

BAB TIGA

PEMIKIRAN AL-JUWAYNĪ TENTANG KETUHANAN

3.1 PENDAHULUAN

Alam adalah bukti yang paling ampuh menunjukkan kewujudan Pencipta. Dengan melihat keteraturan dan kerapian alam, manusia secara mudah (*badīhī*) dapat membayangkan bahawa pasti ada satu kuasa agong yang bertindak mencipta dengan penuh ketelitian dan keindahan.

Akal yang murni menjitukan bahawa alam ini tidak terjadi dengan sendiri tanpa pencipta yang menjadikannya. Sumber wahyu pula meyakinkan akal sepenuhnya bahawa alam ini dicipta oleh Yang Maha Kuasa iaitu Allah ‘Azza wa Jalla. Wahyu juga menjelaskan bahawa alam ini tidak kekal abadi. Ia dijadikan, oleh itu ia bersifat baharu (*hādīth*). Ia ada permulaan dan ada akhirannya. Alam ini akan binasa apabila tibanya hari akhirat. Oleh kerana alam bersifat baharu sudah pasti ia memerlukan penciptanya yang kekal iaitu qadim. Akal dan wahyu saling beriringan mensabitkan alam yang baharu ini dicipta oleh Pencipta yang qadim.

Rentetan daripada itu, para mutakallimun sepakat mengambil dalil akal bagi menyabitkan kewujudan Allah serta kebaharuan alam, meskipun metode yang digunakan adalah berbeza-beza di antara satu aliran dengan aliran yang lain khususnya antara Asya’irah dan Muktazilah. Secara umumnya, mutakallimun memperlihatkan suatu minat yang tersendiri terhadap gagasan kebaharuan alam selagi ia tidak bertentangan dengan konsep mereka tentang alam yang diciptakan oleh Yang Maha Kuasa.

Oleh itu penekanan para mutakallimun terhadap gagasan kebaharuan alam (*ḥudūth al-‘Ālam*) sebagai dalil kewujudan Allah merupakan manifestasi daripada keharusan wujudnya alam dan kejadian sesuatu itu berpunca terus daripada Allah Taala.

Di samping itu, antara faktor pendorong para mutakallimun begitu giat membahas gagasan kebaharuan alam kerana munculnya golongan daripada pelbagai aliran seperti falsafah dan *dahriyyah* yang mencanangkan gagasan keqidaman alam, tiada awal bagi kewujudan alam, alam ini tidak dimulai dengan sesuatu dan seumpamanya.¹

Sebagai tokoh pemikir Islam terkemuka di zamannya, antara langkah yang diambil oleh al-Juwaynī dalam mendepani cabaran ini ialah dengan mengambil inisiatif mencermati susunan perbahasan berkenaan isu ini. Jika al-Bāqillānī seiring dengan Abū al-Ḥasan al-Asha’rī dalam meletakkan topik *ḥudūth al-‘Ālam* (alam baharu) sebagai lanjutan kepada topik *ithbāt al-Ṣāni’* (menyabitkan wujud Allah), al-Juwaynī meletakkan keperluan mendahulukan perbahasan kebaharuan alam untuk menyabitkan kewujudan Allah.² Menerusi buku *al-Irshād* beliau menegaskan:

Kewajipan utama bagi seorang berakal yang mencapai umur matang di sisi syara’ ialah mengqasadkan diri ke arah *naẓar* yang benar hingga sampai kepada ilmu kebaharuan alam (*ḥudūth ‘ālam*).³

Langkah al-Juwaynī ini menjadi pendorong dan ikutan tokoh-tokoh Ashā’irah selepas beliau terutama al-Ghazzālī menerusi karya agong beliau *Tahāfut al-Falāsifah*,

¹ Lihat Aḥmad Mahmūd Ṣubḥī (1992), *Fī ‘Ilm al-Kalām: al-Ashā’irah*, h. 153.

² Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 123.

³ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 3.

yang mana beliau memilih untuk membahaskan isu kebaruan alam dan membidas gagasan keqidaman alam secara khusus sebelum membincangkan pandangan-pandangan lain yang dikemukakan oleh ahli falsafah yang merbahaya lagi menyeleweng itu.⁴

Justeru itu kepentingan perbahasan baharunya alam di sisi mutakallimun sangat utama kerana ia menatijahkan pensabitan tanpa ragu-ragu akan kewujudan Pencipta (*ithbāt al-Ṣāni'*) yang memiliki sifat-sifatNya yang tersendiri⁵, juga menafikan segala gagasan yang meletakkan alam ini sebagai qadim setara kewujudan Allah yang qidam seperti yang dikemukakan oleh falasifah⁶.

Dalam perbincangan selanjutnya penulis akan mengemukakan analisis pemikiran ketuhanan bermula dengan Alam dan Penciptanya, Allah dan sifat-sifatNya serta sifat-sifat yang mustahil bagi Allah.

3.2. ALAM MENURUT AL-JUWAYNĪ

Ketika mensabitkan alam ini baharu, al-Juwaynī melihat kewajaran menganalisis dan menghurai istilah-istilah bernuansa falsafi⁷ seperti istilah alam, *jawhar* dan *'araḍ* yang telah pun melatari perbincangan para mutakallim sebelumnya. Beliau bersikap kritis

⁴ Lihat al-Ghazzālī (1947), *Tahāfut al-Falāsifah*, taḥqīq Sulaymān Dunyā, Kaheerah: Maṭba'ah Dār al-Iḥya' al-Kutub al-'Arabiyyah, h. 49 dan seterusnya.

⁵ Lihat Jalāl Mūsā (1982), *Nas'ah al-Ash'ariyyah*, h.377.

⁶ Secara khususnya Ashā'irah memberi penekanan kepada perbahasan *hudūth al-'ālam* sejak kurun ke 5 Hijrah untuk menolak doktrin *qidam al-'ālam* yang diketengahkan oleh falasifah Islam yang dipelopori oleh Ibn Sīnā, lihat Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī (1992), *Fī 'Ilm al-Kalām: al-Ashā'irah*, h. 153.

⁷ Apabila dikatakan di sini adanya konsep para mutakallim yang berorientasikan falsafah, ini tidak bermakna tradisi keintelektualan mutakallim khususnya Ashā'irah secara kolektif berkiblatkan falsafah Yunani atau falasifah *Mashā'iyyūn* Islam. Ini kerana disiplin falsafah mutakallim Ashā'irah tetap bertunjangan al-Quran dan Sunnah, manakala falsafah *Mashā'iyyūn* Muslim secara total terpesona dan tenggelam dalam metafizik Yunani Aristotle. Penulis bersetuju dengan al-Nashshār yang secara tegas menyatakan, keaslian sebenar falsafah boleh didapati menerusi mazhab Ash'ari, lihat huraian selanjutnya dalam 'Alī Sāmī al-Nashshār (1966), *Nash'ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, c. 4, j. 1, Kaheerah: Dār al-Ma'ārif, h. 674, 677, 678 dan 679.

terhadap definisi istilah-istilah tersebut. Penjelasan dan huraian ini penting agar tujuan dan maksud istilah-istilah tersebut dapat difahami terlebih dahulu bagi mengetahui maksud dan arah tuju aliran mereka. Inilah pendekatan golongan Ahl al-Haq dalam membina dimensi kebaruaran alam bagi mensabitkan kewujudan Allah (*Hudūth al-Ālam fī Ithbāt al-Ṣāni*). Al-Juwaynī memulakan perbahasan dengan memberikan definisi empat istilah utama iaitu alam, *jawhar*, *‘araḍ* dan maujud.

Beliau menganalisis perkataan *al-‘ālam* dari sudut bahasa iaitu berasal dari kata dasar *al-‘alam* dan *al-‘alāmah*⁸. Ada pun *al-‘alam* dinamakan alam kerana ia merupakan tanda yang menandakan kewujudan empunya alam itu. Justeru itu, definisi *al-ālam* dari sudut istilah diertikan segala yang merangkumi *jawāhir*, *a’rād*, juzu`-juzu`nya dan bahagian-bahagiannya yang menandakan kewujudan Allah Ta’ala⁹.

Definisi ini sebenarnya adalah perincian daripada definisi aliran khalaf yang menegaskan alam sebagai *jawhar* dan *‘araḍ*. Definisi ini sama sekali tidak menyalahi definisi aliran salaf yang mentakrifkan alam itu adalah segala yang maujud selain Allah lantaran kedua-dua aliran ini mewakili Ahl al-Haq.

Merujuk kepada istilah *jawhar* pula al-Juwaynī memberi makna-makna seperti berikut:

1. *Mutahayyiz* iaitu suatu yang menempati ruang
2. Berbentuk

⁸ Dalam Bahasa Melayu, perkataan *al-‘alam* diterjemahkan sebagai tanda dan kesan, manakala *al-‘alāmah* bermaksud tanda, alamat dan petunjuk.,sila lihat Osman Hj. Khalid *et al.*(2006), *Kamus Besar Arab-Melayu Dewan – al-Mu’jam al-‘Arabī al-Malayūwī al-Kabīr* – Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1606.

⁹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma’ al-Adillah*, h. 73. Menurut al-Jurjānī dari segi bahasa *al-‘ālam* bererti suatu yang dengannya dikenali sesuatu. Dari segi istilah pula segala sesuatu selain Allah daripada segala yang maujud kerana Allah itu diketahui menerusi nama-nama dan sifat-sifatNya, lihat al-Jurjani (1990) *Kitāb al-Ta’rīfāt*, Beirut: Maktabah Lubnan, h. 149. Ternyata tiada perbezaan ketara jika diteliti daripada definisi alam oleh al-Jurjānī dan al-Juwaynī.

3. Menerima ‘*araḍ*¹⁰

Oleh yang demikian *jawhar* boleh diertikan suatu yang berbentuk dan mengambil arah atau berdimensi. Jawhar ini terbentuk daripada komponen-komponen terkecil yang tersusun-susun yang disebut *jawhar fard*. Ia adalah molekul-molekul tunggal yang tidak dapat dibahagi-bahagikan lagi.

Menerusi karyanya *al-Shāmil*, al-Juwaynī secara tegas menolak teori pegangan pemikiran failasuf Yunani khususnya Aristotle yang mengandaikan bahawa jawhar terkecil masih boleh dibahagi-bahagikan secara berterusan. Teori tidak terbatas pembahagian jawhar terkecil ini akan menjurus kepada keqidaman alam. Ini kerana sesuatu yang tidak terbatas tidak mempunyai permulaan dan sesuatu yang tidak mempunyai permulaan itu pastinya qadim¹¹.

Manakala istilah ‘*araḍ*, al-Juwaynī telah memberi perhatian kepada beberapa definisi dalam kalangan Ahl al-Haq antaranya:

1. Segala yang berada pada *jawhar*
2. Segala yang zahir ke atas *jawhar* seperti warna, rasa, bau, hidup, mati, pengetahuan, kehendak, kuasa dan lain-lain.
3. Sesuatu yang tidak kekal
4. Ia tidak berdiri dengan sendiri¹²

¹⁰ Al-Juwayni mengambil dan menerima kesemua definisi ini yang dipetik daripada perspektif mutakallim Ashā'irah, meskipun beliau tidak menyatakan nama tokoh-tokoh yang menyebutkannya, lihat al-Juwaynī (1969) *al-Shāmil* h. 142.

¹¹ *Ibid.*, h. 143.

¹² Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 167 dan al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 77.

'*Araḍ* tidak berdiri dengan sendirinya membawa makna ia memerlukan kepada *jawhar* sebagai tempelan. Boleh diertikan di sini, '*araḍ* adalah keadaan kepada *jawhar*. Menurut al-Juwaynī lagi *jawhar* tidak pernah sunyi daripada '*araḍ* (*ta'arrī al-jawāhir 'an al-a'rāḍ*). Ia suatu yang mustahil. Demikian juga sebaliknya, '*araḍ* tidak akan ada tanpa *jawhar*. Segala sesuatu yang ada tidak terlepas daripada mempunyai keadaannya seperti keadaan diam, bergerak, berhimpun dan berpisah. Sesuatu itu dikenali sebagai *jawhar* dan keadaannya disebut '*araḍ*. Kewujudan *jawhar* tidak mendahului '*araḍ*, begitu juga '*araḍ* tidak mendahului *jawhar*. Ini kerana adalah mustahil adanya *jawhar* tanpa '*araḍ*. Kedua-duanya saling tidak mendahului.

Istilah yang seterusnya adalah maujud. Untuk istilah ini beliau membahagikannya kepada dua bahagian:

1. Maujud yang qadim iaitu maujud yang tidak ada awal pada kewujudannya
2. Maujud yang baharu iaitu maujud yang ada awal pada kewujudannya.¹³

Kedua-dua pembahagian di atas dilihat sebagai merangkumi segala kewujudan dan akal menerima pembahagian ini secara mudah. Namun untuk mengetahui dan menentukan apakah maujud yang qadim dan yang baharu ia memerlukan kepada penalaran akal. Oleh kerana alam merupakan sebahagian dari kewujudan maka ia dilihat sebagai sebahagian daripada subjek penalaran akal ini.

Kesimpulannya, al-Juwaynī sangat menitikberatkan kepada huraian dan penjelasan istilah dan definisi sebelum masuk kepada topik perbincangan. Pendekatan sebegini sejajar

¹³ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 77.

dengan pendekatan Ahl al-Haq. Ia dikemukakan dalam bentuk sebegini agar perbincangan dalam bab-bab selanjutnya lebih berfokus, mudah difahami serta menjauhkan kekeliruan apabila istilah-istilah tersebut diguna pakai dalam perbincangan selanjutnya.

3.2.1 Alam Itu Baharu dan Dalil-Dalilnya

Berasaskan definisi dan penjelasan ulama khalaf Ahl al-Sunnah tentang alam yang terdiri daripada *jawhar* dan *'araḍ*, al-Juwaynī mendirikan hujah kebaharuan alam. Di samping menyabitkan baharunya alam, hujah ini mampu membidas pegangan aliran-aliran *mulhid* yang sedia ada.¹⁴ Berkata al-Juwaynī,

Asas-asas ini hendaklah diberi perhatian yang serius kerana antara matlamatnya adalah untuk mengegarkan sejumlah aliran-aliran *mulhid* [yang sedia ada].¹⁵

Justeru al-Juwaynī menyimpulkan penghujahan kebaharuan alam berlandaskan kepada empat asas iaitu:

1. Mensabitkan wujud *a'rāḍ*
2. *A'rāḍ* itu baharu
3. Mustahil *jawhar* itu sunyi daripada *'araḍ*
4. Mustahil perkara baharu itu tidak ada awal baginya¹⁶

Kewujudan *'araḍ* secara mudah boleh disabitkan oleh akal. Menurut al-Juwaynī, seorang yang berakal apabila melihat *jawhar* diam kemudian bergerak, ia akan dapat

¹⁴ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 23-24

¹⁵ *Ibid.*, h. 25.

¹⁶ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 77-78 dan al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 17-27.

mengecam terdapat perbezaan di antara diam dan bergerak. Adalah mustahil jika perbezaan ini merujuk kepada zat *jawhar*. Pasti ia merujuk kepada makna tambahan (*ma'nā zā'id*) kepada *jawhar*. Tambahan ke atas *jawhar* inilah yang dimaksudkan oleh al-Juwaynī sebagai '*araḍ*'.¹⁷

Menerusi *al-Shāmil* beliau menyebut:

Apabila ada sesuatu yang diam, lalu bergerak ke arah lain, maka adanya gerak dan hilangnya diam itu menunjukkan adanya penggerak yang menggerakannya menurut kehendak penggerak atau penentunya. Gerakan itu boleh terjadi dan boleh pula tidak terjadi. Gerakan itu disebut *mumkin* atau *jā'iz*. Secara akal ketentuan terjadinya gerakan sebagai ganti kepada tidak terjadinya gerakan pasti memerlukan penentu (*mukhaṣṣiṣ*).

Berdasarkan contoh yang dipaparkan ini dapat difahami bahawa '*araḍ* tidak menunjuk kepada zat *jawhar*. '*Araḍ* sifatnya tidak tetap, berubah-ubah, tidak kekal dan mudah luput. Meskipun demikian keadaannya, menurut al-Maklātī '*araḍ* itu dinamakan sebagai '*araḍ* adalah kerana ia bukanlah hakikat dalam bagi sesuatu. Oleh kerana itu para mutakallimun mengertikannya sebagai sesuatu yang berdiri pada *jawhar*.¹⁸

Dalam ulasan selanjutnya al-Juwaynī menyatakan bahawa, '*araḍ* juga hasil perbuatan Penentu yang bebas memilih (*mukhaṣṣiṣ fā'il mukhtār*). Perbuatan daripada Penentu itu tadi juga disebut sebagai *maqḍūr* (sesuatu yang digerakkan dengan kuasa penentu).¹⁹

¹⁷ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h.78 dan al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 18.

¹⁸ Lihat Abū al-Ḥajjāj Yūsuf bin Muhammad al-Maklātī (1977), *Kitāb Lubāb al-'Uqūl fī al-Rad 'alā al-Falāsifah fī 'Ilm al-Uṣūl*, tahqiq. Fawqiyah Hussayn Mahmūd, Kaheerah: Dār al-Anṣār, h. 35-36.

¹⁹ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 181.

Al-Juwaynī selanjutnya mengemukakan pendalilan kesabitan ‘*araḍ* yang bersumberkan al-Quran. Sebelum itu beliau menyatakan bahawa kehendak firman Allah itu bertepatan dengan maksud ‘*araḍ* dari sudut bahasa iaitu, suatu yang tidak berkekalan tempoh tinggalnya. Firman Allah Ta’ala:

تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا

Kamu menghendaki harta benda duniawiyah.

Surah *al-Anfāl* (8:67)

Menerusi ayat ini, Al-Juwaynī menjelaskan bahawa Allah Ta’ala menggambarkan dunia adalah tempat berpindah randah sebagai ‘*araḍ*.²⁰ Iaitu suatu tempat yang tidak tetap dan kekal. Oleh kerana itu al-Rāzī dalam menafsirkan ayat ini menyatakan, segala habuan dan harta benda dunia dinamakan ‘*araḍ*, kerana ianya tidak tetap (*lā thabāt*) dan tidak kekal (*lā dawām*). Ianya seumpama apabila dipamerkan kemudian akan hilang berlalu begitu sahaja. Lantaran itu para mutakallimun menamakan *al-a’rāḍ* sebagai *a’rāḍ* kerana sifatnya yang tidak tetap (*lā thabāt*) seperti tetapnya jisim. Justeru itu katanya lagi, ‘*araḍ* boleh mendatangi jisim dan meninggalkanya dalam keadaan jisim tetap kekal walaupun ‘*araḍ* telah tiada.²¹

Seterusnya beliau memetik ayat yang lain daripada firman Allah Ta’ala bagi menambah penjelasan berhubung penggunaan kata ‘*araḍ* yang bermaksud suatu yang tidak tetap dan kekal, ia boleh datang dan pergi. Ayat ini menceritakan tentang perihal kaum ‘Ād yang telah ditimpakan azab:

²⁰ *Ibid.*, h. 166.

²¹ Lihat al-Rāzī (t.t), *al-Tafsīr al-Kabīr*, j. 15, c. 3, Beirut: Dār Ihyā` al-Turāth al-‘Arabī, h. 201.

قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مِّمَّطِرُنَا

Berkatalah mereka: "Inilah *āriḍ* (awan) yang akan menurunkan hujan kepada kami".

Surah *al-Aḥqāf*: 24

Daripada ayat ini al-Juwaynī mengulas,

Mereka mengertikannya (*‘āriḍ* yakni daripada kalimah *‘araḍ*) sebagai awan yang berarak dan akan berlalu pergi sebagaimana yang telah kita ketahui [bakal berlaku] pada setiap awan.²²

Apa yang jelas di sini, pendalilan al-Juwaynī berhubung kebaharuan alam menerusi pensabitan wujud *‘araḍ* tidak dilakukan sewenang-wenangnya. Di samping menggunakan argumen akli, beliau turut mengemukakan pendalilan dari sudut al-Quran tanpa sebarang penyelewengan dari sudut penggunaan bahasa ataupun takwilan yang sembarangan. Tuduhan dan tohmahan tidak berasas yang mendakwa bahawa kerangka pemikiran al-Juwaynī malah aliran Ashā‘irah yang menggunakan pendekatan *jawhar* dan *‘araḍ* dalam mensabitkan kebaharuan alam sebagai bid‘ah dan dilingkari serta dinaungi oleh rasional falsafah Yunani, perlulah dinilai semula serapi-rapinya. Adakah wajar tokoh-tokoh yang menyerahkan seluruh kehidupan mereka memberi khidmat kepada ilmu dan Islam dan mempertahankannya ditohmah sedemikian rupa?

Sehubungan dengan itu, hujah dan dalil-dalil ini sangat kukuh untuk menyanggah pendirian golongan mulhid yang menolak kewujudan *‘araḍ* dengan mendakwa tiada yang maujud kecuali *jawhar* semata-mata²³. Al-Juwaynī menamakan mereka ini di dalam *al-Shāmil* sebagai golongan *Dahriyyah* dan golongan yang menafikan Pencipta alam ini²⁴.

²² Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 166

²³ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 18

Setelah al-Juwaynī mensabitkan kewujudan ‘*arad*’ berasaskan teori gerakan dan diam sebagai asas pertama membuktikan alam ini bersifat baharu, beliau seterusnya bertegas menolak pandangan yang cuba mengaitkan ‘*arad*’ sebagai qadim. Menurut beliau, sifat ‘*arad*’ itu silih berganti muncul dan hilang. ‘*Arad*’ yang muncul menggantikan ‘*arad*’ yang hilang dan tenggelam. Sesuatu yang bergerak bererti yang diam telah hilang. Begitulah sebaliknya, sesuatu yang diam bererti bergerak telah hilang darinya. Segala yang hilang pasti baharu dan tidak mungkin qadim, kerana yang qadim tidak akan hilang. Beliau mengemukakan dalil kebaruannya seperti berikut:

Ketika kita mengamati sesuatu yang diam lalu bergerak, maka yang ada sekarang adalah gerak dan yang diam telah hilang. Segala sesuatu itu tidak pernah lepas daripada diam atau gerak. Jika sesuatu itu diam bererti gerak telah hilang darinya. Sebaliknya, ketika sesuatu itu bergerak, bererti diam yang telah hilang darinya. Segala sesuatu yang hilang pasti baharu dan tidak mungkin qadim. Kerana yang qadim tidak pernah hilang dan tiada.²⁵

Seterusnya al-Juwaynī membidas dakwaan yang mengatakan bahawa gerak dan diam tidak hilang dari *jawhar* atau sesuatu. Pendapat ini menyatakan bahawa ketika sesuatu sedang bergerak, diam bersembunyi. Ketika sesuatu itu diam, gerak yang bersembunyi. Begitulah seterusnya, namun kedua-dua keadaan tersebut sentiasa ada dan tidak pernah hilang dari sesuatu.²⁶ Penolakan al-Juwaynī ini dilandaskan kepada logik

²⁴ Mereka ini barangkali terdiri daripada falasifah *naturalist* awal yang mendakwa alam tabiah terdiri daripada empat unsur qadim iaitu tanah, air, udara dan api, lihat Muhammad Jalāl Sharaf (1989) *Allah wa al-Ālam*, h. 21.

²⁵ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 186 dan seterusnya.

²⁶ Pendapat ini diutarakan oleh al-Nazzām menerusi teori penciptaan alam beliau. Menurut teori beliau, Allah menciptakan alam dan segala isinya sekaligus. Tidak ada ciptaan yang mendahului antara satu sama lain walaupun pada kejadian manusia. Ini bererti penciptaan Adam tidak mendahului manusia yang lain. Menurut beliau Allah menyembunyikan dahulu sebahagian makhluk ciptaannya sehinggalah tiba waktu kemunculannya. Oleh yang demikian apabila tiba waktu kemunculannya berlakulah gerakan (*harakah*) dan hilanglah diam. Penjelasan selanjutnya lihat al-Nashshār (1966), *Nash`ah al-Fikr al-Falsafi*, j. 1, h. 595 dan 598 dan Muhammad Jalāl Sharaf (1989) *Allah wa al-Ālam*, h. 23.

yang begitu utuh bahawa tidak mungkin ada dua hal yang bertentangan berhimpun dalam satu benda secara serentak²⁷.

Justeru asas utama kebaharuan *'araḍ* itu merujuk kepada perubahan sifat-sifat dan ia beralih daripada satu keadaan kepada satu keadaan yang lain. Pegangan ini merujuk kepada pendirian Ahli al-Sunnah wa al-Jama'ah seperti yang dinyatakan juga oleh al-Isfirāyīnī menerusi karyanya yang bertajuk *al-Tabṣīr fī al-Dīn* :

Dan dalil kebaharuannya (alam) bahawa sifatnya berubah-ubah dan keluar dari satu keadaan kepada keadaan [yang lain]. Dan hakikat perubahan-perubahan ini membatalkan satu keadaan di samping menimbulkan [satu keadaan] yang lain.²⁸

Asas yang ketiga dibina atas realiti *jawhar* itu tidak pernah kosong daripada *'araḍ*. Demikian juga sebaliknya. *'Araḍ* sentiasa menempel pada *jawhar* dan *'araḍ* tidak boleh berdiri dengan sendirinya tanpa *jawhar*. Untuk menjelaskan keadaan ini al-Juwaynī menggambarkan bahawa *jawhar* itu mengisi ruang kerana ia adalah jirim. Oleh itu ia mestilah berkeadaan berhimpun atau berpisah. Secara logik akal mustahil jirim-jirim ini tidak berkeadaan sama ada bergerak, diam, tetap di satu tempat, hilang dan berpindah. Kesemua penjelasan ini membuktikan mustahil *jawhar-jawhar* ini sunyi daripada *'araḍ*.²⁹

Bukti yang menunjukkan *jawhar* tidak sunyi daripada *'araḍ* ini sekaligus membuktikan bahawa *jawhar* juga adalah baharu. Ini kerana segala sesuatu yang ada, yang disebut sebagai *jawhar*, tidak akan pernah terlepas daripada berkeadaan atau bersifat dengan sesuatu sifat seperti diam, bergerak, berhimpun dan berpisah, yang dipanggil

²⁷ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 190, al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 20 dan juga Tsuroya Kiswati (2002) *Al-Juwaini Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*, h. 54 dan seterusnya.

²⁸ Lihat al-Isfarāyīnī (t.t), *al-Tabṣīr fī al-Dīn*, h. 91.

²⁹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 79.

sebagai *'arad*. Kewujudan *jawhar* tidak mendahului *'arad* kerana jika ada *jawhar* yang mendahului *'arad*, nescaya akan wujud *jawhar* tanpa *'arad*. Begitu juga sebaliknya, *'arad* tidak mendahului *jawhar* kerana ini bermakna wujud suatu *'arad* yang berdiri dengan sendiri tanpa *jawhar* atau *'arad* yang menempel pada *'arad* yang lain. Semua ini adalah mustahil. Oleh itu kedua-dua *jawhar* dan *'arad* tidak mendahului antara satu dengan yang lain. Seterusnya setelah *'arad* dibuktikan kebaruannya, ia dengan sendirinya membuktikan bahawa *jawhar* juga baharu.

Selanjutnya sebagai asas keempat, al-Juwaynī mengemukakan bukti mustahil perkara baharu tiada awal mula baginya. Bukti terakhir ini sangat penting kerana menerusi pendalilan ini al-Juwaynī membuktikan bahawa alam semesta tidak azali sekaligus menolak gagasan aliran *Dahriyyah* yang mendakwa bahawa alam ini telah sedia ada, seluruh cekrawala ini beredar tanpa permulaan, bahawa makhluk-makhluk di alam semesta ini silih berganti dan binasa tanpa ada permulaan yang mana kemunculan sesuatu objek itu didahului oleh objek lain sepertinya; setiap anak didahului oleh bapa, setiap tanaman didahului oleh biji benih dan setiap telur didahului oleh ayam³⁰.

Untuk menjawab persoalan ini al-Juwaynī mengetengahkan semula prinsip *jawhar* dan *'arad* yang tidak boleh dinafikan oleh setiap yang berakal. *Jawhar* sebagaimana yang telah diputuskan hakikatnya di atas menempati ruang. Manakala *'arad* pula sudah pun diputuskan akan kebaruannya serta tidak boleh bercerai tanggal daripada *jawhar* pada kewujudannya. Oleh kerana *jawhar* itu tidak mendahului *'arad* yang sifatnya baharu, akal yang sejahtera pasti memutuskan bahawa, setiap yang tidak mendahului baharu itu diputuskan baharu juga. Maka konsep kejadian alam yang tidak ada awal pada

³⁰ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 25.

kewujudannya sebagaimana yang didokong oleh golongan Dahriyyah adalah tertolak dengan mudah³¹.

