

## **BAB TIGA**

# **KONSEP *AF'ĀL ALLĀH* DALAM PEMIKIRAN AL- JURJĀNĪ**

### 3.0 Pendahuluan

Perbuatan Allāh SWT merupakan satu perbahasan daripada perbahasan-perbahasan *ilāhiyyāt* dalam *‘Ilm al-Kalām*. Isu-isu yang dibahaskan di dalamnya disarati dengan pelbagai soal-jawab polemik dan teoretikal. Ia membicarakan bagaimana hubungan Allāh SWT dengan hamba serta isu bagaimana kejadian hamba dan segala bentuk perlakuan baik atau buruk mereka berlaku di bawah kekuasaan *Qudrah* dan *Irādah* Allāh SWT. Antara lain, perbahasan mengenai *Af‘āl Allāh* membahaskan bagaimana perbuatan hamba secara hakikatnya adalah suatu yang telah dijadikan dan dikehendaki oleh Allāh SWT walaupun zahirnya ia digerakkan oleh hamba.

Bab ini akan membincangkan beberapa tajuk yang dianggap penting berhubung dengan pemahaman terhadap *Af‘āl Allāh*. Tajuk-tajuk tersebut ialah; *Konsep Af‘āl Allāh Dalam Tradisi ‘Ilm al-Kalām*. Di bawah tajuk ini, perbincangan akan memberi tumpuan kepada huraian Ashā‘irah, Māturīdīyah dan al-Ghazzālī terhadap maksud *Af‘āl Allāh*; *Istilah Af‘āl Allāh di sisi Mutakallimun*. Fokus perbincangan di bawah tajuk ini menyentuh tentang siapakah pelaku sebenar perbuatan di sisi mutakallimun?; *Konsep Af‘āl Allāh di sisi al-Jurjānī*. Perbincangan tajuk ini merupakan rumusan kepada dua tajuk perbincangan terdahulu.

Sebelum membincangkan tajuk-tajuk ini secara terperinci, kajian terlebih dahulu akan mengemukakan takrif literal kepada perkataan ‘*af‘āl*’. Ini bagi mengetahui apakah pengertiannya dan bagaimana hubungkaitnya dengan subjek kajian iaitu *Af‘āl Allāh* SWT.

### 3.1 Takrif Af'āl Dari Sudut Bahasa

Dalam Bahasa Arab, perkataan *af'āl* merupakan *jam' al-taksīr*<sup>1</sup> yang diterbitkan daripada kata nama induk (*ism mufrad*) *fi'l*<sup>2</sup>. *Af'āl* sesuai diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu sebagai 'perbuatan-perbuatan' manakala *fi'l* diterjemahkan sebagai 'suatu perbuatan yang dilakukan'<sup>3</sup>.

Para ahli Bahasa Arab mengistilahkan *fi'l* sebagai 'ungkapan yang menunjukkan berlangsungnya sesuatu peristiwa yang berlaku pada suatu ketika yang tertentu'. 'Ketika' yang bererti zaman (*waqt al-zamānī*) di sini terbahagi kepada tiga; pertama, silam (*māḍī*); kedua, sedang berlaku (*muḍāri'*) dan ketiga ketika bertepatan dengan suatu perintah (*amar*)<sup>4</sup>.

Setiap 'ketika' ini mempunyai pengaruh yang berbeza ke atas sintaksis pelafazan (*ṣiḡḥah al-lafẓiyyah*) perkataan *fi'l* dan maksudnya. Dalam ketika *māḍī*, *fi'l* dilafazkan dengan *fa'ala* yang bermaksud 'telah melakukan'. Dalam ketika *muḍāri'* ia dilafazkan dengan *yaf'alu* yang bermaksud 'sedang melakukan' dan dalam ketika *amar* ia dilafazkan dengan *if'al* yang bermaksud 'lakukan!'<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Jam' al-taksīr* merupakan sintaksis (*ṣiḡḥah*) yang menunjukkan sesuatu subjek yang dibicarakan melebihi daripada dua. Pgunaannya adalah serupa (*sawīyyān*) sama ada disandarkan kepada kata nama bersifat lelaki (*mudhakkar*) atau perempuan (*muannathah*). Contohnya *tullāb* adalah kalimah *Jam' al-Taksīr* kepada kalimah *ṭālib* dan *ṭālibah*. Lihat penjelasan lanjut dalam: Muḥammad Muḥyiddīn 'Abd al-Ḥamīd (2004), *al-Tuḥfah al-Saniyyah bi Sharḥ al-Muqadimah al-Ajrumiyyah: Bāb 'Alāmah al-I'rāb*, al-Qāhirah: Dār al-Ṭalāi', h. 20.

<sup>2</sup> Terdapat dua timbangan sebutan (*wazan*) *fi'l* apabila dijamakkan. Pertama *af'āl* dan kedua *fi'āl*. Lihat penjelasan lanjut dalam al-Munazzamah al-'Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqāfah wa al-'Ulūm (2003), *al-Mu'jam al-'Arabī al-Asāsī*, (T.T.P), (T.P), h. 943.

<sup>3</sup> Perkataan 'perbuatan' dalam Bahasa Melayu menepati erti kalimah *fi'l*. Ini kerana perkataan 'perbuatan' juga bermaksud segala yang dibuat, kerja dan tindakan. Lihat penjelasan lanjut dalam: Dewan Bahasa dan Pustaka (2002), *Kamus Dewan: Edisi Ketiga*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 178.

<sup>4</sup> Ibn 'Aqīl (2005), *Sharḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfīyah Ibn Mālik: bāb 'Alāmah al-Fi'l*, j. 1, al-Qāhirah: Maktabah Dār al-Turāth, h. 182.

<sup>5</sup> *Ibid.*

Selain dijamakkan *fi'l* menjadi *af'āl*, ia juga dijamakkan menjadi *fi'āl*<sup>1</sup>. *Fi'āl* juga bererti 'perbuatan-perbuatan' sebagaimana erti *af'āl*, tetapi apa yang membezakan antara keduanya ialah penggunaan keduanya dalam Bahasa Arab. *Af'āl* digunakan sebagai pemula bicara (*mubtadā'*) contohnya *af'āl al-'Ibād* manakala *fi'āl* digunakan sebagai jawab bicara (*khābar*) contohnya *lillāhi Ta'ālā fi'āl* (bagi Allāh SWT Perbuatan-perbuatan)<sup>2</sup>.

Di sini dapat dirumuskan, pada aspek bahasa (*lughawī*), pelafazan *af'āl* tidak terlepas daripada tiga *ṣiḡḡah* iaitu *māḍī*, *muḍāri'* dan *amar*. Selain dikenali sebagai *ṣiḡḡah al-lafẓiyyah*, ketiga-tiganya juga dikenali sebagai *ṣiḡḡah al-zamāniyyah* yang berfungsi menjelmakan sifat 'perlakuan' (*fi'liyah al-fi'l*) daripada *af'āl*. Tanpa ketiga-tiganya *af'āl* tidak mungkin dapat dimaksudkan sebagai 'perbuatan-perbuatan'<sup>3</sup>. Hasilnya, lafaz *af'āl* tidak wujud, begitu juga kata dasarnya *fi'l*.

Di sini kita dapati bahawa makna perkataan *af'āl* apabila dilihat dari sudut literal wujud berangkai dengan paksi masa dan hal sebegini pastinya hanya berkaitan dengan perbuatan hamba. Adalah mustahil hal ini dapat dibayangkan pada Perbuatan Allāh SWT kerana ini akan menimbulkan persoalan apakah *ṣiḡḡah* masa yang relevan dalam konteks perbuatan hamba akan turut relevan dalam konteks Perbuatan Allāh SWT? Pastinya tiada relevansi sama sekali!<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Kalimah *fi'āl* juga merupakan *Jam' al-Taksīr*. Al- Munazzamah al-'Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqāfah wa al-'Ulūm (2003), *op.cit.*, h. 943.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ilm al-Mantiq* menjustifikasikan kata nama (*ism*) sebagai kalimah yang menunjukkan sesuatu peristiwa berlaku dalam sesuatu situasi (*hay'ah*) dan pada sesuatu masa (*zamān*). Suatu *ism* yang diungkapkan ia menggambarkan wujudnya penghasil dan hasil walaupun kedua-duanya secara zahir tersembunyi, contohnya *ḍarba* (pukulan). Daripada kalimah ini, difahami wujudnya pemukul dan yang kena pukul. Lihat penjelasan lanjut dalam Maḥmūd al-Rāzī (1948), *Taḥrīr al-Qawā'id al-Mantiqiyyah*, c. 2, Kaherah: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, h. 36, 37.

<sup>4</sup> Jawapan 'tidak' kepada soalan di sini adalah maklum kerana jika perbuatan yang disifatkan kepada hamba juga disifatkan kepada Allāh SWT maka sifat perbuatan kedua-duanya adalah seiras.

Oleh itu, takrif *af'āl* dengan pendekatan bahasa tidak sesuai untuk digunakan bagi mentakrif kalimah *Af'āl Allāh* dan menjelaskan hakikat perbuatan yang sesuai dengan Allāh SWT. Lantas, pendekatan dan penjelasan bagaimanakah yang sesuai untuk tujuan ini?, pastinya adalah pendekatan dan penjelasan dari aspek istilah (*iṣṭilāḥī*).

Bagi memudahkan pembaca memahami apakah bentuk takrif *Af'āl Allāh* yang akan diperkatakan dalam pendekatan istilah, kajian akan mendedahkan dahulu di sini apakah fokus *'Ilm al-Kalām* terhadap isu *Af'āl Allāh*. Pendedahan ini boleh diibaratkan sebagai pengantar (*tamhīd*) kepada pengupasan pendekatan istilah ke atas takrif *Af'āl Allāh*.

### 3.2 *Af'āl Allah Dalam Tradisi 'Ilm al-Kalām*

Dalam *'Ilm al-Kalām*, kalimah tunggal *af'āl* tidak memberi sebarang maksud melainkan setelah ia disandarkan kepada pelakunya (*fā'il al-af'āl*). Oleh yang demikian, kalimah *af'āl* disandarkan kepada Allāh SWT atau kepada hamba. Hasil penyandaran ini menjadikan kalimah *af'āl* apabila disandarkan kepada Allāh SWT ia diungkapkan dengan '*Af'āl Allāh*' manakala apabila ia disandarkan kepada hamba ia diungkapkan dengan '*af'āl al-'Ibād*'.

Dalam kalangan ulama' *Uṣūl al-Dīn*, ada yang cenderung menggunakan istilah *Af'āl Allāh* apabila memperkatakan isu *af'āl*. Mereka berpendapat bahawa Allāh SWT Maha Berkuasa ke atas setiap sesuatu, termasuklah perbuatan makhluk. Maka tiada perbuatan makhluk melainkan Perbuatan Allāh sahaja<sup>1</sup>. Setengah ulama' yang lain pula memilih penggunaan *af'āl al-'Ibād*. Mereka memilih demikian kerana secara zahirnya hambalah yang menggerakkan perbuatan mereka<sup>2</sup>. Penggunaan istilah *Af'āl Allāh* dan *af'āl al-'Ibād* sebegini adalah terbatas kepada pelafazan keduanya sahaja dan tidak kepada makna yang menyamai mafhum hamba dikerasi dasar fahaman Jabariah atau pencipta perbuatan di sisi Qadariah.

Walau bagaimana pun, menyandarkan perbuatan kepada hamba atau penggunaan lafaz *af'āl al-'Ibād* hanya dibolehkan secara majaz kerana penyandaran perbuatan kepada Allāh atau penggunaan lafaz *Af'āl Allāh* adalah lebih menepati keterangan wahyu ke atas sifat *af'āl*. Apakah pula yang dimaksudkan dengan sifat *af'āl* di sini?

---

<sup>1</sup> Sebagaimana pandangan al-Jurjānī sendiri. Di sisi beliau, Allāh SWT merupakan Pelaku perbuatan hamba kerana Dia Penciptanya (*Khāliq Af'āl*). Lihat penjelasan lanjut dalam al-Jurjānī (1998), *Sharḥ al-Mawāqif*, j. 8, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 163.

<sup>2</sup> Lihat pandangan al-Taftāzānī mengenai kenyataan ini, al-Taftāzānī (2001), *Sharḥ al-Maqāṣid*, j. 3, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 164.

Sifat *af'āl* ialah sifat Perbuatan Allāh SWT yang disebut oleh al-Qur'ān al-Karīm dan al-Sunnah *al-Nabawiyah* s.a.w. Dalam *'Ilm al-Kalām* sifat-sifat ini dikenali sebagai *al-Ṣifāt al-Af'āliyyah Ta'ālā*.

*Al-Ṣifāt al-Af'āliyyah Ta'ālā* merupakan interpretasi kepada Nama-nama Allāh Yang Maha Mulia (*Asmā' al-Husnā*) yang merujuk kepada sifat PerbuatanNya<sup>1</sup> seperti *al-Jawwād* (Maha Penganugerah); *al-Razzāq* (Maha Pemberi Rezeki); *al-Khāliq* (Maha Mencipta); *al-Muḥy* (Maha Menghidupkan); *al-Mumīt* (Maha Mematikan); *al-Qābiḍ* (Maha Menggenggam); *al-Bāsiṭ* (Maha Meluaskan); *al-Mu'izz* (Maha Memperkasakan) dan *al-Mudhil* (Maha Menghina).

Jika diperhatikan pada semua sifat Perbuatan Allāh ini, ia mempunyai hubungan (*'alāqah*) dengan hamba. Contohnya sifat *al-Muḥy* (Maha Menghidupkan) yang mempunyai hubungan dengan hamba kerana tanpa yang dihidupkan iaitu hamba maka tiadalah bukti adanya Penghidup iaitu Allāh SWT. Antara lain, hubungan ini menjadikan Allāh SWT sesuai disifatkan dengan perbuatan-perbuatan yang layak bagiNya.

Di sini jelas bagaimana terdapat hubungan yang mapan di antara *Af'āl Allāh* dengan hamba. Hal ini juga dapat dijelaskan dengan mudah kerana ia turut diterangkan oleh al-Qur'ān dan al-Sunnah sendiri. Walau bagaimana pun, dalam menjelaskan bagaimana bentuk hubungan ini berlaku, ia adalah agak rumit. Ini kerana hubungan ini melibatkan dua hakikat zat yang berbeza iaitu di antara Zat Allāh yang qadim (*qadīmān*) dengan zat hamba yang baharu (*ḥadīthān*).

---

<sup>1</sup> Bahagian *Asmā' al-Husnā* yang dinisbahkan selain kepada Perbuatan Allāh ialah nisbah *Asmā'* kepada *ṣifāt al-Dhāt Allāh*; *ṣifāt ma'ānī*; *ṣifāt salbiyyah*. Lihat penjelasan lanjut dalam: Dr. Muḥammad 'Abd al-Faḍīl al-Qūṣī (1997), *Ḥawāmish 'alā al-Iqtisād fi al-I'tiqād*, c. 2, al-Qāhirah: Jāmi'ah al-Azhar al-Sharīf, h. 11- 13.

Kerumitan yang dimaksudkan di sini merujuk kepada kerumitan dalam menentukan apakah sifat hubungan Allāh dengan hamba ini. Jika disabitkan sifat ini qadim sama seperti Zat Allāh, maka hubungan atau *'alāqah* ini akan menjadikan hamba selaku dicipta (*khuliq*) juga bersifat qadim. Ini kerana, setiap yang dicipta apabila berhubung dengan penciptanya wajib ia mempunyai sifat yang sama dengan penciptanya. Manakala jika disabitkan sifat *'alāqah* sebagai baharu sama seperti hamba maka *'alāqah* ini akan menjadikan Allāh selaku Pencipta (*Khāliq*) juga bersifat baharu. Hal pensabitan inilah yang diperselisihkan oleh mutakallimun, ini dijelaskan dalam tajuk seterusnya.

### 3.2.1 *Af'āl Allāh* dan Hubungannya Dengan Hamba

Apabila al-Qur'ān atau al-Sunnah menerangkan ciri-ciri perbuatan Allāh, keduanya memperkatakan tentangnya secara umum iaitu merangkumi *Af'āl Allāh* dan juga perkaitannya dengan hamba. Contohnya dalam *Sūrah al-An'ām* (6:101) Allāh berfirman, maksudnya: “*Dan (Dia) telah menjadikan setiap sesuatu*”. Dalam ayat yang lain, Allāh berfirman yang bermaksud: “*Pencipta (Dia) setiap sesuatu*<sup>1</sup>”. Seterusnya dalam Ḥadīth Nabi s.a.w, baginda bersabda, bermaksud: “*Sesungguhnya Allāh SWT mencipta setiap pencipta dan ciptaannya*”<sup>2</sup>.

Sifat *Af'āl Allāh* dalam dua ayat al-Qur'ān dan keterangan Ḥadīth di atas ialah mencipta dan menjadikan. Keduanya berkaitan dengan ciptaan atau kejadian (*kāināt*) dan hamba adalah sebahagian daripada *kāināt* tersebut.

---

<sup>1</sup> *Sūrah al-An'ām* (6:102).

<sup>2</sup> Dirikan oleh Ibn al-Kathīr (t.t), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, j. 7, al-Qāhirah: Ṭaba'ah 'Īsā al-Ḥalabī, h. 22. Al-Khaṭīb al-Baghdādī (1349H), *Tārīkh Baghdād*, j. 2, al-Qāhirah: al-Sa'ādah, h.103. Al-Bayhāqī (t.t), *Kitāb al-Asmā' wa al-Ṣifāt*, al-Qāhirah: Maṭba'ah al-Sa'ādah, h. 260, 388.



Dalam *Sūrah al-Qamar* (54: 49) Allāh berfirman maksudnya: “*Sesungguhnya setiap sesuatu Kami jadikan dengan kadar*”<sup>1</sup>. Dan dalam Ḥadīth Nabi s.a.w., daripada Abū Hurayrah r.a., beliau berkata bahawa Rasulullah s.a.w. telah bersabda, bermaksud:

Telah berlaku perdebatan antara Adam dan Mūsā a.s.. Berkata Mūsā: Wahai Adam, kamulah bapa kami yang telah mengengsarakan kami kerana telah mengakibatkan kami keluar daripada syurga. Jawab Adam: Allāh telah memuliakan kamu dengan berkata-kata dengan mu dan telah memberikan mu kitab *Tawrāt* dengan tanganNya. Apakah kamu mencemuh ku di atas perkara yang telah ditentukan Allāh ke atas diri ku sebelum Dia menjadikan diri ku empat puluh tahun. Demikian benarlah hujah Adam di atas soalan Mūsā a.s.<sup>2</sup>.

Sifat *Af‘āl Allāh* pada ayat al-Qur’ān dan Ḥadīth di atas ialah menetapkan kadar tertentu. Kadar yang dimaksudkan ialah ketentuan yang Allāh SWT tetapkan ke atas setiap makhluk seperti hidayah, usia, rezeki dan ajal sebelum mereka wujud. Dan melalui ketetapan ini, membuktikan bagaimana Allāh berhubung dengan makhluk semuanya.

