

BAB 3

PANDANGAN IBN AL-QAYYIM TENTANG PERSOALAN *IHTIJĀJ* MANUSIA TERHADAP TAKDIR ALLĀH DAN PENENTUAN TAKDIR BAHAGIA DAN SENGSARA SEBELUM PENCIPTAAN MEREKA

3.0 Pendahuluan

Penulisan bab ketiga akan membincangkan tentang pandangan Ibn al-Qayyim mengenai persoalan *ihtijāj* manusia terhadap takdir Allāh dan penentuan takdir bahagia dan sengsara sebelum penciptaan mereka. Ia dimulakan dengan pendefinisian perkataan qada' dan qadar, kaitan antara keduanya, diikuti dengan perbincangan mengenai peringkat penetapan takdir.

Perbincangan mengenai takrif qada' dan qadar, kaitan antara keduanya serta peringkat penetapan takdir adalah asas yang memberi penjelasan terhadap konsep qada' dan qadar. Apabila ia diketahui, penerusan perbincangan mengenai persoalan qada' dan qadar, khususnya persoalan *ihtijāj* terhadap takdir serta penetapan takdir lebih awal akan menjadi lebih mudah difahami.

3.1 Takrif Qada' dan Qadar

Dalam mendefinisikan perkataan qada' dan qadar, penulis berpandukan kepada kamus-kamus bagi pentakrifan ini, kerana menfokuskan kepada pengertian perkataan secara langsung. Penulis juga tidak ketinggalan untuk merujuk kepada kitab-kitab tafsir bagi ayat-ayat yang berkaitan serta beberapa pendapat para ulama yang secara khusus membincangkan mengenai takrif qada' dan qadar.

3.1.1 Takrif Qada'

Asal perkataan *al-Qadā'* ialah *Qadāyun* dan jama'nya ialah *Aqḍiyatun*, yang bererti hukum, kepastian, penjelasan dan penciptaan. Makna aslinya ialah: Memutuskan, memisahkan, menentukan, mengukuhkan, menjalankan dan menyelesaikan.¹ Perkataan *al-Qadā'* juga menunjukkan erti penentuan suatu perkara dan penyempurnaannya.² Dengan kata lain, kesemua pengertian itu berada di tingkat terakhir atau di tahap pelaksanaan.³

Di dalam al-Qur'an, perkataan qada' tidaklah digunakan, walau bagaimana pun terdapat ayat-ayat yang mengandungi perkataan berasal dari kata dasar qada' ini dengan pelbagai pengertian.⁴ Di sini disebutkan sebahagian daripada pengertian qada' seperti berikut:

1. *Al-Amr* (perintah)⁵ seperti dalam sūrah al-Isrā' 17: 23

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ

Yang bermaksud: “Dan Tuhanmu telah memerintah supaya kamu tidak menyembah melainkan kepada-Nya semata-mata.”

2. *Al-Hukm* (hukum)⁶ seperti dalam sūrah al-Aḥzāb 33: 36

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا

¹ Al-Jawharī, Ismā'īl b. Ḥamād (1990), *al-Ṣaḥḥah fī al-Lughah*, (Taḥqīq) 'Aṭār Aḥmad 'Abd al-Ghafūr, j. 6, c. 4, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, h. 2464-2465; Ibn Manẓūr, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad (t.t.), *Lisān al-'Arab*, j. 15, Beirut: Dār Ṣādir, h. 186; Ibrāhīm Muṣṭafā et al. (t.t.), *Mu'jam al-Wasīṭ*, (Taḥqīq) Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, j. 2, t.t.p.: Dār al-Da'wah, h. 274; al-Maḥmūd, (1997), *al-Qadā' wa al-Qadar*, h. 33; al-Ḥamad (1416 H), *al-Īmān bi al-Qadā' wa al-Qadar*, h. 28.

² Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad (1979), *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, (Taḥqīq) Hārūn, 'Abd al-Salām Muḥammad, j. 5, t.t.p.: Dār al-Fikr, h. 99. Lihat juga Rāghib al-Asfahānī (t.t.), *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, j. 2, Damshik: Dār al-Qalam, h. 247; Ibn Athīr, Abū al-Sa'ādāt al-Mubārak Ibn Muḥammad (1979), *al-Nihāyah fī Ghariḥ al-Ḥadīth wa al-Athar*, (Taḥqīq) al-Zāwī, Ṭāhir Aḥmad dan al-Ṭanāhī, Maḥmūd Muḥammad, j. 4, Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah, h. 125.

³ Al-Khaṭīb, 'Abd al-Karīm (1979), *al-Qadā' wa al-Qadar Bayn al-Falsafah wa al-Dīn*, h. 174. Lihat juga Syed Muḥammad Hilmi Syed Abd Rahman dan Che Zarrina Sa'ari (2008), *Kesan Kefahaman Konsep Takdir*, h. 6.

⁴ *Ibid*, h. 5.

⁵ Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr (2000), *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, (Taḥqīq) Shākir, Aḥmad Muḥammad, j. 17, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, h. 413; Rāghib al-Asfahānī (t.t.), *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, h. 247. Ibn Taymiyyah menganggap suatu kebohongan terhadap al-Qur'an, apabila perkataan *qadā'* di dalam ayat, *'Wa qadā rabbuka allā ta'budū illā iyyāh'* dimaknai *qaddara*, yang bererti *ma qadā bi shay'in illā waqa'a* (Semua yang ditakdirkan Allāh pasti terjadi), dengan begitu para penyembah berhala pun termasuk ke dalam kumpulan orang yang menyembah Allāh. Lihat Ibn Taymiyyah, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm (1390 H), *al-Furqān Bayn Awliyā' al-Raḥmān wa Awliyā' al-Shayṭān*, c. 2, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, h. 117.

⁶ Ibn al-Jawzī, Abū al-Farj Jamāl al-Dīn b. 'Alī (1404 H), *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, j. 6, c. 3, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, h. 386. Ada banyak orang yang beranggapan bahawa perkataan Qada' mengandungi makna *ijbār wa ikrāh* (pemaksaan), padahal tidak demikian, perkataan *al-Qadā'* dalam bahasa arab bermakna *al-Hukm* (hukum) semata, seperti kalimat *al-Qadī* bermakna *al-Hākim*. Di samping itu ia juga bermakna *al-Amr* (perintah) dan *al-Ikhhār* (pemberitaan). Lihat Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad (1996), *al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*, (Taḥqīq) Naṣr, Muḥammad Ibrāhīm dan 'Umayrah, 'Abd al-Raḥmān, j. 3, Beirut: Dār al-Jayl, h. 77.

Yang bermaksud: “Dan tidaklah harus bagi orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan apabila Allāh dan Rasul-Nya menetapkan hukum mengenai sesuatu perkara.”

3. *Al-Farāgh* (menyelesaikan)⁷ seperti dalam sūrah Fuṣṣilat 41: 12

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ

Yang bermaksud: “Lalu Dia menyelesaikan (penciptaan) tujuh langit, dalam dua masa.”

4. *Al-I'lām wa al-Ikhhār* (pemberitaan)⁸ seperti dalam sūrah al-Isrā' 17: 4

وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ

Yang bermaksud: “Dan Kami memberitakan kepada Bani Israil dalam Kitab itu.”

3.1.2 Takrif Qadar

Qadar menurut bahasa iaitu *maṣdar* daripada perkataan *qadara-yaqduru-qadaran*, dan adakalanya huruf dal-nya disukunkan (*qadran*)⁹ yang bererti ketentuan dan hukum¹⁰, batas akhir daripada sesuatu dan hakikatnya. Jadi, bila diperkatakan qadar (takdir) maka ia bererti ketetapan Allāh atas segala sesuatu sesuai dengan batas akhir yang dikehendaki-Nya.¹¹ Qadar pula bermakna *qudratullāh* (kekuasaan Allāh)¹² dan daripada *qudrah* ini terbit beberapa sifat Allāh Yang Maha Mulia seperti: *al-Qādir*, *al-Qadīr*, dan *al-Muqtadir*. Dari sini dapat disimpulkan bahawa lafaz qadar lebih umum daripada qada'.¹³

Adapun qadar di dalam al-Qur'an, terdapat banyak ayat yang mengandungi perkataan atau perkataan lain yang terbit daripada kata dasar ini, dengan pelbagai pengertian, di antaranya ialah:

⁷ Ibn Kathīr (1999), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, (Taḥqīq) Salāmah, Sāmī b. Muḥammad, j. 7, c. 2. t.t.p.: Dār Ṭayyibah, h. 302; al-Ṭabarī (2000), *Jāmi' al-Bayān*, j. 21, h. 440; al-Qurṭubī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr Ibn Farāḥ (2003), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, (Taḥqīq) al-Bukhārī, Hishām Shāmīr, j. 15, al-Riyād: Dār al-'Ālam al-Kutub, h. 345.

⁸ Ibn Kathīr (1999), *Tafsīr al-Qur'ān*, j. 5, h. 47; al-Ṭabarī (2000), *Jāmi' al-Bayān*, j. 2, h. 542. Lihat juga al-Dasūqī, Fārūq Aḥmad (1996), *al-Qadā' wa al-Qadar fi al-Islām*, h. 327; al-Fawzān, Ṣāliḥ b. Fawzān b. 'Abd Allāh (2002), *I'ānah al-Mustafīd bi Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd*, c. 3, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, h. 29.

⁹ Ibn Athīr (1979), *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*, h. 41.

¹⁰ Ibn Manzūr (t.t.), *Lisān al-'Arab*, j. 5, h. 74. Lihat al-Maḥmūd (1997), *al-Qadā' wa al-Qadar*, h. 36.

¹¹ Ibn Fāris (1979), *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, j. 5, h. 62.

¹² Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 28.

¹³ Al-Khaṭīb, 'Abd al-Karīm (1979), *al-Qadā' wa al-Qadar Bayn al-Falsafah wa al-Dīn*, h. 176.

1. *Al-Miqdār* (kadar yang tertentu¹⁴, tidak lebih dan tidak kurang¹⁵) seperti dalam sūrah al-Ra‘d 13: 8

وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ

Yang bermaksud: “Dan tiap-tiap sesuatu adalah ditetapkan di sisi-Nya dengan kadar yang tertentu.”

2. *Al-Qadar wa al-Taqdīr* (takdir)¹⁶ seperti dalam sūrah al-Mursalāt 77: 23

فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ

Yang bermaksud: “Lalu Kami tentukan takdirnya, maka Kami-lah sebaik-baik yang menentukan.”

3. Ditentukan¹⁷ seperti dalam sūrah ‘Abasa 80: 19

مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ

Yang bermaksud: “Dari air mani, diciptakan-Nya serta ditentukan keadaannya.”

Daripada senarai ayat-ayat di atas dapat disimpulkan bahawa yang dimaksud dengan qadar ialah kadar (ukuran) yang tertentu, takdir, penentuan dan ketentuan.

3.1.3 Pengertian Qada’ dan Qadar serta Kaitan di antara Keduanya

Para ulama berbeza pendapat apabila memperkatakan makna yang terkandung di dalam perkataan qada’ dan qadar, apakah keduanya mengandungi makna yang sama, ataukah keduanya mempunyai makna yang berbeza? Daripada sini muncullah dua kumpulan yang memiliki pandangan berbeza:

Kumpulan pertama berpendapat bahawa keduanya mempunyai makna yang berbeza. Namun demikian, mereka berbeza pendapat mengenai makna yang terkandung

¹⁴ Al-Rāzī, Fakhru al-Dīn Muḥammad b. ‘Umar al-Tamīmī (2000), *Mafātīh al-Ghayb min al-Qur’ān Al-Karīm*, c. 1, j. 29, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 65.

¹⁵ Al-Baghawī, al-Ḥusayn b. Mas‘ūd (1997), *Ma‘ālim al-Tanzīl*, (Taḥqīq) al-Namr Muḥammad b. ‘Abd Allāh et al., j. 4, c. 4, t.t.p.: Dār Tayyibah, h. 298.

¹⁶ Al-Rāzī (2000), *Mafātīh al-Ghayb*, h. 65; al-Qurṭubī (2003), *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, j. 19, h. 159.