Berdasarkan keempat-empat asas ini al-Juwaynī ternyata menjejaki dan mendokong jalan pendalilan mutakallimun atau seperti yang diungkapkan oleh Fawqiyah sebagai gaya Ahl al-Haq dalam mengisbatkan alam itu baharu.³² Namun dalam waktu yang sama al-Juwaynī tidak mensia-siakan kreativiti dan kemampuannya sendiri untuk mengenangkan jalan tersendiri dan berbeza dengan Ahl al-Haq untuk mensabitkan alam itu baharu sebagaimana yang dinyatakan oleh Fawqiyah. Menurut beliau al-Juwaynī menerusi karya *al-‘Aqīdah al-Nizāmiyyah* cuba menggambarkan alam yang baharu sebagai suatu realiti yang boleh ditanggapi oleh pancaindera. Al-Juwaynī berkata:

Alam adalah jisim-jisim terhad dan terbatas serta *‘arad-‘arad* yang berdiri padanya seperti warna-warna dan bentuk-bentuknya pada susunan-susunannya dan seluruh sifat-sifatnya.³³

Berdasar konsep ini, Fawqiyah membahagikan pendekatan al-Juwaynī dalam mengisbatkan alam itu baharu kepada dua cara iaitu jalan Ahl al-Haq (*Ṭarīqah Ahl al-Ḥaq*) yang memberikan tumpuan kepada huraian definisi-definisi yang digunakan oleh mutakallimun³⁴ dan kedua, jalan tersendiri (*Ṭarīqah al-Khāṣah*)³⁵ yang lebih mudah ditanggapi menerusi pancaindera tanpa memerlukan penalaran akal yang serius.

³¹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma’ al-Adillah*, h. 80.

³² Lihat Fawqiyah (t.t), *al-Juwaynī*, h. 124

³³ Lihat al-Juwaynī (1992), *al-‘Aqīdah al-Nizāmiyyah*, h. 16.

³⁴ *Ibid.*, h. 151

³⁵ *Ibid.*, h. 186

Namun menurut Muhammad Jalāl tiada perbezaan yang nyata antara dua jalan yang dikemukakan oleh al-Juwaynī berhubung persoalan ini. Jalan tersendiri seperti dakwaan Fawqiyah tidaklah jauh tersasar daripada konsep Ahl al-Haq. Jika dibuat perbandingan antara definisi alam menerusi karya *al-'Aqīdah al-Nizāmiyyah* dan *al-Irshād*, didapati al-Juwaynī memberi definisi dan hubung kait yang tidak jauh berbeza di antara *jawhar* dan *'araḍ*. Apa yang berbeza di sini ialah al-Juwaynī menggunakan istilah jisim menggantikan istilah *jawhar*.³⁶

Kesimpulannya, al-Juwaynī berjaya mengangkat pendekatan Ahl al-Haq dalam mengemukakan bukti alam ini baharu menerusi empat asas yang dinyatakan di atas. Beliau terlebih dahulu menyabitkan kewujudan *'araḍ*, diikuti penyabitan kebaruannya dan seterusnya menyabitkan mustahilnya *'araḍ* terpisah dari *jawhar*. Ketiga-tiga langkah ini menjadi asas membatalkan dakwaan *Dahriyyah*. Menerusi perbahasan ini, beliau juga berjaya merendahkan logik akal mereka seterusnya menyimpulkan alam ini baharu dengan menyatakan bahawa kewujudan *jawhar* itu tidak mendahului semua tempelan *'araḍ* padanya. Oleh itu, setiap sesuatu yang tidak mendahului sesuatu yang baharu pastinya baharu juga.

3.2.2 Alam dan Penciptanya Menurut al-Juwaynī

Polemik tentang hakikat alam dan penciptanya telah lahir bersama kemunculan pemikiran falsafah Yunani. Para pemikir falsafah Yunani yakin kepada kekuatan dan kecerdasan akal yang digembeling secara logik boleh mencapai kebenaran mutlak. Mereka membahaskan persoalan-persoalan yang besar antaranya tentang alam dan hakikat kejadiannya. Hasil

³⁶ Lihat Muhammad Jalāl Sharaf (1989), *Allah wa al-Ālam*, h. 27-28

pengamatan akal yang terbatas, golongan falsafah Yunani ini sama ada generasi angkatan lama atau baru mengabsahkan keqidaman alam.³⁷

Pada prinsipnya, polemik ini sedikit sebanyak telah meresap masuk ke alam pemikiran tokoh-tokoh falsafah muslim yang dikenali sebagai *Mashāiyyah Muslim* yang terpesona dengan kecerdasan falsafah Yunani dalam mencari kebenaran hakikat alam semesta dan penciptanya. Banyak implikasi timbul kesan daripada polemik ini. Antaranya ia telah melahirkan satu ledakan ilmu hasil sumbangan falsafah metafizik Yunani ke alam ilmu Islam dengan cuba diharmonikan dengan Islam, lantas mengheret para cendekiawan Islam membahaskan polemik alam ini sama ada qidam atau baharu secara serius. Ekoran daripada itu, tercetus satu doktrin dan pegangan bahawa alam dan Tuhan itu adalah selari pada keqidamannya.

Berdasarkan suasana yang amat mencabar kejernihan tawhid ini, al-Juwaynī bersama mutakallimun Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah secara gigih telah membuktikan bahawa alam itu adalah segala yang maujud selain Allah dan ia adalah suatu yang baharu dan bersifat *mumkin wujud* dan *jā'iz wujud*. Oleh kerana alam ini bersifat wujud yang harus, maka alam ini dapat diandaikan boleh jadi ada dan tidak ada. Justeru apabila alam ini telah terbukti sebagai wujud yang harus, pastilah ia memerlukan penentu (*mukhaṣṣis*) iaitulah yang Maha Pencipta (*Ṣāni'*)³⁸.

Penghujahan al-Juwaynī ini, menolak dua gagasan daripada dua aliran falsafah Yunani yang menjadi tunjang kekacauan hakikat *rubūbiyyah* Allah SWT. Aliran-aliran tersebut ialah *Ṭabi'iyun* dan falsafah *Awā'il*. Kedua-dua aliran ini menafikan kejadian

³⁷ Lihat al-Ghazzālī (1948), *Tahāfut al-Falāsifah*, taḥqīq Sulaymān Dunyā, Kaḥerah: Matba'ah Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, h. 4.

³⁸ Lihat al-Juwaynī (1965) *Luma' al-Adillah*, h. 80-81.

alam ini berpunca daripada Maha Pencipta yang bebas memilih (*fā'il mukhtār*). Menurut mereka, kejadian alam ini sama ada berasal daripada alam tabii itu sendiri atau berpunca daripada sebab yang menyebabkan akibatnya (*al-'illah al-mūjibah ma'lūluhā*).³⁹

Jika ditinjau kepada aliran *Ṭabī'īyyun* mereka terbahagi kepada dua kumpulan yang mempunyai titik persamaan dan perbezaan antara satu dengan yang lain. Al-Juwaynī menyatakan kumpulan pertama didokong oleh Thumāmah bin al-Ashras⁴⁰. Beliau ialah antara tokoh Muktazilah yang memberi respon terhadap penolakan Allah sebagai penentu yang bebas memilih kerana alam ini terjadi dari tabiah Allah. Meskipun demikian beliau tetap mensabitkan kebaharuan alam dan keperluan alam kepada pencipta. Oleh kerana itu al-Juwaynī tetap menganggap Thumāmah dan mereka yang sealiran dengannya masih dalam lingkungan penganut Islam meskipun terdapat andaian segelintir pengkaji berhubung pegangan beliau tentang alam dan penciptanya.⁴¹

Di samping itu juga doktrin Thumāmah bukanlah merupakan matlamat utama kritikan al-Juwayni terhadap *Ṭabī'īyyun*. Ketelitian beliau lebih menjurus kepada

³⁹ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 28

⁴⁰ Nama lengkap beliau Thumāmah bin Ashras Abū Ma'n al-Namirī al-Baṣrī, lihat Ahmad bin 'Alī bin Ḥajar al-Asqalānī (1329) *Lisān al-Mizān*, j. 2, Haydar Abad: Matba'ah Majlis Dāirah al-Ma'ārif al-Nizamiyyah al-Kainah, h. 83.

⁴¹ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmīl*, h. 237-238. Menurut al-Shahrastānī, Ibn al-Rawandī melaporkan bahawa Thumāmah menyatakan bahawa alam ini adalah hasil perbuatan Allah Ta'ala secara tabii, lihat al-Shahrastānī (t.t) *al-Milal wa al-Nihal*, j. 1, h. 71. Walau bagaimanapun al-Shahrastānī mengulas kenyataan ini dengan berkata; “berkemungkinan apa yang dimaksudkan oleh Thumāmah itu sama seperti apa yang dikehendaki oleh golongan falasifah menerusi konsep *ijab bi' al-dhāt* iaitu tiada kaitan kejadian alam ini dengan Iradah Allah. Namun iktikad sebegini akan melazimi konsep keqidaman alam sebagaimana pegangan golongan falasifah kerana [berdasarkan tafsiran falasifah] alam ini tidak terpisah dari penciptanya”, lihat *ibid*. Kenyataan al-Shahrastānī ini merujuk kepada konsep kelaziman antara *'illah ma'lūl* yang diperkatakan oleh falasifah kerana *ma'lūl* tidak terpisah dari *illah* bahkan ia wujud tatkala *'illah* wujud. Bersandarkan pernyataan ini Ahmad Amin berpendapat bahawa Thumāmah mendokong konsep keqidaman alam yang sekaligus menunjukkan beliau sangat terkesan dengan idea falsafah Yunan khususnya Aristotle, sila lihat Ahmad Amin (t.t) *Duhā Islām*, j. 3, c. 8, Kaherah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, h. 160. Walau bagaimanapun perlu dinyatakan di sini bahawa Ibn al-Rawandī dalam kenyataannya di atas sebenarnya tidak menegaskan dimensi sebenar Thumāmah berhubung keqidaman alam secara jelas. Sebaliknya dakwaan keqidaman alam yang disandarkan kepada Thumāmah di sini adalah berdasarkan fahaman dan tafsiran al-Shahrastānī terhadap kenyataan Ibn al-Rawandī berkenaan. Tambahan lagi al-Shahrastānī ketika mengulas, hanya membayangkan jika benar pendapat itu seperti mana yang diriwayatkan oleh Ibn Rawandī ia boleh menjurus kepada doktrin pegangan falasifah. Beliau tidak menyatakan sama ada Thumāmah mendokong konsep keqidaman alam atau tidak. Oleh itu pengkaji lebih cenderung berpegang kepada pandangan al-Juwaynī dalam permasalahan ini.

kelompok kedua dari kalangan *Ṭabī‘iyyun* yang dinyatakan olehnya di dalam *al-Shāmil* secara panjang lebar yang akan dikemukakan di bawah.

Secara umumnya mereka menegaskan bahawa penentu alam ini adalah alam tabii itu sendiri. Ini berasaskan kepada pegangan mereka yang mengatakan unsur-unsur alam adalah qadim.⁴² Sikap dan pendirian mereka terhadap alam adalah, alam ini tidak terjadi dari sesuatu yang tidak ada dan kewujudannya tidak akan lenyap. Apa yang ada di alam ini telah sedia wujud sejak azali dan akan wujud berkekalan.⁴³ Merujuk kepada karya-karya al-Juwaynī, failasuf tabii yang ateis ini menafikan keperluan alam ini kepada pencipta dan pentadbir.⁴⁴ *Ṭabī‘iyyun* pada asalnya adalah satu aliran falsafah Yunani terawal yang memberi tumpuan kajian terhadap kejadian alam semesta lantas mereka dikenali sebagai *Ṭabī‘iyyun*.⁴⁵ Mereka adalah golongan falasifah *Ṭabī‘iyyun* generasi awal sebelum Socrates daripada sekolah Ionia yang muncul di sekitar kurun ke 6 dan ke 5 SM.⁴⁶

Oleh yang demikian menurut para pengkaji antaranya seperti Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Umar Farrūkh dan al-Qūsi didapati cenderung menggolongkan mereka dalam

⁴² Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 145

⁴³ Lihat Umar Farrūkh (1960), *al-‘Arab wa al-Falsafah al-Yunāniyyah*, Beirut: al-Maktab al-Tijārī, h. 28-30.

⁴⁴ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 226-248, al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 25-26 dan al-Juwaynī (1965), *Luma’ al-Adillah*, h. 80.

⁴⁵ Namun aliran failasuf tabii yang dimaksudkan oleh al-Juwaynī ini bukanlah aliran failasuf tabii yang dinyatakan oleh al-Ghazzālī menerusi karya beliau, *al-Munqidh min al-Dalāl*. Ini kerana *Ṭabī‘iyyun* yang disinggung oleh al-Ghazzālī ialah golongan yang menumpukan kebanyakan kajian mereka kepada alam tabii lantas mendorong mereka mengakui dan mengkagumi kebijaksanaan Maha Pencipta dan mengakui kewujudanNya, sila lihat al-Ghazzālī (t.t), *al-Munqidh min al-Dalāl*, tahqiq ‘Abd al-Halīm Mahmūd, Kaheerah: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, h. 110. Menurut Santalana, failasuf tabii yang dinyatakan oleh al-Ghazzālī ini sebenarnya ialah failasuf aliran ketuhanan dari generasi baru *Mashāiyyah*. Keasyikan meneliti keajaiban alam tabii hampir melupakan tumpuan mereka terhadap kajian ketuhanan seperti kebiasaan falasifah *Mashāiyyah*, sila rujuk Muhammad Ghallāb (1938), *al-Falsafah al-Ighrīqiyyah*, j.2, T.T.P: T.P, h. 128-129. Ternyata di sini istilah failasuf tabii yang menjadi tumpuan sanggahan al-Juwaynī adalah merujuk kepada aliran failasuf tabii aties, manakala istilah failasuf tabii yang dikenal pada zaman al-Ghazzālī adalah idea aliran falsafah tabii mendukung aliran ketuhanan.

⁴⁶ Antara tokoh terkemuka falasifah tabii dari sekolah Ionia ialah Thales. Beliau hidup di sekitar tahun 625-545 SM. Thales sangat terbilang sebagai bapa falsafah Yunani. Sebagai seorang ahli falsafah pertama, beliau menyimpulkan ajaran dan penelitian terhadap alam bahawa asal-usul sesuatu adalah air. Semua kejadian terjadi daripada air dan semuanya kembali kepada air, sila lihat Muhammad Ghallāb (1938), *al-Falsafah al-Ighrīqiyyah*, j.2, T.T.P: T.P, h. 27, Ahmad Fu‘ad al-Ahwānī (1947), *Ma‘ānī al-Falsafah*, Kaheerah: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurākāh, h. 12, Umar Farrūkh, (1960), *Al-‘Arab wa al-Falsafah al-Yunāniyyah*, h. 30, Jonathan Barnes (1982) *The Presocratis Philosophers*, C. 2, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, h. 5 dan Mohammad Hatta (1982), *Alam Fikiran Yunani*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 5.

aliran *Dahriyyun*. Ini merujuk kepada pegangan golongan ini yang cenderung menyamai aliran *Dahriyyah* yang mentafsirkan alam ini sebagai telah sedia ada wujud tanpa adanya pencipta dan pentadbir.⁴⁷

Dalam menangani dimensi monisme ahli falsafah tabii yang aties ini, al-Juwaynī berinteraksi menerusi premis-premis sebagai reaksi penolakan terhadap konsep *ilhād* mereka terhadap keperluan alam kepada penentu. Menurut al-Juwaynī, adalah mustahil penentu alam itu adalah alam tabii. Ini kerana tabi'ah itu sama ada ia qadim atau baharu. Jika ia *qadim*, maka kesan-kesan yang terhasil daripada tabiah yang qadim itu turut menjadi *qadim* kerana tabiah itu tidak bersifat bebas memilih, meskipun ia berfungsi sebagai pewujud kepada kesan-kesannya ketika ketiadaan halangan yang menghalang terhasilnya kesan-kesan tersebut. Jika demikian ternyata tabiah itu bersifat baharu. Apabila tabiah itu disahkan baharu ia pasti memerlukan tabiah yang lain. Ianya sekaligus membatalkan pernyataan failasuf tabii yang secara tegar memandang kewujudan alam semesta ini tanpa awalan.⁴⁸

Berdasarkan keterangan di atas ternyata kekentalan pendirian al-Juwaynī memasak erat hujah mutakallimun yang berasaskan kepada *fā'il mukhtār* yang sama sekali tidak akan sinonim dengan doktrin tabi'ah buat selamanya. Pendirian para failasuf *Ṭabi'iyun* dengan mudah ditolak bersama andaian yang dilontarkan iaitu sama ada tabi'ah itu qadim atau baharu, cukup memerangkap daya rasional mereka. Jika tabi'ah yang qadim dipilih, rasional akal akan menemui jalan buntu oleh kerana kesan-kesan yang terhasil daripada tabiah itu turut menjadi qadim juga lantaran tiadanya kuasa memilih secara selektif.

⁴⁷Lihat analisis-analisis mereka dalam Jamal al-Dīn al-Afghānī (1947), *al-Rad 'alā al-Dahriyyīn*, Kaherah: Muhammad Fu`ad Manqarah al-Ṭarabulsi, Umar Farrūkh (1960), *Al-'Arab wa al-Falsafah al-Yunāniyyah*, h. 29-30 dan al-Qūsi (2006), *Ḥawāmish*, h. 76.

⁴⁸ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 28-29 dan al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 81.

Lanjutan daripada itu kelemahan doktrin tabiah ini dapat dikesan dalam konteks hukum tabii itu yang tertakluk kepada wujudnya syarat berserta ketiadaan halangan bagi mengfungsikan tabiah itu. Keterikatan kepada perlu ada syarat dan tiadanya halangan mendapat kritikan daripada ahli falsafah *ilāhiyyah* muslim seperti al-Fārābī. Menurut beliau, cara ini tidak mampu merentasi fenomena alam yang bervariasi serta tidak meliputi keseluruhan maujud.⁴⁹ Dalam konteks ini al-Qūsī menegaskan:

Sesungguhnya kesan [yang terhasil] menerusi tabiah itu tidak berlaku secara lazim. Ia bergantung kepada wujudnya syarat dan ketiadaan halangan. Contohnya api yang membakar. Ia bergantung kepada syarat [iaitu] api menyentuh objek yang boleh terbakar dan objek itu tidak basah.⁵⁰

Ternyata di sini usaha pendokong gagasan pertama di atas yang diwakili oleh failasuf tabii untuk mengangkat tabiah itu sebagai penentu dan pelaku hanyalah andaian dan khayalan semata-mata. Mereka selayaknya digolongkan dalam kelompok *Dahriyyun* apabila dapatan konseptual mereka merujuk kepada penafian pencipta alam dan keqidaman alam berada pada aras yang selari.⁵¹

Seterusnya berhubung gagasan kedua yang juga mengeneipikan penentu alam sebagai *fā'il mukhtār*, al-Juwaynī mengenal pasti mereka adalah daripada aliran falsafah Yunani klasik atau dikenali sebagai falasifah *Awā'il*. Secara kronologinya gagasan yang membahaskan wacana 'illah ini telah bermula pada era falasifah pra Socrates⁵². Konsep

⁴⁹ Lihat 'Abd al-Muta'āl al-Šu'aydī (t.t), *al-Wasīd fi Tarikh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, Kaherah: Maktabah al-Jāmi'ah al-Azhāriyyah, h. 48.

⁵⁰ Lihat al-Qusi (2006), *Hawāmish*, h. 60.

⁵¹ Lihat T. J. De Boer (1957), *Tārikh al-Falsafah fī al-Islam*. Muhammad 'Abd al-Hādī Abū Rīdah (terj.), c. 4, Kaherah: Maṭba'ah Lajnah al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, h. 152-154.

⁵² Era falasifah *Awā'il* yang terdiri daripada aliran Ionia, Phytarorian dan Elea telah pun membahaskan tentang *illah al-ula* atau punca asal segala sesuatu. Namun perbahasan mereka tidak komprehensif dan terdapat kelemahan dan kekurangan. Huraian lanjut persoalan

'illah ini kemudiannya dikembang, diperkukuhkan dan mencapai tahap kematangan di era failasuf *ilāhiyyun* yang dikenali juga sebagai *Mashā'iyah*.⁵³ Mereka mendokong pandangan '*illah mūjibah* dalam mentafsirkan alam.

Konsep '*illah mūjibah* ini mewatakkan Tuhan adalah sebab utama ('*illah*) bagi alam semesta. Tuhan perlu ada dalam proses sebab-musabbab.⁵⁴ Konsep keilatan falsafah Yunani ini menetapkan bahawa apabila sebab ('*illah*) sebagai penentu itu wujud maka akan ada *ma'lūl*nya (musabbab atau akibat) secara serta-merta tanpa sebarang penanguhan. Alam (sebagai *ma'lūl*) telah wujud secara serta-merta kerana wujud '*illah*nya yang bertindak sebagai penentu kewujudan *ma'lūl* tanpa memerlukan kepada kehendak yang bebas memilih. Oleh itu alam ini wujud daripada Tuhan menerusi konsep terbitnya *ma'lūl* daripada '*illah* dan kewujudan *ma'lūl* tersebut adalah bersekali dengan kewujudan '*illah*. Oleh kerana Tuhan merupakan '*illah* yang qadim dan azali maka alam yang merupakan *ma'lūl* turut qadim dan azali.

Menerusi kitab *Luma' al-Adillah*⁵⁵ dan kitab *al-'Aqīdah al-Nizāmiyyah*,⁵⁶ al-Juwaynī tidak mengemukakan sebarang sanggahan terhadap penghujahan failasuf *ilāhiyyah* berhubung doktrin '*illah mūjibah*. Ini berkemungkinan pada telahan beliau memadai menyanggah dan memugah kepincangan idea '*illah mūjibah* ini menerusi

ini sila rujuk Aḥmad Fu`ad al-Ahwānī (1947), *Ma'ānī al-Falsafah*, h. 12, 'Abd al-Rahmān Badawī (1946), *Kharīf al-Fikr al-Yunānī*, c. 2, h. 131, Muhammad 'Alī Abū al-Rayyān (1974), *Tārīkh al-Fikr al-Falsafī Aristū wa al-Madāris al-Muta'akhhirah*, c. 4, Kaherah: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, h. 75, Aḥmad Amin dan Zakī Najīb (1970), *Qiṣṣah al-Falsafah al-Yunaniyyah*, c. 7, Kaherah: Maṭba'ah Lajnah al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, h. 55 dan Kamāl al-Yazjī (1979), *Ma'ālim al-Fikr al-'Arabī*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, h. 171

⁵³ Wacana '*illah ma'lul* menjadi topik utama dalam falsafah Yunani dan telah melalui proses inovasi yang panjang sehingga mencapai era kematangan di tangan Aristotle. Analisis keilatan beliau akhirnya menjadi pola perbincangan falsafah itu sendiri. Untuk huraian lanjut sila lihat Aḥmad Fu`ad al-Ahwānī (1947), *Ma'ānī al-Falsafah*, h. 20-21.

⁵⁴ *Ibid*

⁵⁵ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 81

⁵⁶ Lihat al-Juwaynī (1992), *al-'Aqīdah al-Nizāmiyyah*, h. 16-17

sanggahannya terhadap idea aliran *Ṭabī'īyyah*.⁵⁷ Ini kerana beliau melihat bahawa penolakan kedua-dua tafsiran tentang penciptaan alam di atas iaitu yang berpegang kepada konsep *ijāb dhātī* dan yang menafikan kebebasan memilih oleh Pencipta dengan sendirinya mampu menolak hujah *'illah mūjubah* ini.⁵⁸

Walau bagaimanapun beliau ada memperkatakan tentang perkara ini dalam *al-Irshād*. Menurut perspektif ahli falsafah *Awā'il*, *'illah* adalah pencetus, penggerak dan sekaligus sebagai penentu kewujudan dan keteraturan alam sejagat.⁵⁹ Dimensi *'illah ma'lūl* ini pasti mengundang implikasi terhadap kemurnian tauhid dan konsep *rubūbiyyah* Allah SWT.

Di dalam *al-Irshād*, al-Juwaynī dengan ringkas telah menolak dakwaan ahli falsafah *Awā'il* yang menetapkan penentu alam adalah *'illah*. Ini kerana mereka mengkonsepkan kewujudan alam serentak dengan wujudnya illah. Jika demikian, status illah sebagai penentu alam boleh jadi qadim atau baharu. Jika illah itu qadim maka alam turut wujud bersama sejak azali, sekaligus menjustifikasikan keqidaman alam yang telah pun disabitkan kebaharuannya. Sebaliknya, jika penentu alam baharu ia memerlukan penentu yang lain. Begitulah seterusnya tanpa hujungnya.⁶⁰

⁵⁷ Terdapat persamaan prinsip diantara dua aliran tersebut iaitu; di sisi *Ṭabī'īyyūn* proses perkembangan alam tabii terikat kepada wujudnya syarat dan terangkatnya halangan yang berada dalam tabii itu sendiri. Manakala menurut Aristotle yang mewakili failasuf *ilāhiyyah* menyatakan bahawa sistem alam tabii yang begitu rapi ini adalah terbit dari unsur dalaman yang bersepadu tanpa dikemudi oleh sifat iradah dan ilmu tuhan dan proses sebab musabab secara tabii, lihat Will Durant (t.t.) *Qiṣṣah al-Falsafah*, c. 6, Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, h. 112-113 dan Muhammad Ghallāb (1938), *al-Falsafah al-Ighrīqiyyah*, j. 2, h. 81. Ringkasnya kedua-dua aliran ini menerima prinsip perkembangan dan perubahan alam ini tidak berlaku secara kebetulan dan tiba-tiba. Justeru itu memadai bagi al-Juwaynī merangkum sanggahan kedua-dua aliran dalam satu hujah.

⁵⁸ Lihat ulasan al-Qūṣī (2006), *Hawāmish*, h. 61.

⁵⁹ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 29.

⁶⁰ *Ibid*.

Jelas di sini, gagasan kedua yang didokong oleh falasifah *Awā'il* menjejaki kerancuan pemikiran sama seperti pendokong gagasan pertama untuk mengisbatkan penentu dan pencipta alam semesta ini. Asas kerancuan prinsip mereka ini beritik tolak daripada penolakan penentu alam sebagai *fā'il mukhtār*.

Kedua-dua aliran ini meskipun terdapat perbezaan dari segi konsep alam namun mereka selaras menghujahkan bahawa penentu alam ini adalah alam tabii atau '*illah* yang menatijahkan juga alam ini dalam keadaan menjadi.⁶¹

3.2.3 Beberapa Pemerhatian Terhadap Pemikiran al-Juwaynī Tentang Pendalilan Wujud Alam

Berdasarkan kajian di atas terdapat dua isu yang menimbulkan perbahasan dalam pemikiran kalam al-Juwaynī yang boleh diwacanakan. Dua isu tersebut adalah *jawhar fard* dan dalil *jā'iz* dan *mumkin al-wujūd*. Penjelasan dan huraianya adalah seperti berikut:

3.2.3.1 Pemerhatian Terhadap *Jawhar Fard*.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, al-Juwaynī dalam usaha mensabitkan alam semesta ini baharu dan menatijahkan bahawa alam ini punya Penciptanya, beliau telah menerima konsep *jawhar fard*. Di sisi mutakallimun, konsep *ḥudūth 'alam* tidak dapat lari daripada dimulai dengan pengenalan kepada teori *jawhar fard*. Alam ini tidak

⁶¹ Menurut Wil Durant, Aristotle berpendapat setiap sesuatu di alam semesta bergerak secara tabii untuk memenuhi tujuan tertentu. Perkembangan atau perubahan alam ini tidak berlaku secara kebetulan dan tiba-tiba. Setiap sesuatu ditunjuki secara dalaman oleh penunjuk tertentu secara tabii tanpa campur tangan inayah tuhan secara luaran yang menyusun kerapian seluruh makhluk. Sistem yang begitu rapi ini adalah terbit dari unsur dalaman yang bersepadu bersama *inayah* tuhan dan proses sebab musabab tabii, lihat Will Durant (t.t.) *Qiṣṣah al-Falsafah*, c. 6, Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, h. 112-113.

lain hanyalah himpunan *jawhar-jawhar* iaitu komponen-komponen *jawhar* yang tersusun-susun yang dikenali sebagai *jawhar fard*. Ia adalah molekul-molekul tunggal yang tidak dapat dibahagi-bahagikan (*juz lā yatajazza`*). Himpunan dan gabungan kumpulan *jawhar fard* ini disebut *jawhar* atau jisim. *Jawhar* ini menempati ruang dan tidak dapat ditanggapi bentuknya secara inderawi kecuali setelah didatangi *'araḍ*.

