNya. Ini akan menjadikan Allāh SWT bukanlah Tuhan yang menjadi tumpuan utama hamba-hambaNya. Oleh itu, sifat *al-Irādah Allāh* mustahil mempunyai sebarang tujuan.

Al-Jurjānī merumuskan terdapat tiga kemungkinan yang akan berlaku sekiranya sifat *al-Irādah Allāh* memiliki tujuan tertentu dan kemungkinan-kemungkinan ini jika terjadi ia pasti akan menafikan keagungan sifat *al-Irādah Allāh* SWT.

Pertama: Allāh SWT tidak akan menjadi Yang Maha Sempurna²

Sekiranya setiap apa yang dikehendaki oleh Allāh SWT adalah berpandukan tujuan-tujuan tertentu, ini bermakna Dia memerlukan tujuan-tujuan tersebut untuk membolehkan Dia Menghendaki sesuatu. Ini bermakna, tanpa tujuan-tujuan ini pasti tiadalah sifat *al-Irādah*Nya. Apabila tiada sifat tersebut maka Dia tidak layak dikenali sebagai *al-Murīd*. Tanpa *al-Murīd* maka tidak sempurnalah ZatNya kerana maksud ‘Tuhan Yang Maha Disembah’ tuntasnya memiliki keagungan sifat *al-Irādah*.

¹ Ini berpandukan firman Allāh dalam *Sūrah al-Naḥl* (16:60):

وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾

² Al-Jurjānī (1998) *op. cit.*, h. 224.

Kedua: Allāh SWT menyerupai hamba¹

Tujuan merupakan suatu hakikat yang berada di luar kawalan hamba. Ia mendorong dan membangkitkan keinginan hamba untuk mencapai sesuatu perkara. Selain itu, tujuan merupakan pengukur kesempurnaan urusan mereka. Ini kerana, setiap urusan mereka berasaskan suatu tujuan tertentu. Jika urusan mereka tersebut tersasar atau tidak mencapai matlamat tujuan maka urusan tersebut dikira tidak berjaya atau belum mencapai kejayaan.

Andainya demikian juga pada *al-Irādah Allāh* iaitu jika ia juga mempunyai tujuan maka pastinya tujuan tersebut juga adalah suatu yang di luar kawalan Allāh. Sebagaimana fungsinya kepada hamba, tujuan juga menjadi pendorong, pembangkit keinginan dan pengukur kesempurnaan urusan Allāh SWT. Tasawur ini pastinya membayangkan bahawa tiada beza di antara Allāh SWT dan hamba.

Ketiga: Allāh SWT berhajat kepada hamba²

Sekiranya sifat *al-Irādah Allāh* SWT bertujuan, pasti tujuan tersebut hanya berkaitan dengan kemaslahatan (*maṣlaḥah*) buat diri hamba kerana Allāh SWT tidak memiliki sebarang kemaslahatan buat ZatNya sendiri. Sama ada *ḥusn* atau *qubḥ* yang menimpa hamba, kedua-duanya merupakan kemaslahatan daripada *al-Irādah Allāh* SWT. Tasawur ini walau bagaimana pun menggambarkan tujuan sifat *al-Irādah Allāh* SWT hanyalah tertumpu pada memenuhi kemaslahatan buat hamba, dan tumpuan ini menggambarkan Allāh berhajat kepada hamba.

Jika ada yang bertanya³, tidakkah memenuhi kemaslahatan hamba ini telah dijelmakan daripada sifat *al-Raḥmān* Allāh SWT kerana adalah jelas maksud *al-Raḥmān* menggambarkan kemurahan nikmat yang dianugerahkan oleh Allāh Yang

¹ *Ibid.*, h. 225.

² *Ibid.*, h. 224.

³ Pertanyaan ini telah dikemukakan oleh Dr. Wan Suhaimi (UM) kepada penulis sebagaimana dipetik daripada komentar beliau terhadap deraf awal kajian.

Maha Pemurah terhadap setiap hambaNya?! Jawabannya, sama ada sifat *al-Raḥmān* mahupun sifat-sifat yang lain daripada *al-Asmā al-Ḥusnā* yang menggambarkan kerahmatan Allāh terhadap hamba-hambaNya seperti *al-Raḥīm* (Maha Penyayang), *al-Laṭīf* (Maha Mengasihi), *al-Wadūd* (Maha Menyintai), *al-Halīm* (Maha Berlemah-lembut), semua sifat-sifat ini merujuk kepada kelembutan Allāh (*laṭāif rabbānī*).

Kelembutan Allāh ini tidak bermaksud memenuhi kemaslahatan hamba-hambaNya kerana selain sifat-sifat kerahmatan Allāh juga memiliki sifat-sifat kekerasan (*shadāid al-Qaḥḥār*) contohnya *al-Muntaqīm* (Maha Berdendam), *al-Jabbār* (Maha Keras), *dhū Shadīd al-'Iqāb* (Maha Memiliki azab yang perit) dan lain-lain, bagaimana sifat-sifat kekerasan ini boleh memenuhi kemaslahatan hamba? Bahkan merekalah yang menjadikan sifat-sifat kelembutan Allāh (*laṭāif rabbānī*) sebagai tujuan untuk meraih kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

Tidakkah hamba yang beramal soleh memohon kepada *al-Raḥmān* dan *al-Raḥīm* agar mereka dianugerahi rezeki di dunia dan diluaskan nikmat di akhirat. Memohon kepada *al-Laṭīf* dan *al-Ḥalīm* agar mereka dipermudahkan segala urusan di dunia dan diringkankan bicara pada hari perhitungan (*yaum al-ḥisāb*). Malah hamba jualah yang menjadikan sifat-sifat kekerasan Allāh (*shadāid al-Qaḥḥār*) sebagai tujuan mengharapkan tertegaknya keadilan di dunia dan di akhirat. Tidakkah hamba yang beriman memohon kepada *al-Muntaqīm* dan *al-Jabbār* agar diselamatkan daripada kezaliman dan menghancurkan orang-orang yang zalim. Memohon kepada *dhū Shadīd al-'Iqāb* agar orang-orang yang kafir dan syirik di azab dalam Jahannam¹.

Oleh itu, berdasarkan kemungkinan-kemungkinan di atas, maka wujudnya tujuan pada sifat *al-Irādah* Allāh adalah mustahil bahkan Allāh SWT sendiri menafikannya melalui firmanNya:

¹ Gambaran maksud kerahmatan Allāh memenuhi kemaslahatan hamba di sini menyamai maksud gambaran pendekatan *al-'iwāḍ* (ganti/tukar) dan *al-laṭf* (kasihan belas) yang dikemukakan oleh Mu'tazilah dan dua pendekatan ini telah ditolak oleh Ashā'irah. Ikuti perbincangannya dengan lebih lanjut dalam *Sharḥ al-Maqāṣid*, al-Taftāzānī (2001), op. cit., h. 240.

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ
يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ

شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾

Allāh memiliki apa yang ada di langit dan di bumi. Jika kamu nyatakan apa yang ada dalam hati kamu atau kamu sembunyikannya, Allāh tetap mengiranya. Dia mengampunkan sesiapa sahaja yang Dia kehendaki dan mengazab sesiapa yang Dia kehendaki. Dan Allāh Maha Berkuasa ke atas setiap sesuatu¹.

Ayat ini dengan jelas menerangkan bagaimana Allāh SWT memiliki kehendak yang mutlaq ke atas setiap perkara. Kehendak yang mutlaq ini berpunca daripada sifat Maha MengetahuiNya. FirmanNya yang lain:

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ ﴿٥١﴾

Dan di sisiNya kunci-kunci pengetahuan ghaib yang tidak diketahui oleh seorang pun melainkanNya. Dia mengetahui setiap apa yang ada di darat di lautan serta tiada ada satu daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya dan tiada satu benih yang berada di dalam kegelapan tanah serta tiada satu yang basah atau yang kering melainkan segalanya telah ditulis [ketetapanNya] dengan nyata².

Dengan keterangan al-Qur'ān ini penulis bertanya: apakah masih benar dan wajar untuk kita menerima kefahaman yang membayangkan bahawa sifat *al-Irādah* Allāh SWT bertujuan dengan tujuan-tujuan tertentu? Sekiranya Mu'tazilah mewajibkan tujuan pada sifat *al-Irādah* Allāh yang mana tujuan tersebut adalah memenuhi

¹ *Sūrah al-Baqarah* (2: 284).

² *Sūrah al-An'ām* (6: 59).

kemaslahatan buat hamba¹ maka apakah kemaslahatannya dalam kes misalnya hamba yang kafir, dilahirkan cacat dan hidup dalam kefakiran? Apakah kemaslahatan buatnya jika dia dimasukkan ke dalam syurga untuk menikmati kesempurnaan dan kekayaan yang tidak dia rasainya di dunia? Apakah layak seorang kafir menghuni syurga Allāh yang khusus disediakan buat hamba-hamba yang soleh²? Tidakah ini bertentangan dengan fiman Allāh:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٢٠٦﴾ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَغْلَلْنَا وَسَعِيرًا ﴿٢٠٧﴾

Kamilah yang memberinya jalan-petunjuk sama ada dia akan menjadi orang yang bersyukur atau orang yang kufur. Kamilah yang membelenggu golongan kafir dengan rantai dan gari serta mengenakan keperitan³

Tuntas, orang kafir tidak akan ditempatkan di dalam syurga Allāh SWT. Maka tiada kemaslahatan buatnya dan buat makhluk sekaliannya di sisi Allāh SWT. Dengan ini, maka terbatallah wujudnya tujuan pada sifat *al-Irādah* Allāh SWT.