¹⁷ Ibn Kathīr (1999), *Tafsīr al-Qur’ān*, j. 8, h. 322; al-Baghawī, (1997), *Ma‘ālim al-Tanzīl*, j. 8, h. 337.

di dalam keduanya.¹⁸ Adapun beberapa pendapat mengenai perbezaan antara perkataan qada' dan qada dapat disenaraikan sebagai berikut:

Menurut Ashā'irah, qada' ialah kehendak (*irādah*) Allāh yang azali yang berkaitan dengan segala sesuatu yang akan terjadi, sedangkan qadar ialah perwujudan (*Ījād*) kehendak tersebut oleh-Nya dalam bentuk dan kadar tertentu baik mengenai zatnya mahupun sifat-sifatnya.¹⁹ Perbezaan di antara keduanya ialah qada' azali *qadīm* kerana ia merujuk kepada sifat *dhātiyyah* yakni *irādah*. Sedangkan qadar, ia *hādith* kerana merujuk kepada sifat *fi'il* iaitu *al-Ījād*.²⁰

Manakala menurut Māturīdiyyah, qada' ialah *al-Fi'l ma'a ziyādah al-Aḥkām* (perbuatan beserta penambahan hukum-hukum), sedangkan qadar ialah ketentuan Allāh sejak azali atas segala sesuatu dari kebaikan, keburukan, maslahat dan mudarat, baik dari segi tempat mahupun masa.²¹

Adapun menurut filosof Islam, qada' merupakan ungkapan dari kewujudan ilmu Allāh atas segala sesuatu sehingga terciptalah peraturan yang sempurna, sedangkan qadar merupakan ungkapan terciptanya sesuatu melalui sebab-sebab yang selari dengan apa yang telah ditetapkan di dalam qada'.²²

Manakala kumpulan kedua berpandangan sebaliknya. Mereka berpendapat bahawa tidak ada perbezaan antara qada' dan qadar, kerana keduanya mempunyai makna yang sama. Apabila kita hendak mentakrifkan perkataan qada', maka semestinya kita akan membahaskan takrif perkataan qadar juga, begitu pula sebaliknya dengan takrif qadar. Secara bahasa, keduanya tidak memiliki perbezaan, sebagaimana juga

¹⁸ *Ibid*, h. 41.

¹⁹ Al-Ījī, 'Idḡu al-Dīn 'Abd al-Raḡmān b. Aḡmad (1997), *al-Mawāqif fī Uṣūl al-Dīn*, (Taḡḡiq) Ibn 'Umayrah, 'Abd al-Raḡmān, j. 3, Beirut: Dār al-Jayl, h. 261. Lihat juga al-Laqqānī, Burḡān al-Dīn Ibrāḡīm (2009), *Sharḡ al-Nāzīm 'ala al-Jawharah wa Huwa al-Sharḡ al-Ṣaḡḡīr al-Musamma Hidāyah al-Murīd li Jawharah al-Tawḡīd*, j. 1, Kaḡerah: Dār al-Baṣā'ir, h. 631-636; al-Zawāḡīrī, Muḡammad al-ḡusaynī (1939), *al-Taḡḡīq al-Tām fī 'Ilm al-Kalām*, Kaḡerah: Maktabah al-Naḡḡah al-Miṣriyyah, h. 134.

²⁰ Ibn Muḡammad Nūr, Khālid Ibn 'Abd al-Latīf (1995), *Manḡaj Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah wa Manḡaj al-Ashā'irah fī Tawḡīd Allāh Ta'ālā*, j. 1, Madinah: Maktabah al-Ghurabā' al-Athariyyah, h. 312. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Jurjānī yang menyatakan *al-Qadā* merujuk kepada kehendak (*irādah*) Allāh semasa azali (*qadīm*), sedangkan *al-Qadar* merujuk kepada kehendak-Nya yang berlaku semasa baharu (*hādith*). Lihat Moh Hamidi Ismail, *Af'āl Allāh Menurut al-Jurjānī*, h. 167.

²¹ Al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr Ibn Muḡammad (t.t.), *Kitāb al-Tawḡīd*, (Taḡḡiq) Khalīf, Faḡḡ Allāh, Iskandariyyah: Dār al-Jāmi'āt al-Miṣriyyah, h. 306-307; al-Laqqānī (2009), *Sharḡ Jawharah al-Tawḡīd*, h. 631-636. Lihat juga Zādah, 'Abd al-Raḡīm b. 'Alī (1317 H), *Nuḡum al-Farā'id wa Jam' al-Fawā'id fī Bayān al-Masā'il al-Latī Waqa'a fīha al-Ikhtilāf Bayn al-Māturīdiyyah wa al-Ash'ariyyah fī al-'Aqā'id ma'a Zikr Adillah al-Fariqayn*, Kaḡerah: Maḡḡba'ah al-Adabiyyah, h. 21; al-Gḡālī, Balqāṣīm (1989), *Abū Maṣṣūr al-Māturīdī ḡayātuh wa Arā'uh al-'Aqādiyyah*, Tūnis: Dār al-Turkī li al-Naṣhr, h. 230.

²² Al-Ījī (1997), *al-Mawāqif*, h. 261; al-Zawāḡīrī, Muḡammad al-ḡusaynī (1939), *al-Taḡḡīq al-Tām fī 'Ilm al-Kalām*, h. 134. Lihat juga al-Khaḡḡīb, 'Abd al-Karīm (1979), *al-Qadā' wa al-Qadar Bayn al-Falsafah wa al-Dīn*, h. 177-178.

dalam pengertian istilah tidak ada satu pun dalil yang menyebutkan perbezaan di antara keduanya.²³

Menilik daripada dua pendapat yang telah dibentangkan di atas, penulis memandang bahawa pendapat Ibn al-Qayyim tentang makna qada' dan qadar cenderung kepada pendapat yang kedua, iaitu pendapat yang tidak membezakan antara pengertian qada' dan qadar. Ini dapat dilihat daripada takrif beliau yang menyatakan bahawa qadar ialah *qudratullāh* yang bererti kekuasaan Allāh,²⁴ tanpa membahaskan secara terperinci pengertian antara qada' dan qadar.

Namun jika diletakkan pada golongan yang menggabungkan di antara dua konsep ini di bawah satu istilah seperti Ibn al-Qayyim yang menyebutnya dengan istilah qadar (takdir), ia sebenarnya mengakui wujud qada' dan qadar dalam maksud yang dinyatakan di atas.

Walau bagaimana pun, perbezaan pendapat dalam menafsirkan qada' dan qadar tidak menghilangkan hakikat keterkaitan yang ada di antara keduanya.²⁵ Keduanya adalah dua perkara yang beriringan, salah satunya tidak boleh terpisah daripada yang lainnya, kerana salah satunya berkedudukan sebagai asas, dan yang lainnya berkedudukan sebagai bangunannya. Sesiapa yang bermaksud untuk memisahkan di antara keduanya, maka dia bermaksud menghancurkan dan merobohkan bangunan tersebut.²⁶

3.2 Peringkat Penetapan Takdir

Dalam kitabnya yang bertajuk *Shifā' al-'Alīl fī Masā'il al-Qadā' wa al-Qadar*, Ibn al-Qayyim membahagikan peringkat penetapan takdir kepada lima bahagian iaitu:

²³ Al-Maḥmūd (1997), *al-Qadā' wa al-Qadar*, h. 40.

²⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 28.

²⁵ Al-Waṣīfī, (2002), *al-Qadā' wa al-Qadar 'Inda al-Salaf*, h. 38.

²⁶ Ibn Athīr (1979), *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*, j. 4, h. 125.

3.2.1 Takdir Pertama: Penetapan Takdir Sebelum Penciptaan Langit dan Bumi²⁷

Takdir pertama ini dikenali juga sebagai takdir *al-‘Ām* (yang bersifat umum) untuk seluruh makhluk dan ianya tertulis di *Lawh al-Mahfūz*.²⁸ Dalam menjelaskan mengenai takdir pertama ini Ibn al-Qayyim mengemukakan dalil daripada hadith Rasulullah s.a.w yang diriwayatkan oleh ‘Abd Allāh b. ‘Amru b. ‘Āṣ r.a:

كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ وَعَرْشُهُ
عَلَى الْمَاءِ

Yang bermaksud: “Allāh telah menetapkan takdir para makhluk sebelum Dia menciptakan langit dan bumi dalam jarak masa lima puluh ribu tahun. Dan ‘Arash-Nya di atas air.”²⁹

Menurut Ibn al-Qayyim hadith di atas merupakan dalil yang jelas bahawa penciptaan al-Qalam lebih dahulu daripada penciptaan ‘Arash Allāh³⁰ seperti yang tersebut di dalam hadith Rasulullah s.a.w:

إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ لَهُ أَكْتُبْ. قَالَ: رَبِّ وَمَاذَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: أَكْتُبُ مَقَادِيرَ
كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ.

Yang bermaksud: “Sesungguhnya Allāh mencipta al-Qalam mula-mula sekali dan berfirman kepadanya: “Tulislah.” Tanya al-Qalam, “Ya Tuhanku, apa yang patut aku tulis?” Firman Allāh: “Tulislah takdir segala sesuatu sehingga terjadinya kiamat.”³¹

²⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 6.

²⁸ Takdir Allāh berada pada beberapa tempat, baik yang berbentuk *Jumlah* atau pun *Tafṣīl*. Yang pertama (berbentuk *jumlah*) disebut dengan takdir *al-‘Ām* (yang bersifat umum), sedangkan yang kedua disebut dengan takdir *al-Khāṣ* (yang bersifat khusus) yang merupakan perinci bagi takdir *al-‘Ām*. Lihat al-Sa‘awī, Muḥammad b. ‘Awdah (1425 H), *Risālah fī Usus al-‘Aqīdah*, al-Riyāḍ: Wizārah al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf, h. 118; al-Salmān, ‘Abd al-‘Azīz al-Muḥammad (1982), *al-Kawāṣif al-Jaliyyah ‘an Ma‘āni al-Wāsiṭiyyah*, al-Riyāḍ: Ri‘āṣah Idārāt al-Buhūth al-‘Ilmiyyah, h. 625; al-Uthaymin, ‘Abd al-Raḥmān b. Sulaymān (2003), *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyyah li Shaikh al-Islām Ibn Taymiyyah*, (Taḥqīq) al-Ṣamīl, Sa‘ad b. Fawwāz, al-Riyāḍ: Dār Ibn al-Jawzī, h. 428. Takdir ini juga dinamai dengan takdir azali. Lihat Ḥakamī, Ḥāfiẓ b. Aḥmad (t.t.), *Ma‘ārij al-Qabūl bi Sharḥ Sullam al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl fī al-Tawḥīd*, j. 2, Iskandariyah: Dār al-Faṭḥ al-Islāmī, h. 274.

²⁹ Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj (t.t.), *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Muṣammā Ṣaḥīḥ Muslim*, Bab *Ḥijāj Ādam wa Mūsā*, no hadith 6919, j. 8, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, h. 51. Menurut al-Nawawī penentuan masa dalam penulisan takdir di *Lawh al-Mahfūz* atau yang selain daripada itu tidaklah menunjukkan asal mula takdir, kerana takdir Allāh bersifat azali tidak ada permulaan. Lihat al-Nawawī, Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Sharf (1392 H), *Sharḥ al-Nawawī ‘ala Ṣaḥīḥ Muslim*, j. 16, c. 2, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 203. Lihat juga al-Manāwī, Muḥammad Abd al-Ra‘ūf (1994), *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Sagḥīr*, j. 4, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 716.

³⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 6.