Namun bagaimana konsep *jawhar fard* ini boleh membawa kepada pembuktian kebaruan alam dan ada penciptanya? Al-Juwaynī mengaitkan bahawa sifat *jawhar* yang sedemikian menunjukkan ia berjسيم yang menempati ruang, mempunyai batasan had dan ada penghujungnya. Dalam menghuraikan sifat *jawhar* yang ada batasan dan penghujungnya beliau menyebut,

Apabila seseorang melihat hamparan yang bertepi dibentangkan lalu diandaikan seekor semut dari salah satu penjuru menuju ke penjuru yang lain. Semut itu pasti menemui sudut yang paling akhir. Jikalau hamparan itu tidak ada akhir dan permulaannya sudah pasti semut itu tidak akan dapat sampai ke arah penjuru yang paling akhir. Berjayanya semut itu menemui penjuru yang paling akhir menunjukkan hamparan itu ada awal dan akhirnya.⁶²

Di atas hujah sama, al-Juwaynī menyangkal pegangan majoriti falasifah yang menolak konsep *juz lā yatajazza`*.⁶³ Aliran ini tidak menafikan penggunaan *jawhar fard* dalam menghuraikan alam. Apa yang tidak dipersetujui oleh mereka apabila mutakallimun membataskan perkembangan *jawhar* hingga ke partikel terkecil dan tidak boleh dibahagikan lagi.⁶⁴ Alasan mensabitkan *juzu' -juzu'* alam berkembang tanpa had terakhir

⁶² Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 143.

⁶³ Konsep *jawhar fard* tidak hanya ditolak oleh failasuf Yunani tetapi turut dikritik oleh beberapa tokoh *mutakallimun* seperti al-Nazzām dan Ibn Ḥazm. Kempen penolakan ini turut diikuti oleh falasifah *Mashāyiyah* Muslim yang dibayangi oleh doktrin mazhab *Hayūla* Aristotle dan teori Emanasi (*al-Fayḍ wa al-Ṣudūr*) anutan Neoplatonisme.

⁶⁴ Lihat Sāmī Naṣr Luṭf (1978), *Fikrah al-Jawhar fī al-Fikr al-Islamī*, h. 387

oleh golongan falsafah akan menjurus kepada keqidaman alam. Inilah yang menjadi impak tercetusnya pertentangan antara falsafah ketuhanan falsafah Yunan dan konsepsi ketuhanan mutakallimun.

Untuk mengukuhkan penghujahan al-Juwaynī menambah,

Seseorang yang mengamati antara dua jisim kecil dan besar pasti akan mendapati perbezaannya iaitu salah satu antara kedua-duanya lebih besar daripada yang lain. Bahagian sesuatu jisim yang lebih besar pasti lebih banyak daripada jisim yang lebih kecil. Ternyata jisim itu ada akhirnya. Ini kerana jika setiap dua bahagian jisim itu tidak ada akhirnya dan berterusan boleh dibahagikan, tidak dapat digambarkan adanya salah satu antara kedua-dua jisim itu mempunyai bahagian yang lebih banyak dari yang lain. Sesuatu yang ada akhirnya, boleh digambarkan banyak atau sedikitnya ia.⁶⁵

Pendapat yang mengatakan bahawa besar dan kecil sesuatu benda tidak diukur pada banyak atau sedikit bahagian sesuatu tersebut dengan tegasnya ditolak oleh al-Juwaynī. Hujah yang mendokong penolakannya adalah, besar atau kecilnya sesuatu jisim dapat diketahui apabila bahagian-bahagian daripada jisim yang lebih besar itu lebih banyak daripada bahagian-bahagian yang lebih kecil.⁶⁶

Kecenderungan al-Juwaynī membahaskan konsep *jawhar* secara terperinci menerusi kitab *al-Shāmil*⁶⁷ dan diikuti selepas beliau oleh angkatan baru Ashā‘irah, adalah demi memperkemas pembuktian baharunya alam. Alam mempunyai awal dan akhir. Setiap sesuatu yang bermula dan berakhir adalah baharu. Sesuatu yang baharu itu bersifat harus ada (*jāiz al-wujūd*) atau wujud yang *mumkin* (*al-wujūd al-mumkin*) iaitu boleh ada

⁶⁵ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 146.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h.142 dan seterusnya.

dan tiada. Sesuatu yang harus ada mesti mempunyai penentu (*mukhaṣṣiṣ*) yang menentukan kewujudannya. Penentunya tentulah yang qadim sifatNya.⁶⁸

Huraian dan penjelasan konsep ini, tidak jauh berbeza jika dibandingkan dengan manhaj para mutakallimun sebelumnya dalam kalangan aliran Ashā'irah terutama al-Bāqillānī yang menjadi pelopor konsep *jawhar*. Perkara ini diperakui oleh Ibn Khaldūn yang menganggap al-Bāqillānī adalah tokoh yang mengambil peranan awal membangun dan merapikan konsep *jawhar* ini.⁶⁹

Menurut huraian al-Bāqillānī, konsep ini menetapkan dasar kekuasaan Allah yang tidak terbatas. Alam pula adalah himpunan *jawhar-jawhar* tunggal (*jawāhir al-fard*) dan 'arad yang berupa warna, rasa dan segala sifat-sifatnya. Sifat 'arad ini pula sentiasa berubah-ubah dan berlawanan. Contohnya hidup lawannya mati, kuat lawannya lemah dan seterusnya. Hasil gabungan *jawhar* dan 'arad melahirkan jisim dalam wujud. Penggabungan *jawhar* dan penggantian 'arad tidak terjadi dengan sendirinya tetapi dengan kehendak Allah secara mutlak.⁷⁰

Menurut Muhammad 'Abd al-Hādī Abū Rīdah, disisi cendekiawan Arab yang terdiri daripada para mutakallimun Muktaẓilah dan Ashā'irah, matlamat perbahasan konsep *jawhar* ini adalah untuk mempertahankan pegangan akidah Islam. Ia merupakan

⁶⁸ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 80-81.

⁶⁹ Lihat 'Abd Rahmān bin Muhammad bin Khaldūn (1967), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, j. 3, c. 2, al-Munīrah: Lajnah al-Bayān al-'Arabī, h. 1180. Pernyataan ini diakui oleh Louis Gardet dan Anawati bahawa al-Bāqillānī adalah tokoh mutakallimun Ahl al-Sunnah yang mengenengahkan isu *jawhar*. Namun isu ini telah pun dibicarakan terlebih dahulu oleh Abu Huzayl al-'Allāf, salah seorang pemuka Muktaẓilah angkatan awal yang tersohor, lihat Louis Gardet *et al* (1967), *Falsafah al-Fikr al-Dīnī*, j. 1, c. 2, h. 110-111. Aliran Muktaẓilah angkatan awal dianggap sebagai pengasas konsep *jawhar fard* di dalam Islam. Huraian selanjutnya dalam perbahasan ini boleh diperolehi menerusi karya S. Pines, *Madhhab al-Dharrah 'inda al-Muslimīn*, h. ٤٤, dan seterusnya.

⁷⁰ Lihat al-Bāqillānī (t.t), *al-Tamhīd fī al-Rad 'alā al-Mulāḥḥidah al-Mu'atṭilah wa al-Rāfidah wa al-Khawārij wa al-Mu'tazilah*, taḥqīq Muhammad 'Abd al-Hādī Abū Rīdah dan Mahmūd Muhammad al-Khuḍrī, Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, h. 42 seterusnya disebut *al-Tamhīd* dan Ahmad Hanafi (2001), *Teologi Islam*, Jakarta: PT Bulan Bintang, h. 70.

salah satu interpretasi kepada *qudrah* Allah; iaitu menerusi teori ini ditegaskan bahawa kekuasaan Allah itu tidak terbatas apabila Allah berkuasa atas segala-galanya termasuklah berkuasa membahagi-bahagikan objek atau jisim hingga sampai ke tahap ia tidak boleh dibahagi-bahagikan dan dipecahkan lagi.⁷¹

Jika disoroti sebelum itu, Imam Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī menerusi karyanya, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*⁷² telah menyenarai panjang huraian dan penjelasan berhubung *jawhar* atau juga dikenali sebagai *juz alladhī lā yatajazza’* yang telah pun menjadi wacana perbincangan para mutakallimun generasi awal Muktaẓilah⁷³ khususnya Abū al-Huzayl al-‘Allāf, seterusnya konsep ini telah menjadi pegangan oleh seluruh pengikut aliran al-Ash‘arī sesudahnya dengan sedikit perbezaan dengan Abū al-Huzayl.⁷⁴ Menurut Otto Pretzel, al-Ash‘arī telah memberi sumbangan tidak kurang pentingnya dalam menitipkan percambahan huraian dan penjelasan berkaitan definisi *jawhar* para cendekiawan Arab⁷⁵ meskipun beliau bukanlah tokoh terawal membentangkan wacana teori *jawhar* dalam perbincangan falsafah dan Ilmu Kalam menerusi karyanya.⁷⁶

⁷¹ Lihat Abū Rīdah, “Maqaddimah al-Mutarajjim” dalam S. Pines (1946), *Madhhab al-Dharrāh*, h. ٤ dan Ibn Ḥazm (1347) *al-Fiṣal fī al-Mīlāl wa al-Ahwā’ wa al-Niḥāl*, j. 5, h. 59, Mesir: Maktabah Muhammad ‘Alī Ṣabīḥ wa Awlādūh, seterusnya disebut *al-Fiṣal*. Menurut Abū Rīdah, apa yang ingin ditegaskan oleh Abu al-Huzayl menerusi teori *jawhar fard* ini adalah bahawa ia seiringan dengan kaedah asas Islam iaitu mensabitkan seluruh makhluk itu baharu dan berpenghujung berbeza sama sekali dengan Penciptanya, lihat Abū Rīdah (1946), “Maqaddimah al-Mutarajjim”, h. ٥. Menurut al-Nashshār pula, perbincangan teori *jawhar fard* di sisi Abū al-Huzayl adalah salah satu cabang perbincangan *Qudrah Ilāhiyyah* dan cabang kepada perbincangan ‘*Ilm Ilāhī*’ yang menyimpulkan bahawa Allah itu berkuasa atas segala-galanya serta ilmuNya meliputi segala yang maujud, lihat huraian selanjutnya dalam al-Nashshār, *Nash’ah al-Fikr al-Islamī fī al-Islām*, j. 1, h. 558-562, Abū Rīdah (1946), “Maqaddimah al-Mutarajjim”, h. ٤ dan Ibn Ḥazm (1347) *al-Fiṣal*, j. 5, h. 59

⁷² Lihat al-Ash‘arī (1969), *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, j. 2, h.

⁷³ Tidak semua tokoh di dalam aliran Muktaẓilah menerima konsep *jawhar fard*. Antara tokoh yang kuat menentang aliran *jawhar fard* ialah al-Nazzām. Huraian lebih mendalam sila rujuk Muhammad ‘Abd al-Ḥādī Abū Rīdah (1989), *Ibrāhīm bin Sayyār al-Nazzām wa ‘Ārā’uh al-Kalāmiyyah al-Falsafīyah*, c. 2, Kaherah: Dar al-Nadīm, h.119 dan S. Pines (1946), *Madhhab al-Dharrāh*, h. 11.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Lihat al-Ash‘arī (1969), *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, j. 2, c. 2, Kaherah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, h. 12

⁷⁶ Lihat Otto Pretzel, “Madhhab al-Jawhar al-Fard ‘inda al-Mutakallimin al-Awwalin fī al-Islām”, dalam S. Pines (1946), *Madhhab al-Dharrāh*, h. 132 dan seterusnya.

Selanjutnya menurut al-Nashshār, meskipun Abū al-Huzayl dan Muktaẓilah dianggap pencetus awal kepada doktrin *jawhar fard* di alam pemikiran Islam, namun doktrin ini berjaya dicorakkan dengan kemas oleh al-Ash‘arī dan muridnya al-Bāqillānī sehingga akhirnya ia didokong secara rasmi dalam mazhab di sisi Ashā‘irah.⁷⁷ Menurut Ibrahīm Madkūr, kegigihan tokoh-tokoh Ashā‘irah bermula dengan al-Ash‘arī dan disusuli al-Bāqillānī seterusnya al-Juwaynī, telah berjaya menyumbang kepada penambahbaikan kepada kekukuhan dan kemajuan doktrin ini.⁷⁸

Hasil daripada pendedahan ini telah berlaku proses asimilasi idea di antara Muktaẓilah dan Ashā‘irah. Menerusi teori ini para mutakallimun Muktaẓilah dan Ahl al-Sunnah sepakat menggariskan dua penghujahan berasaskan konsep *jawhar* iaitu; mensabitkan alam ini baharu dan kekuasaan Allah ke atas alam semesta yang tidak terbatas⁷⁹.

Konsep *jawhar fard* atau dikenali juga dengan konsep mazhab *al-dharrah* merupakan antara doktrin Ashā‘irah yang telah berjaya memberi penjelasan konsep hubungan antara Pencipta dan makhluk dengan berkesan sekali.⁸⁰ Keluasan ruang wacana pemikiran dalam Islam khususnya penerimaan konsep takwil tidak mendesak agama yang suci ini menerima falsafah sebagai wadah alternatif menjelaskan konsep ketuhanan atau pun sekurang-kurangnya menerima pakai gagasan pengharmonian antara agama dan

⁷⁷ Lihat al-Nashshār, *Nash‘ah al-Fikr al-Islamī fī al-Islām*, j.2 h. 564.

⁷⁸ Lihat Ibrahīm Madkūr (1947), *Fī al-Falsafah al-Islamīyyah: Manhaj wa Taṭbīqih*, Kaherah: Dār Ihyā` al-Kutub al-‘Arabīyyah, h. 156 dan Sāmī Naṣr Luṭf (1978), *Fikrah al-Jawhar*, h. 396.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Lihat S. Pines (1946), *Madhhab al-Dharrah*, h. 2.

falsafah yang gigih diusahakan oleh falasifah Muslim.⁸¹ Malah hasil kajian dan penelitian para mutakallimun berhubung konsep *jawhar fard* atau zarah ini diperakui oleh ahli sains moden sebagai lebih hampir dan menepati ciri-ciri kajian sains moden.⁸²

3.2.3.2 Pemerhatian Terhadap Dalil Harus dan Mumkin

Al-Juwaynī telah menyentuh pendalilan ini di dalam *al-Irshād* dan *Luma' al-Adillah* bahawa kewujudan alam ini bersifat harus dan mumkin (*jāiz al-wujūd* atau *al-wujūd al-mumkin*).⁸³

Menerusi teori harus dan mumkin ini, al-Juwaynī bersama mutakallimun secara tidak langsung mengemukakan idea ‘serampang dua mata’. Iaitu di satu sudut ia berperanan menjelaskan dimensi *al-ikhtiyār* (bebas memilih) iaitu Pencipta yang *fā'il mukhtār*, dan di satu sudut yang lain ia mampu membuktikan bahawa kejadian alam ini harus wujud atau tiada, hasil daripada perbincangan konsep *al-ikhtiyār* tersebut. Seterusnya kejadian alam pada asalnya tiada kemudiannya ada menjustifikasikan kebaharuan alam dan secara mutlak bergantung kepada keinginan dan Iradah Allah sebagai *fā'il mukhtār*.

Al-Qūṣī menerusi komentarnya kepada kitab *al-'Aqīdah al-Nizāmiyyah* menyebut, tujuan konsep ini dikemukakan oleh mutakallimun adalah untuk menggambarkan betapa kesempurnaan ilahi (*al-Kamāl al-Ilāhī*) dapat ditelusuri menerusi kejadian alam yang wujud daripada tiada (*'adam*) didahului dengan qasad dan IradahNya. Justeru, perbincangan

⁸¹ Gagasan ini telah diwacanakan secara gigih oleh Ibn Rushd menerusi karya beliau *Faṣl al-Maqāl fī mā bayn al-Hikmah wa al-Sharī'ah min al-Ittiṣāl* untuk membuktikan bahawa hakikat agama juga adalah hakikat falsafah.

⁸² Lihat Abū Rīdah, “Muqaddimah al-Mutarajjim”, h. ٣-٤

⁸³ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 28-29 dan al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 80-81.

isu kebaharuan alam pasti mengandungi konsep *al-ikhtiyār*, begitu juga apabila konsep *al-ikhtiyār* dibahaskan isu kebaharuan alam berkait sama.⁸⁴

Konsep ini mengenegahkan betapa dimensi *al-ikhtiyār* telah meletakkan kesan daripada *fā'il mukhtār* didahului dengan keinginan dan IradahNya. Keinginan menjadikan sesuatu (*ijād al-shay`*) mestilah bertitik tolak daripada tiada ('*adam*'). Ada pun keinginan menjadikan sesuatu yang telah wujud adalah sia-sia. Justeru kejadian sesuatu iaitu alam, daripada tiada oleh *fā'il mukhtār* tentulah dihukumkan sebagai baharu melengkap sudut pandang yang sukar untuk disangkal lagi. Dan jika demikian, ia memerlukan kepada penentu iaitu Allah Ta'ala.⁸⁵

Berasaskan premis keperluan alam kepada penentu ini jugalah, al-Juwaynī merangka sanggahan menolak alasan aliran-aliran falsafah yang menafikan penentu alam sebagai pencipta yang bersifat berkuasa dan bebas memilih.⁸⁶

Istilah *mumkin al-wujūd* yang diterima oleh al-Juwaynī dan mutakallimun ini tampak seiras dengan istilah yang diwacanakan oleh al-Fārābī sebagai komponen utama dalam menjelaskan falsafah ketuhanan dan alam menurut perspektif falsafah. Menurut De Boer istilah yang diguna pakai al-Fārābī (iaitu *mumkin al-wujūd* dan *wājib al-wujūd*)

⁸⁴ Lihat huraian lanjut al-Qūṣī (2006), *Hawāmish*, h. 58

⁸⁵ *Ibid.*, h. 58-59

⁸⁶ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshad*, h. 28-29 dan al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 81. Isu ini telah mendapat perhatian golongan ahli falsafah Muslim. Ini kerana menurut mereka kesempurnaan Allah mestilah dalam keadaan sentiasa wujud (*dāim al-wujūd*). Menurut Ibn Sīnā, *al-wājib al-wujūd* itu menyebabkan segala mungkin menjadi wajib wujud kerananya. Dalam erti kata lain, kewujudan alam tidak tertanggung kerana ia mengikuti *al-wājib al-wujud*. Tidak ada yang diistilahkan dengan iradah, ilmu dan sifat-sifat yang belum terlaksana. Lihat selanjutnya Ibn Sīnā (1938), *al-Najāh*, Mesir: Maṭba'ah al-Sa'ādah, h. 228 dan 252 dan al-Qūṣī (2006), *Hawāmish*, h. 57. Menerusi hujahan ini golongan falsafah ini menyatakan, jika kewujudan alam ini boleh diandaikankan sebagai boleh dijadikan atau tidak oleh Pencipta yang bersifat iradah, ia tidak melambangkan sifat kesempurnaan Allah. Ini kerana kewujudan alam adalah bukti kesempurnaan manakala ketidakwujudannya lantaran belum menjadikannya adalah lambang kekurangan. Adalah mustahil bagi Allah untuk melengkapkan kesempurnaanNya yang kurang (kerana belum menjadikannya dengan mewujudkan alam. Lihat al-Amidī (1971), *Ghāyah al-Marām fī 'Ilm al-Kalām*, Kaheerah: al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, h. 266

hanyalah untuk menggantikan istilah *wujūd al-hādith* dan *wujūd al-qadīm* semata-mata.⁸⁷

Kemiripan ini nyata berbeza dan boleh ditinjau dari beberapa aspek antaranya;

Pertama, istilah ini telah direka oleh al-Fārābī untuk menjayakan usaha mengharmonikan tafsiran Aristotle berhubung penciptaan dan alam agar sejajar dengan ajaran Islam.⁸⁸

Kedua, konsep kewujudan alam yang terbit daripada Allah menurut falsafah al-Fārābī tidak berpunca daripada Iradah Pencipta yang bebas memilih sebagaimana iktikad mutakallimun tetapi kejadian alam menurut beliau berasaskan kepada teori emanasi (*al-fayḍ*) Yunani. Proses emanasi atau limpahan ini menyerupai konsep ‘*illah ma’lūl*, bukannya kehendak Penentu yang bebas memilih.⁸⁹

Ironinya, jika konsep ini mampu mensabitkan kebaharuan alam serta memutlakkan kehendak dan kekuasaan kepada Allah Taala, maka dengan sendirinya konsep ini menepati keluhuran prinsip-prinsip dalam Islam dalam perbahasan ketuhanan.⁹⁰ Oleh kerana itu, al-Qūṣī tidak teragak-agak menyatakan pendirian bahawa konsep yang didokong oleh al-Juwaynī ini sangat bertepatan dengan manhaj al-Quran yang menjunjung dimensi keluasan *Qudrah al-Ilāhiyyah* berasaskan firman-firman Allah Taala:

⁸⁷ Lihat De Bour (1957), *Tārīkh al-Falsafah*, h. 207-208

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Untuk huraian lanjut berhubung topik ini sila rujuk al-Fārābī (1907), *Ārā` Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah*, c. 2, Mesir: Maṭba’ah al-Taḡaddum, h. 21 dan seterusnya, ‘Abd al-Muta’āl al-Ṣa’aydī (t.t), *al-Wasīd fi Tarīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, h. 48-49, De Bour (1957), *Tārīkh al-Falsafah*, h. 207-208 dan Drs Sidi Gazalba (1974), *Sistematika Filsafat*, h. 267-268.

⁹⁰ Syariat Islam tidak melarang pengamatan dan penalaran akal dalam bidang metafizik seperti hakikat kewujudan Allah SWT, kebaharuan alam yang serba *mumkin* dan seumpamanya asalkan akal mampu menerokainya. Menurut Ramaḍān al-Būṭī, al-Quran sentiasa mendorong kita supaya mengamati dan memikirkan segala yang diberitakan dengan keyakinan berhubung persoalan *ghaybiyyāt* yang mampu diterokai oleh akal untuk menemui hakikatnya, lihat Muhammad Sa’īd Ramaḍān al-Būṭī (1997), *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*, Dimashq: Dār al-Fikr, h. 39.

أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ

مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٤١﴾

Dan tidaklah Tuhan yang menciptakan langit dan bumi itu berkuasa menciptakan yang serupa dengan itu? Benar, Dia berkuasa. dan Dialah Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui.

Surah *Yā Sīn* : (36:81)

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ۚ إِنَّ يَشَاءُ
يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٩﴾ وَمَا ذَلِكُ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿٢٠﴾

Jika Dia menghendaki, nescaya Dia membinasakan kamu dan mengganti(mu) dengan makhluk yang baru. Dan yang demikian itu sekali-kali tidak sukar bagi Allah.

Surah *Ibrāhīm*: (14:19-20)

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ ۚ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ
بِقَوْمٍ تُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ۚ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ
يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ذَٰلِكُمْ فَضْلُ
اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾

Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, Maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekaupun mencintainya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad dijalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela.

Surah *al-Mā'idah*: (5:54)

Seterusnya al-Qūṣī menyebut:

Menerusi isi kandungan ayat-ayat ini anda pasti akan dapati [sifat Tuhan yang bebas membuat] pilihan dan keinginan secara jelas. Dan anda akan dapati menerusinya (ayat-ayat ini) kekuasaan Allah untuk mencipta alam yang lain selain alam ini.⁹¹

Justeru perlu ditegaskan di sini bahawa dalil harus dan mungkin wujud garapan al-Juwaynī ini jika diteliti adalah semata-mata untuk meletakkan kuasa pembuat pilihan (*fā'il mukhtār*) dan kekuasaanNya adalah mutlak. Penghujahan ini juga dengan sendirinya menafikan dakwaan sesetengah penulis⁹² bahawa gaya pendalilan ini tidak logik, boleh menggugat keimanan dan tidak selari dengan ruh al-Quran. Selain itu tidak timbul persoalan berkaitan dakwaan yang mengatakan bahawa jika diterima dalil ini seolah-olah Allah itu tidak bijaksana kerana alam ini tidak diciptakan dengan ciptaan terbaik sehingga ada kemungkinan Allah akan menjadikan alam yang lebih baik daripada yang sedia ada sekarang kerana konsep ini sebagaimana telah ditegaskan sebelum ini dikemukakan adalah semata-mata untuk memutlakkan kehendak dan kekuasaan Allah Ta'ala sebagai *fā'il mukhtar* seterusnya mensabitkan kebaharuan alam. Dan menurut al-Juwaynī dalil menunjukkan Pencipta itu Berkuasa (*Qādir*) adalah wujudnya alam ini yang dijadikan dengan begitu rapi, teliti dan tersusun. Segala perbuatannya yang sangat sempurna ini adalah tanda keilmuan penciptanya⁹³

⁹¹ Lihat al-Qūṣī (2006), *Hawāmish.*, h. 59-60.

⁹² Sila lihat Ahmad Hanafi (2001), *Teologi Islam*, h. 90-91

⁹³ Lihat al-Juwaynī (1969) *al-Shāmil*, h. 621 dan al-Juwaynī (1950) *al-Irshād*, h. 61-62.

3.3 SIFAT-SIFAT ALLAH DAN PEMBAHAGIANNYA

Sifat Allah merupakan perbahasan utama dalam Ilmu Kalam dan menjadi perdebatan hebat dalam kalangan mutakallimun daripada pelbagai aliran. Perdebatan berhubung sifat Allah telah merentasi peringkat waktu dan zaman, adakalanya dibahas dalam suasana tenang dan damai dan adakalanya sampai ke puncak perbalahan yang meruncing. Rentetan daripada itu lahirlah pelbagai aliran seperti Muktazilah, Jabariyyah, Murjiah, Zaydiyyah dan lain-lain.

Menerusi aliran Ahl al-Sunnah Ashā'irah, al-Juwaynī sudah dikenali sebagai tokoh utama dan penting dalam mencorak asas-asas perbahasan sifat Allah menerusi wacana Ilmu Kalam. Sebagai salah seorang mutakallimun daripada aliran Ashā'irah, al-Juwaynī menyinggung konsep ketuhanan aliran Imam al-Ash'arī secara tuntas demi mempertahankan kebenaran aliran yang dianutinya.

Jika dibuat perbandingan di antara *Luma' al-Adillah* dan *al-Irshād* dari segi urutan tajuk dalam perbahasan ketuhanan, susunan *al-Irshād* didapati lebih sistematik dan teratur. Menerusi karya *al-Irshād*, al-Juwaynī membahagikan perbahasan berkaitan ketuhanan kepada tiga asas utama⁹⁴ iaitu Sifat Yang Wajib Bagi Allah⁹⁵, Sifat Yang Mustahil Bagi Allah⁹⁶ dan Perkara Yang Harus Bagi Allah SWT.⁹⁷

⁹⁴ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 29

⁹⁵ *Ibid.* h. 32

⁹⁶ *Ibid.*, h. 39

⁹⁷ *Ibid.*, h. 165.

Manakala menerusi *Luma' al-Adillah*, beliau menamakan dua topik yang sama⁹⁸ seperti dalam *al-Irshād*, tetapi tidak meletakkan apa-apa tajuk atau bab berhubung perkara yang harus bagi Allah. Apa yang dibentangkan hanyalah isi perbincangan perkara yang harus bagi Allah iaitu berhubung *Ru`yah Allah*⁹⁹, setelah dibuat penelitian daripada teks *al-Irshād* didapati bahawa perbincangan tentang *Ru`yah* diletakkan di bawah bab *al-Qawl fī mā yajūz 'alā Allah Ta'ālā* (Perbincangan Tentang Apa Yang Harus Bagi Allah Ta'ala).

Sehubungan dengan itu, penulis akan hanya menganalisis isu yang dibentangkan dalam teks *Luma' al-Adillah* dan mengabaikan isu-isu lain yang dibincangkan oleh al-Juwaynī menerusi bab Perbincangan Tentang Apa Yang Harus Bagi Allah Ta'ala dalam teks *al-Irshād*.¹⁰⁰

Daripada tiga perbincangan di atas, topik Perkara Yang Harus Bagi Allah perlu diberi penjelasan di sini; iaitu topik ini sebenarnya tidak merujuk kepada sifat yang harus bagi Allah. Ini kerana dalam tradisi Ashā'irah adalah mustahil Allah itu disifatkan dengan sifat harus, meskipun seringkali perbincangan tentang perkara harus bagi Allah ini mengiringi selepas perbincangan berhubung sifat yang wajib dan yang mustahil bagi Allah.¹⁰¹ Menurut al-Ghazzālī, wujud yang wajib hanyalah Zat Allah dan sifat-sifatNya, adapun yang harus kembali kepada seluruh *mumkināt*.¹⁰² Al-Sanūsī seterusnya menegaskan dengan katanya,

⁹⁸ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 82 dan 94.

⁹⁹ *Ibid.*, h. 101.

¹⁰⁰ Topik-topik lain yang disentuh selain *Ru`yah Allah* dalam bab ini adalah, *Khalq al-A'māl*, *al-Istitā'ah wa Ḥukmuhā*, *al-Ta'dīl wa al-Tajwīz* dan *al-Ṣalāḥ wa al-Aṣlah*, sila lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 165-301.