Daripada keterangan ayat-ayat al-Qur’ān dan Ḥadīth-Ḥadīth di atas, kesemuanya tidak menetapkan secara jelas apakah sifat *‘alāqah Af‘āl Allāh* dengan hamba, apakah ianya qadim sama seperti sifat Zat Allāh atau baharu sama seperti sifat zat hamba. Apa yang kita telah ketahui, *‘alāqah* memberi maksud hubungan. Berpandukan maksud ini, sesuatu yang dihasilkan mesti mempunyai perkaitan dengan penghasil. Jika tidak, penghasil dan yang dihasilkan tidak dapat dibuktikan mempunyai

---

<sup>1</sup> Sebab ayat ini diturunkan berikutan sekumpulan *mushrikūn Quraysh* datang menemui Rasulullah s.a.w dan berdebat dengan baginda mengenai *qadar*. Diriwayatkan oleh Muslim dan al-Tirmidhī daripada Abū Hurayrah r.a.. Lihat dalam al-Wāḥidī (1998) *Asbāb al-Nuzūl*, c. 4, Dimashq: Dār al-Fajr al-Islāmī, h. 130.

<sup>2</sup> Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Aḥādīth al-Anbiyā’*: bāb 31 dan dalam *al-Tawḥīd*: bāb 37. Al-Muslim pada *al-Qadr*, Ḥadīth 13, 14, 15. Abū Dāwūd pada al-Sunnah: bāb 16, 17. Al-Tirmidhī pada *al-Qadar*: bāb 3. Ibn Mājah dalam al-Muqadimah: bāb 10. Aḥmad dalam Kitāb al-Musnad, j. 2, h. 248, 264, 268, 392, 398, 448, 464.

sebarang hubungan<sup>1</sup>. Ini kerana jika *'alāqah* bersifat qadim maka sifat zat hamba juga mesti qadim. Jika sifat zat hamba tidak qadim, nescaya dia tidak mempunyai apa-apa hubungan dengan Allāh dan ini menggambarkan hamba bukan ciptaan Allāh. Manakala jika *'alāqah* bersifat baharu maka sifat Zat Allāh juga mesti baharu. Jika sifat Zat Allāh tidak baharu, nescaya Dia tidak mempunyai hubungan dengan hamba dan ini menggambarkan Dia bukan Pencipta hamba.

Hal inilah yang diperdebatkan oleh dua madhhab mutakallimun. Mereka ialah Madhhab Ashā'irah yang menyifatkan sifat *'alāqah Af'āl Allāh* sebagai baharu dan Madhhab Māturīdiah yang menyifatkannya qadim, kedua-duanya daripada Madhhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Adapun madhhab-madhhab yang lain seperti Mu'tazilah, Ḥukamā' mahupun Jabariah, mereka menafikan wujud bagi Allāh sifat perbuatan. Dan penafian ini semestinya menafikan wujudnya hubungan *Af'āl Allāh* dengan hamba<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Maḥmūd al-Rāzī (1948), *op. cit.*, h. 17.

<sup>2</sup> Penyifatan *Af'āl Allāh* dengan qadim atau baharu hanya dibincangkan oleh Madhhab Ashā'irah dan Māturīdiah daripada Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Selain daripada mereka seperti Mu'tazilah mahupun Ḥukamā' tidak membicarakan tentang sifat ini kerana di sisi mereka Zat Allāh SWT tidak mempunyai sifat. Lihat penjelasan lanjut dalam Dr. 'Abd al-'Azīz Sayf al-Naṣr (1983), *Falsafah 'Ilm al-Kalām fī al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah Minhājān wa Taṭbīqān*, al-Qāhirah: al-Jāmi'ah al-Azhar al-Sharīf, h. 94,95.

### 3.2.1.1 *Af'āl Allāh* dan Hubungannya Dengan Hamba di sisi Ashā'irah

Di sisi Ashā'irah<sup>1</sup>, sifat *'alāqah Af'āl Allāh* dengan hamba adalah baharu. Mereka lebih cenderung melihat hubungan *Af'āl Allāh* dengan hamba berbanding melihatnya berhubungan dengan ZatNya sendiri. Oleh itu, mereka menetapkan apabila hamba bersifat baharu maka begitu juga sifat *'alāqah* yang menghubungkan hamba dengan Allāh dan begitu juga sifat *Af'āl Allāh* sendiri<sup>2</sup>.

Ashā'irah menetapkan sedemikian berdasarkan tasawur mereka ke atas *af'āl* yang tidak sesuai disandarkan kepada Allāh semasa azali, contohnya perbuatan menghidup dan mematikan (*yuhyi wa yumit*). Hakikat perbuatan-perbuatan ini tidak memperlihatkan Allāh bersifat menghidup atau mematikan pada masa azali kerana yang dihidup dan yang dimatikan iaitu makhluk masih belum wujud. Oleh itu, perbuatan-perbuatan ini tidak sesuai disandarkan kepadaNya semasa azali malah ia sesuai disifatkan padaNya tatkala wujudnya makhluk<sup>3</sup>.

Ternyata dengan penetapan ini Ashā'irah tidak mempunyai masalah dalam menghubungkan *Af'āl Allāh* dengan hamba. Tetapi, bagaimana pula untuk menghubungkan *Af'āl Allāh* yang bersifat baharu dengan ZatNya Yang Maha Qadim? Jawapannya melalui perantaraan (*wasīliyyah*). Di sisi Ashā'irah, perantaraan atau perantara (*wāsil*) ini dikenali sebagai *ta'allūq* yang bererti kaitan kerana ia mengaitkan suatu yang baharu dengan suatu yang qadim.

Perantaraan yang dikenali sebagai *ta'allūq* ini dapat menyesuaikan sifat baharu pada *Af'āl Allāh* dengan sifat qadim pada ZatNya. Dengan maksud lain, melalui

---

<sup>1</sup> Ashā'irah merupakan sebuah madhhab *'Ilm al-Kalām* yang diasaskan oleh Imām Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ismā'īl al-Ash'ārī (meninggal dunia pada tahun 324 H). Lihat penjelasan lanjut mengenai madhhab ini oleh al-Ash'ārī (t.t), *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 3. Lihat juga dalam: Al-Shahrastānī (2005), *al-Milal wa al-Niḥāl*, Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, h. 63.

<sup>2</sup> Lihat penjelasan lanjut dalam: Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, j. 5, h. 131-145.

<sup>3</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn (1993), *Asās al-Taqdīs*, Bayrūt: Dār al-Jīl, h. 43.

perantaraan ini *Af'āl Allāh* SWT mampu digambarkan bersandar kepada ZatNya Yang Maha Kaya. Hasilnya, *ta'allūq* ini tidak merubah sifat qadim pada Zat Allāh walaupun sifat *Af'āl*Nya baharu, begitu juga tidak merubah sifat baharu pada *Af'āl Allāh* walaupun sifat ZatNya qadim<sup>1</sup>. Pada Imām al-Ash'ārī<sup>2</sup>, *ta'allūq* ini dikenali sebagai *ṣifah al-ta'allūqiyyah li al-Dhāt* (sifat kaitan pada Zat Allāh)<sup>3</sup>.

Apabila Ashā'irah menetapkan sifat *Af'āl Allāh* sebagai baharu maka mereka tidak mengkategorikannya sebagai sebahagian daripada sifat wajib bagi Allāh SWT (*ṣifāt al-wujūbiyyah*) kerana sifat wajib bagiNya adalah qadim dan azali<sup>4</sup> bahkan mereka menyifatkan *Af'āl Allāh* sebagai harus (*jā'iz*) iaitu tidak wajib dan tidak mustahil bagi Allāh bersifat dengannya<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Al-Ash'ārī (t.t), *op. cit.*, h. 54.

<sup>2</sup> Nama beliau ialah Abū al-Ḥusīn 'Alī bin Ismā'īl bin Abū Bashār Ishāq bin Salīm. Dilahirkan di Basrah pada tahun 260 Hijrah dan meninggal di Baghdad pada tahun 324 Hijrah. Beliau bernasab keturunan dengan Abū Mūsā al-Ash'ārī sahabat kanan Rasulullah s.a.w. Imām al-Ash'ārī merupakan pengasas Madhhab Ashā'irah. *Ibid.*, h. 3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, h. 54.

<sup>4</sup> Sifat wajib ini merupakan sifat yang menambah mafhum ke atas Zat Allāh (*ṣifāt al-Zāidah 'alā al-Dhāt*). Antara lain, *ṣifāt al-Zāidah* ini merupakan interpretasi bahagian-bahagian Zat Allāh dalam kategorinya tertentu. Ia terbahagi kepada tiga bahagian: *ṣifāt Dhāt al-Muṭlaq* seperti *al-Mawjūd*, *Dhāt*, *Ghanī*; *ṣifāt al-Ma'ānī* seperti *al-'Ilm*, *al-Qādir*, *al-Murīd*, *al-Ḥayy*, *al-Mutakallim*, *al-Samī'*, *al-Baṣīr*; *ṣifāt al-Ṣalbiyyah* seperti *al-Qadīm*, *al-Bāqī*, *al-Wāḥid*. Semua bahagian *ṣifāt al-Zāidah* ini disifatkan azali dan abadi. Lihat penjelasan lanjut mengenai *ṣifāt al-Zāidah* oleh Dr. 'Abd al-Faḍīl al-Qūṣī (1997), *op. cit.*, h. 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*

### 3.2.1.2 *Af'āl Allāh* dan Hubungannya Dengan Hamba di sisi Māturīdiah

Di sisi Māturīdiah<sup>1</sup> sifat *'alāqah Af'āl Allāh* dengan hamba adalah qadim. Mereka lebih cenderung melihat hubungan *Af'āl Allāh* dengan ZatNya Yang Maha Qadim berbanding melihatnya berhubungan dengan hamba yang bersifat baharu. Oleh itu, mereka menetapkan apabila Zat Allāh bersifat qadim maka begitu juga sifat *Af'ālNya*<sup>2</sup>. Namun, bagaimana pula untuk menghubungkan *Af'āl Allāh* yang qadim ini dengan hamba yang bersifat baharu? Pada Māturīdiah, *Af'āl Allāh* berhubungan dengan hamba melalui perantaraan sebagaimana Ashā'irah menghubungkan *Af'āl Allāh* dengan ZatNya. Akan tetapi, perantaraan di sisi Māturīdiah tidak bersifat *ta'allūq* malah ia bersifat menjadi (*takwīn*).

Maksud 'menjadi' di sini ialah, Allāh SWT pada masa azali telah menjadikan gambaran (*kawwan ṣūrah*) bagaimana makhluk akan wujud, apa tujuan mereka dan bagaimana pengakhiran mereka di dunia ini. Dia juga telah menjadikan keadaan (*kawwan ahwāl*) yang akan mempengaruhi makhluk melakukan perbuatan-perbuatan mereka. Sifat menjadikan ini dinamakan sebagai penjadian (*takwīn*) atau Imām Abū Manṣūr al-Māturīdī mengitlaqkannya sebagai *ṣifah al-takwīn*<sup>3</sup>. Ia diinduksikan daripada ayat al-Qur'ān dalam *Sūrah Yāsin* (36:82), Allāh berfirman:

﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾

Sesungguhnya urusanNya apabila menginginkan sesuatu, Dia berkata: jadilah (Kunn!), maka jadilah apa yang diinginkan.

---

<sup>1</sup> Māturīdiah merupakan sebuah madhhab *'Ilm al-Kalām* yang diasaskan oleh Imām Abū Manṣūr Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd (m.333H). Lihat penjelasan lanjut oleh Dr. Muḥammad Rabī' Muḥammad Jauharī (2005), *'Aqīdatunā*, c. 10, al-Qāhirah: Jāmi'ah al-Azhar al-Sharīf, h. 34.

<sup>2</sup> Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muḥammad bin 'Abd al-Wāḥid al-Siwāsī al-Iskandarī al-Ḥanafī (t.t), *al-Masāyirah*, al-Qāhirah: Maktabah al-Ḥusn al-Tijāriyyah, h. 36.

<sup>3</sup> Al-Māturīdī (t.t), *op. cit.*, h. 219.

Melalui perantaraan *takwīn*, *Af'āl Allāh* yang bersifat qadim tidak akan berubah menjadi baharu walaupun berhubung dengan hamba, begitu juga sifat hamba tidak akan berubah menjadi qadim kerana mereka hanya berkaitan dengan sifat *takwīn Af'āl Allāh* sahaja dan tidak berhubung secara langsung dengan *Af'āl Allāh* sendiri.

Tujuan Māturīdīah mengemukakan perantaraan *takwīn* ini adalah untuk menolak penyifatan *Af'āl Allāh* dengan sifat baharu walaupun ia jelas berhubung dengan hamba. Ini kerana, penyifatan *Af'āl Allāh* sebagai baharu boleh mengakibatkan berubahnya mafhum Zat Allāh Yang Maha Qadim menjadi baharu. Hasilnya, ZatNya tidak akan disifatkan azali dan abadi<sup>1</sup>.

Ternyata, dengan apa yang dikemukakan oleh Māturīdīah ini bukan sahaja menafikan sifat *Af'āl Allāh* sebagai baharu malah menghimpunkan *Af'āl Allāh* sebagai sebahagian daripada sifat wajib (*ṣifāt al-wujūbiyyah*) bagiNya kerana setiap sifat ini adalah qadim<sup>2</sup>. Mereka membuktikan wajibnya sifat *Af'āl Allāh* ini berpandukan keterangan al-Qur'ān yang bermaksud:

Dialah Allāh Yang Maha Pencipta, Yang Maha Suci lagi Yang Maha Menjadi<sup>3</sup>.

Ayat ini menjelaskan bahawa Allāh SWT telah memiliki sifat mencipta semenjak azali dan juga sifat menjadi sebelum makhluk dicipta dan dijadikan<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Telah diterangkan bagaimana *'alāqah* menjadikan sesuatu yang dihasilkan dan penghasil mempunyai sifat yang sama. Lihat kajian ini, h. 64.

<sup>2</sup> Al-Māturīdī (t.t), *op. cit.*, h. 219.

<sup>3</sup> *Sūrah al-Ḥashr* (59:24).

<sup>4</sup> Imām al-Māturīdī berkata: "Telah diungkapkan pada KalamNya (al-Qur'ān) semenjak azali lagi tentang *Asmā'* sifat *Af'āl*Nya. Begitu juga dengan *Asmā'* sifat ZatNya". Al-Māturīdī (t.t), *op. cit.*, h. 219.

Kesimpulannya, dalam menyifatkan *Af'āl Allāh* sebagai qadim atau baharu, kita dapati Ashā'irah dan Māturīdiah bersependapat mengenai dua perkara.

**Pertama:** Kewujudan setiap makhluk adalah wajib bersandar kepada Allāh SWT sebagai sandaran sesuatu bersifat baharu kepada sesuatu yang bersifat qadim. Maksud daripada penyandaran ini adalah untuk menolak timbulnya masalah salasilah yang tiada pengakhiran (*tasalsuliyah ghayr al-nihāyah*)<sup>1</sup>.

**Kedua:** Untuk menghubungkan setiap sesuatu yang bersifat baharu dengan sesuatu yang bersifat qadim, Ashā'irah dan Māturīdiah mengemukakan konsep perantaraan (*wasīliyyah*) atau perantara (*wāsil*) yang mana ia menyesuaikan sesuatu yang bersifat baharu dengan sesuatu yang bersifat qadim.

Dalam masa yang sama, Ashā'irah dan Māturīdiah berselisih pendapat mengenai sifat *Af'āl Allāh*. Ashā'irah melihatnya sebagai baharu kerana berhubung secara langsung dengan hamba yang bersifat baharu manakala Māturīdiah melihatnya sebagai qadim kerana berhubung secara langsung dengan Zat Allāh Yang Maha Qadim. Di samping itu, kedua-dua madhhab mengutarakan konsep perantaraan atau perantara yang berbeza dari segi nama dan aplikasinya iaitu *ta'allūq* yang menghubungkan Zat Allāh dengan *Af'āl*Nya dan *takwīn* yang menghubungkan *Af'āl Allāh* dengan hamba<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Salasilah ini bermaksud, jika sesuatu yang bersifat baharu tidak disandarkan kewujudannya kepada sesuatu yang bersifat qadim, bermakna ia disandarkan kepada sesuatu yang juga bersifat baharu. Dan suatu yang bersifat baharu memerlukan sesuatu yang lain yang juga bersifat baharu dan begitulah seterusnya. Inilah yang dimaksudkan dengan salasilah berterusan.

<sup>2</sup> Diringkaskan peranan *ta'allūq* dan *takwīn* sebagaimana berikut;

Zat Allāh (bersifat qadim) berhubung dengan *Af'āl*Nya (bersifat baharu) melalui *ta'allūq*, dan *Af'āl Allāh* ini berhubung secara langsung dengan makhluk (bersifat baharu). Hal ini merupakan pandangan Madhhab Ashā'irah. Di sisi Māturīdiah pula, Zat Allāh (bersifat qadim) berhubung secara langsung dengan *Af'āl*Nya (bersifat qadim) dan *Af'āl*Nya ini berhubung dengan makhluk (bersifat baharu) melalui *takwīn*. Diringkaskan:

Ashā'irah: Zat Allāh (qadim) > *ta'allūq (qadim)* > *Af'āl Allāh* (baharu) > makhluk (baharu)

Māturīdiyyah: Zat Allāh (qadim) > *Af'āl Allāh* (qadim) > *takwīn (baharu)* > makhluk (baharu)

Walau bagaimana pun, jika diteliti di sebalik perbezaan ini kita dapati fungsi *ta'allūq* dan *takwīn* saling tidak bertentangan di antara satu dengan yang lain. Kita dapati *ta'allūq* berperanan menghubungkan *Af'āl Allāh* dengan ZatNya manakala *takwīn* menghubungkan *Af'āl Allāh* dengan hamba. Kedua-dua perantaraan atau perantara ini mempunyai peranan yang tersendiri apabila berhubung dengan *Af'āl Allāh*.

Maka tidak hairan jika ada Sarjana Islam yang mengolah kedua-dua konsep perantaraan ini menjadi satu manhaj demi memperjelaskan konsep *Af'āl Allāh* dengan lebih berkesan. Sarjana yang dimaksudkan ialah Imām al-Ghazzālī r.h.<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nama beliau ialah Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazzālī al-Ṭūsī al-Shāfi'ī. Dilahirkan pada tahun 450 Hijrah dan meninggal dunia pada 505 Hijrah. Digelar *Hujjah al-Islām* kerana ketokohan beliau yang begitu mempengaruhi konsep pemahaman terhadap Islam. Lihat penjelasan lanjut dalam: Dr. Muḥammad 'Abd al-Faḍīl al-Qūṣī (1997), *op. cit.*, h. 3.



### 3.2.1.3 *Af'āl Allāh* dan Hubungannya Dengan Hamba di sisi Al-Ghazzālī

Olahan al-Ghazzālī ke atas konsep perantaraan *ta'allūq* dan *takwīn* di ambil kira di sini kerana beliau merupakan tokoh ilmuwan Islam yang telah merintis pengabungan di antara dua konsep perantaraan tersebut. Sebelum menjelaskan bagaimana pengabungan ini berlaku, al-Ghazzālī telah mengemukakan dua komentar yang mana dirumuskan sebagaimana berikut.