³¹ *Ibid*, Lihat Abū Dāwūd (t.t.), *Sunan Abī Dāwūd*, Bab *fī al-Qadar*, no hadith 4702, j. 4, h. 362; al-Tirmidhī, Abū ‘Īsā Muḥammad b. ‘Īsā b. Sawrah (t.t.), *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*, (Taḥqīq) Shākir, Aḥmad Muḥammad no hadith 2155, j. 4, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī, h. 457; Ibn Wahab, ‘Abd Allāh Ibn Wahab b. Muslim (1406 H), *al-Qadar wa mā Warada fī Dhālika Min*

Penulisan takdir dengan al-Qalam ini dilakukan pada waktu yang bersamaan dengan penciptaan al-Qalam itu sendiri. Dan apa yang ditulis al-Qalam ialah takdir segala sesuatu sehingga terjadinya kiamat.³²

3.2.2 Takdir Kedua: Penentuan Sengsara, Bahagia, Rezeki, Ajal dan Amal Manusia Sebelum Penciptaan Mereka³³

Takdir kedua ini dikenali juga sebagai takdir *al-Basharī* (yang berlaku pada manusia),³⁴ dimana Allāh mengambil janji atas semua manusia bahawa Dia adalah Rabb mereka dan menjadikan mereka sebagai saksi atas diri mereka akan hal itu. Di dalamnya Allāh menetapkan orang yang bahagia dan orang yang celaka.³⁵ Dalam membincangkan mengenai takdir kedua ini, Ibn al-Qayyim mengemukakan beberapa hadith Rasulullah s.a.w di antaranya ialah hadith yang diriwayatkan oleh ‘Alī b. Abī Ṭālib r.a ia menceritakan:

كُنَّا فِي جَنَازَةٍ فِي بَقِيعِ الْعَرْقَدِ فَأَتَانَا رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ وَمَعَهُ مِخْصَرَةٌ فَكَسَسَ فَجَعَلَ يَنْكُثُ بِمِخْصَرَتِهِ ثُمَّ قَالَ: مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ مَا مِنْ نَفْسٍ مَنُفُوسَةٍ إِلَّا وَقَدْ كَتَبَ اللَّهُ مَكَانَهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالْأُورْشَلِيمَ وَقَدْ كُتِبَتْ شَقِيئَةً أَوْ سَعِيدَةً. قَالَ: فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نَمُكُّ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدْعُ الْعَمَلَ؟ فَقَالَ: مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ. فَقَالَ: اْعْمَلُوا فَكُلُّ مَيْسَرٍ أَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ فَيُيسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَأَمَّا أَهْلُ الشَّقَاوَةِ فَيُيسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ. ثُمَّ قَرَأَ: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى. وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى. وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى.

Yang bermaksud: “Kami pernah mengurus seorang jenazah di Baqī‘ Gharqad. Kemudian Rasulullah s.a.w mendatangi kami, lalu beliau duduk, kami ikut duduk di sekelilingnya. Di tangan beliau ada sebatang kayu, lalu

al-Athār, (Taḥqīq) al-‘Athīm, ‘Abd Azīz ‘Abd al-Raḥmān, Bab *Anna Awal ma Khalaqa al-Qalam*, no hadith 26, Makkah: Dār al-Sulṭān, h. 121.

³² Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 6. Lihat juga al-Maḥmūd (1997), *al-Qaḍā’ wa al-Qadar*, h. 66.

³³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 8.

³⁴ Al-Ḥamad (1416 H), *al-Īmān bi al-Qaḍā’ wa al-Qadar*, h. 69.

³⁵ *Ibid*, h. 70; al-Waṣīfī, (2002), *al-Qaḍā’ wa al-Qadar ‘Inda al-Salaf*, h. 56; al-Maḥmūd (1997), *al-Qaḍā’ wa al-Qadar*, h. 67; Ḥakamī, Ḥāfiẓ b. Aḥmad (t.t.), *Ma’ārij al-Qabūl*, h. 277.

beliau membaliknya dan menghentak-hentakan ke tanah seraya bersabda: “Tidak seorang pun daripada kalangan kamu, tidak ada jiwa yang ditiupkan kecuali Allāh telah tentukan tempatnya di syurga dan neraka dan telah ditulis sebagai celaka atau bahagia.” Beliau berkata lagi: “Lalu seorang lelaki bertanya: “Wahai Rasulullah, kenapa kita tidak menunggu sahaja apa yang telah tertulis dan meninggalkan amal?” Jawab Rasulullah: “Sesiapa yang berada dalam golongan orang yang (ditentukan) bahagia, maka dia akan melakukan amalan orang yang (ditentukan) bahagia dan sesiapa yang berada dalam golongan orang yang (ditentukan) celaka, maka ia akan melakukan amalan orang yang (ditentukan) celaka.” Sambung Rasulullah lagi: “Beramallah kerana setiap orang dipermudahkan (untuk melakukan suatu amalan). Orang yang bahagia dipermudahkan melakukan amalan mereka yang bahagia dan orang yang celaka dipermudahkan melakukan amalan mereka yang celaka.” Kemudian Rasulullah membaca ayat (yang bermaksud): “Adapun orang yang memberikan apa yang ada padanya ke jalan kebaikan dan bertakwa, serta ia mengakui dengan yakin akan perkara yang baik, maka sesungguhnya Kami akan memberikannya kemudahan untuk mendapatkan kesenangan (syurga). Sebaliknya, orang yang bakhil (daripada berbuat kebajikan) dan merasa cukup dengan kekayaan dan kemewahannya, serta ia mendustakan perkara yang baik, maka sesungguhnya Kami akan memberikannya kemudahan untuk mendapatkan kesusahan dan kesengsaraan.” (Sūrah al-Layl 92: 5-10)³⁶

3.2.3 Takdir Ketiga: Penetapan Bahagia, Sengsara, Rezeki, Ajal dan Amal Manusia Ketika Ia Berada di dalam Perut Ibunya³⁷

Takdir ketiga ini dikenali juga sebagai takdir *al-‘Umrī* (sepanjang hayat)³⁸ iaitu takdir yang terjadi pada manusia dalam kehidupannya sehingga akhir ajalnya, ketika *nutfah* pertama kali diciptakan di dalam rahim.³⁹ Ada banyak dalil yang dikemukakan Ibn al-Qayyim dalam membincangkan mengenai takdir ketiga ini, di antaranya ialah hadith Rasulullah s.a.w riwayat ‘Abd Allāh Ibn Mas‘ūd r.a, ia menceritakan bahawa Rasulullah s.a.w bersabda:

³⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*. Lihat juga al-Bukhārī, Abī ‘Abd Allāh b. Ismā‘īl (1987), *al-Jāmi’ al-Sahīh al-Mukhtaṣar*, Bab *Maw’izat al-Muḥaddith*, no hadith 1296, j. 1, c. 3, Beirut: Dār Ibn Kathīr, h. 458; Muslim (t.t.), *Sahīh Muslim*, Bab *Kayfiyyāt al-Khalq*, no hadith 6901, j. 8, h. 46; Abū Dāwūd (t.t.), *Sunan Abī Dāwūd*, Bab *fi al-Qadar*, no hadith 4696, j. 4, h. 358; al-Tirmidhī (t.t.), *Sunan al-Tirmidhī*, Bab *Sūrah wa al-Layl Idhā Yaghshā*, no hadith 3344, j. 5, h. 441; al-Firyābī, Abī Ja‘far b. Muḥammad Ibn Ḥasan (1997), *al-Qadar*, (Taḥqīq) al-Manṣūr ‘Abd Allāh b. Aḥmad, no hadith 40, al-Riyād: Aḍwā’ al-Salaf, h. 54-55. al-Nasā‘ī, Aḥmad b. Shu‘ayb (1991), *Sunan al-Nasā‘ī al-Kubrā*, (Taḥqīq) al-Bandarī, ‘Abd al-Ghaffār Sulaymān dan Ḥasan, Sayyid Kasrawī, Bab *Sūrah al-Layl*, no hadith 11678, j. 6, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 516.

³⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 19.

³⁸ *Ibid*, h. 23.

³⁹ Al-Ḥamad (1416 H), *al-Īmān bi al-Qadā’ wa al-Qadar*, h.70. Lihat juga al-Waṣīfī (2002), *al-Qadā’ wa al-Qadar ‘Inda al-Salaf*, h. 57; al-Maḥmūd (1997), *al-Qadā’ wa al-Qadar*, h. 68; Ḥakamī, Ḥāfiẓ b. Aḥmad (t.t.), *Ma‘ārij al-Qabūl*, h. 279.

إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ عَلَقَهُ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضَعَّةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ
يُرْسِلُ اللَّهُ مَلَكًا فَيَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحَ وَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ فَيَكْتُبُ رِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَعَمَلَهُ وَشَقِيئَهُ
أَوْ سَعِيدَهُ.

Yang bermaksud: “Sesungguhnya kejadian seseorang itu dikumpulkan dalam perut ibunya selama empat puluh hari. Sebaik sahaja genap empat puluh hari kedua terbentuklah segumpal darah beku. Manakala genap empat puluh hari ketiga bertukar pula menjadi seketul daging. Kemudian Allāh mengutus malaikat untuk meniupkan ruh padanya lalu diperintahkan (untuk menulis) empat perkara: untuk menulis rezekinya, ajalnya, amalannya, serta nasibnya sama ada akan mendapatkan kecelakaan atau kebahagiaan.”⁴⁰

Menurut Ibn al-Qayyim, meskipun dalil daripada hadith dan athar berbeza-beza mengenai waktu penentuan takdir ini. Iaitu, sebahagian riwayat menyebutkan penentuan takdir ini ditetapkan pada hari ke-120 dari bersemayamnya *nutfah* di dalam rahim. Ada pula riwayat yang menyatakan takdir ini ditetapkan ketika janin telah berada di dalam rahim selama 40 hari. Dalam riwayat lain disebutkan 40 malam. Ada juga riwayat yang menyebutkan 43 malam. Namun sebenarnya hadith-hadith tersebut sama sekali tidak mengalami pertentangan.⁴¹

Dalam menghuraikan mengenai perbezaan waktu penetapan takdir ini, Ibn al-Qayyim menjelaskan bahawa malaikat yang ditugaskan mengurus *nutfah* menulis apa yang telah ditakdirkan Allah SWT pada awal 40 malam pertama hingga mencapai periode berikutnya, yaitu *'alaqah* (segumpal darah beku). Sedangkan malaikat yang bertugas meniupkan ruh ke dalamnya, meniupkannya setelah 40 hari ketiga (setelah 120 hari). Dan ketika meniupkan roh itu, malaikat diperintahkan untuk menetapkan rezeki, ajal, amal, kesengsaraan, dan kebahagiaannya. Demikian itu merupakan takdir lain, selain takdir yang dituliskan oleh malaikat yang ditugaskan untuk mengurus *nutfah*.

⁴⁰ Al-Bukhārī (1987), *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Bab *Zikr al-Malaykah*, no hadith 3036, j. 3, h. 1174; al-Fārisī, Ibn Bulbān (1993), *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān bi Tartīb Ibn Bulbān*, (Taḥqīq) Shu'ayb Aran'ūt, Bab *Bud' al-Khalq*, no hadith 6174, j. 14, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, h.47; Abū Dāwūd (t.t.), *Sunan Abi Dāwūd*, Bab *fi al-Qadar*, no hadith 4710, h. 364; Ibn Mājah, Muḥammad b. Yazīd Abū 'Abd Allāh (t.t.), *Sunan Ibn Mājah*, (Taḥqīq) 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād, Bab *fi al-Qadar*, no hadith 76, j. 1, Beirut: Dār al-Fikr, h. 29; al-Tirmidhī (t.t.), *Sunan al-Tirmidhī* Bab *al-'amal bi Khawātim*, no hadith 2137, h. 446.

⁴¹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 22.

Adapun malaikat yang ditugaskan mengurus *nutfah*, maka dengan izin Allah, malaikat memindahkannya dari suatu keadaan ke keadaan yang lainnya, kemudian Allah SWT menetapkan takdir *nutfah* itu, sehingga *nutfah* itu memasuki periode permulaan penciptaan, yaitu *'alaq* (segumpal darah beku) dan Allah juga menetapkan takdir ruh ketika ia bersemayam di jasad setelah 120 hari.⁴²

3.2.4 Takdir Keempat: Malam al-Qadar⁴³

Takdir keempat ini disebut juga dengan takdir *al-Hawli* (tahunan)⁴⁴, iaitu takdir yang berlaku setiap tahun sekali.⁴⁵ Dalam membincangkan takdir keempat ini, Ibn al-Qayyim mengemukakan dalil daripada al-Qur'an, iaitu sūrah al-Dukhān 44: 1-5:

حم. وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ. إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ. فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ
حَكِيمٍ. أَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ.

Yang bermaksud: “*Hāmim*. Demi al-Qur'an Kitab yang menerangkan kebenaran. Sesungguhnya Kami menurunkan al-Qur'an itu pada suatu malam yang berkat. (Kami berbuat demikian) kerana sesungguhnya Kami sentiasa memberi peringatan dan amaran. Pada malam yang berkat itu dijelaskan tiap-tiap perkara yang mengandungi hikmat serta tetap berlaku, (tidak berubah atau bertukar). Iaitu perkara-perkara yang terbitnya dari hikmat kebijaksanaan Kami; Sesungguhnya telah menjadi adat Kami mengutus Rasul.”

Malam berkat yang dimaksudkan itu ialah malam al-Qadar sebagaimana Allāh SWT jelaskan melalui firman-Nya, iaitu sūrah al-Qadar 97: 1:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

Yang bermaksud “Sesungguhnya Kami telah menurunkan (al-Qur'an) ini pada malam al-Qadar.”