¹⁰¹ Lihat al-Sanūsī, “Umdah Ahl al-Tawfīq wa al-Tasdīd Sharh ‘Aqīdah Ahl al-Tawhīd al-Kubrā” dalam al-Ḥāmidī (1936) *Hawash ‘alā Sharh al-Kubrā li al-Sanūsī*, Kaheerah: Matba’ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūh, h. 374, seterusnya “Umdah Ahl al-Tawfīq”

¹⁰² Lihat al-Ghazzālī, “Kitāb Rauḍah al-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Sālikīn” dalam Sheikh Muḥammad Bikhīt al-Mutī‘ī (t.t), *Farā'id al-Lāli min Rasā'il al-Ghazzālī*, Kaheerah: Maṭba'ah al-Sa'ādah.

Mustahil Allah Ta'ala itu bersifat dengan sifat harus setelah anda telah mengetahui [bahawa Allah itu] Wujud yang wajib bagi ZatNya juga sekalian sifat-sifatNya. Jika Dia bersifat dengan yang harus nescaya Dia [juga] bersifat dengan perkara yang baharu, kerana [sifat] harus itu tidak berada melainkan [pada] baharu. Dan maha suci Allah Ta'ala dari perkara itu.¹⁰³

Sehubungan dengan itu, topik ini tidaklah menghuraikan tentang sifat yang harus bagi Zat Allah, tetapi ia menjelaskan tentang *ta'alluq* sifat ZatNya dengan perbuatan-perbuatan yang harus bagi ZatNya. Di antara bentuk perbuatan-perbuatanNya adalah *Ru`yah Allah*. Oleh itu, apa yang ingin dijelaskan oleh al-Juwaynī dalam isu *Ru`yah Allah* adalah harus bagi Allah menjadikan *Ru`yah Allah* yang bergantung (*ta'alluq*) dengan QudrahNya, sebagai anugerah kepada makhlukNya, dan harus juga Dia tidak menjadikannya menurut KehendakNya.¹⁰⁴ Jelas di sini, bukan isu sifat yang harus bagi Allah yang hendak dibahaskan tetapi apa yang harus bagi perbuatanNya untuk dilaksanakan ke atas makhlukNya yang pastinya ada kaitan langsung dengan sifat-sifat yang wajib bagiNya seperti Qudrah dan Iradah.

Kesimpulannya, di sinilah letaknya kewajaran kenapa beliau tidak menamakan topik ini sebagai perbahasan sifat yang harus bagi Allah, namun dalam waktu yang sama meletakkan topik ini mengiringi perbahasan sifat yang wajib dan mustahil bagi Allah atas alasan ada kesinambungan antara sifat Allah yang wajib dengan perbutanNya yang harus. Atas alasan ini jugalah kenapa penulis merangkumkan perbahasan perkara-perkara yang harus bagi Allah di bawah topik Sifat-Sifat Allah dan Pembahagiannya oleh al-Juwaynī, dalam kajian ini.

¹⁰³ Lihat al-Sanūsī (1936), “‘Umdah Ahl al-Tawfiq”, h. 374.

¹⁰⁴ *Ibid.*

Namun demikian, terdapat juga dalam kalangan Ashā'irah contohnya al-Rāzī, yang meletakkan perbahasan *Ru`yah Allah* dalam bab yang membahaskan sifat Allah menerusi karya beliau, *Ma`ālim Uṣūl al-Dīn*.¹⁰⁵

Pada penelitian penulis, al-Rāzī menggolongkan perbahasan *Ru`yah Allah* dalam bab sifat Allah adalah merujuk kepada analisis dan perbahasan beliau bersama Ashā'irah tentang sifat Wujud Allah. Oleh kerana Allah itu wujud, maka pendalilan manakah yang lebih utuh bagi mensabitkan *Ru`yah Allah*, sama ada akli atau naqli?¹⁰⁶ Atas alasan inilah isu *Ru`yah Allah* digolongkan dalam perbahasan sifat Allah oleh beliau. Apa yang ingin dibahaskan adalah bentuk pendalilan yang *rājih* di sisinya yang pastinya ada kaitan secara langsung dengan isu sifat Allah yang wajib. Oleh itu tiada pertentangan yang boleh dikaitkan dengan pendirian al-Rāzī yang mengaitkan perbahasan *Ru`yah Allah* dalam perbahasan sifat Allah.

Berasaskan urutan dan pembahagian sifat-sifat Allah menerusi teks *al-Irshād* yang agak sistematik ini, penulis akan mengupas dan menganalisis perbahasan yang sama menerusi *Luma' al-Adillah* sebagai teks kajian ini bagi menyelongkar faham ketuhanan al-Juwaynī.

3.3.1 Sifat Wajib Bagi Allah SWT

Al-Juwaynī secara jelas menerusi kitab *al-Irshād* telah membahagikan sifat-sifat yang wajib bagi Allah kepada dua sifat utama iaitu sifat *nafsiyyah* dan sifat *ma'nawiyyah*.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Lihat al-Rāzī (t.t), *Ma`ālim Uṣūl al-Dīn*, tahqiq. Ṭāhā 'Abd al-Ra`ūf Sa'd, Kaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, h. 67.

¹⁰⁶ *Ibid.*, h. 68. Sila lihat juga kajian terperinci tentang perbahasan sifat Allah oleh al-Rāzī dalam Muhammad Ṣālih al-Zarkān (t.t) *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Ārā`uh al-Kalāmiyyah wa al-Falsafah*, TTP: Dār al-Fikr, h. 232 dan seterusnya.

¹⁰⁷ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād.*, h. 30.

Sebelum membahaskan isu ini lebih lanjut, perlu dinyatakan di sini bahawa terdapat perbezaan pendapat di antara para pengkaji berhubung pembahagian sifat-sifat Allah yang wajib menurut al-Juwaynī, ‘Abd al-Rahmān Badawī dan diikuti al-Qūṣī menyetujui pembahagian sifat-sifat ini kepada dua kategori sebagaimana yang dinyatakan di atas dan tertera di dalam *al-Irshād*.¹⁰⁸ Manakala al-Sanūsī pula berpendapat, al-Juwaynī mengklasifikasikan sifat-sifat Allah kepada tiga bahagian iaitu sifat *nafsiyyah*, *ma’nawiyyah* dan *ma’ānī*.¹⁰⁹

Namun demikian jika diteliti berdasarkan teks karya al-Juwaynī, perbezaan itu merujuk kepada perbezaan teknikal. Ini kerana secara dasarnya al-Juwaynī telah pun memperakui dan mensabitkan sifat *ma’ānī*¹¹⁰ ketika beliau membahaskan kesabitan sifat-sifat *ma’nawiyyah* meskipun istilah *ma’ānī* tidak dinyatakan dalam teks karya-karya beliau. Hakikatnya kesabitan sifat *ma’ānī* diperolehi menerusi perbahasan kesabitan sifat *ma’nawiyyah* secara langsung. Berasaskan metodologi al-Juwaynī, sifat *ma’nawiyyah* atau dikenali sebagai *al-ḥāl* adalah sifat yang menengahi antara Zat dan sifat yang berada pada Zat. Sebagai contoh al-Juwaynī menyebut menerusi *Luma’ al-Adillah*,

[Allah Yang] *Qadim* SWT [itu]: Yang Mengetahui (*‘Ālim*) dengan [sifat] Ilmu yang qadim, Yang Berkuasa (*Qādir*) dengan [sifat] Qudrah yang qadim, Yang Hidup (*Ḥayy*) dengan [sifat] Hidup yang qadim.¹¹¹

¹⁰⁸ Lihat ‘Abd al-Rahmān Badawī (1996), *Madhāhib al-Islāmiyyīn*, h. 724 dan al-Qūṣī (2006), *Hawāmish*, h. 84.

¹⁰⁹ Lihat al-Sanūsī (1936), “‘Umdah Ahl al-Tawfīq”, h. 211.

¹¹⁰ Sifat *ma’ānī* menurut definisi mutakallimun adalah seluruh sifat yang berada (*qā’im*) pada Zat yang dengan sifat ini melahirkan hukum. Contohnya sifat Qudrah adalah sifat yang berada pada Zat lantas melahirkan suatu hukum bahawa Zat itu keadaannya Berkuasa, lihat Muhammad Maḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, “al-Nizām al-Farīd bi Taḥqīq Jawharah al-Tawhīd” dalam al-Laqqānī (1955), *Ithāf al-Murīd bi Jawharah al-Tawhīd*, c. 2, Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra h. 86-87, seterusnya disebut “al-Nizām al-Farīd”.

¹¹¹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma’ al-Adillah*, h. 87

Jelas di sini al-Juwaynī mengiktibarkan Allah Ta'ala sebagai Zat yang maha Mengetahui dengan sifat Ilmu yang ada pada Zat. Sifat yang berada pada Zat yang tidak diistilahkan oleh al-Juwaynī inilah disebut sebagai sifat *ma'ānī*.

Justeru pembahagian sifat menurut al-Juwaynī oleh al-Sanūsī merujuk kepada metodologi beliau yang mengutarakan konsep *al-ḥāl* sebagai perantara (*wāsiṭah*) dalam menjelaskan hubungan antara sifat dan Zat tanpa perlu mengiktibarkan pengasingan sifat yang melazimi Zat (sifat *ma'ānī*) dengan Zat. Sifat-sifat *ma'ānī* menurut pengistilahan bagi al-Juwaynī, adalah suatu yang pasti ada dan lazim yang bertindak sebagai ilat yang tidak perlu diasingkan sebagaimana pengistilahan Ashā'irah angkatan baru kemudiannya.

Berdasarkan penjelasan inilah al-Sanūsī menegaskan bahawa al-Juwaynī bersama mutakallimun yang mensabitkan konsep *al-ḥāl* seperti al-Bāqillānī, telah mengklasifikasikan sifat-sifat Allah kepada tiga bahagian sebagaimana di atas. Di samping itu, faktor pendekatan tokoh-tokoh Ashā'irah angkatan baru yang memisahkan sifat *ma'ānī* dan sifat *ma'nawīyyah* dalam kategori yang berasingan tanpa perlu mendokong konsep *al-Ḥāl* untuk mensabitkan sifat *ma'nawīyyah* turut mempengaruhi persepsi al-Sanūsī dalam isu pembahagian sifat. Tambahan pula dalam tradisi Ashā'irah sendiri sifat *ma'nawīyyah* dilihat sebagai *amr al-I'tibārī* yang sebenarnya tidak jauh berbeza dengan konsep *al-Ḥāl* di sisi al-Juwaynī.¹¹²

Manakala pembahagian sifat di sisi al-Juwaynī yang diutarakan oleh sesetengah pengkaji kepada dua sifat sahaja adalah merujuk terus kepada pernyataan beliau yang tidak menyebut istilah *ma'ānī* secara nyata, lantaran aliran Ashā'irah sememangnya sepatat mensabitkan keberadaannya. Kesimpulannya, tiada percanggahan di antara kedua-dua

¹¹² Lihat al-Qūṣī (2006), *Hawāmish*, h. 85.

pembahagian tersebut. Apa yang ingin disentuh oleh penulis di sini hanyalah untuk memberi penjelasan terhadap kekeliruan yang mungkin timbul berhubung isu pembahagian sifat oleh para pengkaji.

Berbalik kepada perbincangan definisi sifat, sifat *nafsiyyah* menurut pandangan al-Juwaynī adalah kesemua sifat yang mengisbat dan melazimi Zat dan kekal sebagaimana kekalnya Zat tanpa sebarang ilat yang berdiri pada Zat (*mawṣūf*)¹¹³. Sebagai contoh sifat *Qidam*. Ia adalah sifat azaliyyah yang ada (*thābit*) pada Zat dan ia tidak terpisah dan menjauhi daripadanya, tanpa ada sebarang ilat atau sifat perantaraan yang lain di antara Zat dan sifat *Qidam* ini.¹¹⁴ Ini bererti sifat *nafsiyyah* merupakan sifat yang menunjukkan kepada Zat Allah itu sendiri tanpa ada sebarang makna yang bertambah terhadap Zat.

Menurut ‘Abd al-Rahmān Badawī, istilah sifat *nafsiyyah* tidak pernah diperkenalkan oleh mutakallimun sebelum al-Juwaynī. Meskipun demikian aliran Muktazilah sebelum al-Juwaynī telah membahagikan sifat Allah kepada sifat Zat dan sifat *Fi’l* (perbuatan). Jika diteliti pembahagian sifat oleh al-Juwaynī, ia mirip kepada pembahagian oleh Muktazilah. Perbezaan cuma pada penggunaan istilah iaitu antara *sifah nafsiyyah* dan *sifah dhātiyyah* oleh Muktazilah.¹¹⁵ Besar kemungkinan al-Juwaynī menginovasi penggunaan istilah agar nyata perbezaan antara beliau dan Muktazilah. Perbezaan yang lain juga jelas ternyata kerana Muktazilah adalah golongan yang menolak pensabitan sifat bagi Allah sedangkan al-Juwaynī dan Ash‘arī mensabitkan sifat bagi Allah.¹¹⁶

¹¹³ *Ibid.*, dan lihat juga al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 308.

¹¹⁴ Sila lihat huraian ‘Abd al-Rahmān Badawī (1996), *Madhāhib al-Islamiyyīn*, h. 724-725 dan al-Qūṣī (2006), *Hawāmish*, h. 84.

¹¹⁵ Lihat ‘Abd al-Rahmān Badawī (1996), *Madhāhib al-Islamiyyīn* h. 725.

¹¹⁶ Menurut fahaman Muktazilah, Tuhan tidak mempunyai sifat yang tersendiri daripada Zat atau tambahan ke atas Zat. Atas alasan itu mereka menolak sifat *ma‘ānī*. Pada hemat mereka Tuhan Mengetahui dengan ilmunya, dan ilmunya adalah ZatNya sendiri bukan

Terdapat perbezaan yang agak ketara antara al-Juwaynī dan Ashā‘irah angkatan baru dalam menyenaraikan sifat-sifat di bawah istilah *nafsiyyah*. Namun perbezaan ini dalam tradisi madrasah Ashā‘irah adalah lumrah serta suatu keluasan dalam lapangan ijihad yang dibenarkan seperti perbezaan penggunaan definisi, istilah dan pertikaian dalam masalah cabang. Ia juga merujuk kepada perkembangan zaman dan percambahan daya intelektual yang berbeza-beza. Justeru itu tidak hairanlah berlaku serba sedikit perbezaan antara al-Juwaynī dan tokoh-tokoh mutakallimun sama ada dalam kalangan Ashā‘irah atau selainnya.

Merujuk kepada sifat *nafsiyyah*, al-Juwaynī telah menyenaraikan lima sifat dibawahnya seperti, sifat *al-Qidam*, *al-Baqā`*, *al-Qiyām bi al-Nafs*, *al-Mukhālafah li al-Ḥawādith* dan *al-Wahdāniyyah*. Manakala di sisi Ashā‘irah angkatan baru, mereka menyatakan sifat *nafsiyyah* hanya satu iaitu *Wujūd*.¹¹⁷ Mereka juga menyifatkan *Wujūd* sebagai sifat yang tertinggi (*al-‘aliyyah*).¹¹⁸ Al-Juwaynī tidak menamakan *Wujūd* sebagai sifat bahkan menamakannya sebagai diri zat (*nafs al-dhāt*) itu sendiri. Berkata al-Juwaynī,

Pandangan yang direstui bahawa *Wujūd* itu tidak dikira sebahagian daripada sifat-sifat.¹¹⁹

dengan sifat. Adalah tidak wajar hendak dikatakan Tuhan mempunyai sifat yang wujudnya tersendiri yang *qadim* dan ia melekat kepada Zat Tuhan. Doktrin ini dikemukakan demi untuk menjaga keEsaan Tuhan agar tidak timbul persoalan adanya sifat Tuhan yang *qadim* wujud tersendiri dari Zat Tuhan. Justeru ia akan melenyapkan persoalan adanya Tuhan lebih dari satu. Demikianlah dikiaskan kepada sifat-sifat lain menurut penjelasan Abū al-Huzayl. Untuk penjelasan lanjut rujuk al-Ash‘arī (1969), *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, c.2, j.1, , h. 244, al-Shahrastānī (t.t), *Milal wa al-Niḥal*, j .1, h. 49, ‘Ali Sāmī al-Nashshār (1966) *Nash‘ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, j. 1, h. 244-255 dan Harun Nasution (2002), *Teologi Islam*, h. 47.

¹¹⁷ Lihat al-Laqqānī (1955), *Ithāf al-Murīd bi Jawharah al-Tawhīd*, c. 2, Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, h. 69, seterusnya di sebut *Ithāf al-Murīd*.

¹¹⁸ Lihat al-Sanūsī (1936), “Umdah Ahl al-Tawfīq wa al-Tasdīd”, h. 187.

¹¹⁹ Al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 31.

Pendirian ini dilihat sejajar dengan pegangan Imam al-Ash‘arī.¹²⁰ Namun dalam isu ini al-Juwaynī dan para Ashā‘irah bertoleransi kepada mereka yang menganggap *Wujūd* sebagai sebahagian daripada sifat Allah Ta‘ala.¹²¹ Ini kerana menurut Ashā‘irah *Wujūd* didefinisi sebagai sifat yang sabit ada (*thubūtiyyah*), di mana sifat ini menunjukkan kepada diri Zat tanpa sebarang makna tambahan kepada Zat.¹²² Oleh yang demikian, harus di sisi Ashā‘irah mengungkapkan *Wujūd* sebagai sifat kerana sifat adalah perkara yang melazimi Zat. Apabila Zat itu disifatkan dengan *Wujūd* menerusi ungkapan ‘Zat Allah itu maujud’, maka *Wujūd* itu digolongkan ke dalam sifat. Begitu juga keadaannya ungkapan Allah Ta‘ala itu ‘*Ālim*’ dan ‘*Qādir*’ apabila lafaz ilmu dan qudrah menjadi sifat dalam lafaz.¹²³

Oleh kerana itu tidak hairanlah jika generasi Ashā‘irah selepas al-Juwaynī melakukan rombakan dengan mengklasifikasikan semua sifat *nafsiyyah* yang dinyatakan oleh al-Juwaynī sebagai sifat *salbiyyah*¹²⁴ kerana ruang ijtihad dalam pembahagian sifat ini terbuka untuk dibahas dalam tradisi madrasah Ashā‘irah. Lebih-lebih lagi isu pembahagian sifat tidak dianggap sebagai intipati akidah. Menurut sesetengah pengkaji kontemporari, ia tidak lebih hanyalah faedah yang terhasil menerusi siri-siri kajian *mantiqī* ‘*aqliyyah*’ dalam isu-isu ilmu Tawhid. Perbincangan berkenaan klasifikasi sifat ini tidak sewajarnya menjadi halangan untuk memahami iktikad yang sebenar.¹²⁵

¹²⁰ Lihat Muhammad Maḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (1955), “al-Niẓām al-Farīd”, h. 69 dan Muhammad ‘Alī Uthmān Ḥarbī (1986), *Imām al-Ḥaramayn*, h. 90.

¹²¹ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 31.

¹²² Lihat al-Laqqānī (1955), *Ithāf al-Murīd*, h.69

¹²³ Huraian selanjutnya lihat lihat Muhammad Maḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (1950), “al-Niẓām al-Farīd”, h. 69, 71 dan lihat juga Muhammad Ramzi Omar (2008) *Ilmu Sifat 20 dan Perbincangan Rukun Iman*, Kuala Lumpur: Sinar Media Service, h. 73-74.

¹²⁴ Menurut pembahagian sifat-sifat wajib bagi Allah di sisi Ashā‘irah, sifat *salbiyyah* adalah bahagian kedua selepas sifat *nafsiyyah*. Sifat ini adalah pembahagian sifat yang mengambil tempat sifat *nafsiyyah* oleh al-Juwaynī. Sifat *salbiyyah* bermaksud, segala sifat yang pengertiannya membawa kepada penolakan sebarang perkara yang tidak layak bagi Allah SWT. Sifat ini tidak terhingga banyaknya. Namun para ulama memilih lima sifat sebagai induk yang merangkumi jumlah sifat-sifatnya yang tidak terhingga itu, huraian sila lihat al-Laqqānī (1955), *op. cit.*, h. 73 dan Muhammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī (1997), *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*, h. 111.

¹²⁵ Lihat al-Shaykh Nuḥ ‘Alī Sulaymān al-Qūdah (1999), *al-Mukhtaṣar al-Mufīd fi Sharh Jawharah al-Tawhīd*, ‘Amman: Dār al-Rāzi, h. 50.

Manakala sifat *ma'nawiyah* pula adalah hukum-hukum sifat yang sabit bagi Zat yang diilatkan dengan ilat-ilat yang ada pada Zat.¹²⁶ Keadaan Allah Ta'ala sebagai Berilmu (*'Āliman*) itu adalah sifat *ma'nawiyah*, kerana ia adalah hukum yang sabit pada Zat. Dan keadaan itu ada disebabkan adanya perantara sifat yang sabit pada Zat Allah Ta'ala iaitulah sifat Ilmu.¹²⁷ Al-Juwaynī menyenaraikan tujuh sifat *ma'nawiyah* iaitu *kawnuhu 'Āliman*, *kawnuhu Murīdan*, *kawnuhu Qādiran*, *kawnuhu Ḥayyan*, *kawnuhu Samī'an*, *kawnuhu Baṣīran* dan *kawnuhu Mutakalliman*.

Tiada sebarang perselisihan dan rombakan berhubung sifat *ma'nawiyah* di antara al-Juwaynī dan Ashā'irah. Perbezaan yang wujud hanya pada menyabitkan sifat *ma'nawiyah* di sisi al-Juwaynī apabila beliau memperkenalkan konsep *al-Ḥal* yang diwarisi daripada al-Baqillānī sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Namun menurut al-Qūṣī di penghujung usia al-Juwaynī telah merombak semula pendiriannya dan meninggalkan konsep *al-Ḥal*. Perkara ini dinyatakan oleh beliau menerusi kitab *al-'Aqīdah al-Nizāmiyyah*.¹²⁸

Pembahagian kedua-dua sifat di atas adalah mengikut urutan topik-topik dalam bab sifat-sifat Allah menerusi karya *al-Irshād*. Jika ditinjau dalam *Luma' al-Adillah*, al-Juwayni tidak menyusun perbincangan sifat-sifat Allah seperti dalam *al-Irshād*. Fokus lebih tertumpu kepada mendirikan hujah dan pendalilan serta menyanggah aliran-aliran yang bertentangan.

¹²⁶ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 30.

¹²⁷ Lihat al-Qūṣī (2006), *Hawāmish*, h. 84. Perantara sifat ini di sisi al-Juwaynī adalah *ḥāl*. Menurut beliau *ḥāl* adalah sifat bagi maujud yang tidak bersifat maujud dan tidak pula tiada (*la mawjūdah wa la ma'dūmah*). *Ḥāl* adalah sifat yang wajib bagi Zat secara *amr l'tibari*. Di sisi Ashā'irah angkatan baru, mereka menolak konsep *hal* dengan menggantikannya dengan sifat *ma'ānī*, lihat huraian selanjutnya dalam al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 80-93, al-Sanūṣī (1936), "Umdah Ahl al-Tawfīq", h. 210, Muhammad 'Alī Uthmān Ḥarbī (1986) *Imām al-Ḥaramayn*, h. 88.

¹²⁸ Lihat al-Qūṣī (2006), *Hawāmish*, h. 114.

Selain itu, menerusi *Luma' al-Adillah* terdapat sifat-sifat yang tidak disentuh secara khusus oleh al-Juwaynī seperti sifat *al-Qiyām bi al-Nafs* dan *al-Mukhālafah li al-Hawādith*, namun ianya dibahaskan dengan nyata menerusi *al-Irshād*.¹²⁹ Pada penelitian penulisan, meskipun al-Juwaynī tidak membahaskannya secara nyata menerusi *Luma' al-Adillah*, namun beliau sebenarnya telah meletakkan ruang penjelasan berkenaan sifat tersebut secara tidak langsung dalam perbincangan alam dan penciptaannya (*al-'ālam wa hudūthuh*)¹³⁰ dan sifat-sifat yang mustahil bagi Allah.¹³¹ Merujuk kepada sifat *al-Qiyām bi al-Nafs*, isu yang hendak dibahaskan adalah bahawa Allah yang berdiri dengan diriNya (*al-Qa'im bi al-Nafs*) itu, adalah maujud yang tidak memerlukan tempat (*maḥal*) dan penentu (*mukhaṣṣis*). Oleh itu, Dia adalah wujud yang tersendiri tidak seperti *jawhar*, yang meskipun ia tidak memerlukan tempat (*maḥal*) namun kewujudannya tetap berhajat kepada penentu yang berkuasa (*Mukhaṣṣis Qādir*).¹³² Manakala sifat *al-Mukhālafah li al-Hawādith* pula menjurus kepada perbincangan isu perbezaan antara wujud yang qadim dan wujud yang baharu. Justeru sifat ini juga menyangkut persoalan tentang keperluan kepada *mukhaṣṣis* bagi menentukan sama ada wujud itu qadim atau baharu.¹³³ Oleh kerana ini pada hemat penulis, bagi mengelak pengulangan al-Juwaynī tidak menyinggung perbincangan kedua-dua sifat ini atas alasan pokok perbincangannya telah dijelaskan atau akan disentuh dalam topik yang lain lantaran karya ini bersifat ikhtisar dan ringkasan sahaja.

¹²⁹ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 32 dan 34.

¹³⁰ Lihat al-Juwaynī (1950), *Luma' al-Adillah*, h. 76-81.

¹³¹ *Ibid.*, h. 94-96. Lihat juga huraian dalam al-Qūṣī (2006), *Hawāmish*, h. 135-137 dan 154-157.

¹³² Lihat huraian sifat *al-Qiyām bi Nafsih* dalam al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 33-34.

¹³³ Lihat huraian selanjutnya dalam al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 34 dan al-Qūṣī (2006), *Hawāmish*, h. 135.

Sehubungan dengan itu, penulis akan mengemukakan analisis berdasarkan urutan topik yang dibentangkan oleh al-Juwaynī menerusi paparan karya *Luma' al-Adillah*.

3.3.1.1. *Wujud* dan *Qidam*

Wujud adalah sifat pertama dan utama yang dibentang oleh al-Juwaynī di dalam perbahasan beliau. Al-Juwaynī menerima pentakrifan Imam al-Ash‘arī dengan mentakrifkan wujud sebagai diri *Zat (nafs al-dhāt)* bukan sebagai sifat.¹³⁴ Namun beliau tidak menolak pendapat yang mengatakan *Wujud* adalah sifat sebagaimana iktikad Ashā‘irah angkatan baru.

Berasaskan pentakrifan ini, al-Juwaynī dan diikuti Ashā‘irah telah merangka pendalilan kesabitan wajib wujud Pencipta. Menurut mereka dalil kesabitan wajib wujud adalah dengan mengatakan bahawa segala kewujudan yang baharu bergantung kepada kewujudanNya, dan lahirnya kewujudan yang baharu ini adalah dengan ZatNya semata-mata tanpa memerlukan sebarang ‘illah perantara. Malah seluruh proses ‘illah *ma’lūl* (sebab dan akibat) terhenti di sisiNya. Seluruh yang baharu memerlukan Zat Allah. Justeru apabila setiap juzu` daripada alam ini memerlukan kepada Zat Allah, ini menunjukkan bahawa wujudnya Zat Allah adalah wujud yang wajib bukan wujud yang harus. KewujudanNya pula tidak didahului dengan tiada dan tidak pula disusuli dengan tiada selepas itu. Jika tidak, kejadian alam ini bakal mengundang proses *dawr* dan *tasalsul* yang jelas kebatilannya.¹³⁵

¹³⁴ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 31.

¹³⁵ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād* h. 31, Ismā‘īl al-Kalanbawī (1317) *Hāshiyah al-Kalanbawī ‘alā Sharh Jalāl al-Dīn al-Diwānī ‘alā al-‘Aqā'id al-‘Aḍudiyyah*, j. 1, Darsa'adat: Maṭba‘ah Uṭhmāniyyah, h. 232 dan seterusnya, al-Āmidī (1971), *Ghāyah al-Marām*, h. 40-41, al-Laqqānī (1955), *Ithāf al-Murīd*, h. 69 dan al-Qūṣī (2006), *Hawāmish*, h. 118.