**Komentar Pertama:** Al-Ghazzālī melihat bahawa percanggahan pendapat di antara Ashā'irah dan Māturīdīyah berhubung sifat *Af'āl Allāh* adalah berbentuk percanggahan leksikal semata-mata. Ini kerana, sama ada pemerhatian Ashā'irah mahupun Māturīdīyah terhadap sifat *Af'āl Allāh*, kedua-duanya berpandukan kepada keterangan al-Qur'ān dan al-Sunnah. Sama ada pemerhatian-pemerhatian ini menatijahkan baharunya sifat *Af'āl Allāh* ataupun qadim, kedua-dua sifat ini telah diberitakan oleh Allāh SWT dan RasulNya s.a.w<sup>1</sup>.

**Komen Kedua:** Pada al-Ghazzālī, setiap perantaraan yang dikemukakan Ashā'irah dan Māturīdīyah mempunyai peranan yang berbeza. Dalam masa yang sama, setiap daripada perantaraan ini saling mengukuhkan peranan yang lain.

Sebagai contoh, kita mungkin dapat memahami bagaimana Zat Allāh berhubung dengan *Af'āl*Nya melalui konsep *ta'allūq*. Tetapi, kita pasti menghadapi masalah untuk memahami bagaimanakah terjadinya hubungan *Af'āl Allāh* dengan hamba jika tidak dikemukakan konsep perantaraan *takwīn*. Dengan kata lain, jika salah

---

<sup>1</sup> Al-Ghazzālī (t.t), *al-Iqtisād fī al-I'tiqād; Quṭbān al-Thālīth wa al-Rābi'*, al-Qāhirah: Maktabah al-Azhar li al-Turāth, h. 17.

satu daripada konsep perantaraan ini tidak dikemukakan secara bergandingan, nescaya usaha untuk menjelaskan bagaimana tasawur sifat *Af'āl Allāh* dengan cara yang sepatutnya difahami akan menemui kebuntuan<sup>1</sup>.

Hasil daripada komentar-komentar ini, al-Ghazzālī menggubal satu manhaj ampuh yang bertindak menjelaskan mafhum sifat *Af'āl Allāh*. Manhaj tersebut menggabungkan konsep perantaraan *ta'allūq* dan *takwīn*. Ia dikenali sebagai *manhājīyyah al-ta'allūqayniyyah*<sup>2</sup> iaitu konsep dwi *ta'allūq* yang menghubungkan Zat Allāh dengan *Af'āl*Nya dari satu sudut serta *Af'āl*Nya dengan hamba dari satu sudut yang lain<sup>3</sup>.

Dari sudut *ta'allūq* yang menghubungkan Zat Allāh dengan *Af'āl*Nya, al-Ghazzālī menamakannya sebagai *ta'allūq* yang sesuai dengan sifat qadim Allāh (*al-ta'allūqīyyah ṣulūḥīyyān qadīmān*). Melalui *ta'allūq* ini, Allāh SWT layak dan sesuai disifatkan dengan perbuatan-perbuatan yang belum dilakukan olehNya iaitu *Af'āl*Nya semasa azali.

Manakala dari sudut *ta'allūq* yang menghubungkan *Af'āl Allāh* dengan hamba, beliau menamakannya sebagai *ta'allūq* yang melaksanakan segala perkara yang bersifat baharu (*al-ta'allūqīyyah tanjīzān ḥadīthān*). Melalui *ta'allūq* ini, Allāh SWT layak dan sesuai disifatkan dengan perbuatan-perbuatan yang bersifat baharu iaitu

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 21.

<sup>2</sup> Al-Ghazzālī menamakan konsep dwi *ta'allūq* ini dengan *ta'allūqayn* adalah adaptasi daripada penamaan *ta'allūq* atau *ta'allūqīyyah* oleh Ashā'irah terhadap konsep perantaraan mereka. Dan sebagaimana maklum, al-Ghazzālī merupakan salah seorang daripada pendokong madhhab ini. Apa yang diketahui, istilah *ta'allūq* telah diperkenalkan oleh al-Bāqilānī ketika beliau mentakrifkan maksud *Af'āl Allāh* dan *af'āl al-'Ibād*. Lihat al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 164

<sup>3</sup> Al-Ghazzālī (t.t), *op. cit.*, h. 29. Lihat juga penjelasan Dr. Muḥammad 'Abd al-Faḍīl al-Qūṣī (1997), *op. cit.*, h. 54, 62.

*Af'āl*Nya yang diklasifikasikan wujud dalam masa baharu atau *Af'āl*Nya yang berkaitan dengan makhluk<sup>1</sup>.

Hasilnya, melalui perantaraan konsep dwi *ta'allūq* atau *ta'allūqayn* ini, al-Ghazzālī telah berjaya menghubungkan tiga penjuru sifat yang berbeza, iaitu di antara qadimnya sifat Zat Allāh, dengan harusnya sifat *Af'āl*Nya<sup>2</sup> dan dengan baharunya sifat hamba. Malah dalam menjelaskan kesepaduan hubungan sifat-sifat ini dengan manhaj yang beliau utarakan, beliau telah menjelaskannya dengan perumpamaan yang menarik. *Rahimahullāh* al-Ghazzālī ungkapkan:

إن السيف في الغمد صارما. وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الإقتران يسمى صارما وهما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارما بالقوة وعند حصول القطع به صارما بالفعل.

Sesungguhnya sebilah pedang [semasa] di dalam sarungnya ia [telah] disifatkan tajam. Kemudian ketika ia berhasil memotong [sesuatu], pada keadaan itu dan [jika] dibandingkan [dengan keadaannya semasa di dalam sarung] ia dinamakan [dengan yakin ia adalah] tajam, dan kedua-dua [istilah ini] mempunyai makna yang berbeza; di mana [semasa] di dalam sarungnya ia (pedang) [disifatkan sebagai] tajam secara daya/ potensi (*bi al-quwwah*) dan tatkala ia berhasil memotong [sesuatu] ia [disifatkan sebagai] tajam secara aktual (*bi al-fi'l*)<sup>3</sup>.

Perumpamaan ini menjelaskan bahawa Zat Allāh SWT telah layak disifatkan dengan *Af'āl*Nya semasa azali walaupun ia belum berhubung dengan makhluk. Pada masa ini, penyifatan *Af'āl* pada ZatNya berlaku secara daya atau potensi (*bi al-quwwah*) - iaitu Allāh telah memiliki daya dan bersedia untuk melakukan Perbuatan-perbuatanNya<sup>4</sup>. Manakala pada masa kewujudan makhluk, Zat Allāh juga layak

---

<sup>1</sup> *Ibid.* Selain dinamakan *ta'allūqayn* ini dengan nama-nama di atas, Ashā'irah menamakannya juga dengan *khalq al-qudrah al-qadimah* dan *khalq al-qudrah al-ḥadīthah*. Lihat al-Bayjūrī (1939), *Tuḥfah al-Murīd 'alā Jauharah al-Tawḥīd*, c. akhir, al-Qāhirah: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalbī wa Awlādih, h. 40.

<sup>2</sup> Qadim sifat Zat Allāh merupakan muafakat ijma' Ashā'irah dan Māturīdīyah manakala harus sifat *Af'āl* Allāh merupakan pandangan tunggal Ashā'irah.

<sup>3</sup> Al-Ghazzālī (t.t), *op. cit.*, h. 20.

<sup>4</sup> Dalam *Ilm al-Kalām*, gambaran *Qudrah Allāh* dalam melakukan sesuatu secara daya/potensi (*bi al-quwwah*) disifatkan sebagai kaitan Zat Allāh dengan *Qudrah*Nya yang berlaku secara azali dan abadi.

disifatkan dengan *Af'āl*Nya yang berkaitan dengan makhluk. Pada masa ini, penyifatan *Af'āl* pada ZatNya adalah secara aktual (*bi al-fi'l*) - iaitu Allāh diyakini berdaya melakukan Perbuatan-PerbuatanNya<sup>1</sup>. Dengan kata lain, dengan berhasilnya Allāh melakukan Perbuatan-perbuatanNya ini mengukuhkan bukti bahawa Dia SWT telah memiliki persediaan melakukannya semenjak azali lagi.

Di sini jelas, melalui *manhaj al-ta'alluqayniyyah* di atas, al-Ghazzālī telah berjaya menggabungkan konsep perantaraan Ashā'irah dan Māturīdiah bagi menjelaskan konsep sifat *Af'āl Allāh*. Manhaj al-Ghazzālī ini telah diguna-pakai kemudiannya secara meluas oleh para *mutā'akhirūn* Ashā'irah<sup>2</sup>, Māturīdiah<sup>3</sup>, *Falāsifah al-Muslimūn*<sup>4</sup> bahkan segolongan tokoh daripada Mu'tazilah<sup>5</sup>.

Dengan penjelasan mengenai manhaj al-Ghazzālī ini maka berakhirlah fokus kajian terhadap isu sifat *Af'āl Allāh*. Walau bagaimana pun, perlu dinyatakan bahawa perbincangan mengenai isu ini di sini masih belum menyeluruh kerana fokus perbincangan di atas hanya merujuk kepada dua madhhab mutakallimun sahaja iaitu Madhhab Ashā'irah dan Māturīdiah. Secara dasarnya aliran lain seperti Madhhab Mu'tazilah dan Ḥukamā' tidak memperkatakan isu sifat *Af'āl Allāh* dengan alasan bahawa Zat Allāh mustahil memiliki sebarang sifat sama ada qadim atau baharu<sup>6</sup>.

---

*Qudrah* dengan sifat ini tidak berkaitan dengan perkara-perkara baharu yang mana ia tidak hilang dengan binasanya perkara-perkara baharu tersebut. Lihat penjelasan lanjut dalam: Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 67.

<sup>1</sup> Manakala gambaran *Qudrah Allāh* dalam melakukan sesuatu secara aktual (*bi al-fi'l*) disifatkan sebagai kaitan Zat Allāh dengan *Qudrah*Nya yang berlaku dalam masa baharu dan tidak abadi. *Qudrah* dengan sifat ini berkaitan dengan perkara-perkara baharu yang mana ia disyaratkan hilang tatkala binasanya perkara-perkara baharu tersebut. *Ibid.*

<sup>2</sup> Berkata Allāh *yarḥamuhu Sheikhunā al-'Alīm* Dr. 'Abd al-'Azīz Saif al-Naṣr, jumur Ashā'irah menerima pakai manhaj al-Ghazzālī ini dalam menjelaskan konsep sifat *Af'āl Allāh*. Antara yang masyhur ialah, al-Rāzī, al-Ījī, al-Taftāzānī dan ramai lagi termasuklah al-Jurjānī sendiri. Dr. 'Abd al-'Azīz Saif al-Naṣr (1983), *op. cit.*, h. 81-89.

<sup>3</sup> Antaranya Ibn al-Humām al-Ḥanafī. *Ibid.*

<sup>4</sup> Antaranya Ibn Rushd dan al-Āmidī. *Ibid.*

<sup>5</sup> Antaranya Abū al-Ḥusn al-Baṣrī dan pengikut beliau. *Ibid.*

<sup>6</sup> Mu'tazilah menafikan Zat Allāh SWT memiliki sifat. Mereka berpegang kepada usul madhhab yang ditetapkan oleh Wāṣil bin Aṭā' "bahawa barang siapa yang menetapkan sesuatu yang sama sifatnya dengan Zat Allāh, maka dia telah menetapkan dua perkara yang bersifat qadim". Usul ini juga disepakati oleh Ḥukamā'. Mereka menambah bahawa yang wajib itu satu. Jika ditetapkan sifat juga wajib, maka

Namun, apakah atau bagaimanakah sebenarnya pendirian mereka tentang isu ini? Kajian ini seterusnya akan membahaskan keseluruhan pandangan mutakallimun terhadap isu *Af'āl Allāh* khususnya berkenaan pengistilahan mereka terhadap mafhum *Af'āl Allāh*.

---

Tuhan Yang Bersifat Wajib itu dua dan ini menyalahi maksud Allāh Tuhan Yang Maha Satu. Al-Shahrastānī (2005), *op. cit.*, h. 32,306.

### 3.3 Istilah *Af'āl Allāh* di sisi Mutakallimun

Fokus penelitian mutakallimun terhadap istilah *af'āl* berkisar mengenai isu siapakah pelaku *af'āl* yang hakiki, apakah dia adalah Allāh SWT atau hamba?

*Af'āl* yang dimaksudkan di sini ialah perbuatan hamba yang dikawal oleh keinginan dan pilihannya seperti beriman dan kufur. Dalam istilah *'Ilm al-Kalām*, *af'āl* ini dikenali sebagai perbuatan pilihan hamba (*af'āl al-ikhtiyāriyyah li al-'Ibād*). *Af'āl* ini berbeza dengan perbuatan yang bukan pilihan hamba (*af'āl ghayr al-ikhtiyāriyyah li al-'Ibād*) yang mana ia tidak mampu dikawal oleh keinginan dan pilihan hamba seperti dengupan jantung, tumbesaran badan dan lain-lainnya. *Af'āl* ini tidak menjadi isu perdebatan mutakallimun tentang siapakah pelakunya kerana mereka telah bersepakat bahawa ia dikuasai dengan mutlaq oleh Allāh SWT<sup>1</sup>.

Berbeza pula dengan *af'āl al-ikhtiyāriyyah*, segolongan mutakallimun berpendapat bahawa pelakunya adalah Allāh SWT dengan hujah bahawa Dia adalah Tuhan Yang Maha Mencipta. Kemampuannya mencipta merangkumi kemampuannya melakukan sesuatu termasuklah *af'āl al-ikhtiyāriyyah*. Manakala segolongan yang lain pula berpendapat bahawa pelaku *af'āl* tersebut adalah hamba dengan hujah bahawa sebahagian sifat *af'āl* ini adalah buruk dan tercela maka mustahil ia dilakukan oleh Allāh SWT. Di samping dua pendapat ini, ada juga mutakallimun yang berpendapat bahawa pelaku tersebut adalah Allāh dan hamba secara bersekutu (*mushtarikān*) dengan hujah bahawa sebahagian kemampuan yang menghasilkan *af'āl al-ikhtiyāriyyah* hanya sesuai disandarkan kepada Allāh dan sebahagiannya hanya sesuai disandarkan kepada hamba.

---

<sup>1</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 164.

Apabila diperincikan pendapat-pendapat ini, kita dapati ia terbahagi kepada tiga pendapat. Pertama, pendapat yang mengatakan bahawa pelaku *af'āl* adalah Allāh; kedua ia adalah hamba; ketiga ia adalah Allāh dan hamba secara bersekutu. Ketiga-tiga bahagian ini dihuraikan sebagaimana berikut:

### 3.3.1 Pelaku *Af'āl* Adalah Allāh SWT

Pendapat ini merupakan pendapat jumhur Madhhab Ashā'irah<sup>1</sup>. Pada mereka, Allāh SWT dengan mutlaq menguasai setiap perkara yang berkaitan dengan kebaikan atau keburukan yang dilakukan atau yang menimpa hamba. Penguasaan Allāh ini bermaksud, Dia Maha Menghendaki setiap apa yang dilakukan oleh hamba dan Maha Memilih setiap apa yang menimpa ke atas mereka. Ini membuktikan sesungguhnya Allāh SWT adalah selayaknya pelaku *af'āl* kerana dengan Kehendak dan PilihanNya tiada satu makhluk pun yang mampu menghalang apa yang Dia kehendaki dan pilih<sup>2</sup>.

Tetapi, apakah dengan penguasaan Allāh ke atas *af'āl* hamba ini bermakna Dia juga menghendaki dan memilih perbuatan yang buruk dan tercela, kerana sebahagian *af'āl al-ikhtiyāriyyah* hamba mengandungi perlakuan keji dan hina?

Ashā'irah melihat bahawa tidak wajar menisbahkan perlakuan hamba yang buruk dan tercela kepada Allāh SWT, begitu juga tidak perlu menisbahkan perbuatan hamba yang baik kepadaNya. Ini kerana Allāh SWT perlu disifatkan sebagai Pencipta Perbuatan (*Khāliq al-af'āl*) sebelum disifatkan sebagai Pelaku Perbuatan (*Fā'il al-af'āl*). Dua penyifatan ini menggambarkan Allāh bukan sahaja pelaku *af'āl* sama ada

---

<sup>1</sup> Ia juga merupakan pendapat jumhur Māturīdiah. Lihat penjelasan lanjut mengenai pendapat mereka oleh Dr. 'Abd al-'Azīz Sayf al-Naṣr (1983), *op. cit.*, h. 177.

<sup>2</sup> Al-Ash'ārī (1969), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, al-Qāhirah: Al-Nahḍah al-Miṣriyyah, h. 32. Al-Bāqilānī, Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyīb bin al-Bāqilānī (1947), *al-Tamḥīd fī al-Radd 'alā al-Muḥīdah wa al-Mu'tallah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu'tazilah*, al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, h. 171.

baik atau buruk malah Dia adalah Pencipta kebaikan dan keburukan. Pada gambaran ini baik buruk adalah makhluk Allāh SWT dan mustahil makhluk mampu menghukum penciptanya<sup>1</sup>.

Sungguhpun begitu, Ashā'irah tidak menafikan wujudnya kemampuan hamba yang memberi kesan terhadap perbuatan pilihannya tetapi dengan kadar yang sangat terhad iaitu sekadar keinginan dan pilihan sahaja. Malah kemampuan yang terhad ini pula diwajibkan menuruti panduan yang telah ditetapkan oleh Allāh SWT. Ini bermakna, hamba perlu menyeragamkan keinginan dan pilihan mereka menepati aturan wahyu dalam segenap sudut, sama ada kehidupan, ibadah mahupun etika bergaul atau akhlak. Mana-mana hamba yang menepati dengan longgar keseragaman ini dia telah melanggar fitrah kejadiannya, lebih-lebih lagi jika dia mengingkarinya. Dengan kata lain, kemampuan hamba hanyalah memilih di bawah pengaruh desakan, atau mereka diibaratkan sebagai 'pemilih yang terpaksa' (*mukhtārūn muḍṭṭarrūn*). Kemampuan hamba ini dianggap sebagai ciri yang zahir (*mazāhir*) yang membuktikan Allāh menguasai perbuatan hamba<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Al-Ash'ārī (1969), *ibid*.

<sup>2</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 136. Adalah jelas apabila kemampuan yang wujud pada hamba bersumber atau bersebab daripada Allāh SWT begitu juga perbuatan mereka bersumber atau bersebab daripada Allāh SWT. Ini menunjukkan diri hamba dikuasai oleh Allāh, lebih-lebih lagi perbuatan mereka.



Bagi membuktikan pelaku *af'āl* adalah Allāh SWT, Ashā'irah mengemukakan beberapa dalil *naqlī* dan hujah '*aqlī*' yang diterangkan sebagaimana berikut.

### Dalil *Naqlī*

1. Dalam al-Qur'ān, Allāh SWT telah berfirman:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

Dan Allāh menjadikan kamu dan apa jua yang kamu amalkan<sup>1</sup>

Dalam ayat ini, Allāh SWT merujuk lafaz '*khalaqakum*' kepada maksud *Qudrah*Nya yang menjadikan hamba dan setiap yang diamalkannya.