Seterusnya kajian akan mengupas bagaimana pemikiran al-Jurjānī menghubungkan sifat *al-Irādah* Allāh dengan *af'āl al-Ibād*. Kupasan di sini akan memperlihatkan bagaimana setiap perbuatan yang dilakukan oleh hamba tidak terlepas daripada dua aspek iaitu hukum *taklīf* dan ilmu pengetahuan. Dua aspek ini merupakan perkara yang telah dikehendaki oleh Allāh SWT (*murādiyyatuhu Ta'ālā*). Melalui kedua-duanya, hamba dapat mengenal pasti apakah sifat perlakuan mereka dan dapat mengetahui apakah yang dilakukan oleh mereka itu bermanfaat atau tidak.

¹ Al-Ḥurr al-ʿĀmilī Muḥammad bin al-Ḥasan (1958), *al-Fuṣūl al-Muḥimmah fī Uṣūl al-A'imma 'alayhim al-Salām*, c. 2, al-Najaf: al-Maktabah wa al-Maṭba'ah al-Ḥaydariyyah, h. 89. Wan Zailan mengatakan bahawa tujuan Allāh bukanlah mendatangkan kekurangan dan kerugian kepada manusia kerana kenyataan tersebut merupakan keburukan dan tidak menepati al-Qur'ān, al-Ḥadīth sahih dan rasional itu sendiri. Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali (2004), *op. cit.*, h. 53.

² Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 225.

³ *Sūrah al-Insān* (76: 3,4).

4.2.3 Hubungkait *Al-Irādah Allāh* dengan *Af'āl Al-'Ibād*

Hukum *taklīf* dan ilmu pengetahuan (*'ilm bi al-ma'lūm*)¹ merupakan perkara-perkara yang telah dikehendaki (*murādiyyah*) Allāh SWT. Melalui hukum *taklīf*, Allāh menetapkan buat hamba bagaimana caranya mereka melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan. Manakala melalui ilmu, Allāh mengajar mereka bagaimana cara yang sepatutnya mereka jalani kehidupan di dunia ini, kenyataan ini diperincikan sebagaimana berikut.

(a) Hukum *taklīf*

Hukum *taklīf* terbahagi kepada dua, pertama suruhan (*al-amr*) dan kedua larangan (*al-nahy*). Melalui dua bahagian ini, Allāh SWT memerintahkan hamba agar melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan. Di samping itu, melalui suruhan dan larangan hamba mampu mengenal pasti apakah sesuatu perbuatan mereka itu baik atau buruk. Oleh kerana fungsi hukum *taklīf* ini sebagai perintah dan pengenal pasti baik buruk kepada hamba maka fungsi hukum *taklīf* sebegini hanya khusus ditujukan kepada hamba. Jika hukum *taklīf* ini ditujukan juga kepada Allāh SWT, perintah bagaimanakah yang perlu Allāh patuhi? Baik buruk bagaimanakah yang perlu Allāh kenal pasti? Tidakkah Dia Yang Maha Menjelas dan Memerintah (*Mukhbirān wa Āmirān*) dan tidakkah baik buruk adalah ciptaanNya?²

¹ Ilmu pengetahuan di sini merujuk kepada ilmu pengetahuan tentang perkara-perkara yang berupaya diketahui oleh manusia.

² Penjelasan mengenai mustahilnya Allāh dipertanggungjawab dengan sesuatu telah diterangkan dalam kajian ini, begitu juga mengenai *ḥusn* dan *qubḥ* sebagai sebahagian daripada ciptaan Allāh. Lihat kajian ini, h. 108-115, 129-135.

(b) Ilmu

Ilmu yang dimaksudkan di sini ialah ilmu yang terbit atau terhasil daripada maklumat (*'ilm yattabi' al-ma'lūm*). Ia bersifat sandaran iaitu berpunca daripada maklumat (*yanba' min ma'lūmāt*) atau ia dikenali juga dengan ilmu berpandukan makluman (*'ilmu bi al-ma'lum*). Untuk mendapatkannya seseorang perlu mempelajarinya. Di samping itu, ilmu ini amat berbeza dengan ilmu hakiki (*'ilm al-ḥaqīqī*) iaitu ilmu yang menjadi sumber kepada maklumat. Ia dinamakan zat ilmu (*dhātiyyah al-'ilm*) yang mana tidak perlu melalui proses belajar. Ia adalah ilmu yang dikaitkan dengan Pengetahuan Allāh SWT yang qadim lagi azali (*ṣifah al-'Ilm Allāh qadīmān wa azaliyyān*)¹.

Melalui ilmu yang terbit daripada maklumat (*'ilm yattabi' al-ma'lūm*) Allāh SWT mengajar hamba bagaimana caranya mereka berhubung denganNya dan cara mereka hidup bersama makhlukNya yang lain. Ilmu ini diberikan oleh Allāh SWT kepada hamba melalui perantaraan *Anbiyā'*Nya.

Setiap *af'āl al-'Ibād* tidak terlepas daripada hukum *taklīf* dan ilmu ini. Ini kerana kedua-duanya merupakan panduan buat hamba dalam menjamin kebaikan mereka di dunia dan di akhirat. Tanpa hukum *taklīf* dan ilmu ini, hamba akan hidup tanpa peraturan dan tidak mampu mengecapi hakikat kehidupan iaitu *'ubūdiyyah* kepada Allāh SWT.

Walau bagaimana pun, tidak dinafikan ada hamba yang mengingkari hukum *taklīf* dan menolak ilmu ini, dan mereka masih hidup dalam kemewahan dan kesenangan? Bahkan hamba yang mematuhi hukum *taklīf* dan menghayati ilmu ini, ada

¹ Al-Sayyālikūti wa al-Jalabī (1998), *op. cit.*, h. 112.

yang hidup dalam kefakiran dan dibayangi dengan kesengsaraan¹. Justeru, bagaimanakah hamba mampu mengingkari hukum *taklīf* dan menolak ilmu anugerah Allāh sedangkan keduanya adalah perkara yang dikehendaki olehNya?

Apa yang perlu kita fahami bahawa terdapat perbezaan di antara apa yang dikehendaki oleh Allāh (*murādiyyatuhu Ta'ālā*) dengan KehendakNya semasa azali (*Irādiyyatuhu azaliyyān*). Secara ringkasnya, apa yang dikehendaki oleh Allāh (*murādiyyatuhu Ta'ālā*) berkaitan dengan perkara-perkara baharu yang bersifat mungkin manakala KehendakNya semasa azali (*azaliyyah irādiyyatuhu*) berkaitan dengan perkara qadim yang bersifat wajib². Setiap apa yang dikehendakiNya bukanlah hakikat KehendakNya semasa azali. Justeru itu, ada hamba yang mampu mengingkari hukum *taklīf* dan menolak ilmu. Akan tetapi, pengingkaran dan penolakan ini tidak menggambarkan bahawa hamba juga telah mampu mengingkari dan menolak Kehendak Allāh semasa azali. Lantaran itu, sekiranya hukum *taklīf* dan ilmu ini adalah hakikat Kehendak Allāh semasa azali, nescaya mustahil bagi hamba untuk mengingkari dan menyalahi hukum *taklīf* dan ilmu tersebut³.

Jika ditanyakan, apakah faedah hukum *taklīf* kepada hamba jika apa yang ditetapkan oleh Kehendak Allāh semasa azali ke atas mereka bersalahan dengan apa yang Dia suruh dan larang?

¹ 'Abd al-Majīd Ṣabāḥ (2001), *al-Radd al-Jamīl 'alā al-Mushakkikīn fī al-Islām min al-Qur'ān wa al-Tawrah wa al-Injīl wa al-'Ilm*, al-Manṣūrah: Dār al-Manārah, h. 14.

² Wujudnya dua hakikat yang berbeza di antara *murādiyyatuhu Ta'ālā* dengan *azaliyyah irādiyyatuhu* ini adalah untuk mensyumkan *Qudrah* dan *Irādah* Allāh SWT. Apabila ditetapkan bahawa *al-Irādah* Allāh berkaitan dengan *af'āl al-'Ibād* maka ini memerlukan KehendakNya yang bersifat baharu dan mungkin yang mampu berkaitan dengan *af'āl* tersebut kerana sifat hamba adalah baharu dan mungkin. Dan sifat Kehendak Allāh ini mestilah bukan sifat KehendakNya yang azali dan qadim sebagaimana azali dan qadimnya sifat ZatNya. Al-Bayjūrī menamakan *murādiyyah* ini sebagai *al-Irādah ghayr al-mubrām* iaitu sifat Kehendak Allāh yang tidak putus dan *azaliyyah irādiyyatuhu* sebagai *al-Irādah al-mubrām* iaitu sifat Kehendak Allāh yang putus. Al-Bayjūrī (1939), *op. cit.*, h. 60.

³ Al-Jurjānī (1998) *op. cit.*, h. 210.