Selanjutnya al-Juwaynī telah mengambil langkah yang efisien apabila merangkum pendalilan *wujud* Pencipta dengan pensabitan *qidam* Allah Ta‘ala menerusi dalil mustahil ketiadaan (‘*adam*) Allah Ta‘ala yang menjadi asas kepada pendalilan wujud Pencipta.¹³⁶ Menerusi *Luma’ al-Adillah* beliau menegaskan,

Pencipta alam (*Ṣāni’ al-Ālam*) itu [adalah]: kewujudan yang azali, Zat yang *qadim*, tidak ada awal bagi kewujudanNya dan tidak ada mula bagi pengisbatanNya.¹³⁷

Di sini al-Juwaynī menegaskan bahawa Pencipta alam yang baharu mestilah tidak baharu, tetapi *qadim* yang memberi erti tiada permulaan bagi kewujudanNya¹³⁸. Wajah pendalilannya adalah jika pencipta itu baharu maka ia memerlukan kepada pencipta yang lain sama seperti benda-benda baharu yang lain memerlukan pencipta. Untaian ungkapan ini akan berterusan tanpa kesudahan (*tasalsul*), lantas akan menjuruskan pula kepada pengisbatan semua benda-benda baharu tiada permulaan bagi kewujudannya (*ḥawādith la awwala lahā*) kerana tiada jawapan pasti kepada pencipta alam yang baharu itu. Pernyataan ini sudah pasti batil dan tertolak.¹³⁹

Pandangan al-Juwaynī ini sejalan dengan pandangan yang diutarakan oleh al-Ash‘arī berhubung sifat *qidam* Allah. Al-Ash‘arī menerusi karya *al-Luma’* menyabitkan sifat *qidam* Allah dengan menyatakan bahawa perkara yang baharu itu mustahil ia *qadim* dengan melihat kepada ciri-ciri objek yang baharu itu yang tidak tetap dan sentiasa

¹³⁶ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 21 dan al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 265.

¹³⁷ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma’ al-Adillah*, h. 82.

¹³⁸ Lihat juga al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 32 dan Fāṭimah Aḥmad Rif‘at (1989), *Madhhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah wa Manzilatuhum fī al-Fikr al-Islāmī*, Iskandariyyah: Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘ah, h. 32

¹³⁹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma al-Adillah* h. 82, al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 617-618 dan al-Juwaynī (1950), *al-Irshād* h. 32.

berubah-ubah. Dalam waktu sama, *qadim* itu pula mustahil ia baharu kerana hakikat *qadim* tidak akan berpindah-pindah dan berubah-ubah menjadi hakikat yang lain seperti menjadi baharu dan sebagainya. Jika demikian keadaannya, ia tidak dinamakan *qadim* tetapi baharu¹⁴⁰ ini kerana jika demikian keadaannya maka ia tidak dinamakan *qadim* tetapi baharu. Tegasnya, alam itu baharu dan Allah adalah Pencipta alam yang *qadim* sifatNya.

Oleh yang demikian al-Juwaynī menyimpulkan bahawa *wujud* Allah secara azali itu bersandarkan kepada betapa alam yang baharu ini memerlukan kepada pencipta dan mustahil perkara baharu itu tiada permulaan baginya. Di samping itu, Pencipta pula mestilah *qadim* untuk menafikan andaian alam ini tiada permulaan bagi kewujudannya.

3.3.1.2. *Ḥayy bi al-Ḥayāh al-Qadīmah, Ālim bi al-ʿIlm al-Qadīm dan Qādir bi al-Qudrah al-Qadīmah*

Al-Juwaynī berpendapat bahawa akal secara mudah dapat menanggapi lantas meyakini bahawa alam ini dicipta oleh Pencipta yang Maha Hidup lagi Mengetahui dan Berkuasa. Beliau membahas bagaimana akal boleh menjadi sumber ilmu dan menerusi penggunaan akal secara mendatar, seseorang itu mampu mencapai keyakinan bahawa Pencipta alam ini mestilah bersifat Maha Hidup, Mengetahui dan Berkuasa.¹⁴¹ Pandangan ini secara jelas menampakkan keyakinan al-Juwaynī terhadap keupayaan akal untuk menyabitkan sifat-sifat Allah¹⁴²

¹⁴⁰ Lihat al-Ashʿarī (1975), *al-Lumaʿ fī al-Rad ʿalā Ahl al-Zaygh wa al-Bidaʿ*, Kaherah: al-Hayʿah al-ʿĀmmah li Shuʿūn al-Maṭābiʿ al-Amiriyyah, h. 19-20, al-Ashʿarī (1344), *Istihṣān al-Khaud fī ʿIlm al-Kalām*, h.18, Ḥamūdah Gharābah (1973), *Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī*, Kaherah: al-Hayʿah al-ʿĀmmah li Shuʿūn al-Maṭābiʿ al-Amiriyyah, h. 89-90, al-Sahrastānī (t.t) *Nihāyah al-Iqdām fī ʿIlm al-Kalām*, T.T: Maktabah Zahrān, h. 11.

¹⁴¹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Lumaʿ al-Adillah*, h. 82

¹⁴² Al-Juwaynī sememangnya membawa dan mendokong pemikiran Kalam yang berwibawa lagi rasional. Keyakinan beliau terhadap rasional amat ketara menerusi karya *al-Irshād* sehinggakan beliau tidak perlu menyandarkan hujah kepada dalil wahyu lantaran pendalilan hujah akli beliau sudah cukup memadai. Walau bagaimanapun, beliau tetap menjunjung konsep pepaduan dan kesalingan antara wahyu dan akal lebih-lebih lagi dalam persoalan ketuhanan dan *al-samʿiyyāt*. Penghujahan rasional akal adalah sebagai

Bersesuaian dengan matlamat penulisan *Luma al-Adillah* yang tidak ingin memberatkan perbahasan yang terdedah kepada perdebatan falsafah gaya Ilmu Kalam secara mendalam. Oleh itu al-Juwaynī, telah menggunakan analogi yang mudah dan ringkas serta tidak perlu kepada pembuktian yang berjela-jela. Menurut beliau, untuk menzhahirkan segala perbuatan yang kemas, rapi lagi teratur tentulah memerlukan individu berkemampuan, sangat berpengetahuan dan mempunyai kebijaksanaan yang sangat tinggi. Individu yang lemah dan tidak berpengetahuan tidak akan mampu melakukannya. Hanya manusia yang benar-benar angkuh sahaja tidak bersedia menerima hakikat kebenaran ini. Beliau seterusnya berkata,

Dan sesiapa yang mengharuskan lahirnya bagi seseorang yang tidak mempunyai pengetahuan (kemahiran) tulisan khat, menghasilkan tulisan yang indah dan berseni, secara logiknya [ia] sudah terkeluar [dari kewarasan akal], dan ia telah masuk ke dalam [ruang] kesesatan.¹⁴³

Dari gambaran yang dibicarakan oleh al-Juwaynī ini beliau merumuskan bahawa Pencipta alam ini apabila keadaanNya Maha Mengetahui atas segala maklumat dan Maha Berkuasa atas seluruh ciptaanNya tentulah keadaanNya Maha Hidup. Adalah mustahil sesuatu yang mati atau benda bukan hidup (*jamad*) boleh disifatkan dengan sifat ilmu dan kuasa.¹⁴⁴

Gaya pendalilan al-Juwaynī ini dianggap sebagai gaya tradisi aliran Ashā‘irah yang seterusnya diikuti oleh generasi Ashā‘irah selepasnya. Iaitu menyabitkan keadaan Allah

memenuhi keperluan tambahan bagi melentur keangkuhan golongan yang hanya mahu tunduk kepada kejituan rasional semata-mata. Sila lihat huraian lanjut dalam al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h.1 dan 8 serta Jalāl Muhammad Mūsā (1982), *Nash‘ah al-Ash‘ariyyah*, h. 375-376

¹⁴³ Lihat al-Juwaynī (1950), *Luma‘ al-Adillah*, h. 83

¹⁴⁴ *Ibid.*

Maha Hidup (*Hayyan*) menerusi penyabitan keadaan Allah itu Mengetahui (*'Āliman*) dan Berkuasa (*Qādiran*).¹⁴⁵ Pendekatan ini dikenali sebagai *qiyās al-ghā'ib 'ala al-shāhid*. Ia merupakan suatu analogi yang menunjukkan bahawa suatu yang dapat disaksikan secara nyata adalah cerminan kepada perkara abstrak lagi ghaib. Pendekatan ini menyamai pendekatan penyaksian bahawa suatu binaan yang dilihat menunjukkan ada pembina yang membinanya. Demikianlah alam ini disabitkan kerana adanya Penciptanya.¹⁴⁶ Pendekatan ini juga dikenali sebagai jalan pendakwaan secara langsung (*ṭariq iddi 'ā' al-ḍarūrī*) oleh al-Juwaynī menerusi *al-Shāmil*.¹⁴⁷ Pendalilan gaya ini merupakan wahana awal yang perlu dipegang oleh mutakalimun.¹⁴⁸ Menerusi pendekatan ini sifat Maha Hidup Zat menjadi asas utama mensabitkan Allah sebagai Zat yang Mengetahui dan Berkuasa.

Antara tokoh yang menerima dan mengembang pendekatan ini adalah al-Ghazzālī, seterusnya disambung oleh generasi Ashā'irah kemudiannya. Al-Ghazzālī menyatakan, sesiapa yang sabit keilmuannya dan kekuasaannya sudah pasti sabit kehidupannya¹⁴⁹. Lantas menurut beliau sifat Hidup bagi Zat dianggap sebagai sifat kesempurnaan bagi maujud. Ia merupakan sumber keteraturan dan kerapian alam semesta ini. Sifat Ilmu, Qudrah begitu juga Iradah menyusuli sifat Hayah. Tanpa pensabitan keadaan Maha Hidup Allah akan menafikan keadaan Allah sebagai Maha Mengetahui dan Berkuasa seterusnya akan mengaitkannya dengan sifat-sifat yang berlawanan seperti mati, jahil dan lemah. Kesemua ini adalah suatu yang tidak dapat diterima akal.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 622, al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 61-63, al-Ījī (t.t) *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*, j. 3, T.T.P. Dār al-Ṭibā'ah al-'Āmirah, h. 290 dan al-Maklāfī (1977) *Lubāb al-'Uqūl fī al-Rad 'alā al-Falāsifah fī 'Ilm al-Uṣūl*, h. 206.

¹⁴⁶ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 623.

¹⁴⁷ *Ibid.* h. 621-622.

¹⁴⁸ *Ibid.* h. 623

¹⁴⁹ Lihat al-Ghazzālī (1994), *al-Iqtisād fī al-'Itiqād*, Dimashq: al-Hikmah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, h. 101.

¹⁵⁰ Lihat al-Ghazzālī (t.t), *al-Maqṣad al-Asnā fī Sharh Asmā' Allah al-Ḥusnā*, h. 46

Dari gambaran yang dibicarakan di atas, al-Juwaynī bersama Ashā'irah selanjutnya menegaskan secara ijma' bahawa Allah SWT yang Maha Hidup itu bersifat dengan sifat Hidup (*Ḥayāh*) yang qadim, Mengetahui dengan sifat Ilmu (*ʿIlm*) yang qadim dan Berkuasa dengan sifat Kuasa (*Qudrah*) yang qadim. Ini demi memelihara kemurnian tauhid¹⁵¹ ekoran kekeliruan yang ditimbulkan oleh Muktazilah dalam isu penafian sifat. Kekeliruan ini merujuk kepada konsep penafian sifat-sifat Allah yang diwarisi menerusi pengasas Muktazilah iaitu Wāṣil bin ʿAṭa` yang kemudiannya dikembangkan dan diberi huraian dengan lebih komprehensif oleh Abū al-Huzayl.¹⁵²

Apakah maksud sebenar penafian sifat-sifat bagi Allah SWT menurut pandangan Muktazilah? Perkara ini diperjelaskan oleh Abū al-Huzayl dengan mengatakan bahawa, tidak mungkin Allah SWT itu diibaratkan mempunyai sifat-sifat wujud yang tersendiri dan melekat pada Zat. Ini kerana Zat Allah adalah qadim. Justeru apa yang melekat pada Zat adalah bersifat qadim juga. Pendirian sebegini bakal mengundang wujudnya dua tuhan yang qadim. Jadi sifat Allah menurut mereka adalah zat Allah itu sendiri. Dalam erti kata lain Allah itu Maha Mengetahui dengan Ilmu dan IlmuNya itu adalah ZatNya, tiada pemisahan antara Zat dan sifat kerana kedua-duanya adalah satu.¹⁵³

Asas pendirian mereka bahawa Allah SWT itu disabitkan Maha Hidup, Mengetahui dan Berkuasa dengan ZatNya tidak disabitkan dengan sifat Qudrah, Ilmu dan Hayah.¹⁵⁴ Dalam erti kata lain menurut mereka, Allah Berkuasa tidak dengan sifatNya, tetapi Dia

¹⁵¹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 87 dan al-Shahrastānī (t.t.), *al-Milal wa al-Nihal*, j.1, h. 112

¹⁵² Lihat al-Ash'arī (1969), *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, h. 244-245, al-Shahrastānī (t.t.), *Milal wa al-Nihal*, h. 49-50, ʿAlī Sāmī al-Nashshār (1966) *Nash`ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, j. 1, h. 534-535 dan Harun Nasution (2002), *Teologi Islam*, h. 47.

¹⁵³ Lihat ʿAlī Sāmī al-Nashshār (1966) *Nash`ah al-Fikr al-Falsafī*, j. 1, h. 534-535.

¹⁵⁴ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 87.

Berkuasa dengan ZatNya. Ini kerana akal memutuskan bahawa apa yang diketahuinya menerusi sesuatu perkara yang diketahui (*al-ma'lūm*), itu adalah ilmu. Oleh itu jika Allah mengetahui sesuatu yang maklum menerusi ZatNya, jadilah ZatNya itu ilmu. Setiap yang berta'*alluq* dengan perkara maklum dengan ta'*alluq* yang merangkumi (*ihāṭah*) adalah dinamakan ilmu¹⁵⁵.

Sehubungan itu al-Juwaynī telah bertindak menjawab keraguan dan kekeliruan tersebut dan jawapan kepada permasalahan ini boleh ditelusuri menerusi dua karya beliau, *al-Irshād* dan *Luma' al-Adillah*. Dalam karya *al-Irshād*, terdapat perbezaan pendekatan di mana al-Juwaynī cenderung memberi penjelasan secara dialektik terhadap hujahan Muktazilah, sesuai dengan sasaran penulisan kitab ini menekankan penjelasan terhadap kekeliruan yang ditimbulkan oleh mereka akibat interaksi yang berlebihan dengan falsafah Yunani dalam isu metafizik. Manakala pendekatan al-Juwaynī dalam *Luma' al-Adillah* menjurus kepada penghujahan bersumberkan dalil wahyu sesuai dengan sasaran majoriti masyarakat awam yang telah lama berakar umbi menerimanya. Tambahan pula kitab *Luma' al-Adillah* lebih bersifat ikhtisar berbanding *al-Irshād*.

Menerusi *al-Irshād*, al-Juwaynī telah memperkenalkan konsep *al-aḥwāl* dalam usahanya untuk mensabitkan Allah itu Hidup dengan sifat Ḥayah yang qadim, Berkuasa dengan sifat Qudrah yang qadim, Mengetahui dengan sifat Ilmu yang qadim dan Berkehendak dengan sifat Irādah yang qadim. Ia juga berupa jawapan kepada penolakan Muktazilah terhadap apa yang dinamakan sifat tambahan ke atas Zat.¹⁵⁶ *Al-aḥwāl* atau *al-ḥal* didefinisikan sebagai suatu sifat yang maujud tetapi tidak bersifat dengan wujud dan

¹⁵⁵ *Ibid.* h. 88

¹⁵⁶ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Irshād*, h. 79-80 dan 'Abd al-Rahmān Badawī (1996), *Madhāhib al-Islāmiyyīn*, h. 730

tidak pula tiada¹⁵⁷. Tindakan al-Juwaynī menerima konsep *al-aḥwāl* adalah semata-mata untuk memahami dan menjelaskan hubungan antara sifat dan Zat yang menjadi polemik dalam kalangan mutakalimun khususnya Muktaẓilah yang kabur akan keperluan Zat kepada Sifat-tambahan-pada Zat.

Justeru, konsep ini berperanan bagi menjelaskan bahawa untuk mengiktibarkan Allah Ta'ala sebagai Mengetahui (*Ālim*), pastilah memerlukan kepada sifat Ilmu yang melazimi Zat. Oleh yang demikian sifat Zat yang Berilmu adalah sebagai *wasitah* atau *hal* yang berperanan memerihal dan mensabitkan keadaan sifat yang ada pada Zat Allah SWT iaitu sifat Ilmu. Dalam erti yang lain untuk mengiktibarkan Allah Taala itu Berilmu, memerlukan kepada sifat Ilmu.¹⁵⁸

Menurut 'Abd al-Rahmān Badawī menerusi mekanisma *al-Aḥwāl* ini al-Juwaynī dengan mudah dapat mensabitkan bagi Allah Ta'ala sifat Ḥayah, Ilmu, Qudrah dan Irādah yang qadim seterusnya menangkis tohmahan Muktaẓilah berhubung berbilang-bilang qadim apabila mensabitkan sifat tambahan bagi Allah SWT.¹⁵⁹

Karya *Luma' al-Adillah* pula memperlihatkan al-Juwaynī menyenaraikan dalil *khavar ṣādiq* iaitu al-Quran bagi mensabitkan sifat-sifat Allah. Beliau berkata,

Sesungguhnya nas-nas daripada kitab Allah Ta'ala telah menjelaskan kesabitan sifat-sifat [Allah] antaranya: Firman Allah Taala [bermaksud]: Dan tidak ada seorang perempuan pun mengandung dan tidak (pula) melahirkan melainkan dengan pengetahuanNya.¹⁶⁰ Dan firmanNya [yang bermaksud]: [Allah]

¹⁵⁷ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Irshād*, h. 79-80.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ 'Abd al-Rahmān Badawī (1996), *Madhāhib al-Islamiyyīn.*, h. 733

¹⁶⁰ Surah *Fāṭir* (35:11)

menurunkannya dengan ilmunya.¹⁶¹ Dan firmanNya memuji-muji ke atas zatNya [bermaksud]: Sesungguhnya Allah Dialah Maha Pemberi rezeki Yang Mempunyai Kekuatan lagi sangat kukuh.¹⁶² Para mufassirun bersepakat [menerusi ayat-ayat ini] bahawa Allah telah menetapkan bagi zatNya satu kekuatan (*Quwwah*) iaitu *Qudrah*.¹⁶³

Dalil-dalil daripada al-Quran ini secara nyata mensabitkan sifat-sifat bagi Allah SWT sekaligus menafikan dakwaan Muktazilah berhubung keterbatasan kekuasaan Allah ke atas makhlukNya malah Dia tidak Berkuasa ke atas kelakuan makhluk (*maqdūrāt al-‘ibād*)¹⁶⁴.

Di sini jelas bahawa pemikiran Kalam yang ditatang dan dikembangkan oleh al-Juwaynī cukup berwibawa yang merangkumi epistemologi Islam bermula dengan wahyu, pancaindera dan akal rasional membuktikan bahawa tiada pemisahan mutlak antara wahyu dan akal. Kedua-duanya saling seiringan dalam usaha menjernihkan pegangan Tawhid.

3.3.1.3. Allah *Murīd bi al-Irādah*

Perbincangan berhubung Irādah Allah adalah antara isu penting dan utama dalam pengkajian sifat Allah ‘Azza wa Jalla dalam aliran mutakallimun.¹⁶⁵ Persoalan berhubung bagaimana *ta‘alluq* Irādah yang qadim dengan perkara yang baharu, kaitannya dengan Ilmu dan Qudrah serta hubungan Iradah dengan Zat Allah; adakah ia secara hakiki atau *majazi* merupakan antara ramuan dan renciah dalam perbincangan sifat Iradah ini sehingga akhirnya

¹⁶¹ Surah *al-Nisā`* (4:166)

¹⁶² Surah *al-Dhāriyāt* (51:58)

¹⁶³ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 89.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Aḥmad Amīn (1936) *Ḍuḥā al-Islām*, j. 3, h. 31-32.

mengheret kajian Muktaẓilah untuk menafikan konsep Iradah Allah dalam bentuk yang hakiki.¹⁶⁶

Segala kekaburan pemikiran aliran Muktaẓilah ini telah menarik al-Juwaynī untuk memberi perhatian yang serius bagi menjawab kekeliruan tersebut sekaligus menghilangkan debu-debu kekaburan yang mengancam kekudusan dan kesempurnaan sifat Allah SWT. Beliau dengan tegas menyanggah serta tidak teragak-agak melabelkan golongan yang merendahkan hak Irādah Allah ini, sebagai kelompok ahli bid‘ah yang jauh tersesat dan secara perlahan-lahan boleh terlepas daripada ikatan agama.¹⁶⁷

Oleh yang demikian, pengkaji akan menitipkan jawapan dan sanggahan al-Juwaynī terhadap kerencaman dan kekeliruan konsep Iradah Allah SWT di sisi Muktaẓilah bermula dengan sanggahan beliau yang dikhususkan kepada al-Ka’bī, diikuti setelah itu kelompok Muktaẓilah daripada madrasah Basrah dan selanjutnya pegangan umum Muktaẓilah dalam isu berkaitan Iradah Allah dan iradah hamba.

Menerusi *Luma’ al-Adillah* dan *al-Irshād*, al-Juwaynī selaras dengan pegangan Ahl al-Haq menyatakan bahawa Allah selaku Pencipta alam ini Berkehendak secara hakiki.¹⁶⁸

Pegangan tersebut tidak diterima oleh al-Ka’bī. Malah beliau bertegas untuk tidak memperakui keadaan Allah SWT itu Berkehendak secara hakiki (*‘alā al-haqīqah*) yang memberi erti penafian Iradah secara hakiki. Menurut beliau meskipun tampak keadaan

¹⁶⁶ *Ibid*, h. 51 dan seterusnya, Abū Rīdah (1989), *Min Shuyūkh al-Mu’tazilah: Ibrahim bin Sayyār al-Nazzām*, h. 84. Hakiki di sini tidak merujuk kepada makna sebenar lawan kepada perkataan salah. Ia memberi erti kata lawan bagi *majazi* atau metafora.

¹⁶⁷ Lihat al-Juwaynī (1992), *al-‘Aqīdah al-Nizāmiyyah*, h. 25.

¹⁶⁸ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma’ al-Adillah*, h. 83, al-Juwaynī (1965), *al-Irshād*, h. 63.

Allah itu Berkehendak pada perbuatan-perbuatanNya, namun keadaan itu sebenarnya merujuk kepada Dia sebagai Pencipta dan Yang menjadikan segala perbuatan-perbuatan tersebut (*Khāliqihā wa Munshi`uhā*).¹⁶⁹ Namun apabila digambarkan bahawa Allah Berkehendak pada pelaksanaan sesetengah daripada perbuatan-perbuatan manusia, ia adalah merujuk kepada perintahNya (*amara bihā*) bukan kepada keadaan Allah SWT itu Berkehendak terhadap segala perbuatan tersebut.¹⁷⁰ Ekoran daripada itu al-Ka'bi menegaskan bahawa ketidakperluan sifat Iradah itu merujuk kepada Allah yang Mengetahui (*Āliman*) tentang perkara yang berlaku pada waktunya menurut ciri-ciri sifatnya yang tiada perkaitan langsung dengan sifat Iradah.¹⁷¹

Pendirian al-Ka'bi ini menurut al-Shahrastānī sangat dipengaruhi oleh pemikiran al-Nazzām yang secara jelas menolak sebarang sandaran sifat Iradah kepada Allah SWT¹⁷². Secara ringkasnya berdasarkan sumber-sumber yang berwibawa seperti kitab *Maqālāt al-Islāmiyyīn* oleh al-Ash'arī¹⁷³, *al-Mughnī* oleh al-Qādi 'Abd al-Jabbār¹⁷⁴ dan *al-Milal wa al-Niḥal* oleh al-Shahrastānī¹⁷⁵ dapat dibuat kesimpulan bahawa al-Nazzām secara jelas berpendapat bahawa beliau menafikan Iradah Allah secara hakiki. Ibn al-Murtaḍā menerusi karyanya *al-Baḥr al-Zakḥkhār* berpendapat bahawa pandangan al-Ka'bi dan al-Nazzām menyalahi pandangan umum Muktazilah yang juga menyatakan Allah Berkehendak secara *hakiki*. Jika Allah itu Berkehendak ke atas sesuatu ia memberi maksud

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 83-84.

¹⁷² Lihat al-Sahrastānī (t.t), *al-Milal wa al-Niḥal*, j. 1, h. 55 dan al-Ash'arī (1969), *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, j. 1, h. 274.

¹⁷³ Lihat al-Ash'arī (1969), *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, j. 1, h. 274

¹⁷⁴ Lihat al-Qādi 'Abd al-Jabbār (1962), *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl*, tahqiq G. Anawati, j. 6, Kaherah: al-Muassasah al-Miṣriyyah al-'Āmmah, h. 3.

¹⁷⁵ Lihat al-Sahrastānī (t.t), *al-Milal wa al-Niḥal*, j. 1, h. 55

perbuatannya (*fi'luh*) menurut Ilmunya atau perintahnya (*'ilmuh aw amruh*)¹⁷⁶. Kesimpulan pandangan ini adalah, Iradah Allah jika dirujuk kepada perbuatannya sendiri adalah merupakan ciptaannya berdasar Ilmunya. Namun jika dirujuk kepada perbuatan hambaNya ia adalah semata-mata perintah atau hukumNya. Kesemuanya ini memberi makna bahawa Iradah itu adalah Ilmu.¹⁷⁷

Doktrin aneh¹⁷⁸ yang berasal daripada al-Nazzam yang diikuti oleh al-Ka'bi ini telah dinilai oleh al-Juwayni sebagai *batil*. Beliau berhujah,

Jika keadaannya yang Mengetahui tidak memerlukan keadaannya Berkehendak [untuk mencipta] nescaya keadaannya yang Mengetahui itu juga tidak berhajat kepada keadaannya Berkuasa. Dan ini sama sekali tidak benar.¹⁷⁹

Pandangan ini menurut al-Juwayni, adalah tidak wajar untuk diterima. Ini kerana jika Allah hanya cukup sekadar diiktikadkan sebagai Maha Mengetahui tanpa perlu disabitkan Berkehendak, ia sekaligus akan mengundang kepada dakwaan bahawa Allah tidak perlu untuk disabitkan sebagai Maha Berkuasa.¹⁸⁰ Dalam waktu sama golongan Muktazilah juga menyetujui tentang kenyataan bahawa setiap makhluk memerlukan kepada kehendak dalam setiap perbuatan mereka.¹⁸¹

¹⁷⁶ Ibn al-Murtadā, “al-Bahr al-Zakhhār” dipetik dari Abu Rīdah (1989), *Ibrāhim bin Sayyār*, h. 82. Lihat juga ‘Abd al-Qādir bin Ṭāhir bin Muhammad al-Baghdādī (t.t), *al-Farq bayna al-Firaq*, tahqiq Muhammad Maḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Kaherah: Dār al-Turāth, h. 193.

¹⁷⁷ Lihat al-Juwayni (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 83 dan Abū Rīdah (1989), *Ibrāhim bin Sayyār*, h. 84

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, h. 84.

¹⁸⁰ Perkara ini sudah pasti menyalahi doktrin mereka yang mensabitkan Allah SWT itu Mengetahui, Berkuasa dan Hidup dengan ZatNya, lihat Shahrastānī (t.t), *al-Milal wa al-Niḥal*, j. 1, h. 44 dan al-Juwayni (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 87,

¹⁸¹ Lihat al-Juwayni (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 84.

Pendirian al-Ka'bi dan pendokongnya ini merujuk kepada kekeliruan mereka dalam memahami apakah maksud Iradah, Ilmu dan Qudrah. Al-Juwayni menerusi karya *al-'Aqidah al-Nizamiyyah* juga telah membayangkan peranan Iradah adalah sebagai sifat penentu (*mukhaṣṣis*)¹⁸² yang tentunya berbeza dengan Ilmu dan Qudrah. Pandangan al-Juwayni ini seiring dengan pandangan seluruh Ashā'irah dan majoriti Muktazilah yang menyatakan Iradah adalah sifat yang sabit berbeza berbanding Ilmu dan Qudrah serta berperanan sebagai menentukan berlakunya salah satu daripada ketentuaan. Pandangan ini diperkuatkan lagi oleh tokoh-tokoh Ashā'irah generasi baru seperti al-Sanūsi dan al-Laqqāni yang memperkemarkan definisi Iradah, iaitu sifat yang qadim, tambahan ke atas Zat dan berdiri pada Zat yang tugasNya menentukan dengan sesetengah yang harus padanya.¹⁸³ Dalam erti kata yang lain Iradah adalah sifat yang menentukan perbuatan Allah yang Maha Mengetahui lagi Berkuasa atas satu di antara dua bentuk pilihan yang mungkin, sama ada untuk dijadikan (*al-ijād*) atau ditinggalkan (*al-tark*).¹⁸⁴ Di sinilah letaknya keistimewaan manhaj aliran Ashā'irah dari satu generasi ke satu generasi yang saling sokong menyokong sehingga membentuk dan menggambarkan kerangka pemikiran yang komprehensif.

Berhubung pendirian Muktazilah Basrah pula, al-Qādi 'Abd al-Jabbār menyatakan bahawa Abū al-Huzayl adalah tokoh Muktazilah pertama dalam madrasah Basrah yang mengemukakan pendapat bahawa Allah Ta'ala Berkehendak dengan Iradah yang baharu secara pasti, serta tidak bertempat (*lā fī maḥal*)¹⁸⁵.