Al-Bayjūrī menerangkan bahawa ayat ini telah menjelaskan kesyuman *Qudrah* Allāh ke atas kejadian hamba dan perbuatan mereka. Ini dibuktikan melalui ungkapan 'apa' (*mā*) pada ayat tersebut yang mana *ṣighah* lafaznya terbahagi kepada dua iaitu *mawṣūliyyah* dan *maṣdariyyah*. Jika *mā* dii'rabkan dengan *ṣighah mawṣūliyyah*, ia menggambarkan kejadian amalan hamba sama dengan kejadian hamba iaitu makhluk Allāh SWT. Manakala jika *mā* dii'rabkan dengan *ṣighah maṣdariyyah*, ia menggambarkan kekuatan hamba melakukan amalan mereka bersumber daripada Allāh SWT<sup>2</sup>.

Daripada kedua-dua *i'rab* ini, sama ada ia mentafsirkan kejadian amalan hamba mahupun punca kekuatan mereka daripada ayat di atas, semuanya tidak terlepas daripada *Qudrah* Allāh SWT.

---

<sup>1</sup> *Sūrah al-Ṣāffāt* (37:96).

<sup>2</sup> Al-Bayjūrī (1939), *op. cit.*, h. 60.

2. Dalam *Sūrah al-An‘ām* (6:102) Allāh berfirman:

خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ

[Dia] Pencipta setiap sesuatu, maka sembahlah Dia...

Dalam ayat ini Allāh SWT merujuk lafaz ‘sesuatu’ (*shay’in*) dengan *ṣighah al-nakirah*. *Ṣighah* ini menetapkan maksud sesuatu tersebut menjadi umum dan menyeluruh termasuklah diri hamba dan perbuatan mereka. Pendekatan al-Qur’ān ini dijelaskan al-Bayūri dengan kata beliau:

Memadai dengan iktikad umum bahawa segala makhluk adalah di bawah *Qudrah* Allāh. Termasuk di bawah iktikad ini iktikad khusus bahawa perbuatan mereka juga di bawah *Qudrah*Nya<sup>1</sup>.

3. Dalam *Sūrah Hūd* (11:107) Allāh SWT berfirman, maksudnya:

إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ

Sesungguhnya Tuhan engkau (Muhammad s.a.w.) [Dia] melakukan apa yang Dia kehendaki

Dalam ayat ini Allāh SWT merujuk pernyataan ‘apa yang Dia kehendaki’ (*mā yurīd*) kepada sifat *Irādah* Allāh SWT. Di sisi Ashā‘irah, sifat *Irādah*Nya adalah qadim yang mana ia merupakan antara sifat berdiri/terletak pada Zat Allāh (*qāimah bi al-Dhāt*)<sup>2</sup>. ‘Berdiri atau terletak’ di sini bermaksud, sifat *Irādah* Allāh mewakili ZatNya, tanpanya mustahil Allāh dikenali bersifat dengan Yang Maha Menghendaki. Dengan sifat *Irādah*, Allāh SWT menentukan bagaimana dan bila berlakunya sesuatu perkara yang

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Sifat *Irādah* merupakan salah satu *ṣifat al-Ma‘ānī* bagi Zat Allāh SWT. Oleh itu ia disifatkan sebagai *qāimah bi al-Dhāt* kerana setiap *ṣifat al-Ma‘ānī* menggambarkan Zat Allāh menjadi tujuan asal keembalian setiap makhluk Allāh SWT.

telah ditetapkan (*maqdūr*), termasuk *maqdūr* ini ialah perbuatan hamba, dan segala yang ditentukan ini wajib berlaku. Ini kerana setiap yang ditentukan oleh sifat *Irādah* ia juga ditentukan oleh sifat *Qudrah* dan 'Ilm Allāh SWT. Jika suatu ketentuan *Irādah*nya tidak wajib berlaku, bermakna Allāh bukanlah Yang Maha Berkuasa malah Dia bukanlah Yang Maha Mengetahui<sup>1</sup>. Kenyataan ini disokong oleh al-Juwaynī dengan kata beliau, bermaksud:

Adalah jelas segala kewujudan yang dapat disaksikan mahupun yang tersembunyi daripada kita merupakan *kāināt* kepada Allāh Azzawajallā. Jika ada individu yang mengatakan bahawa hambalah penjadi perbuatan mereka maka dia telah mengecualikan perbuatan hamba daripada takluk kekuasaan *Qudrah* dan 'Ilm Allāh SWT. Dengan ini dia telah menafikan *Irādah*nya dan seterusnya mengingkari Maha Berkuasa dan Maha Bijaksananya Allāh. Pandangan dan sikap sebeginilah yang dilihat sebagai suatu kesalahan besar yang telah dilakukan oleh Mu'tazilah dan **Hukamā'**<sup>2</sup>.

### Hujah 'Aqlī

1. Perbuatan hamba merupakan sesuatu yang bersifat mungkin (*mumkināt*) dan setiap *mumkināt* telah sabit dicipta oleh sesuatu yang bersifat wajib wujud. Ini kerana, jika dithabitkan *mumkināt* dicipta oleh sesuatu yang juga bersifat mungkin maka tidak mustahil pencipta ini juga telah diciptakan oleh sesuatu yang bersifat mungkin, dan hal ini berangkaian tanpa berkesudahan (*tasalsuliyah al-khalqiyyah ghayr al-nihāyah*)<sup>3</sup>.

Oleh itu, disabitkan bahawa setiap kewujudan *mumkināt* berlaku di bawah *Qudrah* dan *Irādah* Allāh SWT. Dengan ini ternafilah perbuatan hamba berlaku di bawah kekuasaan hamba sendiri. Penafian ini berpandukan sebab-sebab berikut:

---

<sup>1</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 177.

<sup>2</sup> Al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn*, al-Qāhirah: Munsha'ah al-Mā'rifah, h. 401.

<sup>3</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 166.

- (i) Zat hamba sendiri merupakan sebahagian daripada perkara *mumkināt*. Maka mustahil hamba mencipta atau melakukan perbuatannya dengan sendiri.
- (ii) Jika dibandingkan kemampuan hamba dengan *Qudrah Allāh*, nescaya *Qudrah Allāh* mengatasi kemampuan hamba. Justeru *Allāh* lebih layak berkuasa ke atas perbuatan hamba berbanding diri hamba sendiri<sup>1</sup>.

2. Menguasai perbuatan juga bermaksud mengetahuinya secara terperinci<sup>2</sup>. Pengetahuan sebegini adalah mustahil dimiliki oleh hamba oleh kerana faktor kekurangan dan kelemahan fitrahnya. Dia tidak mampu menafsirkan bagaimana perbuatannya dilakukan secara terperinci. Sifat lena dan lupa menghalang hamba memerhati perbuatannya setiap masa. Dengan sebab kekurangan dan kelemahan ini, hamba tidak layak dianggap sebagai pencipta perbuatan mereka.

3. Perbuatan hamba berlaku di bawah pengaruh di luar kemampuan hamba mengawalinya<sup>3</sup>. Bahkan pengaruh luaran inilah yang sebenarnya mengawal keinginan dan pilihannya dalam melakukan sesuatu perbuatan. Contohnya pengaruh lapar yang mempengaruhi keinginannya memilih tindakan makan<sup>4</sup>. Apa yang dapat dipastikan, pengaruh luaran ini berlaku di bawah ketentuan *qadā'* dan *qadar Allāh* SWT. Justeru, apabila *Allāh* SWT menentukan *qadā'* dan *qadar* maka Dia jugalah yang berkuasa ke atas pengaruh luaran keinginan dan pilihan hamba, seterusnya ke atas perbuatan mereka.

---

<sup>1</sup> *Ibid.* Al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, h. 167.

<sup>2</sup> Terperinci di sini bermaksud penambahan dan kekurangan (*ziyādah wa naqṣ*) kekuatan yang digunakan dan kesan yang terhasil daripada perbuatan. Al-Sayyālikūtī wa al-Jalabī (1998), *op. cit.*, 166.

<sup>3</sup> Al-‘Ash‘ārī (1969), *op. cit.*, h. 32.

<sup>4</sup> Dr. ‘Aṭīyyah menambah, pengaruh emosi seperti marah, peramah dan sebagainya, begitu juga pengaruh sosial seperti bergaul, menyendiri dan sebagainya merupakan sebahagian daripada pengaruh luaran yang mengawal keinginan dan pilihan hamba. Lihat Dr. ‘Aṭīyyah Zidān (1998), *Madkhal ilā ‘Ilm al-Nafs*, al-Qāhirah: Maktabah al-Azhar al-Sharīf, h. 221.

### 3.3.2 Pelaku *Af'āl* Adalah Hamba

Pendapat ini merupakan pendapat yang disepakati oleh jumur Mu'tazilah<sup>1</sup> dan *Ḥukamā'*<sup>2</sup>. Walau bagaimana pun, persepakatan dua madhhab ini dibezakan oleh cara pendalilan dan penghujahan mereka.

#### (a) Mu'tazilah

Di sisi Mu'tazilah, sifat baik dan buruk perbuatan hamba hanya sesuai disifatkan kepada hamba. Mereka mengukuhkan pendapat ini dengan alasan sesungguhnya Allāh SWT bersifat Maha Sempurna. KesempurnaanNya ini melebihi kebaikan yang dilakukan hamba. Dengan ini, mustahil Dia mencipta, melaku atau menghendaki perbuatan hamba yang bersifat baik, lebih-lebih lagi yang buruk<sup>3</sup>.

Mu'tazilah mendokong pendapat ini dengan beberapa dalil *naqlī* dan hujah *'aqlī*. Antaranya sebagaimana berikut.

---

<sup>1</sup> Mereka adalah pengikut Waṣil bin 'Aṭā' al-Ghazzāl. Selain dikenali dengan panggilan Mu'tazilah, mereka juga dikenali dengan gelaran *Ashāb al-'Adl wa al-Tawḥīd*, begitu juga digelar al-Qadariyyah' dan 'al-'Adaliyyah'. Lihat al-Shahrastānī (2005), *op. cit.*, h. 31.

<sup>2</sup> *Ḥukamā'* merupakan Ilmuan Islam yang cenderung mengaplikasikan prinsip falsafah Yunani-kuno dalam membuktikan atau memahami sesuatu hakikat. Al-Munazzamah al-'Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqāfah wa al-'Ulūm (2003), *op. cit.*, h. 340.

<sup>3</sup> 'Abd al-Jabbār (1965), *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, h. 121.

## Dalil Naqlī

1. Firman Allāh SWT dalam *Sūrah al-Baqarah* (2:79):

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ

Maka celakalah orang-orang yang menulis kitab dengan tangan mereka sendiri

Perbuatan ‘menulis’ (*yaktubūn*) yang dinyatakan dalam ayat ini jelas disandarkan kepada hamba kerana ia menggunakan *ṣighah jam*‘ (sintaksis plural). Ini dikukuhkan lagi dengan penyifatan perbuatan tersebut sebagai ‘celaka’ (*fawayl*)<sup>1</sup>. Terbukti, perbuatan yang disifatkan celaka mustahil dilakukan oleh Allāh SWT kerana mustahilnya Dia melakukan perbuatan yang dicelakai olehNya sendiri<sup>2</sup>.

2. Firman Allāh SWT dalam *Sūrah al-Najm* (53:37):

وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى

Dan Ibrāhīm (a.s) adalah seorang yang menepati janji

3. Dalam *Sūrah al-Baqarah* (2:28):

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ

Bagaimanakah kamu [mampu] mengkufuri Allāh

Pada ayat dalam *Sūrah al-Najm* di atas, Allāh SWT telah memuji sifat amanah yang ditonjolkan oleh Nabi Ibrāhīm a.s. manakala pada ayat dalam *Sūrah al-Baqarah* pula Allāh SWT mengutuk sifat kufur yang dilakukan oleh golongan *Kuffār*. Setiap pujian

<sup>1</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 172.

<sup>2</sup> ‘Abd al-Jabbār (1965), *op. cit.*, h. 162.

dan kejian (*madḥ wa dhamm*) di dalam al-Qur'ān seperti mana yang dinyatakan pada ayat-ayat ini dengan jelas ia merujuk kepada sifat perbuatan hamba<sup>1</sup>.

4. Firman Allāh SWT dalam *Sūrah al-Mulk* (67:3):

مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوُّتٍ

Tidak [akan] kamu melihat pada ciptaan *al-Raḥmān* sebarang kekurangan. Ayat ini menafikan Allāh SWT melakukan sebarang kecacatan dan kekurangan. Penafian ini membuktikan Zat Allāh adalah sempurna. KesempurnaanNya ini menafikan Dia menjadi Pelaku *af'āl al-'Ibād* kerana sebahagian daripada sifatnya adalah buruk (*qubḥ*) yang mana *qubḥ* ini merangkumi ciri kecacatan dan kekurangan<sup>2</sup>.

### Hujah 'Aqlī

1. Hujah 'aqlī ini telah dikemukakan oleh Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī<sup>3</sup>. Beliau mengatakan bahawa adalah secara pasti (*bi al-ḍarūri*) hambalah pelaku perbuatan mereka. Kepastian (*ḍarūrah*) di sini bermaksud; pengetahuan mengenai bagaimanakah hamba melakukan perbuatan mereka dan bagaimana cara perkaitan di antara diri mereka dengan perbuatan mereka adalah diketahui secara pasti tanpa memerlukan penelitian mahupun pembuktian secara terperinci<sup>4</sup>. Beliau berhujah dengan mengatakan:

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 163.

<sup>3</sup> Nama beliau ialah Muḥammad bin 'Alī al-Baṣrī Abū al-Ḥusayn al-Ṭayyīb al-Mu'tazilī. Salah seorang tokoh besar Madhhab Mu'tazilah. Dilahirkan di Baṣrah. Kemudian beliau menetap di Baghdad dan meninggal dunia di sana pada tahun 436 Hijrah. Lihat Ibrāhīm Shamsuddīn (2001), *Ḥāshiyah Sharḥ al-Maqāṣid*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 3, h. 46.

<sup>4</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 170.

Setiap individu mampu membezakan di antara gerakan secara pilihan dirinya dengan gerakan yang tidak mampu dikawalanya (*al-murta'ish*). Contohnya pendakiannya ke suatu puncak (*al-manārah*) adalah secara pilihannya manakala terjatuhnya daripada puncak tersebut adalah di luar kawalannya<sup>1</sup>.

2. Manakala hujah ini pula telah dikemukakan oleh jumhur Mu'tazilah. Mereka mengatakan bahawa tanggungjawab suruhan dan larangan (*taklīf awāmir wa nawāhī*) yang disebutkan di dalam wahyu Allāh SWT berkaitan dengan *af'āl al-'Ibād*, contohnya "*u'budullāh*"<sup>2</sup> (sembahlah Allāh) dan "*la talbisū al-ḥaqq bi al-bāṭil*"<sup>3</sup> (jangan kamu sarungkan kebenaran dengan kebatilan). Suruhan dan larangan ini secara zahir khusus ditujukan kepada hamba sebagai tanggungjawab mereka supaya menjadi hamba yang taat<sup>4</sup>.

Justeru, adalah tidak logik melalui suruhan dan larangan ini Allāh SWT memerintah ke atas diriNya sendiri<sup>5</sup>.

3. Selain *taklīf* suruhan dan larangan, wahyu juga telah memperkatakan tentang hal didikan adab atau tatasusila (*tā'dīb*) dan ganjaran pahala serta balasan dosa (*thawāb wa 'iqāb*). Hal-hal ini sangat berkaitan dengan *af'āl al-'Ibād*.

Jikalau hamba bukan pelaku *af'āl* mereka, nescaya *tā'dīb* yang menggesa pembentukan akhlak murni akan menjadi sia-sia. Ini kerana, untuk memenuhi tuntutan pengadaban tersebut memerlukan hamba berkuasa sepenuhnya ke atas perbuatan mereka. Bagaimana hamba mampu berakhlak mulia jika mereka tidak berupaya untuk menunaikan akhlak tersebut<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> 'Abd al-Jabbār (1965), *op. cit.*, h. 166.

<sup>2</sup> *Surāh al-Baqarah* (2:21).

<sup>3</sup> *Ibid.*, (2:42).

<sup>4</sup> 'Abd al-Jabbār (1965), *op. cit.*, h. 166.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, h. 170.



Begitu juga sia-sianya *thawāb wa 'iqāb* sebagaimana yang diberita dan dijanjikan (*wa 'd wa wa 'īd*) oleh al-Qur'ān<sup>1</sup>. Sekiranya hamba bukan pelaku perbuatan mereka, mereka tidak layak diganjar dengan kebaikan pahala kerana mereka bukan pelaku perbuatan baik yang sebenar. Mereka juga tidak layak dibalasi dengan keburukan dosa kerana mereka bukan pelaku perbuatan buruk yang sebenar<sup>2</sup>.

Tidak layaknya hamba untuk mendapat pahala dan dosa ini menjadikan mereka juga tidak layak ditempatkan di dalam syurga atau neraka di akhirat kelak. Ini kerana, apabila ditetapkan sia-sianya ganjaran pahala dan balasan dosa begitu jugalah sia-sianya kewujudan syurga dan neraka kerana tiada satu daripada hamba pun yang layak menghuni kedua-duanya<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Lihat contohnya sebagaimana firman Allāh dalam *Sūrah Ali 'Imrān* (3:170;171).

<sup>2</sup> 'Abd al-Jabbār (1965), *op. cit.*, h. 170.

<sup>3</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 172.

## (b) Ḥukamā'

Ḥukamā' berpendapat bahawa pelaku *af'āl* adalah hamba dengan alasan bahawa perbuatan hamba berlaku di bawah keupayaan hamba, dan keupayaan ini dianugerahkan oleh Allāh SWT<sup>1</sup>. Dalam hal ini mereka berdoktrinkan ideologi sebab bersumberkan penyebab (*sabab yustarid min musabbab*)<sup>2</sup> yang mana pada mereka sebab hamba berupaya melakukan perbuatan adalah berpunca daripada penyebab iaitu upaya yang dianugerahkan oleh Allāh SWT<sup>3</sup>.

Ḥukamā' tidak menyandarkan perbuatan hamba secara langsung kepada Allāh walaupun mereka memperakui Dialah Penganugerah keupayaan (*sārib/mu'tiyyah al-qudrah*) kepada hamba untuk menggerakkan perbuatan mereka. Pada Ḥukamā', pelaku *af'āl* ialah pelaku yang melakukan perbuatan secara langsung (*mubāsharatān*) dan maksud pelaku *af'āl* ini berbeza dengan penganugerah keupayaan. Lantaran itu, hambalah yang paling layak disifatkan sebagai pelaku *af'āl* berbanding Allāh SWT kerana Dia lebih layak disifatkan sebagai Penganugerah keupayaan<sup>4</sup>.

Di samping menetapkan hamba sebagai pelaku *af'āl* dan Allāh sebagai Penganugerah keupayaan, Ḥukamā' juga menetapkan kemestian Allāh SWT menganugerahkan keupayaan kepada hamba. Tujuan kemestian ini adalah untuk mengelak tanggapan bahawa hamba tidak mempunyai sebarang perbuatan<sup>5</sup>. Ini kerana

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 165.