Jawapannya, faedah utama hukum *taklīf* ialah memperkenalkan kepada hamba apa yang halal serta harus untuk mereka lakukan dan apa yang haram serta makruh untuk mereka tinggalkan. Faedah kedua, dengan hukum *taklīf*, hamba dapat ditentukan siapakah yang taat (*muṭī'*) dan yang derhaka (*'āṣī*), ini berpandukan kepada amalan hamba tersebut. Jika amalan mereka menepati hukum *taklīf* maka mereka layak disifatkan *muṭī'* dan jika sebaliknya maka mereka layak disifatkan dan dihukum sebagai *āṣī'*¹.

Apa pula jawabannya jika ditanyakan, apakah faedah ilmu diberikan kepada hamba jika apa yang ditetapkan oleh Kehendak Allāh semasa azali bahawa mereka akan menyalahi ajaran ilmu ini?

Jawapannya, ilmu mengajarkan hamba bagaimana cara yang sepatutnya mereka hidup di dunia ini. Bagaimana cara mereka menjadi hamba kepada Allāh dan bagaimana untuk menguruskan kehidupan mereka dengan sepatutnya. Sekiranya mereka menolak kehambaan diri mereka kepada Allāh dan menguruskan kehidupan mereka berpandukan pilihan mereka sendiri yang mana bersalahan dengan ajaran ilmu daripada Allāh SWT dan mereka tetap hidup mewah dan senang di dunia ini, ia masih tidak mencerminkan kemewahan dan kesenangan yang sebenar.

Al-Jurjānī menegaskan bahawa hakikat sebenar hidup tidak dilihat dari sudut kemewahan dan kesenangan malah dilihat dari sudut hampirnya (*qurbah/taqarrub*) mereka dengan Allāh SWT. Sekiranya mereka menolak ilmu yang disampaikan oleh para *anbiyā'* dan masih mampu merasai kemewahan dan kesenangan, tidak bermakna mereka telah selamat daripada keperitan azab di akhirat maka mereka masih lagi belum menemui hakikat hidup².

¹ Al-Rāzī (2004), *op. cit.*, h. 57. Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 112.

² Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 113.

Seterusnya, kajian akan mengupas perbincangan mengenai permasalahan *al-qadā'* dan *al-qadar*. Dalam perbincangan ini, fokus penelitian akan diberikan sepenuhnya terhadap pengaruh *al-qadā'* dengan *al-qadar* ke atas *af'āl al-'Ibād*. Bagaimanakah sesuatu perbuatan yang telah ditetapkan oleh *al-Irādah Allāh* SWT semasa azali akan dilakukan oleh hamba secara wajib dan mereka tidak mampu mengubahnya.

4.2.4 Permasalahan Al-Qadā' dan Al-Qadar

Sebagai perhatian kepada pembaca, hasil perbincangan terhadap permasalahan *al-qadā'* dan *al-qadar* ini akan membawa kita kepada satu kesimpulan sahaja iaitu *af'āl al-'Ibād* berada di bawah takluk *al-Irādah Allāh* SWT.

Untuk melihat bagaimana kesimpulan ini dicapai, ia diperjelaskan melalui perbahasan ke atas dua isu. Pertama, bagaimana *al-qadā'* dan *al-qadar* menguasai *af'āl al-'Ibād*. Kedua, bagaimana keupayaan hamba apabila berhadapan dengan *al-qadā'* dan *al-qadar*.

Namun, sebelum kita memperincikan penjelasan terhadap dua isu ini, di sini kajian akan mengupas tentang pengertian *al-qadā'* dan *al-qadar*.

4.2.4.1 Takrif Al-Qaḍā' dan Al-Qadar

Pengertian kedua-duanya dilihat dari dua sudut takrif iaitu bahasa dan istilah.

(a) Bahasa

Bahasa Arab mentakrifkan *qaḍā'* dengan maksud 'keserasian amalan manusia dan kewujudan alam dengan sistem yang telah diaturkan semenjak azali'¹. *qadar* pula bermaksud 'pemberian yang sesuai dengan kelayakan penerima'².

Dalam Bahasa Arab, lafaz *qaḍā'* dan *qadar* saling melazimi antara satu dengan yang lain, sebagai contoh gambaran tentang kewujudan alam. Masa wujudnya alam yang ditetapkan semasa azali dikenali sebagai *qaḍā'* manakala untuk alam itu wujud ia memerlukan sebab yang sesuai (*asbāb al-mulā'amah*) dan aturan yang seragam (*tanẓīm al-lā'iqah*), sebab dan aturan ini dikenali sebagai *qadar*.

Dalam kaitan di atas, mustahil dapat digambarkan alam wujud tanpa sebab dan aturan. Begitu juga mustahil digambarkan sebab dan aturan wujud tanpa ketetapan azali. Oleh itu, lafaz *qaḍā'* dan *qadar* melazimi antara satu dengan yang lain. Para **Hukamā'** berpandangan bahawa kelaziman di antara *qaḍā'* dan *qadar* dikenali sebagai '*ināyah* iaitu bantuan daripada Allāh SWT atau *ta'ẓīm* iaitu penghormatan daripadanya³.

¹ *Al-Qaḍā'* terbitan asal daripada kalimah *qaḍā'*. Al-Munazzamah al-'Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqafah wa al-'Ulūm (2003), *op. cit.*, h. 994.

² *Al-Qadar* terbitan asal daripada kalimah *qadara*. *Ibid.*, h. 969.

³ Al-Shahrastānī (t.t), *op.cit.*, h 145. Al-Jurjānī (1998) *op. cit.*, h. 201.

(b) Istilah

Dari sudut istilah, al-Jurjānī mentakrifkan *al-qaḍā'* sebagai:

Apa yang dikehendaki oleh Allāh SWT semasa azali dan ia akan berlaku sebagaimana yang Dia telah kehendaki¹.

Manakala *al-qadar* ditakrifkan beliau sebagai:

Kuasa menjadikan sesuatu pada waktunya mengikut kesesuaian zat sesuatu tersebut dan sebab kewujudannya².

Daripada takrif ini, kita dapati al-Jurjānī telah membezakan di antara istilah *al-qaḍā'* dan *al-qadar*. Perbezaan tersebut dapat dilihat dari segi sifat dan masa keduanya. Dari segi sifat, *al-qaḍā'* merujuk kepada *al-Irādah Allāh* manakala *al-qadar* merujuk kepada QudrahNya. Manakala dari segi masa, *al-qaḍā'* berlaku semasa azali manakala *al-qadar* berlaku semasa baharu.

Perbezaan sifat dan masa antara *al-qaḍā'* dengan *al-qadar* ini merujuk kepada dua faktor:

Faktor pertama: Berbezanya keterangan al-Qur‘ān mengenai maksud keduanya. Antara keterangan tersebut ialah:

فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ

Maka ditetapkan [wujudnya] tujuh petala langit³

Maksud ‘ditetapkan’ pada ayat ini merujuk kepada prosa ‘*faqaḍāhunna*’. Ayat ini dengan jelas melafazkan kalimah *qaḍā'* yang mana ia menyerlahkan maksud ayat “sesungguhnya masa kewujudan langit telah ditetapkan pada azali”.

¹ Al-Jurjānī (1998) *op. cit.*, h. 200.

² *Ibid.*, h. 201.

³ *Sūrah Fuṣṣilat* (41: 12).

Daripada keterangan al-Qur’ān yang lain pula:

وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا

Dan Dia (Allāh) yang menentukan padanya (bumi) [kadar] makanan [bagi penghuninya]¹

Maksud ‘menentukan’ pada ayat ini merujuk kepada prosa ‘*qaddara*’. Ayat ini menerangkan bagaimana Allāh SWT menentukan kadar makanan bagi hamba-hambaNya. Penentuan ini mustahil berlaku semasa azali kerana hamba tidak wujud semasa azali. Oleh itu, penentuan ini berlaku semasa baharu tatkala wujudnya hamba.

Faktor kedua: Perbezaan kaitan di antara *al-qadā’* dan *al-qadar*. *Al-qadā’* dikaitkan dengan sifat *al-Irādah* Allāh SWT manakala *al-qadar* pula dikaitkan dengan kewujudan makhluk.

Perkaitan *al-qadā’* dengan sifat *al-Irādah* Allāh menjadikan *al-qadā’* bersifat qadim kerana sifat *al-Irādah* Allāh adalah bersifat qadim². Perkaitan ini berbeza daripada perkaitan *al-qadar* dengan kewujudan makhluk yang mana kewujudan ini menjadikan *al-qadar* bersifat baharu kerana makhluk bersifat baharu³.

Perbezaan di antara *al-qadā’* dengan *al-qadar* yang dikemukakan oleh al-Jurjānī ini bukanlah suatu pandangan yang baru dalam Madhhab Ashā’irah. Sesungguhnya al-Ghazzālī telah mendahului al-Jurjānī dalam hal ini. Al-Ghazzālī bukan sahaja bertanggungjawab memperkenalkan konsep dwi *ta’allūq* malah dengan

¹ *Ibid.*, (41: 10).

² Sebagaimana yang telah dimaklumi, sifat *al-Irādah* Allāh SWT adalah qadim kerana ia sebahagian daripada sifat *al-Dhāt* Zat Allāh SWT. Lihat penjelasan lanjut dalam al-Bayjūrī (1939), *op. cit.*, h. 40,43.

³ *Ibid.*

aplikasinya beliau menamatkan perselisihan pendapat di antara Ashā‘irah dan Māturīdīah dalam isu sifat *Afāl Allāh*¹.