¹⁸² Lihat al-Juwayni (1992), *al-'Aqidah al-Nizamiyyah*, h. 25

¹⁸³ Lihat al-Laqqāni (1955), *Ithāf al-Murīd*, h. 89.

¹⁸⁴ Lihat Muhammad 'Abduh (1387) *Risālah al-Tawhīd*, c. 13, Kaherah: Dār al-Manār, h. 39

¹⁸⁵ Lihat al-Qādi 'Abd al-Jabbār (1962) *al-Mughni*, j. 6, h. 4, al-Juwayni (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 84, al-Juwayni (1950), *al-Irshād*, h. 64, al-Ash'ari (1969) *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, j. 1, h. 266.

Sebagaimana diketahui al-Juwaynī telah menyatakan sikap dan pendiriannya yang tegas dengan menyatakan bahawa pendirian tersebut jauh tersasar dari pegangan agama yang benar.¹⁸⁶ Sikap dan pendirian tegas al-Juwaynī tentang bahayanya pegangan ini yang dilihat beliau boleh melucutkan pakaian keimanan daripada seseorang menunjukkan bahawa iktikad ini ternyata telah meluas pengaruhnya pada zaman beliau. Demikian menurut al-Qūṣī menerusi ulasan beliau dalam *al-'Aqidah al-Nizāmiyyah*.¹⁸⁷ Pendirian ini juga jika diterima sudah pasti mencambahkan implikasi yang pelbagai dan merumitkan.¹⁸⁸ Justeru itu al-Juwaynī bersama dengan Ashā'irah menegaskan bahawa pandangan yang mengatakan Allah Berkehendak dengan Iradah yang baharu itu adalah batil. Ini kerana segala perkara yang diciptakan memerlukan kepada penentuan Iradah (*takhṣīṣ al-Irādah*) untuk mengadakannya. Jika Iradah itu bersifat baharu tidak qadim, tidakkah situasi sebegini bakal mengundang keperluan kepada iradah yang lain untuk mengadakannya? Rentetan daripada keadaan tersebut akan mengaitkan konsep *tasalsul* yang telah nyata kebatilannya.¹⁸⁹

Seterusnya pendirian Muktaẓilah Baṣrah yang menetapkan Iradah Allah itu sabit tidak bertempat (*lā fī maḥal*) atau Ia berdiri tidak pada ZatNya yang qadim, sangat mengelirukan dan sukar difahami. Bagaimana mungkin Iradah yang menentukan sesuatu

¹⁸⁶ Lihat al-Juwaynī (1992), *Al-'Aqidah al-Nizāmiyyah*, h. 25

¹⁸⁷ Al-Qūṣī (2007), *Hawāmish*, h. 181.

¹⁸⁸ Pendirian Muktaẓilah ini menyebabkan mereka tidak mampu menangani isu-isu yang mendasar dan rumit dalam permasalahan akidah hinggalah aliran ini tidak mampu menyandang aliran arus perdana dalam Islam. Dalam isu tersebut umpamanya Muktaẓilah telah mengheret pemikiran umah agar menerima bahawa Allah Berkehendak dengan kemahuan (iradah yang baharu) yang dijadikan tidak pada diriNya. Namun apabila timbul persoalan dan kemusykilan seperti, jika demikian keadaannya siapa pula yang menentukan (*takhṣīṣ*) perkara mungkin yang harus ke atas Allah? Adakah Iradah yang baharu itu? Dan, siapa pula yang seterusnya menentukan kehendak Iradah yang baharu itu pula? Akhirnya isu ini mengheret kepada jawapan yang tiada kesudahan iaitulah konsep *tasalsul*, lihat huraian lanjut Ṭāhā al-Dasūki Habīshi (t.t) *al-Jānib al-Ilāhi fī Fikr al-Ghazzālī*, Kaherah: Maṭba'ah Rashwān, h. 218.

¹⁸⁹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 84, al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 65, al-Juwaynī (1992), *al-'Aqidah al-Nizāmiyyah*, h. 25 dan al-Shahrestānī (t.t), *Nihāyah al-Iqdām*, h. 245.

yang dikehendakiNya itu boleh dianggap berdiri secara berasingan daripada ZatNya yang Berkehendak (*Murīd*)?¹⁹⁰

Kekeliruan Muktazilah dalam persoalan ini adalah berpunca daripada iktikad mereka bahawa Allah Berkehendak dengan IradahNya yang baharu serta akan berubah-ubah menurut perubahan perkara yang dikehendaki¹⁹¹. Atas alasan ini pada hemat mereka, tidak mungkin Iradah yang baharu ini menempati ZatNya yang qadim. Oleh itu Iradah Allah itu dikekalkan berstatus tidak bertempat (*lā fī maḥal*).

Atas pertimbangan akal yang waras pendirian tersebut dapat diserlahkan kebatilannya menerusi hujahan al-Juwaynī dan Ashā‘irah antaranya seperti berikut:

Pertama, berdasarkan analisis al-Juwaynī, Muktazilah dikesan menyalahi asas pendirian yang dibina dan disepakati oleh mereka sendiri menerusi konsep *al-tamāthul* iaitu konsep sifat-sifat yang menyerupai di antara kedua belah pihak. Dalam konteks kajian di sini, persamaan yang wujud di antara kehendak Allah dan kehendak manusia adalah pada aspek adanya sifat iradah pada diri manusia itu yang sepatutnya membawa kepada pemahaman tentang wujudnya sifat iradah Allah pada Zatnya. Dan ini sama sekali bertentangan dengan dakwaan mereka yang mengatakan bahawa Iradah Allah itu tidak bertempat (*lā fī maḥal*).¹⁹² Jelas di sini Muktazilah terperangkap dengan konsep yang dibina di atas pemikiran mereka sendiri.

¹⁹⁰ Lihat al-Qūṣī (2006), *Ḥawāmish*, h. 180 dan Ṭāhā al-Ḍasūkī Ḥabīshī (t.t) *al-Jānib al-Ilāhi fī Fikr al-Ghazzālī*, h. 218.

¹⁹¹ Iradah ini dikategorikan sebagai sifat perbuatan (*sifāt al-fi‘l*) bagi Zat menurut Bishr bin al-Mu‘tamar, lihat huraian lanjut dalam al-Ash‘arī (1969), *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, j. 1, h. 266 dan al-Shahrastānī (t.t), *al-Milal wa al-Niḥal*, j. 1, h. 64, Muṣṭafā ‘Imran (2009) *al-Sadād fī al-Irshād ilā al-Iqtisād fī al-I‘tiqād*, Kaḥerah: Dār al-Baṣā‘ir, h. 339.

¹⁹² Lihat huraian lanjut dalam al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 95 dan Abū Bakr bin Maymūn (1987), *Sharḥ al-Irshād*, taḥqīq Aḥmad Hijāzī Aḥmad al-Saqā, Mesir: Maktbah al-Anjalū al-Miṣriyyah, h. 227

Kedua, Iradah adalah salah satu sifat daripada sifat-sifat *ma'ānī*. Di samping itu juga, ia adalah jenis *a'rād* yang pastinya memerlukan tempat bagi menyerlahkan sifat dirinya.¹⁹³ Adalah mustahil wujudnya *'arad* tidak bertempat sebagaimana tidak mungkin warna hitam atau putih dapat diserlah dan dikenali tanpa tempat yang boleh ditempatinya. Oleh itu jika *a'rād* memerlukan tempat untuk ia berdiri begitu jugalah keadaan sifat Iradah memerlukan tempat yakni Zat sebagaimana *a'rād*.¹⁹⁴

Ketiga, menurut al-Āmidī, jika harus dianggap Allah SWT Berkehendak dengan Iradah yang berdiri tidak pada ZatNya nescaya haruslah bagi Allah SWT itu Mengetahui dengan Ilmu yang berdiri tidak pada Zatnya, Berkuasa dengan Qudrah yang tidak berdiri pada ZatNya dan seterusnya pada sifat-sifatNya yang lain. Tanggapan tersebut pastinya tidak diakui oleh Muktazilah sendiri. Demikian sanggahan al-Āmidī untuk mematikan hujah mereka.¹⁹⁵

Pendedahan seterusnya adalah berhubung konsep Iradah Allah SWT dan iradah hamba yang jelas kelihatan perbezaannya di antara pegangan Muktazilah dan Ahl al-Haq. Al-Juwaynī menjelaskan bahawa segala kejadian yang berlaku adalah dengan kehendak Allah Ta'ala sama ada yang mendatangkan kebaikan atau keburukan.¹⁹⁶ Pendirian sebegini

¹⁹³ Abū Bakr bin Maymūn (1987), *Sharh al-Irshād*, h. 227.

¹⁹⁴ Lihat al-Shahrastānī (t.t), *Nihāyah al-Iqdām*, h. 243, Abū Bakr bin Maymūn (1987), *Sharh al-Irshād*, h. 227, 'Awaḍ bin 'Abdullah al-Mu'tiq (1996) *al-Mu'tazilah Uṣūluhum al-Khamsah wa Mawqif Ahl al-Sunnah minhā*, c. 3, al-Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, h. 105.

¹⁹⁵ Lihat al-Āmidī (1971) *Ghāyah al-Marām fi 'Ilm al-Kalām*, Kaherah: Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, h. 59.

¹⁹⁶ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 97, al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 237

tidak diresdai oleh Muktaẓilah dan golongan yang sealiran dengannya daripada aliran-aliran yang mengikut hawa nafsu (*ahl al-ahwā`*).

Menurut dasar Muktaẓilah¹⁹⁷ tidak semua apa yang dilakukan oleh manusia sama ada yang baik atau yang buruk itu merupakan kehendak Allah Ta'ala. Oleh itu perbuatan manusia menurut mereka boleh dibahagikan kepada dua kategori utama iaitu baik; semua perbuatan yang dikehendaki Allah dan diperintah untuk dilaksanakannya, dan buruk; semua perbuatan yang tidak dikehendakiNya malah jika ia dilakukan Dia sangat benci dan murka akannya.¹⁹⁸

Al-Juwaynī lantasi menyimpulkan pengkelasan berhubung tingkah laku manusia dan Iradah Allah Ta'ala yang didasarkan kepada pendirian Muktaẓilah dan mereka yang sealiran dengannya kepada tiga asas utama iaitu:

Pertama, *al-Wājibāt wa al-Mandūbāt* iaitu semua perbuatan yang berupa bentuk-bentuk ketaatan daripada kewajipan-kewajipan syarak dan perkara-perkara sunat. Semuanya ini dikehendaki Allah dan diperintah pelaksanaannya sama ada berlaku atau pun tidak.

Kedua, *al-Ma'āṣī wa al-Fawāhish* iaitu perkara-perkara maksiat dan keji yang berlaku. Allah Ta'ala tidak menghendaki ianya berlaku dan jika ia berlaku ia sangat dibenci.

¹⁹⁷ Dasar ini merujuk kepada asas kedua daripada lima asas umum Muktaẓilah atau dikenali sebagai *Uṣūl al-Khamsah*. Asas kedua ini berhubung tentang *al-'Adl*.

¹⁹⁸ Lihat al-Qādi 'Abd al-Jabbār (1962), *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl*, taḥqīq Aḥmad Fu'ad al-Ahwānī, j. 6, Kaḥerah: al-Mu'assasah al-Miṣriyyah al-'Āmmah, h. 48.

Ketiga, *al-Mubāhāt* iaitu perkara yang tidak termasuk di bawah taklif berupa tingkah laku haiwan dan orang tidak siuman. Jika ia berlaku, Allah tidak menghendaki akannya dan tidak pula membawa kepada kebencianNya.¹⁹⁹

Jelas di sini Muktazilah hanya mengiktiraf perkara ketaatan sahaja yang tergolong dalam Iradah Allah walaupun ia tidak berlaku. Manakala perkara maksiat tidak berada di bawah bidang Iradah Allah. Al-Shahrastānī menjelaskan, menurut mereka adalah tidak wajar Allah SWT yang bersifat Hakīm dan ‘Ādil untuk disandarkan kepadaNya perbuatan-perbuatan yang buruk dan zalim serta tidak harus bagi Allah menghendaki daripada hamba-hambaNya sesuatu yang menyalahi apa yang diperintah olehNya.²⁰⁰

Pentafsiran sebegini mengundang kritikan secara langsung daripada Ahli al-Haq. Sikap berlebih-lebihan Muktazilah ini seolah-olah mengisyaratkan bahawa manusia dengan kefahaman dan penalaran akal yang serius dapat memahami dan mengetahui setiap maksud dan tujuan (*maqāṣid*) Allah SWT.

Oleh itu bagi menjawab isu ini, al-Juwaynī menerusi *Luma’ al-Adillah* memulakan langkah menyusun penghujahan menerusi penghujahan akli terlebih dahulu dan disusuli oleh penghujahan naqli. Al-Juwaynī berkata,

Dan apabila kami berhujah bahawa Allah SWT itu pencipta bagi seluruh perkara baharu maka [ini bermakna] Dia menghendaki (*murīd*) apa yang diciptakan, Dia maksudkan (*qāṣid*) bertujuan mengadakan (*ibdā’*) apa yang diciptakan.²⁰¹

¹⁹⁹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma’ al-Adillah*, h. 97, al-Juwaynī (1965), *al-Irshād*, h. 240

²⁰⁰ Penjelasan lanjut lihat al-Shahrastānī (t.t), *al-Miḥāl wa al-Niḥāl*, j. 1 h. 47, Kamāl al-Dīn bin al-Himām (t.t), *al-Musāyarah fī ‘Ilm al-Kalām*, Mesir: al-Maṭba’ah al-Maḥmūdiyyah al-Tijāriyyah, h. 63

²⁰¹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma’ al-Adillah*, h. 97

Sorotan bagi pencerahan minda oleh al-Juwaynī ini untuk menggambarkan bahawa apabila Allah SWT sebagai Pencipta kepada seluruh makhluk memberi erti Dia Menghendaki atas segala yang bersangkutan dengan ciptaanNya tanpa sebarang pengecualian. Dalam maksud yang lain, tidak boleh diibarat Dia Mencipta sesuatu tetapi tidak Menghendakinya.²⁰²

Menyambung hujahan di atas beliau menyatakan, secara dasarnya ketidakmampuan menunaikan kehendak dan lemahnya kemahuan adalah lambang kepada sifat lemah dan kekurangan. Sebagai perbandingan beliau memisalkan seseorang raja atau pemerintah yang tidak melaksanakan kehendaknya ke atas rakyat dianggap lemah dan tidak berdaya lantas bakal dicemuh oleh rakyat. Justeru bagaimana mungkin kedudukan Allah sebagai *Mālik al-Mulk* dan *Rab al-Arbāb* hendak direndahkan jika konsep IradahNya yang tidak mutlak hendak diterima pakai?²⁰³

Seterusnya al-Juwaynī membentangkan asas-asas pegangan Muktazilah untuk didiskusi dan dianalisis seterusnya melontarkan jawapan bersandarkan kefahaman wahyu yang sebenar menurut dimensi Ahl al-Haq.

Menurut beliau, Muktazilah berpendapat bahawa Allah SWT berkuasa untuk memastikan seluruh makhluk mengimaniNya dan mentaatiNya sama ada secara paksaan atau kekerasan sebagai tanda kekuasaanNya serta memastikan golongan yang sombong tunduk kepadaNya.²⁰⁴ Namun perkara tersebut tidak berlaku, tetapi apa yang berlaku adalah sebaliknya. Ini kerana menurut Abū al-Huzayl, meskipun Allah sememangnya

²⁰² Lihat Abū Bakr bin Maymūn (1987), *Sharh al-Irshād*, h. 470.

²⁰³ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 98

²⁰⁴ *Ibid.*

berkuasa melakukan semua perkara tersebut, namun Dia tidak melakukannya atau meninggalkannya atas alasan ada perbuatan yang lebih baik (*aṣlah*) daripada perkara tersebut.²⁰⁵ Oleh kerana itu Dia tidak menghendaki daripada hambaNya secara paksaan (*ijbāran*), sebaliknya Dia menghendaki daripada mereka keimanan secara pilihan (*ikhtiyāran*). Keimanan seorang hamba secara pilihannya itu adalah kerana IradahNya²⁰⁶, namun ia bukanlah atas kapasiti QudrahNya untuk memaksa dan mewajibkan kepada hambaNya untuk beriman. Jika demikian ia akan mensia-siakan taklif dan melanggar kebebasan kehendak (*ḥurriyyah al-irādah*) pada hambaNya.²⁰⁷

Kesimpulan daripada perbincangan ini Muktaẓilah menegaskan bahawa tidak harus bagi Allah menetapkan seluruh hambaNya beriman dan memberi ketaatan kepadaNya secara paksaan setelah Dia Menghendaki keimanan secara pilihan daripada mereka. Apabila Iradah Allah Menghendaki keimanan secara pilihan, Dia tidak berkuasa melaksanakannya secara paksaan dan Dia juga tidak menghendakinya.²⁰⁸

Bagi menjawab kekeliruan Muktaẓilah ini, al-Juwaynī secara langsung mampu menyandarkan hujahan beliau yang bersumberkan firman Allah SWT yang tidak terhingga banyaknya. Sebelum daripada itu beliau telah menitipkan kata-kata berharga berhubung persoalan ini oleh para ulama Ahl al-Haq salaf dan khalaf yang telah berjasa menunaikan tanggungjawab mereka menerangkan akidah Islam yang sebenarnya iaitu,

²⁰⁵ Persoalan ini ada hubung kait dengan sifat Qudrah dan perbuatan yang terbaik (*fi'l al-aṣlah*) daripada Allah untuk hambaNya. Menurut mereka Allah berkuasa dengan kuasaNya (*zatNya*). Setiap yang terhasil dari *zatNya* pastilah suatu perbuatan yang sempurna dan terbaik. Meskipun demikian perbuatan yang sempurna dan terbaik itu tidak sehingga memaksa manusia untuk melakukan kebaikan dan keimanan, lihat selanjutnya al-Ash'arī (1969), *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, j.2, h. 483, 'Alī Sāmi al-Nashshār (1966), *Nash'ah al-Fikr al-Falsafī*, j. 1, h. 548-549 dan Ahmad Ṣubḥī (1992), *Fi 'Ilm al-Kalām: al-Mu'tazilah*, h. 196.

²⁰⁶ Kerana IradahNya hanya dalam perkara ma'ruf.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 98. Menurut Abū al-Huzayl, iman adalah kehendak Allah atas hambaNya, ada pun perbuatan iman itu adalah perbuatan dan pilihan manusia bukan lagi kehendak Allah, lihat 'Alī Sāmi al-Nashshār (1966), *Nash'ah al-Fikr al-Falsafī*, j. 1, h. 557.

Apa yang dikehendaki Allah [pasti] berlaku dan apa yang tidak dikehendakiNya tidak akan berlaku.²⁰⁹

Antara sumber wahyu yang menjadi sandaran al-Juwaynī adalah firman Allah Ta‘ala dari surah *al-An‘ām* (6:35):

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ

Dan kalau Allah menghendaki, tentu saja Allah menjadikan mereka semua dalam petunjuk

Dan firmanNya lagi:

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۗ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ
يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا

Barangsiapa yang Allah Menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, nescaya dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah kesesatannya, nescaya Allah menjadikan dadanya sesak lagi sempit.

Surah *al-An‘ām* (6:125)

²⁰⁹ Lihat al-Juwayni (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 99. Teks asalnya seperti berikut:

ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن

FirmanNya lagi

﴿ وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَٰكِن أَكْثَرُهُمْ سَٰجِدُونَ ﴾

Kalau sekiranya kami turunkan malaikat kepada mereka, dan orang-orang yang telah mati berbicara dengan mereka dan kami kumpulkan (pula) segala sesuatu ke hadapan mereka, nescaya mereka tidak (juga) akan beriman, kecuali jika Allah Menghendaki, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui.

Surah *al-An'ām* (6:111)

Di samping memaparkan hujahan Ahl al-Haq yang berasaskan wahyu, al-Juwayni bersikap adil apabila menyenaraikan usaha Muktazilah mempertahankan pendirian akliah mereka yang dikatakan tetap bertunjangkan wahyu ilahi.

Sebagaimana telah difahami bahawa Muktazilah mengingkari perbuatan kufur dan keji untuk disandarkan sebagai kehendak dan kemahuan daripada Allah SWT. Jika ia berlaku, bukanlah atas sebab IradahNya dan Dia amat benci dan tidak meredhainya. Antara ayat yang boleh menjadi alasan hujahan mereka adalah menerusi firman Allah Ta'ala dari surah *al-Zumar* (39:7):

وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ

Dan Dia tidak meredhai kekafiran bagi hambaNya²¹⁰

²¹⁰ Menerusi ayat ini al-Jubbāī cuba mempertahankan pendirian mereka selama ini dengan menyatakan kata-kata menerusi golongan Jabariyyah bahawa ayat ini menunjukkan Allah telah menjadikan kekufuran pada hambaNya. Jika demikian dari satu sudut Allah

Tidak sukar bagi al-Juwaynī untuk mematah hujah mereka. Ini kerana menurut beliau yang dimaksudkan oleh Allah Taala dengan ‘hamba-hamba’ dalam konteks ayat ini ialah, mereka yang mentaati dan ikhlas beribadah kepadaNya sahaja. Menurut beliau lagi, hamba-hambaNya yang Allah tidak menghendaki kekufuran bagi mereka menerusi ayat ini malah mereka tidak akan kufur ialah yang terdiri daripada insan-insan yang terpilih dalam kalangan para wali dan orang-orang yang bertaqwa sahaja. Ianya sama seperti firman Allah Taala:

عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴿٦﴾

(Iaitu) mata air (dalam syurga) yang daripadanya hamba-hamba Allah minum.

Surah *al-Insān* (76:6)

Pada ayat yang lain mereka berhujah menerusi firman Allah Ta‘ala:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا ﴿٦﴾

Orang-orang yang mempersekutukan Tuhan, akan mengatakan: "Jika Allah Menghendaki, nescaya kami dan bapa-bapa kami tidak mempersekutukanNya dan tidak (pula) kami mengharamkan barang sesuatu apa pun." Demikian pulalah orang-orang sebelum mereka telah mendustakan (para rasul) sampai mereka merasakan siksaan Kami.

Surah *al-An‘ām* (6:148)

menghendaki dan redha hambanya menjadi kufur. Lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzī (t.t), *al-Tafsīr al-Kabīr*, j. 26, Beirut: Dār Ihyā` al-Turāth al-‘Arabi, h. 346.

Menurut al-Juwaynī, pada hemat mereka wajah pendalilan mereka adalah bahawa Allah menyangkal kata-kata golongan kuffar: “Jika Allah Menghendaki, nescaya kami tidak akan mempersekutukan”.²¹¹

Penghujahan Muktaẓilah menerusi ayat ini dapat dirumuskan sama ada merujuk kepada kedangkalan mereka memahami konteks dan latar belakang ayat atau secara sengaja tidak berusaha ke arah memahami hakikat sebenar ayat. Tidakkah mereka menyedari bahawa ayat tersebut merujuk kepada sangkalan Allah Ta‘ala terhadap dakwaan dan alasan yang dihamburkan oleh golongan musyrikin yang semata-mata untuk mempersenda dan mendustakan kebenaran hujah Allah Ta‘ala? Buktinya, di akhir ayat ini Allah Ta‘ala menyambung firmanNya:

قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ
وَإِن أنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ ۗ فَلَوْ شَاءَ
لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ

Katakanlah: “Adakah kamu mempunyai sesuatu pengetahuan sehingga dapat kamu mengemukakannya kepada kami?” Kamu tidak mengikuti kecuali persangkaan belaka, dan kamu tidak lain hanyalah berdusta. Katakanlah: “Allah mempunyai hujah yang jelas lagi kuat; Maka jika dia Menghendaki, pasti dia memberi petunjuk kepada kamu semuanya”.

Surah *al-An‘ām* (6:148-149)

Demikian huraian dan tafsiran al-Juwaynī bagi menyangkal dakwaan Muktaẓilah.²¹² Menerusi analisis ini terlihat kekuatan dan kemampuan al-Juwaynī

²¹¹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 100.

mendepani fahaman yang menyeleweng dengan menyeimbangi antara pendalilan yang bersifat akliah dan nakliah secara komparatif.

3.3.1.4. Allah *Sami'* wa *Baṣīr* wa *Mutakallim*

Sebagaimana dimaklumi, karya *Luma' al-Adillah* dianggap karya ringkasan berbanding karya-karya agung al-Juwayni seperti *al-Irshād* dan *al-Shāmil*. Namun karya *Luma' al-Adillah*, tidak mengikuti sepenuhnya kandungan dan struktur karya-karya tersebut. Al-Juwaynī pastinya mempunyai alasan tertentu berbuat demikian demi menyesuaikan teks tersebut dengan konteks yang dihadapinya dan tujuan penulisan teks tersebut.

Perbezaan tersebut dapat dilihat menerusi topik ini apabila al-Juwaynī tidak menyertakan sifat *Mutakallim* bersama sifat *Sami'* dan *Baṣīr* di bawah satu topik di dalam karya *al-Irshād* berbanding *Luma' al-Adillah*.²¹³

Oleh kerana topik ini disentuh oleh al-Juwaynī secara sepintas lalu di dalam *Luma' al-Adillah*, pengkaji akan menganalisis di sekitar karya-karya beliau yang lain berhubung sifat *Sami'* dan *Baṣīr*, yang memberi huraian yang lebih komprehensif. Manakala perbincangan sifat *Mutakallim* akan diberi penjelasan dalam topik yang berasingan lantaran ia menjadi antara isu yang dibahaskan secara panjang lebar dan mendasar sama ada menerusi *Luma' al-Adillah* mahupun karya beliau yang lain.

Berhubung perbincangan isu di atas, al-Juwayni mengabsahkan Allah SWT sebagai Maha Mendengar (*Sami'*), Melihat (*Baṣīr*) dan Berkata-kata (*Mutakallim*) berdasarkan

²¹² Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 100.

²¹³ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 72 dan al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 85.

pensabitan bahawa Dia berkeadaan Maha Hidup (*Ḥayyan*). Setiap yang hidup pastilah bersifat dengan sifat mendengar (*sama'*), melihat (*baṣar*) dan berkata-kata (*kalām*). Sebarang sifat yang berlawanan dengan sifat-sifat tersebut dianggap sifat kekurangan yang tidak layak untuk dinisbahkan kepada kesucian Allah SWT.²¹⁴

Gaya pendalilan al-Juwaynī menerusi *Luma' al-Adillah* ini, diadaptasi secara langsung daripada al-Ash'arī, iaitu mensabitkan Allah sebagai *Samī'* dan *Baṣīr* menerusi pendalilan akal bahawa Allah itu *Ḥayy*. Menurut al-Ash'arī, sesuatu yang hidup tidak akan disifatkan sebagai mendengar dan melihat jika ia mempunyai kecacatan dari sudut pendengaran dan penglihatan. Oleh itu sabitlah bagiNya disifatkan sebagai *Samī'* dan *Baṣīr* kerana Allah Ta'ala yang *Ḥayy* itu tidak harus ada padanya kecacatan seperti tuli dan buta, yang menjadi sifat yang boleh berlaku kepada benda baharu.²¹⁵ Jelas di sini, al-Juwaynī dan al-Ash'arī sepakat menegaskan bahawa mustahil bagi Allah bersifat dengan sebarang kecacatan. Menurut al-Qūṣī, al-Juwaynī seterusnya telah mengembangkan pendalilan ini kepada pendalilan logik komparatif yang berfokus di antara sifat kesempurnaan (*al-kamāl*) dan kekurangan (*al-nuqṣān*).²¹⁶

Namun demikian, al-Juwaynī didapati berbeza dengan al-Ash'arī berhubung pendalilan kemustahilan Allah SWT bersifat dengan sebarang kecacatan, sama ada pendalilan tersebut bernuansa akli atau naqli. Al-Ash'arī menerusi karya beliau *al-Luma'*, membayangkan pendalilan secara akli²¹⁷ sedangkan al-Juwaynī menegaskan pendalilan

²¹⁴Lihat al-Juwaynī (1965) *Luma' al-Adillah*, h. 85.

²¹⁵ Lihat al-Ash'arī (1975) *al-Luma'*, h. 25.