⁴² *Ibid*,

⁴³ *Ibid*,

⁴⁴ *Ibid*, h. 23.

⁴⁵ Al-Ḥamad (1416 H), *al-Īmān bi al-Qaḍā' wa al-Qadar*, h. 71.

Menurut Ibn al-Qayyim, salah satu kesalahan apabila malam al-Qadar diertikan sebagai malam *Nisfu Sha‘bān*, yang benar ialah malam al-Qadar ada pada bulan Ramaḍān.⁴⁶ Sesiapa yang beranggapan bahawa malam itu mempunyai kemuliaan dan kehormatan, maka ia benar. Namun, apabila dengan itu ia bermaksud mengertikan takdir pada malam itu sebagai kemuliaan, maka ia salah.⁴⁷ Pada malam itu ditetapkan kejadian setahun seperti yang berkaitan dengan kematian, kelahiran, rezeki, hujan serta nama orang yang akan menunaikan ibadah haji.⁴⁸

3.2.5 Takdir Kelima: Takdir *al-Yawmī* (Takdir Harian)⁴⁹

Ia merupakan himpunan pelbagai takdir (*sūq al-Maqādīr*) daripada waktu-waktu yang telah ditentukan sebelumnya.⁵⁰ Dalam membincangkan takdir yang terakhir ini, Ibn al-Qayyim mengemukakan dalil al-Qur’an, iaitu sūrah al-Raḥmān 55: 29:

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

Yang bermaksud: “Sekalian makhluk yang ada di langit dan di bumi sentiasa berhajat dan memohon kepada-Nya. Tiap-tiap masa Ia di dalam urusan.”

Berdasarkan beberapa pendapat para ulama mengenai tafsir ayat di atas, Ibn al-Qayyim menyebutkan bahawa di antara urusan-Nya ialah: Mencipta makhluk, menghidup dan mematikan, memberi rezeki, memuliakan dan menghina, mengangkat darjat suatu kaum dan menjatuhkan yang lain, menyembuhkan yang sakit, memakbulkan doa, mengampunkan dosa, menerima taubat, memberikan petunjuk, memberi kekayaan, menolong orang yang dizalimi, menutup aib, membuat kenyang

⁴⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 22.

⁴⁷ *Ibid*,

⁴⁸ *Ibid*, h. 22. Lihat juga Ibn Kathīr (1999), *Tafsīr al-Qur’ān*, j. 4, h. 469; Ibn al-Jawzī (1404 H), *Zād al-Masīr*, j. 5, h. 346.

⁴⁹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 22.

⁵⁰ Al-Ashqar (2005), *al-Qadā’ wa al-Qadar*, h. 40; Ḥakamī, Ḥāfiẓ b. Aḥmad (t.t.), *Ma’ārij al-Qabūl*, h. 282.

orang yang lapar, memberikan pakaian dan sebagainya dari perbuatan Allāh yang tidak boleh dikira.⁵¹

Sebagai penutup daripada perbincangan mengenai peringkat penetapan takdir Ibn al-Qayyim menjelaskan bahawa semua takdir-takdir di atas merupakan perinci bagi takdir sebelumnya. Takdir *al-Yawmī* memperinci takdir sebelumnya iaitu takdir *al-Hawli*. Takdir *al-Hawli* memperinci takdir sebelumnya iaitu takdir *al-'Umrī*, seterusnya takdir *al-'Umrī* memperinci takdir sebelumnya iaitu takdir sebelum penciptaan manusia dan setelah penciptaan langit dan bumi yang juga merupakan perinci bagi takdir sebelumnya iaitu takdir yang ditetapkan lima puluh ribu tahun sebelum penciptaan langit dan bumi. Beliau berpandangan kesemua itu merupakan bukti kesempurnaan ilmu, kekuasaan dan hikmah Allāh Ta'ālā.⁵²

3.3. Pandangan Ibn al-Qayyim Tentang Persoalan *Ihtijāj*⁵³ Terhadap Takdir

Segala sesuatu telah ditakdirkan oleh Allāh, yang baik dan yang buruk, nikmat dan azab, bahkan iman dan kufur juga ditakdirkan oleh Allāh, tidak ada apa pun atau sesuatu apa pun yang luput dari takdir Allāh. Dalam perkara baik, nikmat dan iman, manusia biasanya tidak mempersoalkan takdir, kerana hal-hal tersebut selari dengan keinginannya. Apa yang terjadi adalah dalam perkara-perkara yang buruk, musibah dan maksiat yang bercanggahan dengan keinginan mereka, manusia kadang-kadang mengaitkannya dengan takdir.

Dari sini muncul pertanyaan apakah takdir boleh dijadikan sebagai hujah (dalih)? Atau dengan kata lain bolehkah manusia *berih̄tijāj* dengan takdir yang telah ditetapkan untuknya? Bagaimanakah pandangan Ibn al-Qayyim mengenai persoalan *ih̄tijāj* terhadap takdir ini? Dalam membincangkan persoalan *ih̄tijāj* manusia terhadap

⁵¹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 23. Lihat juga al-Baghawī, (1997), *Ma'ālim al-Tanzīl*, j. 7, h. 445; al-Ṭabarī (2000), *Jāmi' al-Bayān*, j. 23, h. 38; Ibn al-Jawzī (1404 H), *Zād al-Masīr*, j. 8, h. 114; Ibn Kathīr (1999), *Tafsīr al-Qur'ān*, j. 7, h. 494.

⁵² Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 24.

⁵³ *Ihtijāj* merupakan *maṣḍar* daripada perkataan *ih̄tajja* yang bererti memberikan argumentasi atau berdebat. Lihat Ibn Manẓūr (t.t.), *Lisān al-'Arab*, j. 2, h. 226; Ibrāhīm Muṣṭafā et al., (t.t.), *Mu'jam al-Wasīṭ*, j. 1, h. 156; Ibn Qayyim al-Jawziyyah (2009), *Qada' dan Qadar*, h. 23. Yang dimaksud dengan *ih̄tijāj* terhadap takdir disini ialah berdalih dengan takdir atau menjadikan takdir sebagai dalih atau alasan.

takdir, Ibn al-Qayyim di dalam kitabnya *Shifā' al-Alīl fī Masā'il al-Qaḍā' wa al-Qadar* mengemukakan dalil daripada hadith Rasulullah s.a.w yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah r.a berikut:

اَحْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى فَقَالَ لَهُ مُوسَى: يَا آدَمُ اَنْتَ اَبُونَا حَيَيْنَا وَاَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ. فَقَالَ لَهُ آدَمُ: اَنْتَ مُوسَى اصْطَفَاكَ اللهُ بِكَلَامِهِ وَخَطَّ لَكَ التَّوْرَةَ بِيَدِهِ اَتَلُوْنِي عَلَيَّ اَمْرٍ قَدَّرَهُ اللهُ عَلَيَّ قَبْلَ اَنْ يَخْلُقَنِي بِارْبَعِيْنَ سَنَةً؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى. فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى.

Yang bermaksud: “Ādam dan Mūsā pernah saling berhujah (berdebat). Kata Mūsā: “Wahai Ādam, engkau adalah bapa kami, engkau telah mengecewakan kami dan mengeluarkan kami dari syurga.” Balas Ādam: “Wahai Mūsā, Allāh telah memilihmu dengan kalam-Nya dan menuliskan (Taurat) untukmu dengan tangan-Nya. Apakah engkau (layak) mencelaku berdasarkan suatu perkara yang telah ditakdirkan Allāh menimpaku empat puluh tahun sebelum aku dicipta? Maka Nabi s.a.w bersabda: “(Dengan itu) Ādam telah mematahkan hujah Mūsā, Ādam telah mematahkan hujah Mūsā. Ādam telah mematahkan hujah Mūsā.”⁵⁴

Menurut Ibn al-Qayyim hadith di atas telah disepakati kesahihannya, ia merupakan takdir kedua setelah takdir pertama yang telah ditetapkan lima puluh tahun sebelum penciptaan langit dan bumi. Namun begitu, hadith ini ditolak keras oleh kumpulan Mu‘tazilah⁵⁵. Ini kerana pada pandangan mereka jika hadith ini benar, maka semua kenabian para Nabi tidak berlaku. Jika takdir boleh dijadikan hujah bagi pelaku maksiat. Ini bermakna bahawa perintah dan larangan Allāh tidak berguna kerana sebarang cacian dan makian tidak boleh dilontar kepada pelaku maksiat.⁵⁶ Fahaman ini menjadikan orang kafir tidak dicela oleh sebab kekafirannya, demikian pula dengan

⁵⁴ Al-Bukhārī (1987), *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Bab *Tahājja Ādam wa Mūsā*, no hadith 6240., j. 6, h. 2439; Muslim (t.t.), Bab *Hijāj Ādam wa Mūsā*, no hadith 6912, h. 49; Abū Dāwūd (t.t.), *Sunan Abī Dāwūd*, Bab *fī al-Qadar*, no hadith 4703, h. 362; Ibn Mājah (t.t.), Bab *fī al-Qadar*, no hadith 80, h. 30; al-Tirmidhī (t.t.), Bab *Hijāj Ādam wa Mūsā*, no hadith 2134, h. 444.

⁵⁵ Pengikut Mu‘tazilah sering disebut dengan *Ashāb al-‘Adl wa al-Tawḥīd*. Di samping itu mereka juga digelar sebagai kaum *Qadariyyah* dan *Adliyyah*. Lihat al-Shahrastānī, Abī al-Faṭḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm (1993), *al-Milal wa Niḥal*, (Taḥqīq) ‘Āmir ‘Alī dan Fa‘ur, ‘Alī Ḥasan, j. 1, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, h. 56. Tradisi kaum Sunni menganggap bahawa pendiri Mu‘tazilah ialah Wāṣil Ibn ‘Aṭā’ (80-132 H/699-749 M). Lihat Azhar Arsyad (1999), *Teologi Manajemen*, Thesis Ph.D Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, h. 32. Salah satu nama pengikut Mu‘tazilah yang disebut Ibn al-Qayyim dalam perkara ini ialah Ubay ‘Alī al-Jiba‘ī. Menurut al-Ash‘arī, bid‘ah yang dilakukan al-Jiba‘ī lebih sesat daripada bid‘ah orang-orang Nasrani yang menyebut Allāh sebagai bapa ‘Īsā. Lihat al-Baghdādī, Abī Manṣūr ‘Abd al-Qāhir (1977), *al-Farq Bayn al-Firqah wa Bayān al-Firqah al-Nājiyyah*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, h. 167.

⁵⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 13. Lihat juga ‘Abd al-Jabbār, Abū al-Ḥasan Ibn Aḥmad b. al-Khalīl (1996), *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Taḥqīq) ‘Uthmān, ‘Abd al-Karīm, Kaheerah: Maktabah al-Wahbah, h.771; Jār Allāh, Zuhdī (1974), *al-Mu‘tazilah*, Beirut: al-Ahliyyah li Nashr wa Tawzī’, h. 96-98.

orang fasik dan orang zalim. Lebih daripada itu Allāh tidak berhak mengazab mereka, kerana mereka dipaksa berbuat yang demikian.⁵⁷

Fahaman ini yang menjadikan orang kafir, orang fasik dan orang zalim tidak dicela, menurut Ibn al-Qayyim tentu saja tidak dapat dibenarkan dan menegaskan bahawa penolakan tersebut secara jelas menunjukkan kejahilan mereka terhadap hakikat yang terkandung di dalam hadith tersebut.⁵⁸

Menurut Ibn Taymiyyah, hadith ini juga turut ditafsirkan dengan pelbagai tafsiran yang lain. Sebahagian kalangan menjadikan hadith ini sebagai hujah (alasan) untuk berbuat dosa. Sebahagian yang lain mendustakan hadith ini. Dan ada pula kalangan yang menakwilkan hadith ini dengan pelbagai takwilan yang salah.⁵⁹

Dalam perbincangan seterusnya, Ibn al-Qayyim menjelaskan bahawa ada beberapa pandangan yang berkembang dalam menghuraikan kedudukan hujah yang dikemukakan Ādam kepada Mūsā dalam hadith ini. Ibn al-Qayyim mengemukakan lima pandangan berkenaan dengan kedudukan hujah dalam hadith ini, iaitu:

Pandangan Pertama: Hujah Ādam ke atas Mūsā adalah sah kerana Ādam ialah ayahnya, sehingga ia merupakan hujah yang dilontarkan seorang ayah kepada anaknya.⁶⁰ Al-‘Aynī dan al-Zarqānī dalam huraian mengenai hadith ini menyatakan bahawa seorang anak Ādam (dalam hal ini Mūsā) tidaklah layak mencela ayahnya (Ādam), celaan ini tentu saja menghilangkan rasa bakti seorang anak terhadap orangtua.⁶¹ Pandangan ini menurut Ibn al-Qayyim sama sekali tidak berkenaan. Ini kerana hukum Allāh berlaku untuk semua orang, sama ada ia seorang ayah atau pun

⁵⁷ Ibn Baṭṭāl (2003), *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Taḥqīq) Ibn Ibrāhīm, Abū Tamīm Yāsir, Bab *Muḥājat Ādam wa Mūsā*, no hadith 10, j. 10, c. 2, al-Riyād: Maktabah al-Rushd, h. 314.