Selain al-Ghazzālī, al-Taftāzānī juga telah membezakan di antara *al-qadā’* dan *al-qadar*. Pada beliau *al-qadā’* bermaksud ‘mencipta’ (*khalaqa*) manakala *al-qadar* bermaksud ‘menetapkan’ (*qaddāra*). Melalui *al-qadā’*, Allāh SWT mencipta kekuatan (*quwwah*) pada diri hamba dan mencipta pengaruh luaran (*da‘iyah al-khārijīyyah*) yang mempengaruhi keinginan mereka. Dengan kedua-duanya, hamba bersedia untuk melakukan perbuatannya. Manakala melalui *al-qadar* pula, Allāh SWT menetapkan kadar gerakan (*taqdīr al-ḥarakiyyah*) yang sesuai dengan perbuatan dan menetapkan kadar keinginan (*taqdīr al-irādiyyah*) yang sesuai dengan diri hamba. Dengan kedua-duanya, hamba hanya melakukan perbuatan yang ditetapkan sebagai suatu yang mampu dilakukan olehnya².

Walau bagaimana pun, perbezaan yang wujud pada *al-qadā’* dan *al-qadar* tidak mengharuskan maksud keduanya diaplikasikan secara berasingan. Ini kerana setiap ketentuan *al-qadar* akan berlaku sebagaimana yang telah ditetapkan pada *al-qadā’*. Kedua-duanya merupakan ketetapan *Sunnah Allāh* dan mustahil *Sunnah*Nya berubah-ubah.

Kesimpulannya, setiap faktor yang membezakan *al-qadā’* dan *al-qadar* ini menggambarkan penguasaan Allāh SWT ke atas setiap makhluk secara terperinci. Melalui aspek *al-qadā’*, Allāh SWT berkuasa ke atas setiap makhlukNya sebelum mereka wujud lagi. Manakala melalui *al-qadar* pula, Dia berkuasa ke atas mereka

¹ Untuk lebih lanjut sila lihat kajian ini, h. 73-76.

² Al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, h. 201.

setelah mereka wujud. Dengan ini, setiap makhluk telah dikuasai oleh Allāh SWT semenjak daripada masa azali sehinggalah ke masa baharu¹.

Bagi menjelaskan dengan lebih lanjut bagaimana *al-qadā'* dan *al-qadar* mempengaruhi *af'āl al-'Ibād*, ia akan dikupas pada tajuk seterusnya. Kupasan ini berkisar di atas dua isu. Pertama, bagaimana *al-qadā'* dan *al-qadar* menguasai *af'āl al-'Ibād* dan kedua, bagaimana hamba menghadapi ketentuan *al-qadar*.

¹ Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 94, 95.

4.2.4.2 Isu Pertama: *Al-Qaḍā'* dan *Al-Qadar* Menguasai *Af'āl al-'Ibād*

Al-qaḍā' dan *al-qadar* menguasai *af'āl al-'Ibād* melalui lima sudut perkaitannya dengan hamba. Sudut yang pertama iaitu pertunjuk (*hidāyah*) hanya khusus merujuk kepada perkaitan *al-qaḍā'* dengan hamba manakala empat sudut yang lain iaitu taufik (*tawfīq*), kematian (*ajl*), rezeki (*rizq*) dan harga (*si'r*) merupakan perkaitan *al-qadar* dengan hamba.

(a) Pertunjuk (*Hidāyah*)

Hidāyah diistilahkan oleh al-Jurjānī dengan erti pertunjuk¹. Melaluinya, Allāh SWT memimpin hamba ke jalan yang diredhaiNya. Ini dijelaskan melalui FirmanNya:

وَاللَّهُ يَدْعُوْا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

Dan Allāh menjemput mereka [masuk ke] *Dār al-Salām* dan Dia memberi petunjuk sesiapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus².

Berpandukan ayat ini, sesungguhnya *hidāyah* diberikan oleh Allāh kepada sesiapa yang Dia kehendaki. Dan KehendakNya ini merupakan ketetapanNya semasa azali ataupun *qaḍā'*Nya. Ini bermaksud, Allāh telah menetapkan *hidāyah* bagi hamba yang Dia kehendaki berada pada jalan yang benar sebelum mereka wujud. Oleh itu, ada hamba yang menerima kebenaran iman dengan mudah walaupun mereka dilahirkan dalam suasana kufur dan syirik. Hal ini disokong oleh firman Allāh:

¹ Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 188. *Hidāyah* juga ditakrifkan dengan maksud “menghubungkan sesuatu dengan tujuannya”. Atau “panduan yang menghubungkan sesuatu”. Ia juga disebut sebagai *irshād*. Lihat al-Sayyālikūtī wa al-Jalabī (1998), *op. cit.*, h. 188. Perkataan ‘pertunjuk/petunjuk’ dalam Bahasa Melayu disama ertikan dengan beberapa maksud. Antaranya bisikan hati (yang datang daripada Tuhan), ilham. Dewan Bahasa dan Pustaka (2002), *op. cit.*, h. 1495.

² *Sūrah Yūnus* (10: 25).

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ

Maka barang siapa yang dikehendaki oleh Allāh mendapat pertunjuk, Dia lapangkan dadanya untuk [menerima] Islam...¹

Bertentangan dengan *hidāyah* ialah kesesatan (*ḍalāl*). Dalam al-Qur‘ān, *ḍalāl* dilafazkan seiring dengan lafaz *hidāyah*. Contohnya seperti dalam *Sūrah al-A‘rāf* (7: 178):

مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَسِرُونَ

Barang siapa yang diberi pertunjuk oleh Allāh maka dia telah mendapat pertunjuk dan barang siapa yang disesatkannya maka mereka adalah golongan yang rugi.

Dalam *Sūrah* yang sama² Allāh berfirman:

إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ

Sesungguhnya tidaklah [ujian] ini melainkan fitnah Mu [Ya Allāh], Engkau menyesatkan dengannya sesiapa yang Engkau kehendaki dan memberi pertunjuk dengannya sesiapa yang Engkau kehendaki.

Di sini difahami bahawa *hidāyah* merupakan pertunjuk yang telah ditetapkan oleh Allāh SWT buat hamba-hambaNya yang terpilih. Setiap daripada mereka akan berada pada jalan yang diredhai Allāh walaupun sebelumnya mereka telah berada dalam kesesatan sebagaimana contohnya yang berlaku ke atas *ṣāhib al-Taqwā* ‘Umar al-Khaṭṭāb r.a.³. Begitu juga halnya dengan *ḍalāl*, setiap hamba yang telah ditetapkan

¹ *Sūrah al-An‘ām* (6: 125).

² *Sūrah al-A‘rāf* (7: 155).

³ Aslām r.a. telah menceritakan: ‘Umar r.a. telah bertanya kami: “Apakah kamu semua ingin mengetahui bagaimana hari mula-mula saya memeluk Islam?”. Kami menjawab: “Silakan beritahu kami”. Beliau berkata: “ Saya dahulunya adalah seorang yang sangat memusuhi Rasulullah s.a.w. Pada suatu hari, saya telah pergi menemui Nabi s.a.w di *Dār al-Ṣafā*’. Kemudian saya duduk di hadapan baginda. Lalu baginda mencekup baju saya kemudian bersabda: Islamlah kamu wahai Ibn al-Khaṭṭāb!,

sesat akan menjadi sesat dan rela menerima kesesatan tersebut walaupun dia mengetahui kebenaran dan sentiasa menyokongnya sebagaimana contohnya yang berlaku ke atas Abū Tālib bapa saudara Rasulullah s.a.w¹.

Dengan kefahaman sebegini, kita dapati *hidāyah* dan *ḍalāl* telah ditentukan oleh Allāh SWT sewaktu azali lagi atau *Qaḍā* 'Nya, dan ketentuan ini tersembunyi daripada pengetahuan makhluk-makhlukNya. Meskipun ia tersembunyi, konsep *hidāyah* tetap difahami sebagai *ḥusn* kerana *hidāyah* memimpin hamba ke arah keredhaan Allāh SWT dan *ḍalāl* sebagai *qubḥ* kerana *ḍalāl* membawa hamba jauh daripada keredhaanNya. Bertitik-tolak daripada ini, setiap hamba wajib memohon kepada Allāh agar diberikan pertunjuk dan dijauhkan kesesatan selaras dengan kewajipan meraih kebaikan dan menjauhi keburukan. Bahkan Islam menganjurkan penganutnya memohon agar Allāh SWT memberikan *hidāyah* kepada orang lain² sebagaimana rakaman al-Qur'ān terhadap doa Nabi Ibrāhīm a.s.:

رَبِّ إِنِّهُنَّ أَضَلَّلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ ۖ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي ۖ وَمَنْ عَصَانِي
فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٧﴾

Ya Tuhan, berhala-berhala itu telah menyesatkan ramai daripada manusia, barang siapa yang mengikuti ku maka sesungguhnya dia termasuk golongan ku, dan barang siapa yang menderhakai ku maka Engkau Maha Pengampun [lagi] Maha Penyanyang³

Ya Allāh berilah pertunjuk kepadanya. Lantas saya menyebut: Sesungguhnya saya bersaksi bahawa tiada Tuhan melainkan Allāh dan kamu adalah utusan Allāh". Lihat al-Kandahlawī (1997), *op. cit.*, h. 65.