<sup>2</sup> Ibn Sinā dan al-Farābī merupakan antara tokoh yang mendoktrinkan ideologi ini dalam falsafah mereka. Walau bagaimana pun, ideologi ini bukanlah cetusannya malah ia merujuk kepada hasil pemikiran Ibn Jibīrūl atau nama sebenar beliau Sulaymān bin Jibīrūl (416-463H), seorang Yahudi yang lahir di Maljā kemudian berhijrah ke Maghrib. Antara lain Ibn Jibīrūl telah memperkatakan tentang falsafah *'illah al-'ilal; al-Irādah al-Ilāhiyyah; al-Hayūlā wa al-Ṣūrah*. Lihat Dr. 'Abd al-Mu'tī Muḥammad Biyūmī (1997), *Ibn Bājah wa Bawākir al-Falsafah fī al-Maghrib*, c. 2, al-Qāhirah: Jāmi'ah al-Azhar al-Sharīf, h. 18, 19.

<sup>3</sup> Ibn Rushd, Abū Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad ibn Rushd al-Qurṭubī (2003), *Tahāfut al-Tahāfut*, c. 2, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 271-272. Lihat juga penjelasan berhubung hal ini oleh Dr. Muḥammad Yūsuf Mūsā (1988), *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah fī Ray' Ibn Rushd wa Falāsifah al-'Asr al-Wasīf*, c. 2, Bayrūt: al-'Asr al-Ḥadīth li al-Nashr wa al-Tawzī', h. 217.

<sup>4</sup> Al-Shahrastānī (t.t), *Nihāyah al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām*, (T.T.P), (T.P), h. 370.

<sup>5</sup> *Ibid.*

**Hukamā'** menetapkan sesungguhnya *af'āl al-'Ibād* difahami melalui dua konotasi sebutan iaitu '*af'āl*' dan '*ibād*', jika hamba bukan pelaku *af'āl* bermakna dia tidak mempunyai perbuatan. Untuk hamba wajib melakukan perbuatan maka wajib Allāh menganugerahkan keupayaan kepada mereka. Tanpa kewajipan anugerah ini, mustahil hamba mampu melakukan perbuatan dan mustahil Allāh dikenali sebagai penganugerah keupayaan<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>. Ibn Rushd (2003), *op. cit.*, h. 271-272. Al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, h. 185. Dr. 'Abd al-Mu'ī Muḥammad Bayyūmī (1997), *op. cit.*, h. 18-19.

### 3.3.3 Pelaku *Af'āl* Adalah Allāh dan Hamba

Pendapat ini telah dikemukakan oleh al-Bāqilānī<sup>1</sup> dan al-Isfarāyīnī<sup>2</sup> yang mana keduanya merupakan tokoh Madhhab Ashā'irah. Mereka bersependapat mengatakan pelaku *af'āl al-'Ibād* ialah Allāh dan hamba secara bersekutu (*mushtarikān*)<sup>3</sup>. Akan tetapi setiap daripada mereka berdua mempunyai perspektif serta hujah yang berbeza dan ini dijelaskan sebagaimana berikut.

#### a) Bagaimana bersekutunya Allāh dan hamba sebagai pelaku *af'āl* di sisi al-Bāqilānī?

Di sisi al-Bāqilānī, bersekutunya Allāh dan hamba menjadi pelaku *af'āl al-'Ibād* dilihat dari sudut kemampuan (*qudriyyah*). Kemampuan ini terbahagi kepada dua iaitu kemampuan yang menggerakkan perbuatan hamba yang bersumber daripada *Qudrah* Allāh dan kemampuan yang menghasilkan perilaku (*ṣifāt*) perbuatan hamba yang berpunca daripada keinginan dan pilihan mereka<sup>4</sup>. Apa yang dimaksudkan dengan *ṣifāt* di sini ialah perilaku baik dan buruk. Dengan kata lain, pelaku *af'āl al-'Ibād* sebagaimana dilihat oleh al-Bāqilānī terbahagi kepada dua. Pertama, pelaku yang menggerakkan perbuatan hamba iaitu Allāh SWT dan kedua, pelaku yang menghasilkan *ṣifāt* perbuatan iaitu hamba<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Nama beliau ialah Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyīb bin Muḥammad bin Ja'far bin al-Qāsim al-Baṣrī al-Qāḍī Abū Bakr al-Bāqilānī. Salah seorang tokoh besar *'Ilm al-Kalām* Madhhab Ashā'irah. Dilahirkan di Baṣrah pada tahun 338 Hijrah kemudian menetap di Baghdad dan meninggal dunia di sana pada tahun 403 Hijrah. Lihat Ibrāhīm Shamsuddīn (2001) *op. cit.*, j. 1, h. 62.

<sup>2</sup> Nama beliau ialah Ibrāhīm bin Muḥammad bin Ibrāhīm bin Mahrān, Abū Ishāq. Beliau dibesarkan di Isfarāyīn kemudian mengembara ke Nīsābūr, Kharāsān dan serata pelusuk Iraq. Beliau meninggal dunai di Nīsābūr pada tahun 418 Hijrah. *Ibid.*, j. 3, h. 115.

<sup>3</sup> Al-Bāqilānī (1963), *Inṣāf fī mā yajib I'tiqādahu wa lā yajūz al-Jahl bi hi*, c. 2, Miṣr: al-Nāshīr al-Khānījī, h. 26. Al-Isfarāyīnī (1940), *al-Tabṣīr fī al-Dīn wa tamyīz al-Firqah al-Nājiyah*, al-Qāhirah: Maṭba'ah al-Anwār, h. 33.

<sup>4</sup> Al-Bāqilānī (1963), *op. cit.*, 26.

<sup>5</sup> *Ibid.*, h. 23-24. Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 165.

**b) Bagaimana bersekutunya Allāh dan hamba sebagai pelaku *af'āl* di sisi al-Isfarāyīnī?**

Di sisi al-Isfarāyīnī, bersekutunya Allāh dan hamba menjadi pelaku *af'āl al-'Ibād* dilihat dari sudut aktual (*fi 'liyyah*). Sudut ini bermaksud, Allāh dan hamba saling melakukan *af'āl al-'Ibād* secara serentak pada satu masa yang sama<sup>1</sup>. Malah al-Isfarāyīnī menganggap bahawa Allāh dan hamba merupakan dua pelaku yang saling berkerjasama dalam memberi kesan bagi mewujudkan setiap perbuatan hamba. Dalam hal ini, beliau dilihat mengharuskan berhimpunnya dua pemberi kesan ke atas wujudnya satu kesan yang serupa (*jawwaz ijmā' al-Mu'athirayn 'alā athar wāḥid*)<sup>2</sup>.

Hasil daripada paparan di atas, kita dapati kedua-dua tokoh iaitu al-Bāqilānī dan al-Isfarāyīnī saling mengharuskan keupayaan hamba dan *Qudrah* Allāh bersekutu menjadi pelaku *af'āl al-'Ibād*. Namun keharusan mereka ini dibezakan oleh sudut penelitian yang tersendiri yang mana al-Bāqilānī mengharuskannya dari sudut kemampuan (*qudriyyah*) manakala al-Isfarāyīnī mengharuskannya dari sudut aktual (*fi 'liyyah*).

---

<sup>1</sup> Al-Isfarāyīnī (1940), *op. cit.*, h. 33.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 34. Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 164.

### 3.4 *Af'āl Allāh* Dalam Pemikiran Al-Jurjānī

Secara keseluruhannya, al-Jurjānī dilihat mempunyai pemikiran yang sama dengan jumur Ashā'irah apabila memperkatakan tentang *Af'āl Allāh*. Beliau juga dilihat mendasari pendalilan *naqli* dan penghujahan 'aqli Ashā'irah dalam menjelaskan bagaimana terbuktinya Allāh SWT sebagai pelaku mutlaq *af'āl al-'Ibād*. Dengan persamaan-persamaan ini, ternyata al-Jurjānī menolak konsep hamba selaku pelaku *af'āl al-'Ibād* sebagaimana yang dipersetujui oleh Mu'tazilah dan Ḥukamā', begitu juga beliau menolak konsep Allāh dan hamba secara bersekutu menjadi pelaku *af'āl al-'Ibād* sebagaimana yang telah diutarakan oleh al-Bāqilānī dan al-Isfarāyīnī.

Tambahan kepada penolakan ini, al-Jurjānī mempunyai beberapa pandangan yang tersendiri terhadap konsep *Af'āl Allāh* yang memperhalusinya di sisi Ashā'irah. Beliau juga telah mengemukakan beberapa penelitian terhadap dalil dan hujah Mu'tazilah dan Ḥukamā' yang bukan sahaja menolak konsep hamba selaku pelaku *af'āl al-'Ibād* malah berjaya membuktikan kelemahan dalil dan hujah Mu'tazilah dan Ḥukamā'. Di samping itu, beliau juga telah mengutarakan beberapa komentar terhadap pandangan al-Bāqilānī dan al-Isfarāyīnī tentang konsep *Af'āl Allāh* dan mengolah pandangan al-Bāqilānī dan al-Isfarāyīnī bagi memperkukuhkan konsep *Af'āl Allāh* di sisi Ashā'irah. Ini diterangkan sebagaimana berikut.

### 3.4.1 Memperhalusi Pemikiran Ashā‘irah

Dalam memperhalusi pemikiran Ashā‘irah terhadap konsep *Af‘āl Allāh*, al-Jurjānī telah mengemukakan beberapa pandangan berhubung dengan dua perkara iaitu konsep usaha (*al-kasb*) dan *manhāj al-Salaf al-Ṣāliḥ*.

#### 3.4.1.1 Memperincikan Konsep *Al-Kasb*

Sebelum kita melihat bagaimanakah al-Jurjānī memperincikan konsep *al-kasb*, kajian terlebih dahulu akan menerangkan apakah yang dimaksudkan dengan *al-kasb* dan keutamaannya dalam pemikiran Madhhab Ashā‘irah.

##### (a) Pengertian *Al-Kasb*

*Al-kasb* merupakan kata nama (*ism*) yang memberi maksud usaha atau mengerjakan. Apabila perkataan *kasb* didahului oleh alamat *ma‘rifah ‘al* (huruf *alīf* dan *lām*) ia akan memberi maksud ‘perihal usaha atau mengerjakan sesuatu yang dikhususkan pada perbuatan manusia’<sup>1</sup>. Ini kerana *alīf wa lām al-ma‘rifah* merujuk kepada sintaksis jenis dan rangkuman (*ṣiḡḡah al-jinsiyyah wa al-istighrāqīyyah*) yang bertindak mengkhususkan perbuatan dengan pelakunya, ia berbeza daripada *ṣiḡḡah nakirah*. Ini kerana apabila frasa *kasb* dilafazkan dengan *ṣiḡḡah nakirah*, *kasb* akan bermaksud ‘perbuatan mengerjakan yang dilakukan oleh haiwan’. Berbeza dengan manusia, perbuatan mengerjakan oleh haiwan berlaku berdasarkan naluri tabi‘i (*ghazīrah al-*

---

<sup>1</sup> Al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqāfah wa al-‘Ulūm (2003), *op. cit.*, h. 1040.

*ṭabi'iyah*) manakala perbuatan mengerjakan oleh manusia dipengaruhi keinginan dan pilihan mereka<sup>1</sup>.

**(b) *Al-Kasb* di sisi Ashā'irah**

Ashā'irah menterjemahkan *al-kasb* sebagai hakikat yang membuktikan kemampuan hamba dalam melakukan perbuatan mereka<sup>2</sup>. Sungguhpun begitu, hakikat ini tidak membuktikan hamba layak menjadi pelaku *af'āl* kerana kemampuan mereka dalam melakukan sesuatu perbuatan hanyalah sekadar merujuk kepada keinginan dan pilihan mereka sahaja. Dengan kemampuan sebegini mereka tidak layak menjadi pelaku *af'āl* yang sejati<sup>3</sup>.

Justeru, *al-kasb* di sisi Ashā'irah hanyalah sekadar perantaraan untuk perbuatan itu wujud. Ini bermakna, kemampuan hamba hanya mampu menjadi sebab kepada wujudnya perbuatan dan bukan pewujudnya yang hakiki (*qudrah 'alā ijād al-sabab al-wujūdiyyah dūn mawjūd*)<sup>4</sup>. Dengan ini, kita fahami bahawa setiap individu hanya mampu dengan pasti mengerjakan (*yaksib*) iaitu mengingini dan memilih perbuatan akan tetapi bukan penghasilnya yang sebenar<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Dr. Muḥammad 'Abd al-Faḍīl al-Qūṣī (1997), *op. cit.*, h. 14.

<sup>3</sup> Sebagaimana dinyatakan terdahulu, sesungguhnya keinginan dan pilihan hamba dipengaruhi oleh pengaruh luaran yang tidak mampu dikawal oleh hamba. Pengaruh luaran ini menafikan hamba berkuasa penuh ke atas perbuatan mereka. Lihat hujah 'aqlī ke-3 di sisi Ashā'irah dalam kajian ini, h. 83.

<sup>4</sup> Dr. Muḥammad 'Abd al-Faḍīl al-Qūṣī (1997), *op. cit.*, h. 19.

<sup>5</sup> Sebagaimana yang telah dibuktikan oleh Ashā'irah melalui hujah 'aqlī ke-2 mereka, untuk melayakkan hamba menjadi pelaku *af'āl* memerlukan mereka mengetahui secara terperinci setiap perkara berkaitan dengan perbuatan mereka. Lihat kajian ini, h. 83.



Selain menjadi bukti hamba berkemampuan melakukan perbuatan mereka, *al-kasb* juga merupakan satu pemahaman yang mengeluarkan umat Islam daripada fahaman *jabbārī*<sup>1</sup> dan *qadarī*<sup>2</sup>, sebaliknya mendokong iktikad yang terjamin (*i'tiqādiyah al-salīmah*) iaitu iktikad bahawa manusia berkeupayaan melakukan sesuatu perkara dengan kemampuan yang dikuasai (*qādirūn bi qudrah al-maqdūrah*) atau al-Jurjānī menyebutnya 'hamba selaku pemilih yang terdesak' (*kūn 'abdān al-mukhtār al-muqṭarrīn*)<sup>3</sup>.

(c) *Al-Kasb* di sisi al-Jurjānī

Al-Jurjānī menyifatkan *al-kasb* sebagai medium perkakasan (*maḥallī*)<sup>4</sup>. Ia berperanan sekadar menjadi perantara kepada wujud atau berlakunya *af'āl al-'Ibād*. Dengan sifat *al-kasb* sebagai perkakasan, ini menafikan hamba sebagai pelaku *af'āl* kerana perkakas merupakan benda yang dibentuk, dan setiap yang dibentuk pastinya dibentuk oleh pembentuknya<sup>5</sup>. Pendekatan *maḥallī* pada *al-kasb* ini diterangkan oleh al-Jurjānī:

Apabila disuai-padankan perbuatan dengan kemampuan serta keinginan hamba, dia disaksikan tidak mempunyai sebarang daya atau memiliki sebarang penglibatan dalam memberi kesan kepada kewujudan perbuatannya melainkan dirinya (hamba) hanyalah [sekadar] sebagai perkakas untuk perbuatan itu [terserlah] wujud<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> *Jabbārī*: Fahaman yang mengiktiraf manusia dikuasai sepenuhnya oleh Allāh Ta'ālā. Melalui fahaman ini, manusia diibaratkan seumpama bulu yang diterbangkan oleh angin. Fahaman ini muncul seiring dengan bermulanya pemerintahan kerajaan *Umāwī*. Malah diriwayatkan bahawa Mu'āwiyah bin Abū Sufyān sendiri telah menukar mafhum *Aḥādīth* Nabi s.a.w demi mendominasi pemerintahan (*khalīfah*) kepada keturunan Umayyah di samping menjatuhkan peribadi keturunan 'Alī bin Abū Ṭalīb r.a. Lihat Dr. Muḥammad Rabī' Muḥammad Jauharī (2004), *op.cit.*, h. 26, 27.

<sup>2</sup> Fahaman yang memperakui kemampuan manusia menguasai *af'āl* mereka. Melalui fahaman ini, manusia wajib diberi ganjaran kebaikan dan balasan keburukan di atas perbuatan mereka. Hasilnya, fahaman ini menafikan *Qudrah* Allāh menguasai perbuatan hamba kerana kejahatan atau keburukan hamba mustahil disandarkan kepadaNya. Fahaman ini muncul berikutan penentangan ke atas fahaman *jabbārī*. Fahaman *qadarī* ini telah dicetuskan oleh Ma'bad bin 'Abd Allāh al-Juhnī. *Ibid.*, h. 27.

<sup>3</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 168.

<sup>4</sup> *Ibid.*, h. 163.

<sup>5</sup> Al-Sayyālikūtī wa al-Jalabī (1998), *Ḥāshiyah Sharḥ al-Mawāqif*, j. 8, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 163.

<sup>6</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 168.

Daripada pernyataan al-Jurjānī ini, kita dapat memahami dua perkara penting: Pertama, melalui *al-kasb* hamba terbukti memiliki kemampuan yang tertentu yang berhubungkait dengan perbuatan mereka. Melalui bukti ini, fahaman hamba dikuasai (*'abd majbur*) sepenuhnya adalah terbatal. Dan perkara yang kedua, sungguhpun *al-kasb* menjadi bukti hamba memiliki kemampuan yang tertentu, namun kemampuan ini terbatas dan mustahil untuk mewujudkan (*awjad*) sebarang perbuatan. Ini membuktikan, hamba bukanlah pewujud sebenar perbuatan mereka sehingga mampu digelar pelaku perbuatan yang hakiki.

Kedua-dua perkara ini menjelaskan kepada kita bahawa sesungguhnya *af'āl* yang mempunyai kaitan secara zahir dengan keinginan dan pilihan hamba boleh disandarkan kepada kemampuan mereka, dan *af'āl* ini boleh disifatkan sebagai perbuatan yang dihasilkan oleh *al-kasb*. Contohnya, perbuatan memilih untuk beriman berbanding untuk kufur setelah diberikan hidayah oleh Allāh SWT atau memilih makanan yang halal berbanding yang haram setelah diberikan rezeki olehNya.

Dalam masa yang sama, kemampuan hamba tersebut tidak berupaya mewujudkan perbuatan mereka sebagaimana Qudrah Allāh SWT. Oleh itu, dalam permasalahan *Af'āl Allāh al-Jurjānī* merumuskan bahawa hamba hanya layak menjadi pemilih perbuatan (*mukhtār af'āl*) dan Allāh sahaja yang selayaknya menjadi Pencipta perbuatan (*Khāliq af'āl*)<sup>1</sup>. Rumusan al-Jurjānī ini jelas menunjukkan bahawa beliau telah membezakan antara sifat kemampuan hamba dengan sifat *Qudrah Allāh SWT*. Tujuan perbezaan ini adalah untuk menthabitkan kemampuan serta bidang kuasa yang sesuai dengan keupayaan hamba dan dengan keagungan *Qudrah Allāh SWT*.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 168. Lihat juga dalam Dr. Muḥammad 'Abd al-Faḍīl al-Qūṣī (1998), *op. cit.*, h. 12,13.

Sungguhpun begitu, perbezaan di antara kemampuan hamba dan *Qudrah* Allāh ini tidak menafikan Allāh berkuasa ke atas kemampuan hamba. Ini kerana, Allāh bukan sahaja Pencipta *af'āl* malah Dia telah terlebih dahulu disifatkan sebagai Tuhan Yang Maha Mencipta (*al-Khāliq*) iaitu Pencipta hamba yang pastinya juga termasuk kemampuan mereka.