⁵⁸ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 13

⁵⁹ Ibn Taymiyyah (1986), *Minḥāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqd Kalām al-Shī'ah al-Qadariyyah*, (Taḥqīq) Sālim, Muḥammad Rashād, j. 3, (t.t.p.): Jāmi'ah al-Imām Muḥammad b. Su'ūd al-Islāmiyyah, h. 79; Ibn Taymiyyah (1986), *al-Iḥtijāj bi al-Qadar*, (Taḥqīq) al-Shāwīsh, Zuhayr, Beirut: Maktab al-Islāmī, h. 5-6. Lihat juga al-Qarnī, Ismā'il Muḥammad (2006), *al-Qadā' wa al-Qadar 'Inda al-Muslimīn*, h. 71.

⁶⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 14.

⁶¹ Lihat al-‘Aynī, Badr al-Dīn Abī Muḥammad Maḥmūd b. Aḥmad (2001), *'Umdah al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Taḥqīq) 'Umar, 'Abd Allāh Maḥmūd Muḥammad, j. 23, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 24; al-Zarqānī (1411 H), *Sharḥ al-Zarqānī 'alā Muwaṭṭa' al-Imām Mālik*, Bab *al-Nahy 'an al-Qawl bi al-Qadar*, no hadith 8, Beirut; Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 304; al-Qurṭubī (2003), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, j. 11, h. 256.

seorang anak. Apabila hujah terperinci seorang anak yang berdebat dengan ayahnya adalah benar, maka hujahnya hendaknya diterima.⁶²

Pandangan Kedua: Hujah Ādam ke atas Mūsā adalah sah kerana dosa itu dalam suatu shariat tertentu, sedangkan celaan berada dalam shariat yang lainnya.⁶³ Pandangan ini menurut Ibn al-Qayyim sama dengan pendapat sebelumnya, ia tidak berkenaan. Umat ini mencela umat-umat terdahulu yang menentang Rasul-rasul yang diutus kepada mereka, walaupun mereka tidak disatukan dalam shariat tertentu.⁶⁴

Pandangan Ketiga: Hujah Ādam ke atas Mūsā adalah sah kerana Ādam telah bertaubat dari dosa yang diperbuatnya, dan orang yang bertaubat dari dosa sama seperti orang yang tidak mempunyai dosa dan tidak boleh dicela.⁶⁵ Menurut al-Qurṭubī dalam kitab tafsirnya, *ihtijāj* serupa juga dilakukan oleh Ibn ‘Umar ketika ada yang berkata kepadanya, ‘Uthmān tidak ikut serta dalam perang Uhud’. Ibn Umar menjawab, ‘Usman tidak lagi berdosa, kerana dosanya telah diampuni Allāh.’⁶⁶ Pandangan ini menurut Ibn al-Qayyim, walaupun lebih dekat dengan kebenaran daripada pendapat yang sebelumnya, namun tidak boleh dibenarkan dengan tiga alasan:

1. Bahawa Ādam tidak pernah menyebutkan tentang taubat tersebut dan tidak juga menjadikannya sebagai hujah atas Mūsā.

2. Mūsā lebih mengerti hakikat Allāh, dan dia tidak mungkin mencela suatu dosa yang telah diampuni oleh Allāh dan tidak juga menghina pelaku dosa yang telah diuji dan diberi hidayah oleh-Nya.⁶⁷ Dalam konteks ini Ibn Taimiyyah ada menyebut bahawa, ‘Mūsā juga pernah melakukan dosa, dan ia telah bertaubat kepada Allāh. Selain itu, Ādam dan Mūsā lebih mengenal Allāh, Ādam tidak mungkin berdalih

⁶² Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 14. Kedudukan seorang ayah tidak boleh dijadikan alasan untuk mengubah yang benar menjadi batil, dan batil menjadi benar. Lihat al-Zuhayrī, Ḥasan Abū Ashyal, *Sharḥ Kitāb Ibānah; Ihtijāj Ādam wa Mūsā wa Qawl al-Nabī ‘Alayh*, <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=fullcontent&audioid>, 24 Mei 2011.

⁶³ *Ibid*, Lihat Ibn Taymiyyah (t.t.), *Majmū‘ah al-Rasā’il li Ibn Taymiyyah*, j. 2, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī, h. 100.

⁶⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 14.

⁶⁵ *Ibid*,

⁶⁶ Al-Qurṭubī (2003), *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, j. 11, h. 256.

⁶⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 14.

(*ihtijāj*) dengan takdir ke atas dosa dan Mūsā menerimanya. Sekiranya *ihtijāj* ini boleh diterima, maka *ihtijāj* Iblis terhadap takdir akan diterima.⁶⁸

3. Ini kerana penerimaan semua ini sebagai hujah bermakna kita akan mengabaikan apa yang Rasulullah s.a.w jelaskan apabila dia berkata Ādam telah mematahkan hujah Mūsā.

Pandangan Keempat: Hujah Ādam ke atas Mūsā adalah sah, kerana Mūsā mencela Ādam pada saat di luar wilayah *taklīf* (dunia). Andainya dia mencela di dalam wilayah *taklīf*, maka hujah Mūsā boleh diterima.⁶⁹ Dalam huraian hadith ini, al-Nawawi menyebutkan bahawa mencela maksiat orang yang tidak lagi berada di wilayah *taklīf* (dunia) sama sekali tidak mendatangkan faedah, justeru ia merupakan salah satu bentuk penghinaan. Ini berbeza dengan orang yang berada di wilayah *taklīf*, kerana celaan disini merupakan peringatan serta '*ibrah* (pembelajaran) bagi dirinya dan orang lain.⁷⁰

Pandangan ini menurut Ibn al-Qayyim tidak boleh dibenarkan dengan dua alasan:

1. Ādam tidak mengatakan kepada Mūsā, 'Engkau mencelaku di luar wilayah *taklīf*' namun dia mengatakan, 'Engkau mencelaku kerana perkara yang telah ditetapkan Allāh bagiku sebelum aku diciptakan.' Dengan begitu Ādam sama sekali tidak mempersoalkan tentang tempat, tapi beliau mempersoalkan tentang takdir.

2. Allāh juga mencela hamba-Nya yang melakukan dosa sama ada ia berada dalam wilayah *taklīf* atau pun tidak, sebagai contoh: Allāh Ta'ālā mencela mereka selepas kematiannya dan juga di hari kiamat.⁷¹

Pandangan Kelima: Hujah Ādam ke atas Mūsā adalah sah kerana Ādam telah melihat adanya hukum dan berlakunya hukum itu. Dan Allāh tidak mentakdirkan sesuatu kecuali atas dasar kehendak dan ilmu-Nya. Jika Dia menghendaki sesuatu, maka

⁶⁸ Ibn Taymiyyah (1986), *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah*, h. 80. Lihat juga Ibn Taymiyyah (2005), *Majmū' al-Fatāwā*, (Taḥqīq) al-Bāz, Anwār dan al-Jazzār 'Āmir, j. 8, c. 3, Kaherah: Dār al-Wafā', h. 322.

⁶⁹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 14.

⁷⁰ Lihat al-Nawawī (1392 H), *Sharḥ al-Nawawī*, Bab *Ḥijāj Ādam wa Mūsā*, no hadith 2652., j. 16, h. 202-203; al-Zarqānī (1411 H), *Sharḥ al-Zarqānī*, h. 304; Ibn Ḥajar (1379 H), *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bab *Tihāj Ādam wa Mūsā*, no hadith 6240, j. 16, Beirut: Dār al-Ma'rifah, h. 505.

⁷¹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 14.

tidak ada seorang pun yang mampu menentang keputusan dan takdir-Nya. Berdasarkan pada pandangan ini pensaksian hamba terhadap hukum yang berlaku tidak patut baginya memburuk-burukan suatu keburukan, kerana dia asalnya tidak wujud dan hukum tersebut pasti berlaku ke atasnya. Dalam konteks ini dia sebenarnya terpaksa dan telah ditentukan dan dia tidak mempunyai kekuatan untuk menghindari. Oleh yang demikian terlepas darinya sebarang celaan.⁷²

Menurut Ibn al-Qayyim pandangan terakhir ini lebih sesat dan lebih berbahaya daripada pandangan yang dikemukakan kumpulan Qadariyah dan Mu'tazilah yang mengingkari hadith ini. Menurut beliau, jika pandangan ini benar, maka seluruh agama di dunia ini adalah salah. Disamping itu pandangan ini juga akan memungkinkan golongan musrik kafir dan zalim berhujah dengan takdir.⁷³

Menurut Ibn Taymiyyah, pandangan ini digambarkan juga sebagai pandangan yang mengikuti hawa nafsu dan syahwat semata. Ungkapan yang tepat untuk orang yang berpandangan seperti ini ialah:

“Dalam hal ketaatan, engkau bermazhab Qadariyah, dan dalam hal kemaksiatan engkau bermazhab Jabariyah. Atau dengan kata lain, engkau hanya mengikuti mazhab yang sesuai dengan hawa nafsumu semata.”⁷⁴

Dalam membincangkan pandangan terakhir ini, Ibn al-Qayyim mengkritik keras perilaku failasuf yang menyatakan bahawa ‘Orang arif tidak akan menjauhi kemungkaran selamanya, kerana dia memahami rahsia Allāh dalam penetapan takdir.’⁷⁵ Berdasarkan pandangan ini, Ibn al-Qayyim menjelaskan bahawa para Nabi dan Rasul yang merupakan orang yang paling memahami hakikat, perintah dan takdir Allāh tidak

⁷² *Ibid*,

⁷³ *Ibid*, Pandangan terakhir ini disebut pula oleh Ibn al-Qayyim sebagai pengikut kumpulan Jabariyah. Lihat muqaddimah kitab *Shifā'*, muka surat 3-4.

⁷⁴ Lihat Ibn Taymiyyah (t.t.), *Majmū'ah al-Rasā'il li Ibn Taymiyyah*, h. 100.

⁷⁵ Kenyataan ini menurut Ibn al-Qayyim telah diungkapkan oleh Ibn Sīnā dalam kitab beliau yang bertajuk *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. Lihat Ibn Sīnā, Abi 'Alī (t.t.) *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*, (Taḥqīq) Sulaymān Dunyā, j. 4, c. 3, Kaherah: Dār al-Ma'ārif, h. 104-105.

akan mengingkari kemungkaran. Dan ini pastinya kesalahan dengan tugas dan misi para Nabi yang diutuskan untuk menolak kemungkaran.⁷⁶

Selain daripada itu, Ibn al-Qayyim juga menolak keras ungkapan orang yang menyatakan:

“Meskipun aku telah melanggar perintah-Nya, namun demikian itu aku sebenarnya telah mentaati *irādah* dan kehendak-Nya.”⁷⁷

Ibn al-Qayyim menjelaskan bahawa kefahaman mereka yang salah terhadap takdir, iaitu dengan menjadikan takdir sebagai alasan untuk melakukan maksiat telah disinggung Allāh di dalam al-Qur’an, antaranya ketika Allāh menceritakan *iḥtijāj* terhadap takdir yang dilakukan oleh orang musyrik. Firman Allāh Ta‘ālā dalam al-Qur’an, antaranya iaitu sūrah al-An‘ām 6: 148:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ

Yang bermaksud: “Orang musyrik akan mengatakan: “Kalau Allāh menghendaki tentulah kami dan datuk nenek kami tidak mempersekutukan-Nya (dengan sesuatu yang lain), dan tidak pula kami haramkan sesuatu apa pun.”