¹ Dalam sebuah syair nukilan Abū Tālib, dia menyebut:

Dan saya telah mengetahui sesungguhnya agama Muḥammad adalah sebaik-baik agama di daratan ini. Kalaulah tidak kerana cacian dan kecaman memulaukan, nescaya sayalah orang yang paling nyata menerimanya. Lihat Dr. Muḥammad Rabi' Muḥammad Jawhari (2005), *op. cit.*, h. 52.

² Walaupun mereka daripada golongan yang secara terang adalah derhaka ('*āṣī*). Ini berpandukan satu kisah yang diriwayatkan daripada *āthār*, sesungguhnya 'Umar al-Khaṭṭāb r.a. telah memerintahkan para sahabat mendoakan agar Allāh SWT memberi pertunjuk dan mengampunkan dosa seorang lelaki dari Negara Syam yang gemar minum arak. Kisah ini diriwayatkan oleh Ibn Abī Ḥātim daripada Yazīd bin al-Aṣma r.a. Lihat Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl bin Kathīr al-Dimashqī (t.t), *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, j. 4, Iskandariyyah: Dār al-Da'wah, h.70.

³ *Sūrah Ibrāhīm* (14:36).

Nabi Ibrāhīm a.s. telah berdoa kepada Allāh SWT agar merahmati golongan yang menderhakai baginda. Demikian pengharapan seorang nabi agar dengan rahmat Allāh golongan yang derhaka mendapat *hidāyah* dan kemudian diampunkan dosa-dosa mereka olehNya. Pengharapan Ibrāhīm a.s. ini mempunyai persamaan dengan doa Nabi ‘Isā a.s:

إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Jika Engkau menyiksa mereka, maka sesungguhnya mereka adalah hamba-hamba Mu, dan jika Engkau mengampuni mereka, sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Perkasa [lagi] Maha Bijaksana¹

Malah, setelah selesai Rasulullah s.a.w. membaca kedua-dua ayat di atas, baginda menadah tangan seraya berdoa:

Ya Allāh umatku [bagaimana]!?, Ya Allāh umatku!?, Ya Allāh umatku!?, sambil air mata baginda membasahi pipinya. Allāh berfirman: Pergilah kamu wahai Jibrīl (a.s.) kepada Muḥammad (s.a.w.) – dan Tuhan kamu Maha Mengetahui – tanyalah [baginda] mengapa kamu menangis? Datanglah Jibrīl a.s. lalu beliau bertanya, lantas Rasulullah s.a.w. menjawab dengan jawapan [tentang ramai umat baginda yang sesat]. Maka Allāh berfirman: Pergilah sekali lagi [wahai Jibrīl a.s.] bertemu dengan Muhammad (s.a.w.) dan katakanlah padanya, sesungguhnya Kami akan meredhai umat mu kerana diri mu dan Kami tidak sesekali melupakan mu!².

¹ *Sūrah al-Mā'idah* (5:118).

² Ibn Kathīr (t.t), *op. cit.*, j. 2, h. 540.

(b) Taufik (*Tawfīq*)

Tawfīq diistilahkan oleh al-Jurjānī sebagai ‘kekuatan hamba untuk melakukan ketaatan kepada Allāh SWT’¹. Kekuatan ini diberikan kepada hamba bertepatan dengan pilihan mereka yang sedia mematuhi perintah Allāh SWT. Kepatuhan hamba ini dikenali sebagai *muwāfaqah*² atau *ṭā’ah*³. Bertentangan dengan *muwāfaqah* atau *ṭā’ah* ialah *ma’ṣiyah* yang bererti derhaka⁴.

Setiap hamba yang telah ditetapkan semasa azali untuk menjadi orang yang mendapat pertunjuk, apabila mereka hidup, mereka akan berusaha meraih keredhaan Allāh SWT. Oleh kerana usaha inilah Allāh SWT memberikan kepada mereka taufik iaitu kekuatan untuk melakukan ketaatan. Allāh SWT menerangkan perkara ini dalam al-Qur’ān:



Akan diberikan kepada mereka pertunjuk dan [nescaya] diperelakan usaha [baik] mereka⁵.

Manakala hamba yang telah ditetapkan berada dalam kesesatan, Allāh SWT tidak memberikan kepada mereka taufik malah menambahkan sifat derhaka ke dalam jiwa mereka agar mereka bertambah jauh daripada kebenaran. Firman Allāh:

¹ Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 188.

² *Ibid.* - Dari sudut *lughawī*, *muwāfaqah* bermaksud tindakan psikologi seseorang yang menerima pendapat orang lain. Lihat al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqāfah wa al-‘Ulūm (2003), *op. cit.*, h. 1323.

³ *Ṭā’ah* dalam takrif Bahasa Arab ialah menurut perintah; menyetujui apa yang diperintahkan (*inqiyād*, *muwāfaqah ‘alā ma yaṭlub*). *Ibid.*, h. 802.

⁴ *Ma’ṣiyah* pula dari sudut *lughawī* bermaksud menyalahi perintah; keluar daripada mentaati (*khālaf amrahu*, *kharaja min tā’atihi*). *Ibid.*, h. 846. Berpandukan takrif *lughawī* ini, maksud *ma’ṣiyah* secara umumnya bertentangan dengan maksud *tawfīq*, *muwāfaqah* dan *ṭā’ah* walaupun lafaz *ma’ṣiyah* masyhur bertentangan dengan lafaz *ṭā’ah*.

⁵ *Sūrah Muḥammad* (47:5).

إِنَّمَا نُمَلِّىْهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا

Dan [bahkan] diberi peluang untuk mereka melakukan kejahatan.¹

Dengan taufik, hamba mudah melakukan ibadah serta kebaikan dan sentiasa cekal (*thabat*) mendokong kebenaran. Di samping itu juga, taufik adalah petanda asas bagaimana hamba tersebut telah berada pada jalan yang diredhai oleh Allāh SWT. Dan bagi hamba yang tidak diberikan taufik, mereka tidak berupaya melakukan amalan soleh malah amat mudah cenderung kepada maksiat, dan ini menjadi petanda bagaimana mereka telah tersasar daripada jalan yang diredhai oleh Allāh SWT.

(c) Ajal (*Ajl*)

Dari sudut bahasa, kalimah *ajl* ditakrifkan dengan tiga pengertian iaitu waktu, sebab dan *ḥarf adāh* yang sama erti dengan ‘ya/setuju’². Dari sudut istilah, al-Jurjānī mentakrifkan *ajl* sebagai ‘saat kematian makhluk yang telah dimaklumkan oleh Allah SWT’³. Prosa ‘dimaklumkan’ di sini bermaksud bahawa *ajl* telah ditetapkan masanya oleh Allāh SWT sebelum Dia maklulkannya kepada malaikat yang bertugas mengambil nyawa makhluk⁴. Al-Qur’ān menjelaskan perkara ini dalam *Sūrah al-A‘rāf* (7:34):

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ



¹ *Sūrah Āli ‘Imrān* (3: 178).

² Al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqafah wa al-‘Ulūm (2003), *op. cit.*, h. 73.

³ Al-Jurjānī (1998) *op. cit.*, h. 189.

⁴ Ini diterangkan oleh al-Qur’ān dalam *Sūrah al-Sajdah* (32:11). Pada ayat ini Allāh SWT menugaskan seorang malaikat sebagai wakil yang mencabut nyawa makhlukNya. Justeru, wakil perlu mengetahui apakah tugasnya sebelum melaksanakannya. Al-Bayjūrī menyatakan malaikat tersebut bernama ‘Izrā’īl yang bermaksud ‘Abd al-Jabbār. Al-Bayjūrī (1939), *op. cit.*, h. 99.

Dan bagi setiap umat ada ajal kematian [mereka]. Maka apabila tiba saat kematian mereka [tersebut], mereka [pasti] tidak mampu menundanya seketika dan tidak [pula] mampu menyegerakannya.

Setiap makhluk khususnya hamba pasti tidak terlepas daripada kematian. Ia merupakan ketika yang mana kehidupan, rezeki dan urusan setiap hamba menemui penamatnya di dunia ini¹. Penamat ini pasti berlaku kerana ia telah ditetapkan oleh Allāh SWT di *al-Lūh al-Mahfūz*². Nabi s.a.w. menerangkan hal ini dengan sabda baginda yang bermaksud:

Sesungguhnya Allāh telah menciptakan *Lūh al-Mahfūz* daripada permata yang putih. Helaianya daripada ya'qut berwarna merah. Kalamnya adalah cahaya dan tulisannya juga cahaya. Allāh menetapkan padanya setiap hari dengan 63 ratus waktu; waktu Dia mencipta, memberi rezeki, menghidup serta mematikan, memulia serta menghina dan Dia menetapkan semuanya mengikut apa sahaja yang Dia kehendaki³.

Setiap perkara yang ditetapkan pada *al-Lūh al-Mahfūz* ini pula tidak akan berubah-ubah atau diganti-ganti. Ini dijelaskan oleh Allāh SWT:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿١٠٠﴾

Dipadamkan [semuanya] yang dikehendaki oleh Allāh dan menetapkan [apa sahaja yang Dia kehendaki] dan di sisiNya *Umm al-Kitāb*⁴.

¹ Al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, h. 233.