#### 3.4.1.2 Mendasari *Manhāj al-Salaf al-Ṣāliḥ*

Skop perbincangan mengenai manhaj *al-Salaf al-Ṣāliḥ* yang akan diutarakan di sini memfokuskan kepada corak pendalilan madhhab tersebut terhadap ayat-ayat al-Qur'ān yang memperkatakan tentang *af'āl*. Ayat-ayat ini dihukumkan sebagai *mutashābihāt* rentetan zahir keterangannya menerbitkan pemahaman yang berbeza daripada maksudnya<sup>1</sup>. Perbezaan inilah yang melahirkan kaedah atau bentuk pendalilan yang berbeza di kalangan mutakallimun terhadap konsep *Af'āl Allāh*. Di antara mereka ada yang berpegang dengan zahir keterangan ayat seperti Madhhab Mu'tazilah dan ada yang berpegang dengan makna ayat seperti Madhhab Ahl al-Sunnah. Bagi menamatkan perbezaan ini, al-Jurjānī mengambil pendekatan Madhhab *al-Salaf al-Ṣāliḥ* kerana beliau berpendapat bahawa manhaj madhhab ini sahaja yang dapat menyelesaikan permasalahan yang dihadapi.

---

<sup>1</sup> Al-Rāzī menyatakan bahawa cara para *al-Salaf* menangani ayat-ayat *mutashābihāt* adalah dengan memutuskan bahawa apa yang dikehendaki oleh Allāh melalui ayat-ayat ini bukanlah keterangan zahirnya. Bahkan wajib menyerahkan maksudnya kepada Allāh SWT sendiri. Lihat al-Rāzī (1993), *op. cit.*, h. 207.

Dalam mengambil pendekatan manhaj Madhhab *al-Salaf al-Ṣāliḥ* ini, al-Jurjānī telah menjejakinya yang telah dikemukakan oleh al-Rāzī<sup>1</sup> kerana pada al-Jurjānī, al-Rāzī telah berjaya menghimpun-aturkan manhaj para *al-Salaf al-Ṣāliḥ* dalam menyelesaikan polemik permasalahan *mutashābihāt*.

(a) **Metode *Al-Salaf al-Ṣāliḥ* Terhadap Keterangan *Mutashābihāt***

Sebagaimana diterangkan oleh al-Rāzī di dalam *Asās al-Taqdīs*, Madhhab *al-Salaf al-Ṣāliḥ* apabila berhadapan dengan ayat-ayat *mutashābihāt* mereka mengambil tiga pendekatan tradisi.

**Pertama:** Berpendirian bahawa wajib mendiamkan diri (*waqf*) daripada mentakwilkan sama ada zahir mahu pun maksud daripada keterangan *mutashābihāt*<sup>2</sup>. Ini berpandukan kepada saranan al-Qur’ān sendiri:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

Dan tiada sesiapa pun yang mengetahui tentang takwilannya melainkan Allāh<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Beliau ialah Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥusyn bin al-Ḥasan bin ‘Alī al-Tamīmī al-Bakrī al-Ṭabrastānī al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. Dikenali dengan gelaran Ibn al-Khaṭīb al-Shāfi‘ī al-Faqīh. Dilahirkan di Ray pada tahun 543 Hijrah dan meninggal dunia di Harrah pada tahun 606 Hijrah. Lihat Ibrāhīm Shams al-Dīn (2001), *op. cit.*, j. 1, h. 52.

<sup>2</sup> Al-Rāzī (1993), *op. cit.*, h. 207.

<sup>3</sup> *Sūrah Āli ‘Imrān* (3:7).

**Kedua:** Berpegang dengan pandangan ijma' para Sahabat r.a. terhadap keterangan-keterangan *mutashābihāt*<sup>1</sup>. Ini kerana mereka adalah golongan yang paling hampir dengan zaman *nuzūl* al-Qur'ān dan paling memahami situasi serta sebab-sebab penurunannya<sup>2</sup>.

**Ketiga:** Harus mentakwil kalimah *mutashābihāt* dengan takwilan yang diyakini tepat maksudnya (*ma'lūmān*) sebagaimana dinyatakan dalam keterangan al-Qur'ān yang lain dan bukan dengan secara zan semata-mata (*maznūnān*)<sup>3</sup>. Dan kalimah yang harus ditakwil tersebut hanya terbahagi kepada dua sahaja iaitu *mujmal* dan *mu'awwal*. Kalimah *mujmal* mengandungi dua atau lebih makna yang sama. Contohnya '*fawqa*' yang bermaksud 'di atas'. Sama ada kalimah ini merujuk kepada makna sudut (*al-jihah*) atau makna darjat (*al-ratbah*) kedua-dua makna ini memberi maksud yang seakan sama iaitu 'sudut di atas' atau 'darjat teratas'. Manakala kalimah *mu'awwal* pula mempunyai hakikat maksud yang satu tetapi dalil membuktikan bahawa maksud tersebut bukan yang dikehendaki olehnya. Justeru, kalimah-kalimah ini wajib difahami dengan maksud majaznya<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Al-Rāzī (1993), *op. cit.*, h. 209.

<sup>2</sup> Dan jumbuh para Sahabat r.a. bersikap tegas apabila berhadapan dengan permasalahan ini. Sebagai contoh, 'Umar al-Khaṭṭab r.a. bertindak kasar dengan 'Abd Allāh Ṣabīgh bin 'Isl yang gemar memperkatakan tentang keterangan-keterangan *mutashābihāt*. Malah 'Umar r.a. telah menulis sepucuk surat kepada Abū Musā al-'Ash'arī supaya beliau melarang orang Islam menghadiri majlis Ṣabīgh. Riwayat al-Dārimī dalam *Sunan* beliau. Lihat al-Kandahlawī, Shaykh Muḥammad Yūsuf (1997), *Ḥayah al-Ṣahābah*, j. 2, al-Qāhirah: Dār al-Salām, h. 1663. Selain 'Umar r.a., Zayd bin Thābit r.a. juga antara Sahabat yang tegas dalam memperkatakan keterangan *mutashābihāt*. Beliau diriwayatkan tidak memperkatakan sesuatu pun tentang al-Qur'ān berpandukan pandangan beliau sendiri. Bahkan apabila ditanyakan tentang suatu ilmu atau hukum, beliau akan bertanya: "Apakah ia telah diberitakan dalam al-Qur'ān?". Diriwayatkan oleh Ibn 'Abd al-Barr dalam *Jāmi' Bayān al-'Ilm wa faḍlihi*. Lihat *Ibid.*, h. 1657.

<sup>3</sup> Al-Rāzī menegaskan pentakwilan secara zan termasuk pandangan semata-mata atau fatwa persendirian yang menyalahi ijma' atau disebutkan sebagai *qawl shādh* yang tidak dibenarkan. Malah Madhhab *al-Salaf al-Ṣāliḥ* menolak pentakwilan bab pengetahuan mengenai Allāh (*ma'rifah Allāh*) dengan hujah ia diperoleh daripada *khabar al-Waḥid*. *Ibid.*, 210.

<sup>4</sup> *Ibid.*

**(b) Aplikasi *Manhāj al-Salaf al-Ṣāliḥ* oleh al-Jurjānī**

Berpendukan pendekatan Madhhab *al-Salaf al-Ṣāliḥ* terhadap keterangan-keterangan *mutashābihāt* di atas, al-Jurjānī menggunakan pendekatan tersebut dalam memperkukuhkan pemahaman dalil *naqlī* Madhhab Ashā'irah terhadap konsep Allāh selaku pelaku mutlaq *af'āl al-'Ibād*. Ini diterangkan sebagaimana berikut:

**Pertama:** Sesungguhnya ayat-ayat al-Qur'ān yang menerangkan tentang kesyumuluan Qudrah Allāh SWT merangkumi setiap sesuatu. Ayat-ayat ini dengan jelas memberi maksud keagungan dan ketinggian Qudrah Allāh SWT mengatasi segala jenis kemampuan. Ini sekaligus menafikan adanya pelaku *af'āl al-'Ibād* selainNya<sup>1</sup>.

**Kedua:** Dan sesungguhnya ayat-ayat al-Qur'ān yang memperkatakan tentang kemampuan hamba melakukan perbuatan mereka tidak menunjukkan atau membuktikan hakikat bahawa mereka melakukannya dengan kehendak mereka sendiri, sebaliknya mereka melakukannya kerana dipengaruhi atau didesak<sup>2</sup>. Oleh itu, perbuatan-perbuatan yang disandarkan kepada hamba di dalam al-Qur'ān diklasifikasikan sebagai penyandaran dari sudut majaz, dan apa yang dikehendaki sebenarnya adalah tujuan (*maqṣūd*) daripada penyandaran perbuatan-perbuatan tersebut secara mafhumnya (*ma'nawī*)<sup>3</sup>. Sebagai contoh, firman Allāh dalam *Sūrah al-Baqarah* (2:28):

---

<sup>1</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h.176.

<sup>2</sup> Sebagaimana dijelaskan, setiap perbuatan hamba dipengaruhi oleh faktor dalaman seperti lapar, dahaga; faktor luaran seperti persekitaran, masyarakat; faktor peraturan seperti hukum agama, undang-undang. Lihat penjelasan lanjut dalam kajian ini, h. 83.

<sup>3</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h.176.

## كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ

Bagaimanakah kamu [mampu] mengkufuri Allāh<sup>1</sup>

Perihal ‘mengkufuri’ dalam ayat ini tidak membuktikan ia suatu hakikat perbuatan yang dilakukan oleh golongan *kuffār*<sup>2</sup>, sebaliknya ia merupakan penyifatan Allāh SWT kepada mereka kerana telah biadab menyalahi perjanjian (*‘ahd*) dan perintah (*amr*) Allāh SWT<sup>3</sup>.

Hal yang sama dijelaskan oleh satu lagi ayat al-Qur’ān dalam *Sūrah al-Najm* (53:37):

## وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى

Dan Ibrāhīm (a.s) adalah seorang yang menepati janji<sup>4</sup>

Tidakkah Ibrāhīm a.s. seorang nabi Allāh? Tidakkah sifat amanah adalah sifat wajib bagi seorang nabi? Justeru, mengapakah Allāh SWT memuji nabiNya ini dengan sifat yang telah Dia sendiri tetapkan buat baginda? Demikian ayat ini tidak bermaksud memuji Ibrāhīm a.s. di atas sifat amanah baginda bahkan bertujuan menggesa Umat Islam khasnya agar bersifat amanah<sup>5</sup>. Oleh itu, ayat ini tidak menghendaki mafhum zahir ayat tetapi makna sebenar yang dimaksudkannya.

---

<sup>1</sup> Ayat ini merupakan dalil *naqli* ke-3 Madhhab Mu‘tazilah yang diutarakan dalam kajian ini. Lihat h. 85.

<sup>2</sup> Berkata Ibn ‘Abbās r.a., ayat ini diturunkan kepada golongan *munāfiqūn*. Berkata al-Ḥasan dan Qatādah, ia diturunkan kepada golongan *mushrikūn* dan Yahudi. Lihat al-Nīsābūrī (1998), *Asbāb al-Nuzūl*, c. 4, Dimashq: Dār al-Fajr al-Islāmī, h. 17,18.

<sup>3</sup> *Sūrah al-Baqarah* (2:27).

<sup>4</sup> Ayat ini di antara dalil *naqli* ke-2 Madhhab Mu‘tazilah. Lihat kajian ini, h. 85.

<sup>5</sup> Berkata Ibn ‘Abbās, al-Saddā, al-Kalbī dan al-Musīb bin Sharīk r.a., ayat ini diturunkan kepada ‘Uthmān bin ‘Affān r.a.. Berkata Mujāhid dan Ibn Zayd r.a., ia diturunkan kepada al-Walīd bin al-Mughīrah r.a.. Lihat al-Nīsābūrī (1998), *op. cit.*, h. 367.

**Ketiga:** Ayat-ayat yang menyatakan tentang sifat-sifat perbuatan hamba tidak menunjukkan secara tepat sifat-sifat tersebut terhasil daripada kemampuan hamba, sebaliknya jika diteliti, sifat-sifat tersebut lebih tepat dikaitkan sebagai hasil *al-kasb* hamba. Contohnya firman Allāh dalam *Sūrah al-Baqarah* (2:79):

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ

Maka celakalah orang-orang yang menulis kitab dengan tangan mereka sendiri<sup>1</sup>

Kecelakaan yang ditujukan oleh Allāh SWT di dalam ayat ini bukanlah semata-mata ditujukan kepada perlakuan menulis yang dilakukan oleh *Ahl al-Kitāb*, sebaliknya ia ditujukan kepada keinginan dan pilihan mereka untuk menyelewengkan ajaran *anbiyā'* Allāh. Penyelewengan (*inḥirāf*) yang terhasil inilah yang dimaksudkan dengan *al-kasb* mereka. Pada Ashā'irah, *al-kasb* adalah berbeza daripada kemampuan hamba<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Dalil *naqlī* pertama Madhhab Mu'tazilah. Lihat kajian ini, h. 85.

<sup>2</sup> Sebagaimana yang telah diterangkan dahulu dalam bahagian pertama (i) Memperincikan *al-Kasb*, *al-Kasb* adalah medium yang menjadi sebab wujudnya *af'āl al-'Ibād* manakala kemampuan hamba ialah keinginan dan pilihan hamba. Lihat kajian ini, h. 94.



### 3.4.2 Menolak Pemahaman Mu‘tazilah dan Ḥukamā’

Perbincangan pada tajuk ini memfokuskan kepada metode al-Jurjānī dalam menolak hujah-hujah ‘*aqlī*’ yang dikemukakan oleh Mu‘tazilah dan Ḥukamā’ yang mendokong konsep hamba sebagai pelaku *af‘āl al-‘Ibād* yang sebenar. Dalam menolak hujah-hujah tersebut, al-Jurjānī memfokuskan kepada dua teras penting. Pertama, menentang *minhāj al-ḍarūrah* dan kedua menafikan kewajipan (*ijāb*) bagi Allāh.

#### 3.4.2.1 Menentang *Minhāj al-ḍarūrah*

Minhaj ini terbit daripada hujah ‘*aqlī*’ pertama Madhhab Mu‘tazilah yang telah dikemukakan oleh Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī al-I‘tizālī<sup>1</sup>. Implikasi minhaj ini adalah menafikan segala bentuk penelitian (*naẓariyah*) atau pengkajian (*baḥth*) terhadap bagaimana wujudnya hubungkait *af‘āl al-ikhtiyāriyah* dengan diri hamba mahupun dengan Allāh, bahkan sebaliknya mengiktiraf kepastian yang mana ia hanya menatijahkan kewujudan hubungkait *af‘āl* tersebut dengan hamba sahaja, tanpa Allāh SWT.

Al-Jurjānī melihat bahawa minhaj ini tidak relevan dalam membuktikan wujudnya hubungkait di antara hamba dengan *af‘āl* mereka. Ini kerana, usul kepastian (*ḍarūrah*) yang menafikan penelitian (*taḥlilān*) dan pembuktian (*taḥqīqān*) terhadap hubungkait ini adalah bersalahan dengan hakikat *af‘āl al-‘Ibād* itu sendiri<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Aplikasi hujah *ḍarūrah* ini telah dijelaskan dalam kajian ini. Lihat h. 86-87.

<sup>2</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 170.

Bagaimana Abū al-Ḥusayn boleh menghukum pasti/daruri pengetahuan mengenai perbuatan hamba sedangkan hakikat perbuatan mereka tidak semuanya secara pasti dapat disandarkan kepada diri mereka. Ini kerana, ada perbuatan yang digerakkan oleh keinginan dan pilihan mereka dan ada yang dilakukan kerana mematuhi pengaruh luaran atau peraturan sesuatu hukum<sup>1</sup>.

Contohnya, menahan diri daripada makan kerana enggan makan berbeza daripada menahan diri daripada makan kerana perintah puasa. Perbezaan di antara kedua keadaan ini dapat disedari dengan terperinci. Oleh itu, untuk membezakan di antara perbuatan yang berkaitan dengan hamba dengan perbuatan yang tidak berkaitan dengan mereka ia memerlukan penelitian dan pembuktian secara terperinci.

Dalam mengkritik minhaj *ḍarūrah* ini, al-Jurjānī telah mengemukakan dua hujah penolakan.

**Hujah pertama:** Tiada seorang pun daripada tokoh terawal Madhhab Mu'tazilah yang mengaplikasikan minhaj *ḍarūrah* dalam membuktikan pendapat mereka berkenaan permasalahan *af'āl*<sup>2</sup>. Apa yang kita dapati, Madhhab Qadariah<sup>3</sup> telah membuktikan konsep hamba selaku pelaku *af'āl* dengan menggunakan kaedah penelitian (*naẓariyyāh*). Kaedah ini berbeza dengan kaedah pembuktian yang diutarakan oleh Abū al-Ḥusayn iaitu minhaj *ḍarūrah* kerana kaedah *naẓariyyāh* membina natijah berpandukan kesimpulan hujah yang didalilkan dan berpaksikan kepada satu-satu *muqaddimah* yang dibahaskan, manakala minhaj *ḍarūrah* bersalahan

---

<sup>1</sup> Al-Taftāzānī membatalkan hujah *ḍarūrah* ini dengan mengatakan: “sesungguhnya pasti/daruri hanya berkenaan dengan pengetahuan bagaimana pengaruh luaran mendorong sesuatu perbuatan berlaku dan bagaimana terhasilnya perbuatan tersebut disebabkan oleh pengaruh luaran yang mewajibkannya berlaku”. Lihat al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, h. 184.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Qadariah merupakan salah satu gelaran kepada Mu'tazilah oleh kerana menetapkan fahaman hamba melakukan perbuatan mereka secara bebas. Berkata al-Shahrastānī: “Qadariah dinasabkan kepada golongan awal bermadhhab Mu'tazilah termasuklah tabi'in Ma'bad bin 'Abd Allāh al-Juhnī”. Lihat al-Shahrastānī (2005), *op. cit.*, h. 32.

hal demikian<sup>1</sup>. Ia tidak berdalil dan berteori, malah natijahnya dihasilkan hanya dengan melihat secara rambang kepada muqaddimah sahaja. Perbezaan ini mencerminkan bahawa Abū al-Ḥusayn telah menyalahi dasar madhhab beliau sehinggakan al-Rāzī menyifatkan Abū al-Ḥusayn telah keluar daripada Madhhab Mu‘tazilah<sup>2</sup>.

**Hujah kedua:** Setiap individu hamba yang waras menyedari bahawa keinginannya terhadap sesuatu bukanlah hakikat keinginannya yang sebenar. Ini kerana keinginannya tersebut tetap berlaku sama ada dia menginginya ataupun tidak, contohnya individu yang ingin menunaikan solat. Keinginannya tersebut berpunca daripada pengetahuannya tentang kelebihan solat dan keburukan apabila meninggalkannya, dan pengetahuan ini bukanlah sebenarnya hakikat keinginannya. Dia juga menyedari bahawa perbuatan yang benar-benar dikehendakinya akan benar-benar terhasil atau boleh dianggap berhasil apabila wujud suatu keinginan yang putus (*irādiyyah al-jāzimah*) dalam dirinya, dan dalam masa yang sama tidak terdapat sebarang sebab yang menghalang keinginan tersebut. Manakala dalam kes di atas, keinginannya timbul daripada pengaruh luar iaitu pengetahuannya dan bukan keinginannya yang putus.