Sikap sebegini menurut Ibn al-Qayyim adalah pengaruh ajaran iblis, ia *berihitijāj* kepada Allāh dalam hal takdir yang telah ditetapkan-Nya.⁷⁸ Dalam konteks ini Ibn al-Qayyim menegaskan bahawa Allāh Ta‘ālā mengingkari apa yang dikatakan orang musyrik itu kerana mereka sebenarnya berdusta. Ini kerana penghujahan mereka itu sebenarnya bukan untuk menguatkan atau menegaskan takdir yang ditetapkan untuknya, tetapi bertujuan untuk menentang shariat Allāh dan menolak perintah-Nya.⁷⁹

Kenyataan ini turut pula dihuraikan Muḥammad Ṭanṭāwī dalam kitab tafsirnya, yang menyatakan bahawa orang musyrik *berihitijāj* terhadap takdir bukan untuk memohon ampunan Allāh atas perilaku buruk mereka, namun mereka berharap agar

⁷⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h.14. Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1973), *Madārij al-Sālikīn*, j. 3, h. 123.

⁷⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 15.

⁷⁸ *Ibid*, Lihat juga Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1973), *Madārij al-Sālikīn*, j. 2, h. 332.

⁷⁹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 15; Lihat juga Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (1994), *Ṭarīq al-Hijratayn*, h. 157.

perbuatan shirik mereka ini dibenarkan dan diredai Allāh⁸⁰ dan tidak dihukum kerana mereka mendakwa bahawa perbuatan mereka adalah hasil dari paksaan Allāh SWT. Alasan seperti ini pernah pula digunakan seorang pencuri pada masa pemerintahan khalifah ‘Umar al-Khattāb r.a untuk mengelakkan hukuman. Malang baginya kerana ‘Umar juga menegaskan akan memotong tangannya kerana takdir Allāh juga.⁸¹

Pandangan serupa juga menurut Ibn al-Qayyim diwarisi oleh beberapa kalangan yang mengaku telah mencapai hakikat dan makrifat dan memandang bahawa orang yang sudah sampai pada makrifat, jika telah melihat adanya hukum, maka dia terlepas dari sebarang celaan.⁸² Menurut Ibn Taymiyyah, ungkapan seperti ini banyak juga dilontarkan golongan *khāssāh* daripada ahli ilmu dan ibadah yang mencari pembenaran dalam pemikiran mereka yang menyimpang melalui kisah Khiḍḍir a.s, dimana perbuatan salahnya tidak boleh dicela, kerana ia telah melihat hakikat takdir yang sesungguhnya.⁸³

Bagi yang berpandangan demikian, Ibn al-Qayyim menjawab dengan mengemukakan pendapat daripada Shaikh Islam Abū ‘Ismā‘īl al-Harawī⁸⁴ bahawa dakwaan seseorang yang mencapai hakikat dan makrifat sepatutnya mendorong beliau lebih membenarkan dan melaksanakan shariat secara yang lebih sempurna dan menolak kemaksiatan dengan lebih tegas dan bukan sebaliknya, dengan maksud bahawa seorang yang benar-benar arif tidak menolak shariat, bahkan mendukungnya dengan lebih sempurna.⁸⁵

⁸⁰ Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid (1993), *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm*, j. 5, Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, h. 207.

⁸¹ Syed Muhammad Hilmi Syed ‘Abd Rahman dan Che Zarrina Sa’ari (2008), *Kesan Kefahaman Konsep Takdir*, h. 11. Lihat juga al-‘Uthaymin, ‘Abd al-Raḥmān b. Sulaymān (1993), *Fatāwā al-‘Aqīdah*, c. 3, Kaherah: Maktabah al-Sunnah, h. 544.

⁸² Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 15.

⁸³ Ibn Taymiyyah (t.t.), *Majmū‘ah al-Rasā’il li Ibn Taymiyyah*, h. 102.

⁸⁴ Shaikh Islam Abū Ismā‘īl ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Anṣārī al-Harawī (396-481 H/1006-1089 M) salah seorang keturunan daripada sahabat Nabi yang bernama Abū Ayyūb al-Anṣārī. Beliau seorang penghapal al-Qur’an dan perawi hadith. Ahli di bidang Tafsir, Fiqh, Tarikh dan Tasawuf, serta memiliki pelbagai karangan buku. Di antara buku karangan beliau ialah *al-Fāruq fi al-Sifāt*, *Dhamm al-Kalām* dan *Manāzil al-Sā’irīn*. Beliau merupakan sosok yang tegas, penentang keras ahli bid’ah dan pendukung terdepan al-Sunnah. Lihat Ibn Kathīr (1998), *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, j. 16, h. 395-404; Ibn al-Jawzī (1358 H), *al-Muntaẓam fi Tārīkh al-Mulk wa al-Umam*, j. 9, Beirut: Dār Ṣādir, h. 44; Ibn Rajab (2005), *al-Dhayl ‘alā Ṭabaqāt*, j. 1, h. 113-152; al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad Ibn ‘Uthmān (1998), *Tadhkirah al-Ḥuffāz*, (Taḥqīq) ‘Umayrāt, Zakariyyā, j. 3, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 243-253.

⁸⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), h. 16. Lihat juga al-Harawī, al-Anṣārī, Abū Ismā‘īl ‘Abd Allāh b. Muḥammad (1988), *Manāzil al-Sā’irīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 14; Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1973), *Madārij al-Sālikīn*, j. 1, h. 163.

Dari sini dapatlah disimpulkan bahawa Ibn al-Qayyim menolak dengan tegas pendapat orang yang menjadikan takdir sebagai alasan untuk meninggalkan ketaatan dan melakukan maksiat, dengan berpandukan hadith *ihtijāj* Ādam dan Mūsā a.s di atas.

Kembali kepada persoalan *ihtijāj* Ādam dan Mūsā yang disebutkan di dalam hadith, Ibn al-Qayyim bersetuju dengan shaikhnya (Ibn Taymiyyah) yang menyatakan bahawa Ādam tidak *berihitijāj* terhadap takdir atas dosa yang telah dilakukannya. Ini kerana Mūsā sama sekali tidak mencela Ādam atas dosa yang telah diperbuatnya, yang benar ialah Mūsā mencela Ādam atas musibah yang menimpa anak keturunannya iaitu mereka dikeluarkan daripada syurga, dan musibah itu disebabkan oleh maksiat. Dengan demikian *ihtijāj* terhadap takdir ini hanya boleh ditujukan atas musibah sahaja dan bukan untuk suatu perkara yang mengandungi aib dan dosa.⁸⁶

Namun demikian, Ibn al-Qayyim memiliki pandangan lain yang berbeza dalam menghadapi persoalan *ihtijāj* terhadap takdir atas dosa yang dilakukan. Menurut beliau, *berihitijāj* dengan takdir atas perbuatan dosa yang pernah dilakukan, pada suatu sisi bermanfaat, dan di sisi lain ia mengandungi mudarat. Hal itu akan bermanfaat bila *ihtijāj* itu dilakukan setelah terjadinya perbuatan dosa dan sudah ada usaha taubat dan tekad untuk tidak mengulanginya kembali sebagaimana yang dilakukan Ādam. Sehingga penyebutan takdir pada saat itu merupakan bahagian dari tawhid serta pengenalan terhadap asma' dan sifat-sifat-Nya. Selain itu, penyebutan ini juga mendatangkan manfaat bagi yang mendengarnya, kerana ia sama sekali tidak menafikan perintah dan larangan, namun sebaliknya ia memberitahukan kebenaran akan kemahakuasaan Allāh, yang jika Dia berkehendak, tiada daya dan upaya untuk menghalanginya.⁸⁷

⁸⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 18; Ibn Taymiyyah, (1986), *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyyah*, h. 8; Ibn Taymiyyah (t.t.), *Majmū'ah al-Rasā'il li Ibn Taymiyyah*, h. 113-123. Lihat juga al-Dimasqī, Abū al-'Izz (t.t.), *Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṭahāwīyyah*, (Taḥqīq) al-Turkī, 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muhsin dan Shu'ayb Aran'ūt, Beirut; Mu'assasah al-Risālah, h. 136; al-'Uthaymin, 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān (1419 H), *Taqrīb al-Tadmīriyyah*, al-Damam: Dār Ibn al-Jawzī, h. 101-102; al-'Uthaymin (2003), *Sharḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyyah li Shaikh al-Islām Ibn Taymiyyah*, h. 442-445; al-Karamī, Mar'ib Yūsuf (1410 H), *Raf' al-Shubḥah wa al-Ghurūr 'Amman Yaḥtaju 'alā Fi'l al-Ma'āshī bi al-Qadar*, (Taḥqīq) al-Magribī, As'ad Muḥammad, Makkah: Dār Harā', h. 29; al-Qarnī, Ismā'īl Muḥammad (2006), *al-Qaḍā' wa al-Qadar 'Inda al-Muslimīn*, h. 71.

⁸⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), h. 18.

Sedangkan sisi yang membahayakan pada masa sekarang mahupun yang akan datang adalah bila seseorang mengerjakan suatu perbuatan yang diharamkan atau meninggalkan amalan wajib, dengan itu dia mendapatkan celaan dari orang lain, kemudian dia berihtijāj dengan takdir untuk tetap mengerjakan dan mengulangi perbuatan tersebut, maka *ih̥tijāj* seperti ini sama sekali tidak boleh dibenarkan. Sebagaimana yang dilakukan beberapa orang untuk terus mengerjakan dan mengulangi perbuatan syirik kepada Allāh seraya berkata seperti yang tertera di dalam al-Qur'an sūrah al-An'ām 6 :148, berikut:

لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ

Yang bermaksud: “Kalau Allāh menghendaki tentulah kami dan datuk nenek kami tidak mempersekutukan-Nya (dengan sesuatu yang lain), dan tidak pula kami haramkan sesuatu apa pun”

Dengan demikian, menurut Ibn al-Qayyim, titik permasalahan-nya ialah bahawa celaan itu atas perbuatan dosa yang telah terjadi, maka *ih̥tijāj* terhadap takdir boleh dibenarkan. Sebaliknya, jika celaan itu ditujukan atas perbuatan dosa yang sedang terjadi, maka *ih̥tijāj* dengan takdir tidak dapat dibenarkan.⁸⁸

Setelah mengamati pandangan Ibn al-Qayyim mengenai *ih̥tijāj* terhadap takdir di atas, penulis mendapati bahawa pendapat terakhir daripada Ibn al-Qayyim yang menyatakan bahawa *ih̥tijāj* terhadap takdir atas dosa yang pelakunya telah bertaubat daripadanya boleh dibenarkan, ianya bertentangan dengan pendapat yang sebelumnya beliau sebutkan.⁸⁹ Pendapat beliau ini juga bertentangan dengan pendapat shaikhnya Ibn Taymiyyah yang menyatakan bahawa walaupun *ih̥tijāj* terhadap takdir disertai dengan taubat boleh saja dilakukan, namun tetap saja ia sama sekali tidak tepat apabila dikaitkan dengan kisah Ādam. Sekiranya hujah Ādam boleh diterima, lalu kenapa Ādam diturunkan ke bumi? Hikmah Ādam diturunkan ke bumi, tidak lain ialah sebagai cubaan

⁸⁸ *Ibid*,

⁸⁹ *Ibid*, h. 14.

(musibah) untuknya. Sekiranya hujah Ādam atas dosa adalah sah, maka ia tidak akan dicela, taubat yang memerlukan cubaan pun juga tidak akan berlaku untuknya.⁹⁰

Selain daripada itu, pendapat ini pula bertentangan dengan pendapat yang menyatakan bahawa Mūsā melihat pada maksiat Ādam hanya daripada sisi *al-Kasb* dan melupakan daripada sisi *al-Qadar*, sehingga Ādam membantah ucapan Mūsā dengan mengingatkannya dengan sisi *al-Qadar*, bahawa ianya telah tertulis sebelum penciptaannya. Mūsā mendebat Ādam dari sisi *al-Kasb*, sedangkan Ādam mendebat Mūsā dari sisi *al-Qadar*. Keduanya benar, akan tetapi hujah dari sisi *al-Qadar* lebih kuat sehingga Nabi s.a.w pun menghukumi bahawa Ādam memenangkan perdebatan daripada Mūsā. Kenyataan seperti ini lebih layak untuk Nabi Mūsā daripada kenyataan bahawa Mūsā tidak mengetahui bahawa orang yang bertaubat dari dosa seperti orang yang tidak berdosa, sehingga ia mencela Ādam atas dosa yang ia telah dia bertaubat daripadanya.⁹¹

Namun demikian ada pula kalangan seperti: ‘Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-Uthaymin, Ḥasan Abū Ashyal al-Zuhayrī, Muḥammad b. ‘Abd Azīz al-Sha‘ī dan ‘Umar Sulaymān ‘Abd Allāh al-‘Ashqar yang bersetuju dengan pendapat Ibn al-Qayyim di atas dan menganggap bahawa ia merupakan pendapat yang boleh diterima.⁹²

Menilik pendapat Ibn al-Qayyim dalam persoalan *iḥtijāj* terhadap takdir di atas maka dapatlah disimpulkan bahawa *iḥtijāj* terhadap takdir hanya ditujukan atas musibah sahaja. Kalau pun *iḥtijāj* terhadap takdir atas perbuatan dosa diperbolehkan, maka si pelaku dosa haruslah bertaubat terlebih dahulu. Yang dalam hal ini bertentangan dengan fahaman Qadariyah yang menolak hadith *iḥtijāj* Ādam dan Mūsā serta fahaman Jabariyah yang menjadikan hadith ini sebagai dalil untuk menghilangkan celaan bagi para pelaku maksiat.