²¹⁶ Lihat al-Qūṣī (2007), *Hawāmish*, h. 222

²¹⁷ *Ibid.*

kemustahilan Allah Ta‘ala dari sebarang sifat kekurangan dan kecacatan ini hendaklah disabitkan secara Ijma’ yang tentunya menjuruskan kepada dalil naqli.²¹⁸

Kesimpulannya dalam isu berhubung sifat *Sami’* dan *Baṣīr* ini terdapat titik pertemuan dan perbezaan antara al-Ash‘arī dan al-Juwaynī. Kedua-dua tokoh ini sepakat menggunakan pendalilan secara akli bahawa Allah SWT itu *Sami’* dan *Baṣīr* menerusi pensabitan bahawa Allah itu *Ḥayy* tanpa sebarang kecacatan dan kekurangan. Menurut al-Qūṣī, pendalilan tersebut telah dikembangkan oleh aliran Ashā‘irah dan didokong oleh al-Juwaynī, dan ia dikenali sebagai kaedah pendalilan logik perbandingan di antara sifat kesempurnaan (*al-kamāl*) dan kekurangan (*al-nuqṣān*).²¹⁹

Namun untuk mensabitkan kemustahilan sebarang sifat kekurangan dan kecacatan pada Allah SWT, al-Ash‘arī mengambil sikap berpegang kepada penalaran akal yang merumuskan bahawa unsur-unsur kecacatan dan kekurangan adalah lambang kebaharuan yang tidak layak bagi Allah SWT. Manakala al-Juwaynī lebih cenderung kepada kekuatan dalil *syar’i* menerusi Ijma’ ummah yang memutuskan Allah SWT suci dari sebarang kecacatan dan kekurangan.

Perkembangan pemikiran yang berlaku dalam madrasah Ashā‘irah ini telah mencorak perbezaan pandangan dalam kalangan tokoh Ashā‘irah seterusnya, sama ada menerima pendalilan akli semata-mata atau menggabungkan di antara akli dan naqli. Al-Ghazzālī umpamanya lebih cenderung menyetujui pendekatan guru beliau al-Juwaynī²²⁰,

²¹⁸ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 74

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Lihat Abū Ḥāmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazzālī (t.t), *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, j. 1, Beirut: Dār al-Ma’rifah, h. 81 dan al-Ghazzālī (1992), *al-Iqtisād fī al-‘Iqāḍ*, h. 98

manakala al-Āmidī menerusi karya beliau *Ghāyah al-Marām fī ‘Ilm al-Kalām* menjejaki al-Ash‘arī dalam isu tersebut.²²¹

3.3.1.5. Allah SWT itu *Baqā`*

Menurut al-Juwaynī, Allah SWT itu kekal (*Bāqin*), Wujud yang berterusan serta Qadim yang mustahil tiada.²²² Perbincangan tentang *Baqā`* dalam wacana pemikiran kalam al-Juwayni, tidak dapat lari dari dikaitkan dengan Wujud dan Qidam kerana kelaziman Allah yang wajib al-wujud mestilah Qadim yang mustahil tiada serta *Baqā`*, yakni Dia kekal secara berterusan²²³. Persoalan ini sudah pun disepakati oleh seluruh orang yang berakal tanpa sebarang keraguan lagi. Ini kerana jika boleh diandaikan Allah Ta’ala tiada (*‘adam*) tidaklah boleh Dia disabitkan sebagai Qadim, walhal keqadimanNya telah pun disabitkan.²²⁴ Menerusi karya *al-Shāmil*, al-Juwaynī menegaskan,

Sesungguhnya apa yang telah sabit qidam mustahil ke atasnya tiada (*‘adam*).²²⁵

Demikian hujahan kesabitan *Baqā`* dalam wacana al-Juwaynī berhubung maksud dan faham *Baqā`*.

Sehubungan dengan itu pada hemat al-Juwaynī, *Baqā`* seperti juga Qidam diklasifikasikan sebagai sifat diri bagi Zat (*sifat al-nafs*) atau digelar juga sifat

²²¹ Lihat al-Āmidī (1971) *Ghāyah al-Marām*, h. 123

²²² Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma’ al-Adillah*, h. 85 dan al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 78

²²³ *Ibid.*

²²⁴ Lihat al-Juwaynī (1992), *al-‘Aqīdah al-Nizāmiyyah*, h. 131,

²²⁵ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 194

*nafsiyyah*²²⁶. Pendirian ini selari dengan al-Bāqillānī serta di dokong oleh al-Rāzī, al-Āmidī serta majoriti Muktaẓilah Baṣrah.²²⁷ Berbeza dengan al-Juwaynī, al-Ash'arī menggolongkan Baqā` sebagai sifat tambahan pada Zat.²²⁸ Kedua-dua pandangan ini dinilai sebagai pandangan yang lemah pula oleh Ashā'irah generasi baru.²²⁹ Menurut mereka sewajarnya sifat Baqā' serta Qidam dikategorikan dalam pembahagian sifat *salbiyyah*, atas alasan kedua-dua sifat ini menafikan ketiadaan yang mendatang (*al-'adam al-lāhiq*) setelah sabit wujud. Dalam erti yang lain, tiada akhiran bagi wujud (*'adam al-ākhiriyah li al-wujūd*).²³⁰

3.3.1.6. *Waḥdāniyyah al-Ilāh* (Allah yang Esa)

Puncak ketauhidan adalah mengimani bahawa Allah itu Esa tiada Tuhan selainNya. Untuk membahaskan isu ini al-Juwaynī menerusi *Luma' al-Adillah* telah menyaring dan memilih pengertian yang sebenar, ringkas dan padat daripada karya-karya beliau yang memuatkan pandangan para mutakallimun berhubung pengertian dan definisi *waḥdāniyyah al-ilāh*.²³¹

Selanjutnya untuk membuktikan kebenaran keesaan Allah SWT, beliau mempasakkan hujah akli yang masyhur dalam kalangan mutakallimun yang dikenali

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Lihat al-Āmidī (1971), *Ghāyah al-Marām*, h. 136, al-Rāzī (1986), *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, j. 1, Kaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, h. 259, Muhammad Maḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (1955), "al-Niẓām al-Farīd", h. 77

²²⁸ Lihat Ibn 'Asākir (t.t), *Tabayīn Kadhib al-Muftarī*, h. 125. Pandangan ini turut menjadi pegangan Muktaẓilah Baghdād, sila lihat Muhammad Maḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (1955), "al-Niẓām al-Farīd", h. 78.

²²⁹ Lihat Abu 'Abdullah Muhammad bin Yusuf al-Sanūsī, "Sharḥ Um al-Barāḥīn", dalam Muhammad bin Ahmad bin 'Arafah al-Dasuki (1939), *Hashiyah 'ala Sharḥ Um al-Barāḥīn*, Kaherah: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūh, h. 81.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ Untuk penjelasan yang lebih mendalam lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 352 dan seterusnya, al-Juwaynī (1950), *al-Irshad*, h. 53 dan juga 'Abd al-Rahmān Badawī (1996), *Madhāhib al-Islāmiyyīn*, h. 727.

dengan dalil *al-Tamānu*'.²³² Meskipun dalil ini diakui sebagai dalil akli dalam usaha para mutakallimun membincangkan tentang prinsip-prinsip keesaan Allah SWT, ia tetap juga diambil daripada dalil naqli. Al-Ash'arī menerusi karya beliau *Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* memperakui kaitan dalil *al-Tamānu*' ini yang bersumberkan al-Quran al-Karim.²³³

Menurut al-Juwaynī yang dimaksudkan Allah SWT itu Esa atau disebut *Waḥdāniyyah* itu adalah suatu yang tidak terbahagi.²³⁴ Dalam erti yang lebih luas Allah SWT itu maujud yang tunggal, Maha Suci daripada sebarang pembahagian, tiada seumpama dan setanding denganNya.²³⁵ KeadaanNya sebagai suatu yang Esa ini juga tidak memberi erti sifat ini boleh dimaknakan sebagai sifat tambahan pada Zat (*zā'idah 'alā Dhāt*). Sehubungan itu beliau menetapkan *Waḥdāniyyah* sebagai sifat diri Zat atau *nafsiyyah*, bukan sifat *ma'ānī*.²³⁶

Pengkelasan al-Juwaynī ini tidak dipersetujui oleh Ash'arīrah angkatan baru. Pilihan yang *rājih* menurut mereka adalah sifat *Waḥdāniyyah* diletakkan dalam kelompok sifat *salbiyyah* kerana ia menafikan wujud yang setanding denganNya.²³⁷ Keesaan Allah

²³² Al-Juwaynī seperti mutakallimun yang lain menggunakan dalil *al-Tamānu*' (iaitu dalil atau burhan yang saling menghalang dan menegah) bagi menafikan berbilang-bilang tuhan dalam *rububiyyah* dan mensabitkan keesaanNya (*waḥdāniyyah*). Dalil ini bertujuan menafikan terdapatnya tuhan yang lain selain Allah sebagai Pencipta alam. Penjelasan lanjut lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 352 dan seterusnya, Ismā'il al-Kalanbawī (1316), *Hāshiyah al-Kalanbawī 'alā Sharḥ Jalāl al-Dīn al-Dīwānī*, j. 2, h. 123 dan seterusnya. Lihat juga Muhammad al-Sayyid al-Jalayand (1999), "Dirāsah al-Makḥṭūṭ" dalam Abū Ishāq al-Shīrāzī (1999), *al-Ishārah ilā Madhhab Ahl al-Ḥaq*, tahqiq: Muhammad al-Sayyid al-Jalayand, Kaḥerah: al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, h. 87.

²³³ Lihat al-Ash'arī (1344), *Risālah Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*, c. 2, Haydar Ābad: Matba'ah h. 4-5. Risalah ini telah pun diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu dan diterbitkan menerusi Jurnal *Afḳār*. Sila lihat Mohd Radhi Ibrahim *et al.* (2003), "Risālah fī al-Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām Karangan Imām al-'Ash'arī: Terjemahan Teks", *Afḳār – Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, Bil. 4, Mei 2003, h. 11.

²³⁴ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 86

²³⁵ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 52

²³⁶ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, dan al-Juwaynī (1965), *al-Irshād*, h. 52-60.

²³⁷ Muhammad bin 'Alī Uthmān (1986) *Imām al-Ḥaramayn*, h. 100.

itu meliputi keesaan pada Zat, Sifat dan PerbuatanNya.²³⁸ Al-Sanūsī yang sinonim sebagai pendiri metodologi Sifat Dua Puluh mengungkapkan bahawa hak keesaan Allah Ta‘ala (*Wahdāniyyah*) itu meliputi tiga wajah iaitu; pertama, menafikan banyaknya Zat Allah Ta‘ala yang dinamakan *al-kam al-muttaṣil*; kedua, menafikan adanya tandingan pada ZatNya atau sifat daripada sifat-sifatNya yang digelar *al-kam al-munfaṣil*; dan ketiga, Allah Ta‘ala secara tunggal (*infirādh*) menjadikan (*al-ijād*) dan mentadbir keseluruhannya tanpa sebarang perantaraan.²³⁹

Bagi mengukuhkan kesabitan keesaan Allah Ta‘ala, al-Juwaynī sebagaimana para mutakallimun yang lain, mengemukakan hujah akli yang dikenali dengan dalil *al-Tamānu*. Hujah ini dikemukakan adalah untuk menafikan berbilang-bilangnya Tuhan dalam konsep *rubūbiyyah* seterusnya keesaan Allah dapat disabitkan.²⁴⁰

Untuk membuktikan keesaan Allah, menerusi dalil ini beliau mengandaikan jika wujud dua tuhan dan ada pula ciptaan yang berlainan, yang mana salah satu daripada tuhan itu menghendaki satu daripada ciptaan yang berlainan, manakala tuhan yang kedua menghendaki ciptaan yang kedua. Situasi sedemikian bakal mengundang tiga kemungkinan iaitu:

Pertama, sama ada kemahuan kedua-dua tuhan terlaksana dengan serentak atau tidak terlaksana kedua-dua kemahuannya tersebut. Kedua, yang terlaksana hanyalah kemahuan salah satu daripada dua tuhan sahaja. Al-Juwaynī menolak andaian-andaian di atas.

²³⁸ Lihat al-Bayjūrī (1939) *Tuhfah al-Murīd ‘alā Jawharah al-Tawhid*, Mesir: Maṭba‘ah Mustafa al-Bābī al-Ḥalabi wa Awlādih, h. 37

²³⁹ *Ibid.* Lihat juga huraian seterusnya dalam al-Sanūsī (1939), “Sharh Um al-Barāhim”, h. 89-90.

²⁴⁰ Lihat al-Shirāzī (1995), *al-Ishārah ilā Madhhab Ahl al-Haq*, h. 88

Mengulas andaian-andaian di atas beliau menyatakan bahawa, andaian pertama adalah mustahil kerana ia menghimpunkan dua perkara yang bertentangan dalam satu masa dan serentak, iaitu masing-masing ingin melaksanakan keinginan yang saling bertentangan. Berhubung andaian kedua, beliau turut memutuskan perkara tersebut mustahil berlaku apabila kedua-dua tuhan, masing-masing tidak mampu melaksanakan kemahuan mereka akibat setiap dari dua tuhan itu saling menegah antara satu dengan yang lain (*tamānu' al-Ilāhayn*) dari melaksana kemahuan masing-masing, dan dengan itu kedua-dua kemahuan tidak berlaku.²⁴¹ Misalnya sesuatu jisim itu gagal digerakkan atau diberhentikan oleh kedua-dua tuhan tersebut, maka kedua-dua tuhan itu tidak layak menjadi tuhan kerana kedua-duanya lemah untuk melaksanakan kemahuannya masing-masing.

Beliau selanjutnya membuat kesimpulan katanya,

Maka apabila dua andaian di atas terbatal maka sabitlah andaian ketiga: Iaitu terlaksana kemahuan salah satu daripada dua [tuhan] dan tidak yang lain. Oleh itu tuhan yang tidak terlaksana kemahuannya, dialah (tuhan) yang tewas dan yang terpaksa tunduk. Dan (tuhan) yang terlaksana kemahuannya, maka ia adalah tuhan yang berkuasa menghasilkan apa yang ia inginkan.²⁴²

Daripada perbincangan di atas, mungkin timbul pertanyaan yang lain iaitu, tidak bolehkah kedua-dua tuhan ini bersepakat untuk saling tidak bercanggah buat selama-lamanya?.

²⁴¹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 86.

²⁴² *Ibid.*

Bagi menjawab persoalan ini, Al-Juwaynī menegaskan bahawa andaian sedemikian tidak memberi apa-apa erti kerana adalah mustahil untuk menidakkan akan berlakunya perbezaan kehendak di antara kedua-dua tuhan tersebut. Umpamanya, jika salah satu tuhan ingin melaksana kehendaknya bagaimana mungkin tuhan yang kedua dapat menegahnya jika ia tidak bersesuaian dengan kehendaknya dan ia dilaksanakan secara bersendirian?

Tidakkah tuhan yang lemah atau terlepas dari melaksanakan kehendak tersebut akan menjatuhkan martabat Rububiyahnya? Maka selayaknya di sini, tuhan yang tidak dapat menyempurnakan kehendaknya dianggap lemah dan bukanlah tuhan.²⁴³ Menurut al-Shīrāzī, di antara kriteria utama sifat ketuhanan itu mestilah Dia Menghendaki dan Berkuasa.²⁴⁴

Susur galur pendalilan akli ini terkandung menerusi firman Allah Taala:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءِآِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ



(Maksudnya): Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rosak binasa. Maka Maha Suci Allah yang mempunyai 'Arasy daripada apa yang mereka sifatkan.

Surah *al-Anbiyā'* (21:22)

Kesimpulannya, kewujudan dua tuhan bakal menyaksikan percanggahan ketentuan dan ketetapan kerana kedua-dua tuhan itu mempunyai kekuasaan tersendiri untuk

²⁴³ *Ibid.*, h. 87.

²⁴⁴ Lihat al-Shīrāzī (1995), *al-Ishārah ilā Madhhab Ahl al-Haq*, h.114,.

menimbang dan menentukan kadar kesempurnaan masing-masing. Justeru hujahan akli Ashā'irah amat bertepatan dengan telahan firman Allah Ta'ala dalam ayat di atas.

Pendekatan dalil *al-Tamānu'* ini telah mendapat perhatian dan kritikan dalam kalangan mutakallimun begitu juga falasifah. Aliran Muktaẓilah umpamanya, menentang hebat dalil *al-Tamānu'* hingga mendorong al-Juwaynī menjawab dan mempertahankan pendekatan dalil ini. Menerusi karya *al-Shāmil*, al-Juwaynī telah memperuntukkan helaian lembaran yang agak banyak bagi menjawab isu dan kritikan yang ditimbulkan oleh Muktaẓilah berhubung dalil *al-Tamānu'*.²⁴⁵

Namun demikian, menurut penilaian 'Abd al-Rahmān Badawī, al-Juwaynī sepatutnya tidak melayan kerenah Muktaẓilah dalam isu tersebut. Menurut beliau, dalil *al-Tamānu'* tidak secocok dengan dasar dan asas mereka dalam isu berkaitan Iradah Allah dan iradah hamba. Ini kerana Muktaẓilah menjunjung tinggi konsep kebebasan hamba (*hurriyyah al-'ibād*) dalam perbuatan dan tingkah lakunya (*af'āl al-'ibād*). Segala perbuatan insan dilakukan olehnya sendiri tanpa campur tangan Iradah Allah. Oleh yang demikian tiada ertinya mereka membahas pendekatan dalil *al-Tamānu'* yang menganalisis isu dalam andaian, jika wujudnya dua iradah yang qadim menerusi dua tuhan, walhal bagi mereka perbuatan hamba terserah kepada kebebasan iradah hamba yang bebas tanpa kaitan dengan iradah dua tuhan atau lebih daripada itu.²⁴⁶

Di samping itu, dalil *al-Tamānu'* yang diistinbat daripada ayat 22 surah *al-Anbiyā'*, yang didokong oleh Ashā'irah ini turut dikritik hebat oleh Ibn Rushd yang tersohor dengan

²⁴⁵ Lihat al-Juwaynī (1969), *al-Shāmil*, h. 383-400.

²⁴⁶ Lihat 'Abd al-Rahmān Badawī (1996), *Madhāhib al-Islāmiyyīn.*, h. 730.

ketajaman kritiknya terhadap aliran Ashā‘irah dan juga pendokong gagasan tawhid Rubūbiyyah dan Ulūhiyyah daripada madrasah Ibn al-Taymiyyah. Ruang kritikan tertumpu kepada jalur kefahaman Ashā‘irah mengistinbat ayat ini untuk dikemukakan sebagai dalil *al-Tamānu*.²⁴⁷

Menurut Ibn Rushd, penggunaan dalil *al-Tamānu* oleh mutakallimun Ashā‘irah dalam memahami ayat 22 surah *al-Anbiyā`* ini adalah tidak tepat dan salah.²⁴⁸ Kesalahan mutakallimun mengistinbatkan ayat ini, adalah merujuk kepada penggunaan kaedah ‘jika demikian keadaannya, nescaya demikian jadinya’ yang dianggap sebagai *qiyās sharṭī munfaṣil*, tidak bertepatan dengan kehendak ayat.²⁴⁹ Hal ini adalah kerana, menurut qiyas ini jika diandaikan wujudnya tuhan lebih daripada satu nescaya alam ini akan binasa. Tetapi andaian sebegini tidak benar kerana alam ini tidak binasa oleh kerana tiada tuhan melainkan Tuhan yang Esa yang menciptakan alam ini.²⁵⁰ Justeru itu, qiyas ini tidak boleh dirujuk kepada ayat di atas. Malahan tambah beliau lagi, qiyas yang digunakan mutakallimun ini merupakan qiyas yang Ahli Mantiq silam sendiri tidak mengetahui dengan jelas kepentingan nilai keilmiahannya.²⁵¹ Hakikatnya, petikan ayat di atas menurut Ibn Rushd adalah merujuk kepada *qiyās sharṭī muṭṭaṣil* yang menepati qiyas ilmiah.²⁵²

²⁴⁷ Untuk penjelasan lanjut sila rujuk Ibn Rushd (1955), *Manāhij al-Adillah fī ‘Aqā’id al-Millah*, tahqiq, Mahmūd Qāsim, Kaherah: Maktabah al-Anjalū al-Miṣriyyah, h. 157, seterusnya disebut *Manāhij al-Adillah* dan Abū Ishāq al-Shirāzī (1995), *al-Ishārah ilā Madhhab Ahl al-Haq*, h.114-115.

²⁴⁸ Ibn Rushd (1955), *Manāhij al-Adillah*, h. 157

²⁴⁹ *Ibid.* h. 158.

²⁵⁰ Berasaskan kefahaman beliau yang alam ini qadim sebagaimana falsafah *Mashāiyyah* Muslim.

²⁵¹ *Ibid.* dan rujuk juga huraian Mahmūd Qāsim, “Muqaddimah fī Naqd Madāris’ Ilm al-Kalām” dalam Ibn Rushd (1955), *Manāhij al-Adillah*, h. 34 dan seterusnya.

²⁵² *Ibid.*

Di sisi pendokong madrasah Ibn Taymiyyah pula, dalil *al-Tamānu*’ pegangan al-Juwaynī dan Ashā‘irah ini, tidak menepati maksud ayat di atas. Menurut Ibn Abī al-‘Iz, dalil *al-Tamānu*’ Asha’irah menafikan dua tuhan Tuhan yang menciptakan alam (*Rabbān Ṣāni’ān al-Ālam*).²⁵³ Apa yang dinafikan hanyalah dari sudut konsep tawhid Rubūbiyyah. Ini tidak menepati maksud sebenar ayat tersebut yang sebenarnya menafikan berbilang Ulūhiyyah tidak berbilangnya Rubūbiyyah. Ini kerana, ayat tersebut menyatakan *Ālihah* (kata *jama’* daripada kalimah *Ilāh*) tidak menyebut *Arbāb* (kata *jama’* daripada *Rab*).²⁵⁴ Sehubungan dengan itu, ayat ini sebenarnya menjurus ke arah penafian terdapat dua Ilah yang berhak diberi pengabdian dari sudut tawhid Ulūhiyyah, tidak sekadar menafikan dari sudut berbilang Rubūbiyyah iaitu menafikan pencipta alam ini oleh tuhan yang berbilang-bilang.²⁵⁵

Tambah Ibn Abī al-‘Iz lagi, ayat ini menunjukkan tidak harus ada di alam ini ilāh yang berbilang-bilang, yang menjadi punca kebinasaan alam. Jika alam ini ada dua ilāh yang berhak disembah maka rosak binasa perjalanan alam ini.²⁵⁶

Sebelum penulis mengulas kritikan di atas, perlu dinyatakan di sini bahawa secara umumnya majoriti mutakallimun dari pelbagai aliran seperti Abū Manṣūr al-Māturīdī²⁵⁷ bersama pendokongnya²⁵⁸ tidak ketinggalan juga ‘Abd al-Jabbār yang mewakili

²⁵³ Menurut al-Jalayand, huraian sebegini tidak pernah disebut oleh sesiapa pun sebelum ini. Lihat Muhammad al-Sayyid al-Jalayand, “Dirasah al-Makhtūf” dalam al-Shīrāzī (1995), *al-Ishārah ila Madhhab Ahl al-Haq*, h. 115.

²⁵⁴ Lihat Ibn Abi al-‘Iz (1399), *Sharh al-‘Aqidah al-Tahawīyyah*, taḥqīq Jama’ah min al-‘Ulama’, c. 5, Beirut: al-Maktab al-Islamī, h. 86.

²⁵⁵ *Ibid.*, h. 87.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Lihat Abū Manṣūr al-Māturīdī (t.t), *Kitāb al-Tawhīd*, taḥqīq Faṭḥullah Khalif, al-Iskandariyyah: Dār al-Jāmi‘āt al-Miṣriyyah, h. 20.

²⁵⁸ Lihat Ibn al-Himmām (1347), *al-Musāyarah fī al-‘Aqā’id al-Munjiyyah fī al-Ākhirah*, Mesir: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, h. 8 dan al-Bayāḍī (1949), *Ishārāt al-Marām min ‘Ibārāt al-Imām*, taḥqīq. Yūsuf ‘Abd al-Razzāq, Kaherah: Sharikah Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabi wa Awlāduh, h. 97.

Muktazilah, sepakat secara muktamad menerima dalil *al-Tamānu*²⁵⁹ yang berpegang kepada dalil ayat 22 surah *al-Anbiyā`* ini, meskipun terdapat serba sedikit perbezaan dari sudut pendalilan ayat. Malahan jika diteliti daripada kritikan daripada Ibn Rushd dan madrasah Ibn Taymiyyah, mereka juga turut akur dan menerima konsep *al-Tamānu* Ashā'irah yang sangat masyhur ini, dan secara tidak langsung memperlihatkan ketajaman pengamatan tokoh-tokoh Ashā'irah berinteraksi dengan nas secara kreatif. Apa yang menjadi pertikaian hanyalah pengkelasan kepada pendalilan nas tersebut.

Misalnya, pada hemat Ibn Rushd, kesalahan Ashā'irah merujuk kepada kedangkalan mereka memahami nas yang dianggap oleh beliau sebagai *qiyās sharṭī muṭṭaṣil*, bukan seperti fahaman Ashā'irah yang pada anggapannya memahami ayat tersebut sebagai *qiyās sharṭī munfaṣil* yang rendah nilainya.

Kritikan ini pada hemat penulis, merujuk kepada pendirian falsafah wujud Ibn Rushd yang mensabitkan kezaliaman *al-mādah* yang menyalahi pendirian para mutakallimun berhubung kebaharuan alam.²⁶⁰ Atas alasan ini, dapat ditegaskan di sini bahawa punca kritikan beliau terhadap dalil *al-Tamānu* yang dikatakan interpretasi kepada *qiyās sharṭī munfaṣil*, adalah kerana qiyas ini mengasaskan andaian bahawa alam ini akan binasa akibat wujudnya tuhan yang berbilang-bilang. Andaian ini tidak dapat diterima oleh beliau, lantaran konsep kezaliaman *al-mādah* dokongan beliau yang menyalahi konsep kebaharuan alam mutakallimun. Justeru itu, tidak hairanlah kenapa beliau mengkritik pendekatan mutakallimun menggunakan dalil *al-Tamānu* menerusi ayat di atas.

²⁵⁹ Lihat Muhammad al-Sayyid al-Jalayand, "Muqaddimah 'an Qadiyyah al-Tawhīd bayna al-Dīn wa al-Falsafah" dalam Ibn Taymiyyah (1979), *Kitāb al-Tawhīd*, c. 2, Kaherah: Maṭba'ah al-Taqqaddum, h. 57.

²⁶⁰ Lihat Muhammad Baysār (t.t), *Fī Falsafah Ibn Rushd al-Wujūd wa al-Khulūd*, c. 2, h. 58

Berhubung kritikan pendokong madrasah Ibn Taymiyyah, apa yang dapat disimpulkan di sini adalah konsep tawhid Rubūbiyyah dan Ulūhiyyah yang mendasari pola pemikiran ketuhanan mereka, sebagai punca kritikan mereka kepada hala tuju istinbad dalil *al-Tamānu*' Ashā'irah. Bagi mereka dalil *al-Tamānu*' ini menafikan berbilang Ulūhiyyah yang sekaligus merangkumi penafian terhadap berbilang Rubūbiyyah.²⁶¹ Oleh itu, apa yang dapat disimpulkan di sini adalah keterikatan kepada pembahagian konsep tawhid kepada Rubūbiyyah dan Ulūhiyyah mendorong mereka mengkritik dalil *al-Tamānu*' Ashā'irah yang tidak pernah mengenal konsep pembahagian tawhid tersebut. Konsep tawhid Rubūbiyyah dan Ulūhiyyah hanya diperkenalkan oleh Ibn Taymiyyah yang muncul sekitar kurun ke 7 Hijrah. Sedangkan aliran Ashā'irah yang dipelopori oleh pengasasnya Abū al-Ḥasan al-Ash'arī telah mendirikan konsep *al-Tamānu*' bermula dengan kemunculan beliau di sekitar kurun 4 Hijrah. Sejak dari itu, konsep dalil *al-Tamānu*' telah menjadi pegangan arus perdana ummah, merentasi masa yang panjang di tangan tokoh-tokoh mutakallimun khususnya aliran Ashā'irah yang melayakkan mereka menggalas sepanduk yang melabelkan mereka sebagai 'Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah'. Oleh itu, adakah wajar setelah konsep ini yang telah merentasi tempoh waktu yang panjang serta didokongi oleh majoriti ummah, hendak dikatakan pendalilannya tidak menepati mafhum sebenar ayat?

Namun apa yang lebih utama menerusi konsep ini di sisi Ashā'irah adalah mensabitkan konsep *Wahdāniyyah* Allah yang mencakupi dari aspek ZatNya, SifatNya,

²⁶¹ Menurut Ibn Abi al'ʿIz, konsep Tauhid Ulūhiyyah terangkum di dalamnya Tawhid Rubūbiyyah tetapi tidak sebaliknya, lihat Ibn Abi al'ʿIz (1399), *Sharh al-'Aqīdah al-Ṭahawīyyah*, h. 87.

kewujudannya dan *Af'ālNya*.²⁶² Pendalilan konsep *al-Tamānu'* ini antara lain bermatlamat, membatalkan konsep *thanāwiyyah* ketuhanan. Iaitu wujudnya dua tuhan; Tuhan cahaya yang mewakili kebaikan dan Tuhan kegelapan mewakili kejahatan.