² Dalam al-Qur'ān *al-Lūh al-Mahfūz* juga disebut dengan *ʿIlm al-Ilāhī* dan *Umm al-Kitāb*. Lihat Makhlūf, al-Sheikh Ḥasanayn Muḥammad Makhlūf (1997), *Tafsīr wa Bayān Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, c. 4, Bayrūt: Dār al-Fajr al-Islāmī, h. 254.

³ Ḥadīth riwayat al-Ṭabrānī, *al-Kabīr*, bil. 12511, riwayat daripada Ibn ʿAbbās r.a. Lihat Dr. Muḥammad Rabīʿ Muḥammad Jawharī (2005), *op. cit.*, h. 89.

⁴ *Sūrah al-Raʿd* (13: 39).

Lafaz ‘menetapkan’ (*yuthbit*) pada ayat ini menjelaskan bagaimana setiap yang ditetapkan merupakan suatu yang muktamad (*al-jazmah*). Apabila menisbahkan muktamad pada sifat *al-Irādah Allāh* sebagaimana dinyatakan oleh ayat al-Qur’ān di atas, maka mustahil menggambarkan apa Allāh kehendaki akan mengalami perubahan atau penggantian, dan hal ini sesuai disifatkan dengan *al-qaḍā’*.

(d) **Rezeki (*Rizq*)**

Dari sudut bahasa, lafaz *rizq* bermaksud ‘kurniaan Allāh SWT’¹. Dari sudut istilah, al-Jurjānī mentakrifkan *rizq* sebagai ‘kurniaan Allāh kepada hambaNya berbentuk makanan sama ada ia halal atau pun haram’².

Pada takrif ini, al-Jurjānī telah mengkhususkan maksud *rizq* sebagai makanan. Pengkhususan beliau ini berbeza daripada pengkhususan yang dikemukakan oleh jumhur Ashā‘irah. Pada mereka, *rizq* bermaksud ‘kurniaan Allāh yang memanfaatkan kehidupan makhluk sama ada berbentuk makanan atau selainnya’³.

Menyentuh perbezaan ini, al-Jalabī r.h. berpendapat bahawa pengistilahan Ashā‘irah ke atas *rizq* adalah bersifat umum yang mana pengkhususan al-Jurjānī telah bertindak memperhalusi istilah *rizq* tersebut. Al-Jalabī menambah, makanan lebih tepat menterjemahkan maksud ‘memanfaatkan’ (*intaḥa’a*) berbanding selainnya. Ini dibuktikan sebagaimana berikut:

Pertama: Makanan memberikan sumber tenaga kepada setiap makhluk Allāh untuk hidup dan membesar. Dalam hal ini, mereka lebih memerlukannya berbanding tempat tinggal dan pakaian.

¹ Al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqafah wa al-‘Ulūm (2003), *op. cit.*, h. 519.

² Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 191.

³ Lihat al-Taftāzānī (2001) *op. cit.*, h. 236.

Kedua: Dari segi kebiasaan (*'ādah*), seseorang yang dalam keadaan nazak yang mana dia tidak dapat menelan makanan dan minuman dianggap telah hampir menemui ajalnya, rezekinya juga dianggap telah habis dengan sebab ketidakupayaan badannya menerima makanan tersebut.

Ketiga: Bagi mendapatkan makanan, setiap makhluk Allāh tidak perlu melakukan pekerjaan yang khusus berkaitan dengannya¹. Berbanding mendapatkan tempat tinggal atau pakaian mereka perlu membina atau menjahitnya. Dengan ini, makanan adalah paling tepat merujuk maksud rezeki². Ini bersesuaian dengan penjelasan al-Qur'ān:

﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾

Dan tidak ada satu pun yang merangkak di atas muka bumi ini melainkan Allāh [telah menetapkan] rezeki ke atasnya³

Dalam *Sūrah al-Baqarah* (2:172), Allāh SWT sendiri telah mengkhususkan lafaz rezeki dengan maksud makanan. FirmanNya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, makanlah daripada kebaikan yang telah kami rezekikan buat kamu dan bersyukurlah kepada Allāh seandainya kamu telah memperhambakan diri kamu kepadaNya.

¹ Ini jelas dapat disaksikan pada anak-anak kecil yang baru dilahirkan. Mereka dapat menikmati makanan yang diberikan oleh ibu bapa mereka walau sedikit pun tidak menggerakkan sebarang usaha mendapatkannya. Begitu juga apa yang dapat disaksikan kepada haiwan dan tumbuhan. Mereka tidak melakukan pekerjaan sama ada menanam atau membeli makanan mereka.

² Al-Sayyālikūti wa al-Jalabī (1998), *op. cit.*, h. 191.

³ *Sūrah Hūd* (11:6).

Apabila kita melihat pula kepada prospek halal atau haram rezeki Allāh SWT, jumhur madhhab Ahl al-Sunnah menyifatkan segala jenis makanan adalah *mubāh* iaitu boleh dimakan. Ini berpunca daripada pemahaman mereka terhadap ciri *ḥusn* yang terdapat pada setiap kurniaan Allāh, Tuhan yang bersifat dengan Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. Setiap yang bersumber daripada sifat-sifat ini mustahil ia sia-sia dan batil¹. Adapun halal dan haramnya rezeki ia dilihat dari sudut aturan *al-Sharī‘ah* ke atasnya².

(e) Harga (*Si‘r*)

Dari sudut bahasa kalimah *si‘r* bermaksud ‘nilai barang yang diperdagangkan’³. Dari sudut istilah, al-Jurjānī mentakrifkan *si‘r* sebagai ‘harga barang yang memberi manfaat kepada hamba dan harga tersebut ditetapkan oleh pen tetap harga (*al-Musa‘‘ar*) iaitu Allāh SWT’⁴.

Daripada takrif ini, al-Jurjānī menyatakan Allāh SWT adalah pen tetap harga sesuatu barang. Ini berdasarkan kepada Ḥadīth Nabi s.a.w. yang bermaksud:

Berkata Anas Bin Mālik r.a.: “Telah melambung tinggi harga barangan di Kota Madinah pada zaman Rasulullah s.a.w. Berkata penduduk Madinah: Ya Rasulullah tetapkanlah harga bagi kami! Jawab baginda: Sesungguhnya Allāh (SWT) adalah pen tetapnya, Dialah Yang Maha Menggenggam lagi Maha Meluaskan rezeki. Sesungguhnya saya amat berharap untuk bertemu dengan Tuhan saya nanti dengan keadaan tidak ada seorang pun daripada kamu menghendaki saya melakukan kezaliman dari segi darah dan harta benda”⁵.

¹ Al-Rāzī (2004), *op. cit.*, h. 56.

² Kenyataan ini dikukuhkan dengan bukti bahawa makanan yang diharamkan kepada manusia adalah makanan yang memudharatkan kesihatan dan badan mereka tetapi tidak pula kepada haiwan.

³ Al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqafah wa al-‘Ulūm (2003), *op. cit.*, h. 624.

⁴ Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 192.

⁵ Ḥadīth ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dalam *al-Buyū‘* bāb 39; al-Tirmidhī dalam *al-Buyū‘* bāb 73; Ibn Mājah dalam *al-Tijārāt* bāb 27; al-Dārimī dalam *al-Buyū‘* bāb 13; Ahmad dalam *al-Musnad*, j. 2, h. 337, 372.

Berpandukan **H**adīth ini, Nabi s.a.w. menjelaskan bahawa Allāh adalah Penetap harga barang kerana Dia bersifat dengan Maha Menggenggam (*al-Qābiḍ*) lagi Maha Meluaskan rezeki (*al-Bāsiṭ*). Apabila Allāh SWT menggenggam barangan bermaksud Dia telah menyukarkannya untuk diperolehi, dengan ini harganya menjadi mahal. Manakala apabila Allāh meluaskannya bermaksud Dia telah memudahkannya untuk diperolehi, dengan ini harganya menjadi murah.

Tambahan kepada ini, al-Jurjānī menyatakan bahawa mahal atau murah nya harga barang adalah disebabkan oleh penguasaan mutlak Allāh SWT ke atas penghasilan barang tersebut¹. Al-Qur’ān merakamkan penguasaan ini:

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٨٩﴾

Dan Allāh lah Pemilik langit dan bumi dan Allāh Maha Berkuasa ke atas setiap sesuatu².

‘Setiap sesuatu’ pada ayat ini termasuklah barang yang memanfaatkan hamba.

Jika barangan tersebut adalah hasil tanaman, maka Allāh SWT yang menghidupkannya. Allāh berfirman:

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۚ ﴾

Dan Dia lah yang menghidupkan kebun-kebun tanaman yang memerlukan julang serta tidak memerlukan julang, dan pepohon kurma serta tanaman-tanaman yang berbagai perisanya, dan pepohon zaitun serta delima yang serupa [bentuk dan warnanya] serta yang tidak serupa³.

¹ Al-Jurjānī (1998), op. cit., h. 192.

² *Sūrah Āli ‘Imrān* (3:189).

³ *Sūrah al-An ‘ām* (6:141).

Jika barangan tersebut adalah hasil ternakan, maka Allāh SWT yang menjadikannya sebagai kemudahan dan makanan untuk hamba. Al-Qur’ān menjelaskan:

وَمِنْ الْأَنْعَامِ حُمُولَةً وَفَرَشًا

Dan daripada haiwan ternakan [ada yang dijadikan] tunggangan dan disembelih¹.