⁹⁰ Ibn Taymiyyah (2005), *Majmū‘ al-Fatāwā*, h. 322.

⁹¹ Al-Samīrī, Jābir Zayd dan Bashīr Ismā‘īl (2008), *al-Masā‘il al-Mukhtārāh min Tarjīhāt al-Imām Ibn Qayyim al-Jawziyyah fī Kitābih Shifā‘ al-‘Alīl; Dirāsah wa Tahlīl*, Majallah al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah Gaza, Fakulti Usuludin, Jabatan Akidah dan Madhāhib Mu‘āsarāh, j. 16, Bil. 2, Juni 2008, h. 55-56.

⁹² Lihat al-‘Uthaymin (1993), *Fatāwā al-Aqīdah*, h. 558; al-Sha‘ī, Muḥammad b. ‘Abd al-Azīz, *Ārā‘ Ibn Ḥajar al-Haythamī al-‘Iṭiqādiyyah*, al-Riyād: Maktabah Dār al-Minhāj, h. 581-582; al-Zuhayrī, Ḥasan Abū Ashyal, *Sharḥ Kitāb Ibānah*; al-Ashqar (2005), *al-Qadā‘ wa al-Qadar*, h. 92-93.

3.4 Pandangan Ibn al-Qayyim Tentang Persoalan Penetapan Takdir Bahagia dan Sengsara Sebelum Penciptaan Manusia

Ada pendapat yang mendakwa bahawa apabila qada'dan qadar telah ditetapkan lebih awal daripada penciptaan manusia, maka dengan demikian tidak ada lagi faedah semua amal dan perbuatan.⁹³ Apa yang telah ditetapkan dan ditakdirkan oleh Allāh sudah pasti akan berlaku. Apabila Allāh telah mengetahui segala sesuatu yang akan kita lakukan, dan Dia juga mengetahui nasib akhir dari setiap manusia, kerana Dia sendiri yang menciptakan perbuatan kita, lalu untuk apa kita beramal dan bekerja keras?⁹⁴ Bahkan ada pula kalangan yang berpandangan bahawa *al-Asbāb* (sebab-sebab) dalam hal ini usaha dan amal dapat menafikan keimanan terhadap qada' dan qadar.⁹⁵

Menurut Ibn al-Qayyim persoalan di atas, iaitu anggapan bahawa takdir yang ditetapkan lebih awal menafikan amal dan perbuatan, bukanlah hal baru dalam agama Islam, kerana persoalan yang serupa telah dikemukakan para sahabat kepada Rasulullah s.a.w dan beliau telah menjawab persoalan tersebut dengan terang. Dalam jawapan tersebut terdapat hikmah dan petunjuk.⁹⁶ Ibn al-Qayyim mendasarkan pandangan ini kepada beberapa hadith Rasulullah s.a.w di antaranya ialah:

1. Hadith riwayat 'Alī b. Abī Ṭālib r.a, ia menceritakan:

كُنَّا فِي حَنَازَةٍ فِي بَيْعِ الْعَرَقِ فَأَتَانَا رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ وَمَعَهُ مِخْصَرَةٌ فَتَكَسَّرَ فَجَعَلَ يَنْكُثُ بِمِخْصَرَتِهِ ثُمَّ قَالَ: مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ مَا مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ إِلَّا وَقَدْ كَتَبَ اللَّهُ مَكَانَهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالْأُورْشَلِيمِ وَقَدْ كُتِبَتْ شَقِيَّةٌ أَوْ سَعِيدَةٌ. قَالَ: فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نَمُكُّثُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدْعُ الْعَمَلَ؟ فَقَالَ: مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ. فَقَالَ: اعْمَلُوا فَكُلُّ مُسَيَّرٍ أَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ وَأَمَّا أَهْلُ الشَّقَاوَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ. ثُمَّ قَرَأَ: فَأَمَّا مَنْ

⁹³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.) *Shifā'*, h. 24. Lihat juga Ibn al-Jawzi (2001), *Talbis Iblis*, Beirut: Dār al-Fikr, h. 321.

⁹⁴ Al-Ashqar (2005), *al-Qadā' wa al-Qadar*, h. 72.

⁹⁵ Al-Ḥamad (1416 H), *al-Īmān bi al-Qadā' wa al-Qadar*, h. 83.

⁹⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.) *Shifā'*, h. 24.

أَعْطَى وَآتَى. وَصَدَقَ بِالْحُسْنَى. فَسُنِّيَسْرُهُ لِلْيُسْرَى. وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَعْنَى. وَكَذَّبَ
بِالْحُسْنَى. فَسُنِّيَسْرُهُ لِلْعُسْرَى.

Yang bermaksud: “Kami pernah mengurus seorang jenazah di *Baqī’ Gharqad*.⁹⁷ Kemudian Rasulullah s.a.w mendatangi kami, lalu beliau duduk, kami ikut duduk di sekelilingnya. Di tangan beliau ada sebatang kayu, lalu beliau membalikinya dan menghentak-hentakan ke tanah seraya bersabda: “Tidak seorang pun daripada kalangan kamu, tidak ada jiwa yang ditiupkan kecuali Allāh telah tentukan tempatnya di syurga dan neraka dan telah ditulis sebagai celaka atau bahagia.” Beliau berkata lagi: “Lalu seorang lelaki bertanya: “Wahai Rasulullah, kenapa kita tidak menunggu sahaja apa yang telah tertulis dan meninggalkan amal?” Jawab Rasulullah: “Sesiapa yang berada dalam golongan orang yang (ditentukan) bahagia, maka dia akan melakukan amalan orang yang (ditentukan) bahagia dan sesiapa yang berada dalam golongan orang yang (ditentukan) celaka, maka ia akan melakukan amalan orang yang (ditentukan) celaka.” Sambung Rasulullah lagi: “Beramallah kerana setiap orang dipermudahkan (untuk melakukan suatu amalan). Orang yang bahagia dipermudahkan melakukan amalan mereka yang bahagia dan orang yang celaka dipermudahkan melakukan amalan mereka yang celaka.” Kemudian Rasulullah membaca ayat (yang bermaksud): “Adapun orang yang memberikan apa yang ada padanya ke jalan kebaikan dan bertakwa, serta ia mengakui dengan yakin akan perkara yang baik, maka sesungguhnya Kami akan memberikannya kemudahan untuk mendapatkan kesenangan (syurga). Sebaliknya: orang yang bakhil (daripada berbuat kebajikan) dan merasa cukup dengan kekayaan dan kemewahannya, serta ia mendustakan perkara yang baik, maka sesungguhnya Kami akan memberikannya kemudahan untuk mendapatkan kesusahan dan kesengsaraan. (Sūrah al-Layl 92: 5-10)”⁹⁸

2. Hadith riwayat Abū Zubayr b. ‘Abd Allāh r.a, ia menceritakan:

جَاءَ سُرَاقَةُ بْنُ مَالِكِ بْنِ جُعْشِمٍ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ بَيِّنْ لَنَا دِينَنَا كَأَنَّا خُلِقْنَا الْآنَ فِيمَا
الْعَمَلِ الْيَوْمَ؟ أَيْمًا جَعَلْتَ بِهِ الْأَقْلَامَ وَجَرْتُ بِهِ الْمَقَادِيرُ أَمْ فِيمَا نَسْتَقْبِلُ؟ قَالَ: لَا، بَلْ
فِيمَا جَعَلْتَ بِهِ الْأَقْلَامَ وَجَرْتُ بِهِ الْمَقَادِيرُ. قَالَ: فَنَيْمِ الْعَمَلِ؟ فَقَالَ: اعْمَلُوا فَكُلُّ مُيَسَّرٍ.

Yang bermaksud: “Surāqah b. Mālik b. Ju‘shum datang dan berkata: “Ya Rasulullah! Jelaskan kepada kami mengenai agama kami, sehingga seolah-olah kami diciptakan sekarang. Lalu untuk apa amalan sekarang ini? Apakah untuk sesuatu yang telah dituliskan oleh al-Qalam dan telah terjadi ketetapan takdir ataukah untuk amalan yang akan dilakukan?” Beliau menjawab: “Tidak (amalan kalian bukan untuk apa yang dilakukan), melainkan untuk sesuatu yang telah ditulis oleh al-Qalam

⁹⁷ *Baqī’ Gharqad* merupakan tanah perkuburan orang Madinah. *Gharqad* ialah nama sebuah pohon yang terdapat di *Baqī’*. Lihat ‘Azīm al-Abadī, Muḥammad Shams al-Haqq (1415 H), ‘*Awn al-Ma’būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, Bab *Fī al-Qadar* j. 12, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 299.

⁹⁸ Al-Bukhārī (1987), *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Bab *Maw’izat al-Muḥaddith*, no hadith 1296, j. 1, h. 458; Muslim (t.t.), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bab *Kayfiyyāt al-Khalq*, no hadith 6901, j. 8, h. 46; Abū Dāwūd (t.t.), *Sunan Abī Dāwūd*, Bab *fī al-Qadar*, no hadith 4696, j. 4, h. 358; al-Tirmidhī (t.t.), *Sunan al-Tirmidhī*, Bab *Sūrah Wa al-Layl Idhā Yaghshā*, no hadith 3344, j. 5, h. 441; al-Firyābī (1997), *al-Qadar*, no hadith 40, h. 54-55; al-Nasā’ī (1991), *Sunan al-Nasā’ī*, Bab *Sūrah al-Layl*, no hadith 11678, j. 6, h. 516.

dan telah terjadi ketetapan takdir.” Ia kembali bertanya: “Lalu untuk apa amalan?” Beliau menjawab: “Beramallah, kerana setiap orang dipermudahkan (untuk melakukan suatu amalan).”⁹⁹

3. Hadith riwayat ‘Imrān b. Ḥuṣayn, ia bercerita:

قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْلِمَ أَهْلَ الْجَنَّةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَفِيمَ يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ؟ قَالَ: كُلُّ مُيسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ.

Pernah ditanyakan kepada Rasulullah s.a.w: “Ya Rasulullah, apakah penghuni syurga mengetahui siapa penghuni neraka?” Beliau menjawab: “Ia”. Kemudian ditanyakan lagi: “Lalu untuk apa orang itu beramal?” Beliau menjawab: “Setiap orang dipermudahkan untuk mencapai apa yang diciptakan untuknya.”¹⁰⁰

Pada pandangan Ibn al-Qayyim hadith-hadith di atas secara sepakat menetapkan bahawa takdir yang telah ditetapkan lebih awal sebelum penciptaan manusia tidak menghalangi adanya usaha dan amal serta tidak mengharuskan manusia bersandar pada takdir itu sendiri. Tetapi sebaliknya, hal itu mengharuskan untuk berusaha dan bersungguh-sungguh dalam beramal.¹⁰¹ Merujuk kepada huraian hadith ini al-‘Aynī dan Ibn Ḥajar turut menegaskan bahawa seorang hamba tidak mengetahui apa yang menjadi nasibnya di masa hadapan dan ia beramal hanya berdasarkan ilmu Allāh, maka dari itu hendaknya ia bersungguh-sungguh dalam beramal kerana amalnya itu memudahkannya untuk mencapai takdirnya¹⁰²

Di samping itu, menurut beliau hadith-hadith di atas juga menerangkan bahawa takdir yang telah ditetapkan lebih awal diwujudkan kepada manusia melalui sebab-sebab.¹⁰³ Dengan demikian, seorang hamba akan mendapatkan apa yang ditetapkan baginya sesuai dengan sebab yang telah ditetapkan dan dipersiapkan untuknya. Jika ia

⁹⁹ Muslim (t.t), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bab *Kayfiyyāt al-Khalq*, no hadith 6905, j. 8, h. 47; Ibn Bulbān (1993), *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, Bab *al-Qur’ān*, no hadith 3919, j. 9, h. 227. Lihat juga al-Baghāwī, al-Ḥusayn b. Mas’ūd (1983), *Sharḥ al-Sunnah*, (Taḥqīq) Shu’ayb Aran’ūt dan al-Shāwīsh, Muḥammad Zuhayr, Bab *al-Īmān bi al-Qadar*, j. 1, c. 2, Beirut: Maktab al-Islāmī, h. 135.