Kesedaran-kesedaran inilah yang membuktikan bahawa hamba mampu meneliti dan mengkaji kaitan di antara keinginan dan perbuatan mereka. Justeru, di manakah ruang dalam kaitan di antara kedua-dua perkara ini yang dimaksudkan dengan ‘kepastian/*ḍarūrah*’ atau yang boleh dihukum sebagai ‘pasti/daruri’ yang menafikan sebarang penelitian dan pengkajian?<sup>3</sup> Dan mengapakah Abū al-Ḥusayn mengutarakan minhaj *ḍarūrah* ini walhal beliau telah menyedari bahawa ia menyalahi usul manhaj Mu‘tazilah itu sendiri? Malah dengan kebijaksanaan yang ada pada diri beliau “*huwa fī*

---

<sup>1</sup> Al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, h. 183.

<sup>2</sup> Al-Rāzī (t.t), *Nihāyah al-‘Uqūl fī al-Kalām fī Dirāyah al-Uṣūl*, al-Qāhirah: Maktabah al-Azhar li al-Turāth, h. 112.

<sup>3</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 170,171.

*ghāyah al-ḥazzāqah*” mengapakah beliau mengusulkan minhaj yang dapat ditolak dengan mudah ini?<sup>1</sup>

Jawapannya ialah, Abū al-Ḥusayn telah menyedari kesalahan konsep hamba selaku pelaku *af‘āl*. Namun, untuk mengelakkan pengikut-pengikut beliau dapat mengesan apa yang telah beliau sedari serta bimbang dipulau oleh jumhur Mu‘tazilah, beliau mengemukakan minhaj *ḍarūrah* ini semata-mata dengan tujuan mengaburi hakikat kesalahan yang telah dilakukan oleh Mu‘tazilah “*mubālaghah min hu tamwiyyah wa talbīs*”. Bagaimana beliau mengaburinya ialah dengan mensabitkan hamba sebagai pelaku *af‘āl* secara daruri yang mana penthabitan ini memutlakkan kaitan hamba dengan perbuatan mereka, sekaligus menafikan Allāh sebagai pelaku *af‘āl* yang hakiki<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Berkata al-Taftāzānī: “betapa peliknya Abū al-Ḥusayn ini. Beliau yang begitu bijaksana boleh lagi terjerumus dalam memberi hujah yang rapuh malah sesetengah pembahas menyifatkan pemikiran beliau dalam hal ini seakan agenda Madhhab Sofits. Lihat al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, h. 183.

<sup>2</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 172.

### 3.4.2.2 Menafikan *al-Ijāb* Bagi Allāh

*Al-ijāb* di sini bermaksud ‘kewajipan’ bagi Allāh SWT. Kewajipan ini telah diutarakan oleh Mu‘tazilah dan Ḥukamā’ dalam hujah-hujah ‘*aqlī*’ mereka bertujuan membuktikan hambalah yang selayaknya menjadi pelaku *af‘āl al-‘Ibād*<sup>1</sup>.

Mu‘tazilah mewajibkan Allāh SWT menyediakan syurga dan neraka, dan ganjaran baik dan balasan buruk sebagai habuan terhadap setiap suruhan dan larangan yang diperintahkan ke atas hamba. Ini kerana, perintah-perintah Allāh ini menyuruh hamba agar mereka berusaha mendapatkan syurga serta ganjaran baik dan menjauhi neraka serta balasan buruk. Jika penyediaan perkara-perkara ini tidak wajib bagi Allāh, bermakna bahawa perintah-perintahNya yang terangkum dalam suruhan dan larangan (*awāmir wa nawāhi*) serta didikan tatasusila (*ta’dīb*) juga tidak wajib<sup>2</sup>. Justeru, tanpa *al-ijāb* sesuatu perintah yang ditujukan kepada hamba adalah suatu tuntutan yang sia-sia<sup>3</sup>.

Pada al-Jurjānī, beliau tidak melihat perintah Allāh SWT ini sebagai perkara yang mewajibkanNya menyediakan syurga dan neraka, serta ganjaran baik dan balasan buruk sebagai habuan untuk hamba. Beliau membuktikan pandangan ini dengan dua hujah:

---

<sup>1</sup> Lihat hujah ‘*aqlī*’ ke-2 dan ke-3 Madhhab Mu‘tazilah dan hujah umum Ḥukamā’ dalam kajian ini, h. 87-90.

<sup>2</sup> ‘Abd al-Jabbār (1965), *op. cit.*, h. 72.

<sup>3</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 172.

**Pertama:** Suruhan dan larangan (*awāmir wa nawāhī*) yang diperintahkan oleh Allāh SWT kepada hamba lebih bersifat galakan dan ancaman (*targhīb wa tarhīb*) berbanding ianya suatu tanggungjawab<sup>1</sup>. Jika perintah ini dilihat sebagai suatu tanggungjawab maka kita akan dapati bahawa setiap seorang hamba dengan sikap yang berbagai dalam melaksanakan tanggungjawab mereka akan diganjar dengan kebaikan dan dibalasi dengan keburukan yang sama setimpal. Jika demikian halnya, maka hamba yang ikhlas dan yang tidak ikhlas yang mana kedua-duanya saling mematuhi perintah dengan cara yang sama akan mendapat ganjaran yang sama setimpal. Hal ini jelas amat jauh daripada mafhum sebenar hakikat keadilan Allāh SWT. Oleh itu, perintah yang terkandung di dalam suruhan dan larangan (*awāmir wa nawāhī*) di sini lebih menjurus kepada tujuan menggalakkan hamba mendekati diri kepada Allāh SWT sedaya-mampu mengikut kemampuan mereka yang berbeza-beza, dan inilah hakikat tanggungjawab yang sebenar-benarnya wajib hamba laksanakan.

Bagi mengukuhkan bukti bagaimana perintah ini memberi maksud galakan dan ancaman, kita bersandarkan kepada sebuah kisah yang berlaku ke atas seorang Sahabat nabi s.a.w. yang bernama ‘Amrū bin Thābit bin Waqs r.a. yang digelar Uṣayrim al-Ash’hal, salah seorang *shuhadā*’ dalam medan *Uḥud*. Kesyahidan beliau ini tidak menyaksikan beliau pernah sekalipun menunaikan solat, puasa mahu pun membayar zakat<sup>2</sup>. Justeru, jika suruhan dan larangan adalah suatu kewajipan, nescaya beliau tidak akan meraih makam *shuhadā*’ daripada Allāh SWT kerana *taklīf* ibadah merupakan sebahagian daripada suruhan dan larangan.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Diriwatikan oleh Ibn Ishāq daripada Abū Hurayrah r.a.. Lihat al-Kandahlawī (1997), *Ḥayāh al-Ṣaḥābah*, Miṣr: Dār al-Salām li al-Ṭabā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, j. 1, h. 491.

Berkenaan dengan didikan tatasusila (*tā'dīb*) pula, ia lebih bersifat mengukur akhlak (*wazan al-khulq*) di samping *targhīb wa tarhīb* yang menggesa hamba mengharmonikan dunia ini dengan adab dan sahsiah yang mulia serta terpuji<sup>1</sup>. Ia tidak dilihat sebagai suatu tanggungjawab kerana tanggungjawab mempunyai nilai tertentu, dan pastinya nilai tersebut adalah terbaik. Namun, keupayaan hamba untuk berakhlak dan beradab dengan nilai yang terbaik adalah berbeza-beza (*mutafāwit*). Perbezaan keupayaan ini menjadikan nilai terbaik yang dikehendaki daripada didikan tatasusila menjadi tidak seragam. Pastinya individu yang tidak mencapai nilai terbaik tersebut tidak diiktiraf berakhlak atau bermoral. Justeru, didikan tatasusila lebih berupa ukuran berbanding tanggungjawab yang mana setiap hamba yang berusaha membentuk dirinya berpandukan ukuran ini, dia akan tetap beroleh makam yang diterpuji di dunia dan di akhirat. Oleh itu, memadai *tā'dīb* dianggap sebagai ukuran dan galakan kepada hamba agar mereka berakhlak dengan kemuliaan mengikut kemampuan mereka masing-masing<sup>2</sup>.

Oleh kerana suruhan dan larangan serta didikan tatasusila ini bukan suatu tanggungjawab maka tidak wajib bagi Allāh menyediakan sama ada ganjaran baik mahupun balasan buruk bagi hamba yang mematuhi atau mengingkarinya.

---

<sup>1</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 172.

<sup>2</sup> Ini merupakan pandangan al-Jurjānī yang penulis telah *tarjih*kannya menyamai pandangan jumhur Ashā'irah. Pandangan ini bukan sekadar menolak mafhum *ijāb* yang dicituskan Mu'tazilah sebagaimana diterangkan di atas malah menjelaskan kemudahan (*rukhsah*) dalam Islam yang mengajak manusia am dan umat Islam khususnya supaya berakhlak mulia walaupun mereka tidak pernah beradab atau bermoral. *Rukhsah* ini juga memberi peluang taubat kepada yang terlanjur untuk bertaubat walaupun dengan usaha yang kecil dan permulaan. Antara lain melalui *rukhsah* ini, setiap orang diminta berikhtiar berakhlak dengan usaha masing-masing. Bagi Dr. Wan Suhaimi-penyelia penulis-beliau mengatakan: "*tā'dīb* adalah suatu yang wajib atau kewajipan kerana matlamat Islam adalah menyeragamkan akhlak dalam masyarakat". (Dipetik daripada komentar beliau ke atas deraf awal kajian ini).

**Kedua:** Nilai kepatuhan hamba kepada suruhan (*awāmir*) tidak melayakkan mereka meraih sama ada ganjaran baik mahu pun nikmat syurga daripada Allāh SWT. Ini kerana nilai kepatuhan hamba tersebut amat kerdil jika dibandingkan dengan nikmat anugerah Allāh SWT<sup>1</sup>. Bagaimana masa ibadah hamba yang singkat layak diganjar dengan kenikmatan yang abadi? Ini belum dikira sifat peribadatan tersebut dari sudut keikhlasan, khusyuk dan tawaduk hamba. Begitu juga halnya dengan keingkaran hamba kepada larangan (*nawāhī*). Keburukan sifat ingkar mereka ini amat kecil jika dibandingkan dengan peritnya azab neraka dan kejinya balasan buruk yang telah dikhabarkan. Justeru, kerana apakah hamba diganjar dengan kebaikan serta syurga dan dibalasi dengan keburukan serta neraka? Jawapannya, hanyalah kerana niat dan pilihan mereka dalam meraih *iḥsān* Allāh SWT<sup>2</sup>.

Oleh itu, kita memahami bagaimana beriman atau kufurnya seseorang dikira oleh Allāh SWT berpandukan kepada niat serta pilihannya dan bukan kerana perbuatannya. Allāh SWT sendiri telah menerangkan hal ini di dalam al-Qur’ān, *Sūrah al-Nisā’* (4:110-112):

---

<sup>1</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 173.

<sup>2</sup> Al-Jurjānī menjelaskan bahawa *al-taklīf*, *al-tā’dib*, *al-bi’tah* dan *al-da’wah* merupakan sekadar dorongan kepada hamba untuk memilih melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan. Tatkala mereka berjaya memilih hal ini maka Allāh SWT menganugerahkan kekuatan untuk mereka melakukan perbuatan pilihan mereka dan menempatkan mereka di tempat yang selayaknya setelah mereka berjaya melakukannya. Begitu juga halnya apabila mereka memilih apa yang bertentangan, iaitu memilih melakukan keburukan. *Ibid.* Berpandukan penjelasan al-Jurjānī ini, kita memahami bahawa Allāh SWT memimpin hamba ke arah kebaikan bermula daripada mereka memilih untuk melakukan iaitu niatnya dan bukan setelah melakukan pilihannya. Dan pimpinan Allāh bukan sekadar membawa hamba berjaya menghasilkan sesuatu kebaikan atau keburukan malah membawa mereka sehingga kesudahannya sama ada meraih redhaNya atau murkaNya. Lihat juga al-Sayyālikūti wa al-Ḥalabī (1998), *op. cit.*, h. 173.



وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا  
 وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا  
 حَكِيمًا ۝ وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ  
 بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ۝

Dan barang siapa yang melakukan kejahatan atau kezaliman ke atas dirinya sendiri kemudian dia beristighfār kepada Allāh, dia akan dapati bahawa Allāh adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang. Dan barang siapa yang melakukan dosa, sesungguhnya dia telah melakukan dosa ke atas dirinya sendiri, dan Allāh Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. Dan barang siapa yang melakukan kesilapan atau dosa kemudian menuduh ia [telah] dilakukan oleh orang yang tidak bersalah, maka dia telah menanggung [keburukan] dusta serta dosa yang nyata.

Ayat ini membuktikan bagaimana *istighfār* iaitu memohon keampunan daripada Allāh telah memadai bagi mengampunkan dosa kejahatan dan kezaliman yang telah dilakukan oleh hamba. Dan *istighfār* wajib bermula dan beriringan dengan keinsafan dan kesedaran<sup>1</sup>. Keinsafan mahupun kesedaran inilah merupakan *qasad* (*qaṣd*) yang juga dimaksudkan dengan niat<sup>2</sup>.

Betapa kita dapati daripada ayat suci ini, Allāh SWT mengira kebaikan daripada sekecil daya iaitu ucapan istighfār “*astaghfir Allāh*” atau niat untuk bertaubat yang mana dengannya mampu menghapuskan dosa perbuatan kejahatan dan kezaliman<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ayat ini diturunkan sempena kisah kecurian perisai Qatādah bin al-Nu‘mān oleh Ṭa‘mah bin Abīraq al-Anṣārī. Lihat al-Nisābūrī (1997), *op. cit.*, h. 155,156.

<sup>2</sup> Daripada perbahasan *fuqahā’* terhadap permasalahan niat (*niyah*), mereka mentakrifkannya dengan ‘keazaman hati untuk melakukan perbuatan ibadah dengan tujuan mendekati diri kepada Allāh SWT’ atau dengan kata lain ‘keinginan yang putus’ (*al-irādah al-jāzimah*). Lihat al-Jazīrī, ‘Abd al-Raḥmān (1999), *Kitāb al-Fiqh ‘alā Madhāhib al-Arba‘ah*, j. 1, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 190.

<sup>3</sup> Diberikan dua konklusi di sini kerana pelaku dosa atau maksiat adalah tidak terkecuali daripada kalangan hamba. Semua terlibat melainkan golongan yang *ma‘ṣūmūn* atau yang mendapat ‘*iṣmah*’ daripada Allāh SWT. Justeru, adalah mustahil bagi orang yang tidak berdaya bercakap atau bisu mengucapkan *istighfār* maka niatnya untuk bertaubat adalah diterima sebagaimana orang biasa.

Bahkan pada ayat-ayat lain lagi<sup>1</sup> banyak membuktikan kebaikan dikira pada niat bahkan tanpanya segala bentuk ‘*ubūdiyyah* tertolak<sup>2</sup>.

Begitu juga seseorang hamba dikeji dengan sifat kufur golongan *munāfiq*<sup>3</sup> hanya kerana menuduh dan bukan kerana dia melakukan hakikat perlakuan *nifāq*. Ini disebabkan oleh tuduhannya berserta qasad atau dengan erti kata lain tuduhannya dengan niat jahat dan tidak dilakukan secara dipaksa (*ikrah*)<sup>4</sup>.

Kesimpulannya, sama ada kepatuhan mahu pun keingkaran yang dilakukan oleh hamba, ia tidak menyamai kemewahan nikmat dan keperitan azab Allāh SWT. Justeru, kepatuhan dan keingkaran hamba tidak melayakkan mereka wajib diganjar dengan kebaikan dan dibalasi dengan keburukan. Hasilnya, adalah tidak wajib bagi Allāh SWT menyediakan syurga serta kebaikan dan neraka serta keburukan sebagai habuan yang setimpal buat perbuatan hamba malah ia adalah sebagai galakan (*targhīb*) supaya mereka berlumba-lumba mencari kebaikan dan ancaman (*tarhīb*) agar mereka takut terjerumus ke lembah kehinaan<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Dalam *Sūrah Āli ‘Imrān* (3:135), Allāh berfirman yang bermaksud: *Dan apabila orang-orang yang melakukan dosa-dosa besar atau menzalimi diri mereka sendiri, [mereka kembali] ingatkan Allāh, lantas mereka beristighfar ke atas dosa-dosa mereka...* Berkata Ibn ‘Abbās r.a. dalam riwayat ‘Aṭā’: “Ayat ini diturunkan kepada Nabhān al-Tamār. Beliau telah didatangi seorang wanita cantik yang membeli daripada beliau kurma. Kecantikan wanita tersebut membuatkan Nabhān tidak dapat menahan diri untuk memeluk dan mencium wanita tersebut. Perbuatan itu amat dikesali oleh Nabhān dan kemudian beliau mendatangi Nabi s.a.w. berceritakan hal demikian lalu turunlah ayat ini”. Lihat al-Nisābūrī (1997), *op. cit.*, h. 104.

<sup>2</sup> Dalam *Sharḥ al-Iqnā’*, al-Sharbīnī mentakrifkan niat sebagai qasad melakukan ibadah. Tanpa qasad tersebut, ibadah tidak akan tertunai atau terbatal. Ia (niat) merupakan rukun pada awal ibadah, tidak pertengahannya atau pada akhirnya. Ini bertepatan dengan Ḥādīth s.a.w.: *Sesungguhnya setiap amalan disertakan dengan niat*. Al-Sharbīnī, Shaykh Shams al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad al-Khaṭīb al-Sharbīnī (t.t), *al-Iqnā’ fī Ḥal al-Fāz Abī Shujā’*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 290.

<sup>3</sup> Sifat *munāfiq* yang dimaksudkan di sini ialah sifat pendustaan yang diamalkan oleh *munāfiqūn* di zaman Nabi s.a.w. Golongan ini disamakan oleh Allāh dengan golongan *kāfirūn* kerana mengingkari Nabi s.a.w. walaupun dengan hati mereka. Ini sebagaimana diterangkan oleh Allāh SWT dalam *Sūrah al-Nisā’* (4:140): *Sesungguhnya Allāh menghimpunkan Munāfiqūn dan Kāfirūn dalam Jahannam semuanya sekali*.

<sup>4</sup> Berbeza dengan tuduhan atau perbuatan secara paksa (*ikrah*) ia tidak klasifikasikan dengan penyifatan di atas.

<sup>5</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 174.

### 3.4.3 Menimbang Tara Pendapat Al-Bāqilānī dan Al-Isfarāyīnī

#### (a) Al-Bāqilānī

Dalam usaha membezakan di antara *Qudrah Allāh* dengan kemampuan hamba, al-Bāqilānī telah mengasingkan di antara kuasa yang menggerakkan *af'āl al-'Ibād* dengan kuasa yang menghasilkan sifat *af'āl* tersebut<sup>1</sup>. Pengasingan di antara dua hakikat ini juga bermaksud pengasingan di antara penguasa pergerakan perbuatan dan penghasil sifat perbuatan. Hal ini menggambarkan bahawa kedua-dua pelaku ini saling memiliki kemampuan yang berbeza antara satu dengan yang lain, dan zahir mafhum ini pastinya terkeluar daripada dasar manhaj Madhhab Ashā'irah<sup>2</sup>.