Jika barangan tersebut adalah hasil galian, maka Allāh SWT yang mengeluarkannya. FirmanNya:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ۖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ

Katakanlah (Muhammad s.a.w), siapakah yang mengharamkan [barangan] perhiasan [daripada] Allāh yang dikeluarkan untuk hamba-hambaNya, dan juga segala yang baik daripada rezeki².

Keterangan-keterangan daripada al-Qur’ān ini membuktikan sesungguhnya Allāh SWT Pemilik dan Penguasa barangan keperluan hamba. Dia juga yang menguruskan kualiti mahupun kuantiti barangan tersebut. Oleh yang demikian, jika Dia menghendaki barangan tersebut elok dan banyak maka pasti harganya murah dan senang diperolehi. Jika Dia menghendaki sebaliknya maka pasti harganya mahal dan sukar diperolehi³. FirmanNya:

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ تَخْرِجُ نَبَاتُهُ ۖ بِإِذْنِ رَبِّهِ ۖ وَالَّذِي خَبِثَ لَا تَخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا

Dan kawasan yang subur, ia mengeluarkan tumbuhan dengan izin daripadanya manakala [kawasan] yang gersang, ia tidak mengeluarkan [tumbuhan] melainkan sedikit sahaja⁴.

¹ *Ibid.*, (6:142).

² *Sūrah al-A‘rāf* (7:32).

³ Al-Jurjānī (1998) *op. cit.*, h. 192.

⁴ *Sūrah al-A‘rāf* (7:58).

Demikian nas-nas al-Qur'ān ini membuktikan bahawa Allāh SWT selaku Penetap harga yang sebenar (*Musa ‘‘ar al-ḥaqīqī*).

Kesimpulannya, daripada kupasan terhadap empat sudut perkaitan *al-qadā'* dan *al-qadar* dengan hamba, sesungguhnya mereka tidak bebas melakukan sebarang perbuatan melainkan dengan mematuhi aturan Allāh SWT yang telah ditetapkan melalui *Qadā'* dan *Qadar*Nya. Namun, apakah dengan kenyataan ini hamba dikatakan bersifat lumpuh apabila berhadapan dengan *al-qadā'* dan *al-qadar*? Tidakkah fahaman ini menyamai fahaman Jabbariah? Inilah isu yang akan dibincangkan seterusnya.

4.2.4.3 Isu Kedua: Hamba Dalam Menghadapi *Al-Qadar*

Walaupun setiap perkara yang berkaitan dengan hamba telah ditentukan oleh Allāh SWT, ini idak bermakna mereka tidak mempunyai sebarang kemampuan yang boleh diperumpamakan seperti bulu-bulu yang ditiup angin¹. Madhhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah menegaskan bahawa hamba memiliki kemampuan apabila berhadapan dengan ketentuan *al-qadar* tanpa *al-qadā’*², kemampuan tersebut ialah memilih (*ikhtiyār*)³.

Hamba mampu memilih di antara mematuhi *al-Sharī‘ah* atau mengingkarinya apabila berhadapan dengan masalah ibadah. Mereka mampu memilih sama ada melaksanakan hukum *taklīf* atau meninggalkannya. Apabila mereka melaksanakannya mereka disifatkan mentaati (*muṭī‘ān*) manakala apabila mereka meninggalkannya mereka disifatkan menderhakai (*‘āṣiyān*).

Hamba mampu memilih cara kematian mereka. Apabila mereka menjaga kesihatan dan keselamatan diri, menghindari jenayah dan kezaliman maka mereka telah memilih cara kematian yang aman iaitu terhindar daripada fitnah dan ejekan. Tidakkah cara kematian ini berbeza dengan cara matinya seorang penjenayah atau penzina? Hamba mampu memilih rezeki dan cara jual-belinya. Terpulang kepada mereka memilih sama ada untuk mencari rezeki yang halal atau yang haram dan mendapatkannya dengan cara jual-beli yang halal atau dengan cara yang haram. Malah dalam memilih agama, hamba mampu memilih untuk menerima Islam atau mengingkarinya. Allāh berfirman dalam *Sūrah al-Insān* (76:3):

¹ Metafora ini merupakan perumpamaan yang masyhur di sisi Madhhab Jabbariyah. Mereka menafikan hamba memiliki kemampuan, keinginan dan pilihan. Malah Jaham bin Ṣafwān berpendapat bahawa manusia dijadikan Allāh sebagaimana Dia menjadikan batuan (*al-jamādāt*). Al-Shahrastānī (2005), *op. cit.*, h. 56.

² Adalah jelas *al-Qadā’* merupakan pengetahuan Allāh semenjak azali dan ia mustahil berubah. Walaubagaimana pun terhadap Ḥadīth Nabi s.a.w. yang menggunakan istilah *qadā’* yang dimaksudkan atau sama maksudnya dengan *qadar*. Ini akan dibincangkan di sini.

³ Al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, h. 231.

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٦٠﴾

Sesungguhnya Kami telah menunjukkan kepadanya jalan yang lurus; terpulang kepadanya untuk bersyukur atau mengkufurinya

Tambahan kepada pilihan (*ikhtiyār*) ini, hamba berikan peluang berdoa (*du‘ā*) agar segala pilihan mereka yang baik diberkati dan dipermudahkan oleh Allāh SWT. Nabi s.a.w. bersabda yang bermaksud:

Sesungguhnya hamba tidak tersilap meminta [yakni pasti dikabulkan] dalam doanya salah satu daripada tiga perkara; sama ada diampunkan dosa-dosanya; disegerakan kebaikan untuknya; atau kebbaikannya ditangguhkan [pada hari akhirat]¹

Bahkan dengan doa ini, ia mampu menolak *qadar* yang mudharat dan membawa kekufuran kepada hamba, ini berpandukan **H**adīth Nabi s.a.w. yang bermaksud:

Tidak ditolak *qadar* melainkan dengan doa, dan tidak ditambah [berkat] pada rezeki melainkan dengan kebaikan...²

Dalam **H**adīth yang lain pula, terdapat sabda Nabi s.a.w. yang menggambarkan doa juga mampu menolak *qaḍā*'. Sabda s.a.w. yang bermaksud:

Tidak ditambah [berkat] pada umur melainkan dengan kebaikan, dan tidak ditolak *qaḍā*' melainkan dengan doa, dan sesungguhnya seorang lelaki diharamkan rezekinya oleh kerana kesalahan amalannya...³

¹ Diriwayatkan oleh al-Ghazzālī dalam *al-Iḥyā*. Lihat al-Bintinī, Muḥammad bin ‘Umar al-Nawāwī (1957), *Tanqīḥ al-Qawl al-Ḥathīth bi Sharḥ Lubāb al-Ḥadīth li al-Suyūṭī*, c. 4, al-Qāhirah: Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa awlādiḥī, h. 39.

² Diriwayatkan oleh Aḥmad dalam *al-Musnad*: 5/ 277, 280,282; Ibn Ḥibbān (1090); al-Ḥākim 1/493; Ibn Mājah (90), (4022).

³ Diriwayatkan oleh Ibn Mājah dalam *al-Muqaddimah*, bab 10, *al-Fitan* bab 22; al-Tirmidhī dalam *al-Qadr*, bab 6; Aḥmad dalam *al-Musnad*: 5/277,280,282.

Walau bagaimana pun, lafaz *qaḍā'* pada Ḥadīth ini tidak merujuk kepada maksud *al-qaḍā'* yakni ketetapan ilmu Allāh semasa azali kerana ketetapan ini tidak diketahui oleh sesiapa pun melainkan Allāh SWT sahaja. Jika ketetapan *al-qaḍā'* ini adalah baik, mengapa Nabi s.a.w. menyarankan umat Islam berdoa untuk menolaknya!? Bahkan *qaḍā'* pada Ḥadīth ini khusus merujuk kepada bala dan mudharat.

Daripada kenyataan ini, difahami apabila membincangkan *qaḍā'* di dalam doa, maksud *qaḍā'* terbahagi kepada dua iaitu ketetapan Allāh semasa azali dan bala atau mudharat. Al-Bayjūrī menamakan *qaḍā'* yang pertama sebagai *qaḍā' al-mubrām* (ketetapan yang muktamad) dan kedua sebagai *qaḍā' al-mu'allaq* (ketetapan yang berkait). *Qaḍā' al-mubrām* mustahil dapat ditolak oleh doa kerana *qaḍā'* ini adalah qadim sedangkan doa adalah baharu malah nikmat atau bala yang ditetapkan pada *qaḍā'* ini adalah tersembunyi daripada pengetahuan makhluk. Akan tetapi, jika *qaḍā'* ini ditetapkan dengan bala, dengan doa Allāh SWT akan menurunkan kelembutanNya (*laṭfuhu*) ke atas hamba yang berdoa dan meringankan tanggungannya ke atas bala tersebut dengan tidak mengubah ketetapan bala tersebut sedikitpun¹.