¹⁰⁰ Al-Bukhārī (1987), *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Bab *Jaffa al-Qalm*, no hadith 6223, j. 6, h. 2434; al-Firyābī (1997), *al-Qadar*, no hadith 49, h. 2.

¹⁰¹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 25. Lihat juga Ḥakamī, Ḥāfiẓ b. Aḥmad (1422 H), *A’lām al-Sunnah al-Manṣūrah li I’tiqād al-Tā’ifah al-Nājiyyah al-Manṣūrah*, (Taḥqīq) al-Qādī, Ḥāzim, al-Riyād: Wizārah Shu’ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da’wah wa al-Irshād, h. 198.

¹⁰² Al-‘Aynī (2001), *Umdah al-Qārī*, Bab *Kitāb al-Qadar*, no hadith 6956, j. 33, h. 420; Ibn Ḥajar (1379 H), *Fath al-Bārī*, *Kitāb al-Qadar*, no hadith 6223, j. 11, h. 492. Lihat juga al-Ḥamad (1416 H), *al-Īmān bi al-Qadā’ wa al-Qadar*, h. 83.

¹⁰³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā’*, h. 25. Menurut Ibn Baṭṭāl berlakunya sebab-sebab itu berdasarkan pilihan yang dilakukan seorang hamba dan ia sama sekali tidak dipaksa untuk itu. Lihat Ibn Baṭṭāl (2003), *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bab *Kitāb al-Qadar*, hadith no 1, j. 10, h. 300; Ibn al-Wazīr (1987), *Īthār al-Haqq ‘ala al-Khalq fī Radd al-Khilāfāt ilā al-Madhhab al-Haqq min Uṣūl al-Tawḥīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 258.

memunculkan sebab itu, maka Allāh menyampaikannya pada takdir yang telah ditetapkan baginya. Dan setiap kali usaha dan kesungguhannya bertambah dalam mencapai sebab itu, maka pencapaiannya terhadap takdir itu lebih dekat juga.¹⁰⁴

Mengenai pandangan di atas, Ibn al-Qayyim memberikan beberapa perumpamaan. Jika seseorang ditakdirkan sebagai seorang ilmuwan, maka ia tidak akan mencapainya kecuali dengan usaha dan ketekunan dalam belajar serta memenuhi unsur-unsur yang menyokongnya mencapai hal itu. Dan jika ditakdirkan baginya mendapatkan keturunan, maka ia tidak akan memperoleh keturunan itu melainkan dengan cara berkahwin dan berhubungan suami isteri. Jika ia ditakdirkan kenyang, maka ia tidak akan merasakannya kecuali dengan makan dan minum. Dengan demikian, orang yang tidak mahu berusaha dan bertindak tetapi hanya bersandarkan kepada takdir, maka kedudukannya sama dengan orang yang tidak makan dan minum kerana bersandar kepada takdir yang telah ditetapkan baginya.¹⁰⁵

Seterusnya, Ibn al-Qayyim menghuraikan bahawa Allāh Maha Bijaksana dalam menetapkan sebab-sebab yang telah ditetapkan-Nya dalam kehidupan dunia dan akhirat. Dan setiap makhluk telah diberikan kemudahan bagi mencapai apa yang telah ditetapkan baginya di dunia dan akhirat. Jika seseorang telah mengetahui bahawa kemaslahatan akhirat berhubung rapat dengan sebab-sebab yang menghantarkan padanya, maka ia bersungguh-sungguh dalam beramal untuk mencapai kemaslahatan yang telah ditetapkan baginya. Atas dasar pemahaman seperti inilah para sahabat berbahagia dan bertambah serius bekerja serta berusaha untuk mencapai apa yang akan ditakdirkan untuk mereka.¹⁰⁶

Ibn al-Qayyim juga menjelaskan bahawa dalam persoalan takdir ini, Rasulullah s.a.w telah membimbing umatnya kepada dua perkara yang merupakan sebab

¹⁰⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 25.

¹⁰⁵ *Ibid.*, Pandangan Ibn al-Qayyim ini memiliki kesamaan dengan pendapat yang dikemukakan oleh gurunya Ibn Taymiyyah yang menyatakan bahawa orang yang meninggalkan amal dengan dalil takdir tidak ubahnya seperti orang yang ingin kenyang tanpa makan dan minum dan orang yang ingin mendapatkan anak tanpa nikah dan jima'. Lihat Ibn Taymiyyah (2005), *Majmū' al-Fatāwā*, j. 8, h. 284; Ibn Taymiyyah (t.t.), *Majmū'ah al-Rasā'il li Ibn Taymiyyah*, h. 92.

¹⁰⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 25-26. Lihat juga Ḥakamī, (t.t.), *Ma'ārij al-Qabūl*, h. 297.

kebahagiaan. Perkara ini ialah beriman kepada qadar yang merupakan aturan tawhid dan mencapai sebab-sebab yang mengantarkan kepada kebaikan dan menjauhkan dari kejahatan yang merupakan aturan syariat.¹⁰⁷ Dengan demikian qadar berada pada kedudukan akidah, sedangkan amal manusia berada pada kedudukan syariat.¹⁰⁸

Daripada sini Ibn al-Qayyim menyimpulkan bahawa takdir yang telah ditetapkan lebih awal itu selari dengan amal perbuatan serta apa yang ditentukan untuk itu, dan sama sekali tidak bertentangan.

Menilik pendapat Ibn al-Qayyim berkenaan dengan permasalahan penetapan takdir lebih awal yang tidak menafikan usaha dan amal, dapat diperkatakan ia menyerupai pandangan shaikhnya Ibn Taimiyyah. Pandangan ini secara tegas menolak fahaman Jabariyah yang menjadikan takdir sebagai alasan untuk menafikan usaha dan amal, serta fahaman Mu'tazilah dan Qadariyah yang menolak beberapa hadith Rasulullah s.a.w yang berkaitan dengan takdir.

Selain daripada itu, pada pandangan penulis pendapat Ibn al-Qayyim yang menyatakan bahawa takdir lebih awal tidak menafikan usaha dan amal, kerana ia selari dengan sebab-sebab merupakan pendapat yang tepat. Ini didasarkan pada beberapa alasan di antaranya:

Berdalih dengan takdir untuk menafikan usaha dan amal merupakan hal yang berbahaya. Ia bererti menolak seluruh shariat yang diturunkan Allāh, menafikan hukum yang terkandung dalam al-Qur'an serta menjadikan dakwah para Nabi dan Rasul menjadi sia-sia.¹⁰⁹

Berdalih dengan takdir untuk menafikan usaha dan amal ialah salah satu bentuk penafian terhadap takdir itu sendiri yang secara pasti menafikan hikmah Allāh. Ini kerana Allāh dengan hikmah dan kesempurnaan kekuasaan-Nya telah menjadikan sebab-akibat, dan telah menjadikan pelbagai jalan dan sarana untuk mencapai tujuan.

¹⁰⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *Shifā'*, h. 26.

¹⁰⁸ Ibn Bādīsh, 'Abd al-Ḥamīd (1995), *al-Aqīdah al-Islāmiyyah*, al-Shāriqah: Dār al-Fatḥ, h. 75.

¹⁰⁹ Ibn al-Jawzī (2001), *Talbīs Iblīs*, h. 321.

Dia telah menetapkan hal ini dalam fitrah dan akal, sebagaimana menetapkannya dalam shari'at dan menjalankannya dalam kenyataan. Dia telah memberikan segala sesuatu yang diciptakan-Nya, apa yang layak untuk-nya, kemudian menunjukkan seluruh makhluk kepada apa yang telah diciptakan untuknya.¹¹⁰ Kita hanya boleh beriman kepada takdir, dan tidak diperbolehkan berdalih kepadanya untuk meninggalkan usaha dan amal.¹¹¹

Namun demikian, penulis juga bersetuju kepada pandangan yang menyatakan bahawa kewajiban untuk bersungguh-sungguh mencari sebab dalam merealisasikan takdir, hendaknya tidak menjadikan seorang hamba bergantung sepenuhnya kepada sebab-sebab tersebut. Hendaknya ia hanya bergantung dan bertawakkal kepada Allāh yang telah menciptakan sebab-sebab tersebut.¹¹²

Kerana sebab-sebab tersebut tidak berjalan sendiri, namun ia haruslah mempunyai penyokong iaitu ia tetap akan berlaku atas kehendak Allāh. Sekedar melakukan sebab tidaklah mutlak memunculkan *musabbab* (akibat). Turunnya hujan yang membuat tanaman tumbuh, bukanlah satu-satunya sebab untuk menumbuhkan tanaman, tapi ia juga disokong dengan hembusan angin serta hilangnya mudarat-mudarat yang dapat mengganggu tumbuhnya tanaman itu yang kesemua itu hanya terjadi atas kehendak dan izin Allāh semata. Berapa banyak orang kaya yang mempunyai kekuasaan beranggapan bahawa dunia dapat ditaklukinya, dan ternyata ia menderita sakit sehingga ia tidak boleh melakukan aktiviti apa pun.¹¹³

3.5 Kesimpulan

Menilik daripada pendapat Ibn al-Qayyim berkenaan dengan persoalan *ihtijāj* terhadap takdir dapatlah diperkatakan bahawa ia mempunyai kesamaan dengan pendapat gurunya

¹¹⁰ Al-Ḥamad, Muḥammad b. Ibrāhīm (1416 H), *al-Īmān bi al-Qaḍā' wa al-Qadar*, h. 84-85

¹¹¹ Ibn Taymiyyah (2005), *Majmū' al-Fatāwā*, j. 8, h. 264; Ibn Taymiyyah (1404 H), *Daqā'iq al-Tafsīr al-Jāmi' li Tafsīr Ibn Taymiyyah* (Taḥqīq) al-Jalīnād, Muḥammad Sayyid, Damshik: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān.

¹¹² Al-Ashqar, (2005), *al-Qaḍā' wa al-Qadar*, h. 85.

¹¹³ *Ibid*, h. 87.

Ibn Taymiyyah iaitu *iḥtijāj* (berdalih) terhadap takdir hanya boleh ditujukan atas musibah sahaja. Namun begitu, beliau juga mempunyai pendapat peribadi yang berbeza dengan gurunya iaitu *iḥtijāj* terhadap takdir atas perbuatan dosa diperbolehkan, apabila si pelaku dosa telah bertaubat, dan tidak diperbolehkan apabila si pelaku dosa sedang melakukan dosa.

Manakala pandangan beliau yang berkenaan dengan penetapan takdir sebelum penciptaan manusia dapatlah diperkatakan bahawa ia juga memiliki kesamaan dengan pendapat gurunya Ibn Taymiyyah, yang menyatakan bahawa takdir yang ditetapkan lebih awal tidak menafikan usaha dan amal kerana takdir itu diwujudkan dengan sebab-sebab, dan setiap makhluk telah diberikan kemudahan bagi mencapai apa yang telah ditetapkan baginya.

Kedua persoalan ini, iaitu persoalan *iḥtijāj* terhadap takdir dan persoalan penetapan takdir sebelum penciptaan, jika melihat kepada judulnya secara khusus, ia tidak dibincang dalam karya-karya Ahlu Sunnah wa al-Jam'ah. Namun ini tidak bermakna bahawa isu tersebut tidak diperkatakan. Dalam *Ashā'irah*, perbincangan tentang *Af'āl* Allāh dan *Af'āl 'Ibād* telah diperkatakan secara jelas. Isu-isu berkaitan dengan *iḥtijāj* terhadap takdir dan penetapan takdir sebelum penciptaan ini, walaupun mereka tidak mengetengahkan isu ini sebagai judul perbincangan.