Walau bagaimana pun, al-Jurjānī berpendapat bahawa usaha pengasingan al-Bāqilānī ini tidak terkeluar daripada manhaj Ashā'irah dalam memutlaqkan *Qudrah Allāh* SWT selaku Pelaku *af'āl al-'Ibād*<sup>3</sup>. Beliau menjelaskan perkara ini sebagaimana berikut:

**Penjelasan pertama:** Al-Bāqilānī telah menetapkan bahawa kemampuan hamba (*qudrah al-'abd*) melakukan perbuatan mereka adalah sekadar memilih sifat-sifat perbuatan<sup>4</sup>. Kemampuan hamba tersebut menyamai mafhum *al-kasb* di sisi Ashā'irah<sup>5</sup>. Al-Jurjānī menjelaskan bahawa al-Bāqilānī sendiri telah mentasawurkan

---

<sup>1</sup> Lihat penjelasan terdahulu mengenai pendapat al-Bāqilānī ini dalam kajian, h. 91.

<sup>2</sup> Oleh kerana pengasingan ini, seolah-olah al-Bāqilānī menjadikan hamba berupaya menghasilkan sifat perbuatan mereka dengan sendiri. Melalui pengasingan ini juga, ia menggambarkan keupayaan hamba menghasilkan sifat perbuatan mereka di luar kekuasaan Allāh SWT. Lihat al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, h. 166.

<sup>3</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 164, 166.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Lihat maksud *al-kasb* di sisi Ashā'irah dan al-Jurjānī dalam kajian ini, h. 95-97.

*qudrah al-'abd*<sup>1</sup> hanyalah sekadar keinginan dan pilihan hamba sebagaimana dinukilkan oleh al-Jurjānī di dalam *Sharḥ*:

وقال القاضى: على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته أعنى بكونه طاعة ومعصية إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا توصف بها أفعاله تعالى كما فى لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره

Berkata al-Qāḍī [al-Bāqilānī]: [*Af'āl al-'Ibād* berlaku] dengan perkaitan *Qudrah Allāh* dengan asal perbuatan dan kemampuan hamba dengan sifatnya iaitu maksud saya [mereka] menjadikannya taat atau derhaka [atau] sifat-sifat yang selain daripada dua sifat ini yang mana ia tidak [sesuai] disifatkan pada *Af'āl Allāh* SWT sepertimana [seseorang] yang memukul anak yatim dengan tujuan mengadabkannya atau menyakitinya. Maka sesungguhnya zat (kuasa) pukulan tersebut berlaku dengan kesan daripada *Qudrah Allāh* manakala menjadikannya (pukulan) tersebut [bersifat] mentaati [perintah Allāh] di atas hal yang pertama (mengadabkan) dan [menjadikannya bersifat] menderhakai di atas hal yang kedua (menyakiti) dengan kesan daripada kemampuan hamba (pelaku pukulan)<sup>2</sup>.

Daripada nukilan ini, *qudrah al-'abd* hanyalah sekadar kemampuan hamba dalam memilih sifat perbuatan mereka. Pandangan ini dibuktikan oleh al-Bāqilānī dengan berbezanya mafhum *qudrah al-'abd* dengan kekuatan yang menggerakkan perbuatan tersebut yang mana ia ternyata bukan di bawah keupayaan hamba<sup>3</sup>. Apa yang dapat diperhatikan, al-Bāqilānī telah membezakan di antara mafhum *qudrah al-'abd* dengan mafhum penggerak perbuatan (*muḥarrrik fi 'l*)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Al-Bāqilānī (1947), *op. cit.*, h. 62.

<sup>2</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 164.

<sup>3</sup> Lihat penjelasan Dr. Muḥammad 'Abd al-Faḍīl al-Qūṣī (1997), *op. cit.*, h. 183.

<sup>4</sup> *Ibid.*

**Penjelasan kedua:** Keupayaan hamba dalam menghasilkan sesuatu perbuatan adalah bergantung sepenuhnya kepada kekuatan daripada Allāh SWT. Ini bermakna, jika tanpa kekuatan ini hamba tidak berupaya menghasilkan suatu perbuatan pun<sup>1</sup>.

Melihat kepada konsep *qudrah al-'abd* yang diutarakan oleh al-Bāqilānī, hamba hanya berupaya menggerakkan perbuatan setelah mereka mendapat kekuatan daripada Allāh SWT. Ini membuktikan bahawasanya keupayaan *qudrah al-'abd* bergantung sepenuhnya kepada *Qudrah Allāh SWT*. Pergantungan ini menyamai konsep pergantungan *al-kasb* kepada *Qudrah Allāh SWT* di sisi Ashā'irah<sup>2</sup>.

Konsep pergantungan *qudrah al-'abd* kepada *Qudrah Allāh SWT* juga bermaksud pergantungan hal-hal yang bersifat baharu kepada sesuatu yang bersifat qadim<sup>3</sup>. Bertitik-tolak daripada pergantungan ini, *mutā'akhirūn* Ashā'irah telah menyifatkan *qudrah al-'abd* sebagai hakikat baharu yang menyamai sifat *al-qudrah al-ḥadīthah* manakala *Qudrah Allāh* sebagai hakikat qadim yang menyamai sifat *al-qudrah al-qadīmah*. Di sisi mereka, *al-qudrah al-qadīmah* ini merupakan sandaran kepada wujudnya *al-qudrah al-ḥadīthah*. Ini kerana kewujudan sesuatu yang bersifat baharu wajib disandarkan kepada sesuatu yang bersifat qadim.

Bertepatan dengan ini, maka keupayaan hamba menghasilkan perbuatan mereka wajib bersandarkan kepada *Qudrah Allāh SWT*<sup>4</sup>. Justeru, *Qudrah Allāh* bukan sahaja merupakan penguasa pergerakan *af'āl al-'Ibād* malah ia juga merupakan penyebab wujudnya *qudrah al-'abd*.

---

<sup>1</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 164.

<sup>2</sup> Lihat penjelasan hal ini dengan lebih lanjut dalam kajian, h. 95-97.

<sup>3</sup> Pergantungan ini merupakan asas iktikad kewujudan setiap *mumkināt* di dalam Madhhab Ashā'irah. *Ibid.* h. 82-83.

<sup>4</sup> Al-Bayjūrī (1939), *op. cit.*, h. 68. Lihat juga Dr. Muḥammad 'Abd al-Faḍīl al-Qūṣī (1997), *op. cit.*, h 181.

Apa yang dapat disimpulkan di sini ialah, al-Jurjānī melihat bahawa cetusan fikrah al-Bāqilānī terhadap konsep keupayaan hamba menghasilkan sifat perbuatan menjadi perintis kepada munculnya konsep *al-kasb* di sisi *mutāakhirūn* Madhhab Ashā‘irah. Ini dapat dilihat pada persamaan aktual perbuatan (*fi‘liyyah al-fi‘l*) disandarkan kepada *qudrah al-‘abd* dan begitu juga halnya kepada *al-kasb*<sup>1</sup>.

#### (b) Al-Isfarāyīnī

Pertimbangan al-Jurjānī terhadap pandangan al-Isfarāyīnī adalah berbeza daripada pertimbangan beliau terhadap pandangan al-Bāqilānī. Dalam kaitan dengan pandangan al-Isfarāyīnī berhubung konsep *af‘āl*, al-Jurjānī telah meletakkan beberapa kebarangkalian (*maḥmūliyyah*) ke atasnya berbanding persetujuan (*muwāfaqah*) yang telus kepada al-Bāqilānī berhubung konsep yang sama.

Tujuan al-Jurjānī meletakkan *maḥmūliyyah* tersebut berikutan pandangan yang menyatakan ‘harus berhimpunnya dua pemberi kesan ke atas satu kesan yang sama’ (*jawwaz ijma’ al-mu’athirayn ‘alā athar wāḥid*) tidak dijelaskan maksud atau aplikasinya secara terperinci oleh al-Isfarāyīnī<sup>2</sup>. Tanpa penjelasan ini, konsep tersebut secara umumnya dilihat berbelah bahagi mendokong fahaman Ashā‘irah dan Mu‘tazilah. *Maḥmūliyyah* tersebut ialah:

**Pertama:** Kebarangkalian al-Isfarāyīnī maksudkan dengan ‘dua pemberi kesan’ (*mu’athirayn*) adalah dua pelaku yang memiliki kemampuan yang berbeza di antara satu dengan yang lain<sup>3</sup>. Pada pandangan al-Jurjānī, jika kebarangkalian ini yang menjadi hakikat konsep *mu’athirayn* di sisi al-Isfarāyīnī, ternyata konsep ini

---

<sup>1</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 164, 166.

<sup>2</sup> Al-Isfarāyīnī (1940), *al-Tabṣīr fī al-Dīn wa Tamayiz al-Firqah al-Nājiyah*, al-Qāhirah: Maṭba‘ah al-Anwār, h. 42. Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 164. Lihat kajian ini, h. 92.

<sup>3</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 171.

menyalahi konsep Allāh SWT selaku pelaku mutlaq *af'āl al-'Ibād* yang didasari Madhhab Ashā'irah<sup>1</sup>.

**Kedua:** Kebarangkalian konsep *mu'atthirayn* ini hanyalah pada tasawur al-Isfarāyīnī kepada cara penghasilan *af'āl al-'Ibād*. Tasawur ini menggambarkan bahawa hamba bukanlah pemberi kesan yang hakiki kepada wujudnya perbuatan malah hamba hanyalah pemberi kesan secara kira-kira sahaja (*mu'atthīr al-'itibārī*) dan Allāh SWT sahaja pemberi kesan yang hakiki (*mu'atthīr al-ḥaqīqī*)<sup>2</sup>. Jika tasawur ini yang dimaksudkan oleh al-Isfarāyīnī terhadap konsep *mu'atthirayn*, ternyata ia tidak menyalahi pemikiran Ashā'irah kerana di sisi mereka penyifatan hamba sebagai pelaku *af'āl* secara majaz adalah dibenarkan<sup>3</sup>.

**Ketiga:** Kebarangkalian hamba bukanlah *mu'atthīr* yang mempunyai kuasa mutlaq memberi kesan kepada wujudnya perbuatan. Akan tetapi, apabila sesuatu perbuatan dinisbahkan kepada pelakunya, hamba turut sama berperanan memberi kesan kepada kewujudannya di samping kesan mutlaq Allāh SWT ke atasnya<sup>4</sup>. Kebarangkalian ini menggambarkan kemampuan hamba bukanlah pada autoriti yang utama memberi kesan kepada wujudnya sesuatu perbuatan bahkan *Qudrah* Allāh SWT lah yang dikira sebagai pemberi kesan yang mutlaq kepada *af'āl al-'Ibād*. Jika demikian halnya maka konsep *mu'atthirayn* sebegini dikira masih menyamai konsep *al-kasb* di sisi Ashā'irah.

---

<sup>1</sup> *Ibid.* Lihat juga al-Taftāzānī (2001), *op. cit.*, h. 184.

<sup>2</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 171. Lihat juga al-Jurjānī (t.t), *Risālah fī Bayān Marātib al-Mawjūdāt fī al-Mawjūdiyyah*, (T.T.P), (T.P), h. 2,3.

<sup>3</sup> Al-Rāzī (1987), *al-Maṭālib al-'Āliyah min al-'Ilm al-Ilāhī*, j. 3, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 44.

<sup>4</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 172.

Merujuk kepada ulasan terhadap kebarangkalian kedua dan ketiga, kita dapati al-Jurjānī menolak kemungkinan besar al-Isfarāyīnī telah mendokong fahaman Mu‘tazilah. Ini dijelaskan sendiri oleh beliau:

Dan kerana kami mengatakan: tujuan kami di sini ialah untuk menghapuskan fahaman ‘bebas’ yang didakwa *Ahl al-‘Itizālī* sebagaimana juga tujuan al-Ustādh dan Imām al-Ḥaramayn<sup>1</sup>.

Al-Jurjānī seterusnya membuktikan keahlian al-Isfarāyīnī dalam Madhhab Ashā‘irah dengan dua hujah:

**Pertama:** Al-Isfarāyīnī hanya mengharuskan kesatuan Allāh SWT dan hamba sebagai *mu‘atthīr af‘āl al-‘Ibād* dalam satu keadaan sahaja, iaitu aktual perbuatan (*fi‘liyyah al-af‘āl*)<sup>2</sup>. Ini bermakna, hamba hanya berupaya memberi kesan kepada wujudnya perlakuan perbuatan dan tidak kepada wujudnya daya yang menggerakkan perbuatan. Dengan ini, kemampuan hamba tidak mempunyai apa-apa upaya untuk menggerakkan perbuatan melainkan hanyalah sekadar menjadi perantara kepada wujudnya perbuatan. Hal ini pastinya menafikan hamba sebagai pelaku *af‘āl al-‘Ibād* yang bebas daripada kekuatan luaran (*fā‘il mustaqillān*)<sup>3</sup>.

**Kedua:** Al-Isfarāyīnī telah menyifatkan hamba sebagai *mu‘atthīr* di samping Allāh SWT. Mafhum *mu‘atthīr* adalah umum yang mana ia memberi maksud pemberi kesan kepada aktual perbuatan (*mu‘atthīr li fi‘l*) dan pemberi kesan kepada kekuatan yang menggerakkan perbuatan (*mu‘atthīr li al-quwwah muḥarrrikah fi‘l*). Namun, apabila al-Isfarāyīnī menyifatkan Allāh SWT juga sebagai *mu‘atthīr* maka Allāh hanya sesuai disifatkan sebagai pemberi kesan kepada kekuatan yang menggerakkan

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 164.

<sup>3</sup> *Ibid.* Lihat juga *ta‘līqāt* yang dikemukakan oleh al-Sayyālikūtī wa al-Ḥalabī ke atas keterangan ini.



perbuatan dan hamba pula hanya sesuai disifatkan sebagai pemberi kesan kepada perbuatan<sup>1</sup>.

Seterusnya jika diteliti, al-Isfarāyīnī telah menggunakan kalimah ‘*mu’atthīr*’ bagi menterjemah hakikat kemampuan yang selayaknya dengan keagungan Allāh dan hakikat kemampuan yang sesuai dengan kekerdilan hamba. Ini kerana beliau mengetahui betapa besarnya kesalahan mengitlaqkan lafaz ‘*fā’il*’ kepada hamba sebagaimana yang telah dilakukan oleh Mu‘tazilah dan kemudiannya oleh Ibn Taymiyyah serta pengikutnya<sup>2</sup>.

Dengan dua penghujahan di atas, al-Jurjānī menegaskan keahlian al-Isfarāyīnī bersama Ashā‘irah dan dengan ini maka berakhirlah perbincangan kita mengenai konsep *af‘āl Allāh* dalam tradisi ‘*Ilm al-Kalām*’.

---

<sup>1</sup> Al-Jurjānī (1998), *op. cit.*, h. 172.

<sup>2</sup> Ibn Taymiyyah telah mengitlaqkan lafaz “*fā’il al-ḥaqīqī*” kepada hamba yang mana lafaz ini telah menyalahi penggunaan *majjāzī wa ma’nawī*. Lihat al-Bayjūrī (1939), *op. cit.*, h 111. Lihat juga Dr. Muḥammad Rabī‘ Muḥammad Jauharī (2005), *op. cit.*, h. 39.

## Kesimpulan bab

Apa yang kita dapati, sesungguhnya persoalan tentang *Af'āl Allāh* merupakan satu persoalan polemik pendapat yang tegar berlaku di antara para mutakallimun. Polemik ini bukan sekadar berlaku di antara satu madhhab dengan madhhab yang lain seperti Ashā'irah dengan Mu'tazilah atau dengan **Hukamā'** malah polemik turut berlaku dikalangan tokoh dalam satu madhhab yang sama seperti Imām al-Ash'arī dengan Imām al-Māturīdī daripada Madhhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

Meskipun demikian, tidak semua polemik ini memberikan kesan yang negatif kepada pemahaman terhadap konsep *Af'āl Allāh*. Kita dapati, polemik pendapat di antara Ashā'irah dan Māturīdīah dalam menyifatkan *Af'āl Allāh* apakah ia baharu atau qadim menatijahkan terhasilnya konsep perantaraan (*wāsiliyyah*) yang menghubungkan Allāh SWT dengan *af'āl* dan makhlukNya. Konsep perantaraan tersebut di sisi Ashā'irah dikenali sebagai *ta'allūq* yang berperanan menghubungkan Zat Allāh dengan *Af'āl*Nya manakala di sisi Māturīdīah konsep perantaraan tersebut dikenali sebagai *takwīn* yang berperanan menghubungkan *Af'āl Allāh* dengan makhluk.

Bahkan, dengan terhasilnya konsep perantaraan *ta'allūq* dan *takwīn* ini, peranan keduanya dianalisis dan diperhalusi sehingga kedua-duanya saling bergandingan dalam menghubungkan Allāh SWT dengan kewujudan hamba, dan gandingan ini mengukuhkan metode pemahaman Madhhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah bagaimana benar-benar Allāh SWT berkuasa mutlak ke atas hamba dan perbuatan mereka. Tugas analisis dan perhalusan ini kita ajukan penghargaan yang besar kepada Imām al-Ghazzālī al-Ṭūsī r.h. Antara lain, beliau telah mengubal metodologi dwi kaitan yang menghubungkan Allāh dengan *Af'āl*Nya dari satu sudut dan menghubungkan *Af'āl Allāh* dengan makhlukNya dari satu sudut yang lain, metodologi ini dikenali sebagai *manhājiyyah al-ta'aluqayniyyah*.

Berkenaan dengan siapakah pelaku sebenar perbuatan pilihan hamba (*fā'il af'āl al-ikhtiyāriyyah al-'ibād*) kita dapati Mu'tazilah dan Ḥukamā' telah gagal membuktikan bahawa pelaku perbuatan tersebut ialah hamba. Ini kerana kelemahan fitrah badan dan ilmu mereka menafikan mereka berupaya mengetahui secara terperinci setiap perbuatan yang telah dan akan mereka lakukan. Di samping itu, kekuatan yang mereka dapatkan untuk melakukan suatu perbuatan juga adalah anugerah daripada Allāh SWT maka Dia lah selayaknya pelaku sebenar perbuatan pilihan hamba tersebut, dan memilih (*ikhtiyār*) sahajalah yang mampu dan selayaknya mereka lakukan. Beginilah caranya Ashā'irah mengimani bagaimana Allāh sebagai Pelaku perbuatan (*Fā'il al-Af'āl*) dan hamba sebagai pemilih yang terpaksa (*mukhtār al-muḍṭṭarrūn*) kerana terpaksa memilih berdasarkan aturan shariah Allāh SWT. *Wallāhualam.*

Seterusnya kajian ini akan membincangkan tentang isu 'baik serta buruk' (*qaḍiyyah al-ḥusn wa al-qubḥ*) dan *Allāh al-Murīd* (Yang Maha Berkehendak). Dua isu ini dilihat mempunyai hubungkait yang rapat dengan apa yang kita telah bincangkan terdahulu. Hubungkait ini dapat dilihat melalui perkaitan *af'āl* yang tidak terlepas daripada sifat baik dan buruk, dan semuanya ini pula tidak terlepas daripada kehendak *Irādah Allāh* SWT.