Adapun *qaḍā' al-mu'allaq* ia adalah kesan yang zahir daripada *qaḍā' al-mubrām*. *Qaḍā' al-mu'allaq* diertikan dengan '*qaḍā'* berkait' kerana ia berkaitan dengan hamba. Kaitan ini bermaksud hambalah selaku pemilih bagaimana suatu ketetapan *qaḍā' al-mubrām* berlaku ke atas diri mereka. Sebagai contoh, *qaḍā' al-mubrām* telah ditetapkan bahawa setiap hamba akan mati. Akan tetapi, bagaimana cara kematian itu terpulang kepada diri hamba memilihnya sama ada dengan cara yang baik iaitu menghindari jenayah, menjaga kesihatan, berhati-hati dalam setiap pekerjaan atau

¹ Al-Bayjūrī membawakan satu misal; jika bala yang ditetapkan oleh Allāh SWT menimpa seseorang hamba pada azali seperti dihempap oleh batu, dia berdoa kepada Allāh dan dengan doanya tersebut Allāh SWT menukarkan batu menjadi pasir dan tetap menghempapnya. Al-Bayjūrī (1939), *op. cit.*, h. 96.

dengan cara yang buruk iaitu membunuh diri, mengambil bahan yang memudharatkan dan sebagainya¹ dan inilah yang dimaksudkan dengan *qaḍā'* berkait kerana cara kematian sama ada baik atau buruk akan berlaku mengikut pilihan atau berkaitan dengan keinginan hamba itu sendiri.

Dan apabila melihat kepada sabda s.a.w.: "...dan tidak ditolak *qaḍā'* melainkan dengan doa..."², prosa 'tidak ditolak' (*lā yarud*) ini menggambarkan saranan Nabi s.a.w. supaya kita berdoa menolak setengah *qaḍā'* yang pastinya dapat ditolak, dan pastinya *qaḍā'* tersebut adalah *qaḍā' al-mu'allaq* yang buruk. Bahkan al-Taftāzānī menyuruh kita supaya tidak meredhai *qaḍā'* ini dan hanya meredhai dengan telus *qaḍā' al-mubrām* dan mengharapkan dalam doa *qaḍā' al-mu'allaq* yang baik. Pada beliau, *qaḍā' al-mu'allaq* yang buruk atau bala disebutkan sebagai *muqaḍḍin* atau *muqaḍḍū* yang bermaksud 'suatu hasil atau kesan yang berlaku'. Beliau berkata:

Redha hanya wajib pada *al-qaḍā'* tanpa pada kesan yang berlaku (*al-muqaḍḍa*)³.

¹ Ibn 'Izz, 'Alī bin 'Alī bin Muḥammad bin Abī 'Izz al-Dimashqī (2000), *Sharḥ al-'Aqīdah al-Taḥāwīyyah*, c. 10, j. 1, Bayrūt: Muassasah al-Risālah, h. 336.

² Ḥadīth terdahulu, lihat kajian ini, h. 185.

³ Al-Taftāzānī tidak membezakan di antara *qaḍā' al-mu'allaq* yang baik dengan yang buruk atau bala kerana bagi beliau *qaḍā' al-mu'allaq* yang buruk sahaja perlu ditolak dan tidak diredhai manakala *qaḍā' al-mu'allaq* yang baik termasuk dalam bahagian *qaḍā' al-mubrām* yang wajib diredhai dan diharapkan sentiasa. Al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, h. 194.

Kesimpulan bab

Apabila para mutakallimun membicarakan tentang persoalan *Af'āl Allāh*, mereka bukan sekadar membicarakan pengistilahan dan sifat *Af'āl Allāh*, bahkan mereka turut sama membicarakan tentang permasalahan baik dan buruk perbuatan. Ini kerana mafhum 'perbuatan' tidak terlepas daripada disifatkan dengan baik dan buruk.

Dalam hal menyifatkan baik buruk perbuatan ini, kita dapati Ashā'irah melihat perbuatan dari sudut pelakunya. Ini bermakna, mereka telah membezakan di antara perbuatan yang dilakukan oleh Allāh SWT dengan perbuatan yang dilakukan oleh hamba. Pada mereka, Perbuatan Allāh SWT semuanya adalah *ḥusn* walaupun kesan daripada PerbuatanNya adalah buruk pada akal manusia. Ini kerana, setiap PerbuatanNya bersumber daripada ZatNya Yang Maha Sempurna bahkan kebaikan mahupun keburukan (*ḥasanah wa qabīḥah*) yang menimpa hamba adalah ciptaan Allāh SWT. Oleh itu, Ashā'irah berpendapat bahawa Allāh SWT bukan sahaja sesuai disifatkan sebagai Pencipta perbuatan hamba malah Dia juga adalah Pencipta kebaikan dan keburukan. Dengan penyifatan begini maka mustahil Perbuatan Allāh dapat dihukumkan baik atau buruk kerana dua hukum ini juga adalah ciptaanNya.

Berbeza dengan perbuatan hamba, ia dapat dihukum dengan baik dan buruk kerana ia bersumber daripada keinginan dan pilihan hamba yang mana mereka tidak memiliki zat kesempurnaan. Tanpa zat ini, mereka bukan sahaja tidak mampu memilih perbuatan yang baik atau yang buruk malah tidak betah mengenal apa yang baik dan buruk untuk mereka lakukan. Lantaran itu, Allāh SWT menganugerahkan kepada mereka aturan yang mana dengannya mereka mampu mengenal perbuatan baik dan buruk. Aturan ini dikenali sebagai shariah (*al-Sharī'ah*).

Manakala Mu'tazilah pula, mereka melihat perbuatan dari sudut zatnya tanpa mempedulikan siapa pelakunya. Oleh itu, mereka menyamakan Perbuatan Allāh dengan perbuatan hamba. Bagi mereka, apa yang baik dan buruk dilakukan oleh hamba, demikian baik dan buruk dilakukan oleh Allāh SWT. Penyamaan antara Perbuatan Allāh dengan perbuatan hamba ini mereka buktikan melalui kiasan hal ghaib berpandukan hal syahid (*qiyās al-ghāib 'alā al-shahid*). Tujuan kiasan ini adalah untuk menafikan Allāh SWT menghendaki dan melakukan keburukan.

Walau bagaimana pun, penafian ini mengakibatkan wujudnya fahaman dua tuhan iaitu tuhan kebaikan dan tuhan keburukan. Ini kerana, kesan daripada Mu'tazilah menegaskan bahawa hambalah pelaku keburukan menggambarkan martabat hamba sama dengan Allāh SWT. Jika Allāh SWT disifatkan sebagai Pelaku kebaikan maka Dia juga adalah Pencipta kebaikan tersebut. Lantas, jika hamba disifatkan sebagai pelaku keburukan maka mereka juga adalah pencipta keburukan. Dan hal ini pastinya batil kerana telah mensyirikkan Allāh SWT dengan hamba. Ia juga bertentangan dengan mafhum kesyumulan sifat Maha Berkehendak (*al-Irādah*) Allāh SWT sama ada terhadap perkara yang baik mahupun yang buruk.

Apa yang jelas, Allāh SWT Maha Menghendaki setiap perkara yang berlaku, dan KehendakNya ini merangkumi setiap apa yang belum dan akan wujud, termasuklah rangkuman kehendakNya tersebut perbuatan hamba. Bertitik-tolak daripada kesyumulan sifat al-Irādah Allāh SWT inilah disabitkan bagaimana Allāh SWT secara hakikatnya adalah pelaku yang sebenar perbuatan hamba. Dia menghendaki apa yang hamba akan lakukan sebelum mereka wujud lagi, KehendakNya ini disebutkan sebagai *qadā*. Bahkan Dia menghendaki apa yang hamba sedang dan akan lakukan, KehendakNya ini disebutkan sebagai *qadar*. Justeru, tiada

upaya yang hakiki buat hamba dalam mengusai perbuatan mereka melainkan hanyalah mengingini dan memilih sahaja.

Keinginan dan pilihan hamba inilah yang dikenali sebagai usaha (*kasb*) yang mana melalui perantaraannya setiap amalan sama ada baik atau buruk dinilai oleh *al-Shāri‘ Allāh* SWT dan bukan dinilai berpandukan kepada banyak atau sedikit amalan yang dilakukan oleh hamba. Dengan *kasb*, hamba memilih bagaimana caranya mereka menghadapi *Qaḍā‘* dan *Qadar Allāh* SWT sama ada mereka menjadi hamba yang bersyukur atau yang mengingkari; memilih halal atau yang haram daripada rezeki; memilih maruah atau kehinaan dalam kehidupan dan kematian.

Dan tambahan kepada *kasb* ini, hamba diberikan peluang berdoa agar keinginan dan pilihan mereka tepat meraih kebaikan dan diberkati di samping dijauhi daripada segala ketetapan *Qadar Allāh* SWT yang mudharat dan boleh membawa kepada kekufuran. Demikian *Allāh* SWT menguasai hamba dan memberikan mereka ruang kebebasan agar mereka tidak cenderung menjejaki liku-liku kebinasaan sungguhpun setengah daripada mereka telah diciptakan untuk menghuni neraka seperti *Iblīs*, Firaun dan *Abū Lahab la‘natullāh ‘alayhim*. Tidakkah *Allāh* SWT mengetahui kekufuran mereka sebelum mereka wujud lagi, dan mengapa *Allāh* SWT tetap mewujudkan mereka? Tidakkah ini menunjukkan rahmatNya *Allāh* SWT kepada mereka dan kepada kita! *Allāh* memberikan kepada mereka merasai peluang kehidupan dan melihat kebenaran walaupun mereka tetap kufur dan ingkar. *Allāh* memberikan kepada kita tauladan dan peringatan (*‘ibrah wa mau‘izah*) melalui mereka agar kita sedar betapa besarnya rahmat *Allāh* SWT ke atas diri kita dan betapa kita perlu menghambakan diri kepadaNya.