Berdasarkan huraian dan penelitian di atas, jelas ternyata betapa keluasan berijtihad dalam tradisi mutakallimun umumnya dan secara khususnya tradisi Ashā'irah berjaya berinteraksi dengan akal dan wahyu secara bersepadu. Dalam madrasah Ashā'irah, dari satu generasi ke generasi pasti akan menempuh proses inovasi dan pengkayaan dalam pendekatan dan metodologi pemikiran. Perkembangan ini memperlihatkan betapa *murūnah* dan flaksibelnya pemikiran mereka mengikut rentak cabaran yang timbul pada setiap zaman lantaran itu, masih dinaungi oleh teduhan wahyu dan akal yang digarap sesaksama yang mungkin.

3.3.1.7 Allah *Mutakallim*

Para mutakallimun telah memberi perhatian dan penumpuan yang serius berhubung perbahasan Kalam Allah oleh kerana polemiknya yang begitu terserlah dalam wacana pemikiran Islam. Malah asal usul disiplin Ilmu Kalam dan kemunculannya banyak dipengaruhi di sekitar isu yang berbangkit berhubung Kalam Allah.²⁶³

Sehubungan itu tidak hairanlah jika al-Juwaynī turut membahaskan isu Kalam Allah secara serius menerusi karya-karya utama beliau dalam Ilmu Kalam seperti *al-Shāmil* dan *al-Irshād*. Namun agak mendukacitakan bagi para pengkaji isu Kalam Allah yang dibahaskan secara panjang lebar menerusi *al-Shāmil*, kerana ia tidak dapat ditatapi

²⁶² Lihat Muhammad 'Abduh (1368), *Risālah Tawhīd*, h. 41.

²⁶³ Lihat Muhammad Maḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (1955), "al-Nizām al-Farīd", h. 102

akibat sebahagian besar isi kandungan naskhah asal tersebut telah hilang. Justeru rujukan utama isu Kalam Allah beliau lebih tertumpu kepada *al-Irshād*, yang dikupas menyamai urutan kitab *al-Shāmil*²⁶⁴ di samping karya-karya beliau yang lain.

Terdapat beberapa isu utama yang dibangkitkan oleh al-Juwaynī dalam perbincangan Kalam Allah menerusi karya-karya beliau sebagai wacana yang perlu diberi perhatian serta diperdebatkan demi memelihara kemahasucian Allah SWT. Suasana ini tercetus akibat kacau bilau kefahaman Muktaẓilah dan aliran-aliran yang menyalahi Ahl al-Haq dalam menganalisis hakikat Kalam Allah.²⁶⁵

Antara isu yang dibincangkan adalah berhubung sama ada Kalam Allah itu qadim atau baharu dan makhluk, perbezaan antara *kalām al-Nafsī* dan ungkapan-ungkapan Kalam Allah dalam bentuk suara dan huruf dan lain-lain. Penulis akan cuba menganalisis secara terperinci isu-isu yang melatari ufuk pemikiran Kalam Allah di era kegemilangan al-Juwaynī.

Al-Juwaynī telah mengikuti jalur pemikiran Ashā'irah sebelumnya apabila mensabitkan Allah SWT itu Berkata-kata (*Mutakallim*) ketika mensabitkan Allah itu Maha Mendengar dan Maha Melihat. Menurut al-Juwaynī, Allah SWT yang Maha Hidup (*Ḥayy*) pasti akan bersifat dengan Berkata-kata sebagai tanda kemahasucian Allah dari sebarang sifat kekurangan sebagaimana Dia Maha Mendengar dan Maha Melihat.²⁶⁶ Selanjutnya

²⁶⁴ Lihat 'Abd al-Rahmān Badawī (1996), *Madhāhib al-Islāmiyyīn.*, h. 705-706.

²⁶⁵ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 102.

²⁶⁶ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 85.

beliau mensabitkan bahawa Allah SWT itu Berkata-kata dengan Kata-kata (*Kalām*) yang sifatnya qadim lagi azali yang tidak ada permulaan bagi kewujudannya.²⁶⁷

Menurut beliau lagi, pendirian keqadiman *Kalām* yang disepakati Ahl al-Haq ini tidak dipersetujui oleh aliran-aliran yang pelbagai seperti Muktaẓilah, al-Najjāriyyah, al-Zaydiyyah, al-Imāmiyyah dan al-Khawārij yang berpendapat bahawa Kalam Allah adalah baharu.²⁶⁸ Segelintir daripada aliran ini seperti Muktaẓilah angkatan baru²⁶⁹, al-Khawārij²⁷⁰ dan al-Rāfiḍah angkatan baru²⁷¹ menggunakan istilah Kalam Allah sebagai makhluk.

Bagi menyangkal pegangan aliran-aliran di atas iaitu kenyataan yang menyatakan Kalam Allah itu baharu, al-Juwaynī mengemukakan argumentasi rasional bagi menafikan pandangan tersebut. Menurut beliau, jika Kalam Allah hendak dianggap sebagai baharu ianya tidak akan terlepas dari tiga perkara iaitu; sama ada Kalam yang baharu itu berdiri pada Zat Allah Taala atau Ia berdiri pada sesuatu jisim atau Kalam itu berdiri tidak pada tempat.²⁷²

Sudah pasti ketiga-tiga perkara tersebut tidak sewajarnya untuk dikaitkan dengan Zat Allah SWT yang maha agong. Menurut al-Juwaynī, adalah mustahil Zat Allah berdiri padaNya unsur-unsur yang baharu. Perkara yang baharu hanya ditempli oleh perkara baharu sahaja.

²⁶⁷ *Ibid.*, h. 89 dan al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 99.

²⁶⁸ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 89.

²⁶⁹ *Ibid.* h. 90

²⁷⁰ Menurut al-Ash'arī, al-Khawārij sepakat mengatakan al-Quran sebagai makhluk, lihat al-Ash'arī (1969) *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, j. 1, h. 203.

²⁷¹ Menurut al-Ash'arī lagi, terdapat golongan al-Rāfiḍah (al-Imāmiyyah) angkatan baru turut mendakwa al-Quran sebagai makhluk serta baharu (*muhdath*), lihat *ibid.* j. 1, h. 114.

²⁷² Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 90.

Selanjutnya adakah wajar Kalam Allah hendak diiktikadkan Ia berdiri pada sesuatu jisim? Akal yang waras pasti membatalkannya kerana implikasi daripada iktikad sedemikian menatijahkan bahawa yang berkata-kata itu nanti adalah jisim tersebut bukannya Allah Ta'ala.

Dan akhirnya, berdirinya Kalam tidak bertempat (*lā fī maḥal*) adalah suatu yang ternyata kebatilannya sebagaimana batilnya dakwaan aliran Muktazilah sebelum ini yang menyatakan bahawa Iradah Allah tidak bertempat. Ini kerana kalam yang baharu itu sama seperti 'arad-'arad yang wujud; adalah mustahil kewujudan 'arad tanpa tempat bagi menyerlahkan identitinya. Jika diharuskan demikian maka akan berlaku juga pada 'arad-'arad yang lain.²⁷³

Isu selanjutnya berkaitan Kalam Allah yang juga dikenali dengan istilah *kalām al-ḥaqīqī* atau *kalām al-nafsī* serta tanda-tanda yang mengibaratkan *kalām al-Nafsī* ini. Menerusi *Luma' al-Adillah* disebut *ḥadīth al-nafs*.²⁷⁴ Menurut al-Juwaynī, Kalam adalah kata-kata (*al-qawl*) yang berdiri pada Zat (*al-nafs*) yang ditunjuki menerusi ungkapan (*al-'ibārāt*) dan adakalanya menerusi tulisan, simbol dan isyarat-isyarat.²⁷⁵ Menurut Ahl al-Haq, Kalam adalah pemikiran (*al-fikr*) yang berlegar di dalam sanubari insan (*khalad al-insān*)²⁷⁶ yang adakalanya Ia berbentuk ungkapan-ungkapan dan apa yang diistilahkan

²⁷³ *Ibid.* h. 90-91

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 91 dan al-Juwaynī (1950), *al-Irshad*, h. 104.

²⁷⁶ Menurut Muhammad Yūsuf Mūsā *al-khalad* diertikan *al-bāl*, *al-qalb* dan *al-nafs*, lihat ulasan beliau dalam al-Juwaynī (1950), *al-Irshad*, h. 105

sebagai isyarat-isyarat dan seumpamanya.²⁷⁷ Al-Juwaynī menjelaskan lagi, ungkapan-ungkapan yang menunjuki Kalam Allah ini adalah berupa bacaan ayat-ayat al-Quran.²⁷⁸

Namun di sisi Ashā'irah, Kalam yang disabitkan sebagai qidam adalah Kalam yang berdiri pada Zat (*al-kalām al-qā'im bi al-nafs*) bukan tulisan, simbol-simbol dan isyarat-isyarat yang menunjukkan Kalām itu.²⁷⁹ Dalam erti kata yang lain, tulisan, simbol juga isyarat yang menunjukkan Kalam Allah seperti ayat-ayat daripada al-Quran al-Karim tidak boleh disabitkan sebagai qadim seperti *kalām al-Nafsī* yang berada pada Zat SWT.

Konsep inilah yang menimbulkan polemik dalam kalangan Muktaẓilah yang menyanggah pendirian Kalam Allah dan *Kalam al-Nafsī* di sisi Ahl al-Sunnah. Menurut mereka, Kalam adalah suara-suara yang terputus-putus (*al-aṣwāt al-mutaqaṭṭa'ah*) dan himpunan huruf-huruf yang tersusun rapi.²⁸⁰ Penolakan mereka terhadap konsep Kalam Allah sebagai qadim merujuk kepada fahaman mereka yang menyatakan bahawa al-Quran, yang merupakan Kalam Allah yang terdiri daripada himpunan huruf-huruf yang terbahagi kepada juzu`-juzu` dan surah yang berbeza-beza, adalah mustahil untuk dikaitkan sebagai qadim. Oleh itu kesimpulan yang diambil, Kalam Allah itu baharu dan makhluk.²⁸¹ Berasaskan pendirian inilah mereka mendirikan gagasan al-Quran itu makhluk atau *Khalq al-Qurān*²⁸² yang sangat kontroversi dalam lipatan sejarah pemikiran Islam.²⁸³

²⁷⁷ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 105

²⁷⁸ Lihat al-Juwaynī (1992), *al-'Aqā'id al-Niẓāmiyyah*, h. 250

²⁷⁹ Lihat 'Abd al-Rahmān Badawī (1996), *Madhāhib al-Islāmiyyīn*, h. 734.

²⁸⁰ Namun al-Jubbāī menerima pakai istilah *kalam al-Nafsī* tetapi menamakannya sebagai lisan fikiran (*al-khawāṭir*). Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 104.

²⁸¹ Lihat al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (1961), *al-Mughnī*, j. 7, h. 84.

²⁸² Menurut Muhammad Abū Zahrah, ianya berpunca daripada penafian mereka akan sifat Kalam yang bersama dengan Zat Allah SWT, Lihat Muhammad Abū Zahrah (1980) *Tārikh al-Jadal*, cet. 2, Kaheerah: Dār al-Fikr al-'Arabī, h. 199. Menurut al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār

Al-Juwaynī selanjutnya menyertakan dalil dan hujah berhubung kesabitan sifat Kalam bersama Zat. Menerusi *Luma' al-Adillah* beliau mendatangkan keterangan al-Quran berhubung perkara tersebut menerusi firman Allah Ta'ala:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنْفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ
لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾

Apabila orang-orang munafik datang kepadamu, mereka berkata: “Kami mengakui, bahwa Sesungguhnya kamu benar-benar Rasulullah”. Dan Allah Mengetahui bahawa sesungguhnya kamu benar-benar RasulNya; Dan Allah Mengetahui bahawa sesungguhnya orang-orang munafik itu benar-benar orang pendusta.

Surah *al-Munāfiqūn* (63:1)

Menerusi ayat ini beliau menjelaskan bahawa Allah SWT tidak menafikan pengakuan secara zahir golongan munafiq ini. Namun apa yang dinafikan oleh Allah adalah apa yang tersembunyi dan terpendam dalam hati-hati mereka. Bentuk kata-kata Allah yang menafikan sikap sebenar golongan munafiq ini tidak dalam bentuk gabungan huruf-huruf yang tersusun dan tidak pula menerusi suara-suara yang bersautan, yang terbit dari makhraj-makhraj huruf. Ini disebabkan Kalam yang qadim itu tidak berhuruf atau bersuara dan tidak juga berlagu atau berirama. Himpunan huruf yang bergabung secara berurutan yang sebahagiannya mendahului sebahagian yang lain hanya menyerlahkan sifat baharu semata-mata.²⁸⁴

menyabitkan sifat bagi diri Zat Allah suatu yang tidak masuk akal dan tidak benar. Allah tidak harus Berkata-kata (*Mutakallim*) dengan ZatNya, sila lihat huraian selanjutnya dalam al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbar (1961) *al-Mughni*, j. 7, h. 62 dan seterusnya.

²⁸³ Aḥmad Amīn (1973), *Duḥā al-Islām*, c. 8, j. 3, h. 34.

²⁸⁴ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 92.

Meskipun demikian Ahl al-Haq pada dasarnya tidak menafikan terus maksud Kalam yang ditafsirkan oleh Muktaẓilah. Menurut al-Jurjānī ketika mensyarahkan teks *al-Mawāqif* karya al-Ījī, bahawa Ahl al-Sunnah tidak sama sekali menolak makna Kalam yang difahami oleh Muktaẓilah – iaitu Kalam sebagai suara dan huruf – cuma, tafsiran itu dinamakan *Kalām Lafẓī*. Di sisi mereka *Kalām Lafẓī* ini baharu dan ia tidak berdiri pada Zat Allah SWT. Tetapi apa yang disabitkan adalah sifat di sebalik *Kalām Lafẓī* tersebut, yang berdiri pada Zat dan yang diungkapkan dengan lafaz perkataan. Sifat inilah yang dimaksudkan dengan *Kalām Haqīqī* yang qadim serta berdiri dengan Zat Allah SWT.²⁸⁵

Keterangan di atas adalah penting bagi mengukuhkan kewajaran pendirian Ahl al-Haq seterusnya menolak pendirian Muktaẓilah yang menganggap Kalam Allah atau al-Quran sebagai apa yang dibaca dan didengar sahaja. Sehubungan itu al-Juwaynī menghuraikan beberapa istilah seperti *Kalam Allah*, *maqrū`*, *qirā`ah*, *kitābah* dan lain-lain dan perbezaannya serta kaitan antara satu dengan yang lain. Istilah-istilah ini sangat berkait rapat dengan persoalan Kalam Allah. Penjelasan tersebut sangat relevan bagi menafikan dakwaan Muktaẓilah yang tegas berpendapat bahawa hakikat Kalam Allah atau al-Quran adalah apa yang dapat dibaca dan didengari seperti keterangan di atas.

Menerusi karya *Luma' al-Adillah*, Al-Juwaynī menyebut,

Kalam Allah Ta'ala [itu] dibaca dengan lisan para pembaca, terpelihara dengan ingatan oleh penghafaz, [serta] tertulis di dalam mushaf-mushaf secara sebenar.²⁸⁶

²⁸⁵ Lihat seterusnya al-Jurjānī, “Sharh al-Mawāqif” dalam al-Ījī (t.t), *al-Mawāqif*, j. 3, h. 76-79.

²⁸⁶ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 92.

Menurut al-Juwaynī, sesuatu yang dibaca (*al-maqrū`*) dengan bacaan (*al-qirā`ah*) membawa erti apa yang diketahui (*al-ma`lūm*) dan difahami (*al-mafhūm*) daripada bacaannya itu. Oleh itu, yang dibaca (*al-maqrū`*) itulah Kalam Allah yang qadim yang ditunjuki menerusi ungkapan dan ayat.²⁸⁷ Manakala bacaan (*al-qirā`ah*) pula adalah alunan suara para pembaca al-Quran yang adakalanya bacaan-bacaan itu mengandungi ayat-ayat perintah dan larangan pada sebahagian perbuatan mukallaf. Bagi sesiapa yang melaksanakan perbuatan yang diperintahkan akan diberi ganjaran pahala, manakala jika ditinggalkannya pula akan dihukum.²⁸⁸ Jelas di sini ada perbezaan di antara Kalam Allah yang qadim yang ‘dibaca’ dan ‘bacaan’ yang berupa ungkapan yang menunjukkan Kalam Allah.

Adapun perkara yang dihafaz (*mahfūz*) di dada manusia, ia juga tidak bermakna bahawa Kalam Allah yang qadim itu menduduki dan berdiri (*qā`im*) di dalam dada manusia. Ini kerana hafazan itu adalah sifat bagi penghafaz, sedangkan yang dihafaz itulah Kalam Allah.²⁸⁹

Manakala apa yang tertulis (*al-kitābah*) adakalanya ia diibaratkan sebagai gerak-kerja penulis (*ḥarakāt al-kātib*)²⁹⁰ dan ia boleh juga diibaratkan sebagai huruf-huruf yang tersusun dan baris-baris yang tertulis serta baharu sifatnya.²⁹¹ Sehubungan itu, Kalam Allah yang tertulis di dalam mushaf al-Quran itu tidak bermakna bahawa Kalam Allah yang qadim itu menduduki mushaf. Ini kerana tulisan yang tertera Kalam Allah itu adalah

²⁸⁷ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma` al-Adillah*, h. 92-93 dan al-Juwaynī (1965), *al-Irshād*, h. 132

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma` al-Adillah*, h. 93.

²⁹⁰ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 132.

²⁹¹ *Ibid.* dan al-Juwaynī (1965), *Luma` al-Adillah*, h. 93.

huruf-huruf yang tersusun dan baris-baris yang tertulis serta baharu sifatnya. Sebaliknya apa yang difahami dari tulisan itulah Kalam Allah.²⁹² Sebagaimana yang dimaklumi kalimah Allah Ta‘ala itu ditulis, diketahui dan disebut. Namun kalimah Allah yang ditulis adalah hasil tulisan penulis, jika maklumat tentangnya diketahui ia menjadi pengetahuan atau maklumat bagi seseorang, manakala kalimah Allah dalam bentuk lafaz yang diucapkan, ia menjadi sebutan atau zikir seseorang yang melafazkannya.²⁹³ Namun demikian apa yang tertulis adalah baharu sedangkan yang difahami dari tulisan itulah yang qadim.

Seterusnya bagaimana pula dengan Kalam Allah yang didengar? Kaum Muslimin secara keseluruhannya menyakini bahawa Kalam Allah boleh didengari. Al-Quran sendiri membuktikan hakikat ini. Allah Ta‘ala berfirman menerusi Surah *al-Taubah* (9:6):

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ
 ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾

Dan jika seseorang di antara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah.

Menurut al-Juwaynī menerusi *al-Irshād*, lafaz mendengar (*al-simā’*) memberi pelbagai makna. Adakalanya ia memberi makna menanggapi (*al-idrāk*), memahami (*al-fahm*), menguasai (*al-ihāṭah*), ketaatan (*al-tā‘ah*), ketundukan (*al-inqiyād*) dan menerima (*al-ijābah*).²⁹⁴

²⁹² Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 132.

²⁹³ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma’ al-Adillah*, h. 93.

²⁹⁴ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 133.

Meskipun kepelbagaian makna digunakan bagi memberi erti bagi lafaz mendengar, menurut al-Juwaynī, mendengar dengan makna menanggapi (*al-idrāk*) lebih masyhur penggunaannya dan mendengar dengan makna memahami (*al-fahm*) dan ilmu pula lebih meluas digunakan.²⁹⁵

Untuk menambahkan kefahaman berhubung isu ini, beliau menjelaskan bahawa Allah SWT telah menyifatkan penentangan golongan kuffar terhadap ajaran Islam disebabkan keadaan mereka yang tuli (*ṣum*). Namun sebab penentangan itu bukan kerana kecacatan pendengaran tetapi yang dimaksudkan dengan penentangan itu adalah sikap mereka yang berpaling untuk menanggapi dan mendalami intisari Kalam Allah (*dark al-ma'ānī wa al-iḥāṭah*) serta merenungi akan ayat-ayat Allah Ta'ala.²⁹⁶

Akhirnya al-Juwaynī merumuskan pernyataan yang menyebut bahawa Kalām Allah yang didengari itu memberi makna ianya difahami dan diketahui menerusi alunan suara yang ditanggapi dan didengari. Bukti yang menyokong pernyataan ini telah dinyatakan menerusi dalil-dalil syara'. Ada pun berhubung isu Nabi Mūsā a.s serta individu-individu terpilih dalam kalangan manusia dan malaikat yang diperdengarkan kepada mereka Kalam Allah tanpa sebarang perantaraan (*wāsiṭah*), ia adalah keistimewaan terpilih (*khuṣūsiyyāt*) kepada hamba-hambaNya yang tertentu sahaja.²⁹⁷ Ini kerana jika setiap individu yang mendengar bacaan al-Quran dianggap sudah menanggapi Kalam

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*

Allah yang hakiki maka tidak ada erti Allah menghususkan Mūsā a.s sebagai orang yang boleh mendengar KalamNya dan berbicara denganNya.²⁹⁸

3.3.2. Sifat-Sifat Yang Mustahil Bagi Allah SWT

Sifat-sifat yang mustahil bagi Allah merupakan topik yang disinggung oleh al-Juwaynī dalam bab yang tersendiri menerusi *Luma' al-Adillah*²⁹⁹. Gaya beliau memperkenalkan topik ini begitu ringkas dan padat serta sangat mudah untuk difahami. Manakala menerusi *al-Irshād* pula topik ini dikupas dalam fasal yang khusus beserta dengan huraian dan penjelasannya yang sewajarnya.³⁰⁰ Di akhir bicara topik ini dalam karya *al-Irshād*, beliau menyimpulkannya dengan ringkas dan mudah sama seperti yang tertera di dalam *Luma' al-Adillah*.³⁰¹

Di bawah topik ini juga al-Juwaynī mendirikan satu konsep umum yang disokong oleh dua prinsip yang menghurai dan menjelaskan konsep tersebut. Sehubungan dengan itu pengkaji akan menjelaskan secara terperinci konsep yang dibina oleh al-Juwaynī berhubung sifat-sifat yang mustahil bagi Allah SWT seterusnya menjelaskan prinsip-prinsip yang menunjangi konsep tersebut.

Konsep umum yang digariskan oleh beliau adalah bahawa Allah SWT itu maha suci dari segala perkara yang mengisyaratkan unsur-unsur kebarharuan dan sebarang

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 94

³⁰⁰ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 39 dan seterusnya.

³⁰¹ *Ibid.* h. 60.

bentuk kekurangan.³⁰² Konsep ini dikukuhkan lagi dengan dua prinsip yang perlu dipatuhi iaitu:

Pertama, Allah SWT itu maha suci dari sebarang penentuan arah (*jihah*), disifatkan dengan perkara yang baharu serta dilingkungi oleh tempat, bersudut dan terhad kepada batasan juga ukuran tertentu.³⁰³ Dalam menjelaskan prinsip ini, al-Juwaynī mengemukakan dalil bagi melengkapkan lagi pernyataan di atas dengan katanya,

Bahawa setiap sesuatu yang dikhususkan dengan arah (*jihah*) dan menempati[nya] adalah sesuatu yang menempati ruang (*mutaḥayyiz*). Dan setiap yang menempati [ruang] ia bercantum dengan *jawhar* dan berpisah dengannya. Dan setiap sesuatu yang boleh menerima percantuman (*al-ijtimā'*) dan pemisahan (*al-iftirāq*) ia tidak akan sunyi daripadanya (*jawhar*). Oleh itu, sesuatu yang tidak sunyi daripada percantuman dan pemisahan adalah baharu, sama seperti *jawhar-jawhar*.³⁰⁴

Menurut beliau, menetapkan kemahasucian Allah Ta'ala daripada menempati ruang dan penentuan arah sangat asasi bagi membebaskanNya daripada sebarang dakwaan yang tidak selayaknya seperti Allah SWT itu bertempat serta boleh menempeli mana-mana jirim atau jisim.³⁰⁵

Prinsip ini sangat ditekankan oleh beliau lebih-lebih lagi memang terdapat aliran pemikiran seperti *al-Karāmiyyah*³⁰⁶ dan segelintir *al-Hashwiyyah*³⁰⁷ yang sangat berjaya

³⁰² Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 94

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*, h. 95.

³⁰⁵ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 40.

³⁰⁶ Di sisi mereka, Allah itu bertempat iaitu di atas 'arasy dan berarah iaitu di atas (*jihah fawq*). Oleh itu mereka menerima konsep Allah bersemayam di atas 'arash dalam erti kata, Allah itu berada secara tetap (*istiqrār*) di tempat khasNya iaitu 'arasy. Huraian lanjut lihat Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd dan Muṣṭafā al-Huwārī, *al-Murshid al-Amīn ilā 'Iṭiqādāt Firaq al-Muslimīn wa al-Mushrikīn* dalam al-Rāzī (1978), *Iṭiqādāt Firaq al-Muslimīn wa al-Mushrikīn*, Kaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, h. 101, seterusnya disebut *al-Murshid al-Amīn*; Suhir Muhammad Mukhtār (1971), *al-Tajsim 'ind al-Muslimīn 'Madhab al-Karāmiyyah'*, Mesir: Sharikah al-Iskandariyyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, h. 203.

menyesatkan ummah dengan fahaman yang mendakwa bahawa Allah itu bertempat dan berarah.³⁰⁸ Hal ini terjadi ekoran buruknya daya kefahaman mereka untuk memahami dalil-dalil syara' yang dianggap *mutashābihāt*³⁰⁹ di samping kecenderungan mereka memahami dalil-dalil tersebut secara zahir atau *ḥarfīyah*.³¹⁰

Antara ayat *mutashābihāt* yang sangat masyhur menjadi sandaran mereka adalah menerusi firman Allah Ta'ala:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾

Tuhan yang Maha Pemurah yang bersemayam di atas 'Arasy.

Surah *Ṭāhā* (20: 5)

Bagi menjawab kekeliruan ini, al-Juwaynī menjelaskan maksud *al-istiwā`* (bersemayam) menurut laras Bahasa Arab yang diguna pakai secara meluas oleh bangsa Arab. Menurut beliau, *al-istiwā`* boleh bermaksud sebagai gagah (*al-qahr*), menakluk (*al-ghalabah*), dan ketinggian (*al-'uluw*). Tambah beliau lagi, bangsa Arab apabila menyebut,

³⁰⁷ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 39. *Al-Ḥashwiyyah* adalah kelompok dari aliran Ahli Hadis yang hanya berpegang kepada zahir ayat dan hadis secara *literal* dan melampau sehingga mereka terbabit dalam *tashbīh* yakni menyamakan Tuhan dengan makhluk dan *tajsim* yakni menganggap Tuhan mempunyai anggota seperti manusia. Lebih memburukkan lagi pendirian dan pegangan mereka apabila hadis-hadis yang dinilai maudu' hasil rekaan golongan zindiq bagi merosakkan ajaran Islam menjadi pegangan mereka. Antara contoh hadis-hadis palsu tersebut adalah seperti apa yang diriwayatkan oleh al-Qāḍī Abū al-Ya'lā daripada 'Abdullah bin 'Umar secara mauquf bahawa Rasulullah s.a.w bersabda, "Allah Ta'ala telah menciptakan malaikat daripada cahaya kedua-dua lengan dan dadaNya atau daripada cahaya kedua-dua (lengan dan dada)Nya". Menurut Ibn al-Jawzi (m. 597H), riwayat ini tidak benar dan bukanlah hadis yang wajar disandarkan kepada Rasulullah s.a.w. Lanya terlalu keji malah lebih keji daripada apa yang didakwa oleh golongan Nasrani, lihat Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān bin al-Jawzī (1976), *Daf'u Shubuh al-Tashbīh bi Akuf al-Tanzīh fī al-Rad 'alā al-Mujassimah wa al-Mushabbihah*, tahqiq Muhammad Zāhid al-Kawtharī, Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, h. 62 dan Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd dan Mustafā al-Huwārī (1978), *al-Murshid al-Amīn*, h. 100.

³⁰⁸ Aliran *al-Karāmiyyah* mempunyai pengaruhnya yang tersendiri. Diriwayatkan selepas pengasasnya Muhammad bin Karām di buang daerah ke Bait al-Maqdis, beliau berjaya mengumpul pengikutnya di sana melebihi 20 ribu orang, sila lihat al-Shahrastānī (t.t), *al-Milal wa al-Nihāl*, j.1 h. 41-43, al-Baghdādī (t.t), *al-Farq bayna al-Firaq*, h.131, al-Isfarāyīnī (t.t), *al-Tabṣīr*, h. 93, 'Alī Sāmī al-Nashshār (1966), *Nash'ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, j. 1, h. 646 dan seterusnya. Untuk mengenali lebih terperinci berhubung aliran *al-Karāmiyyah*, sila lihat Suhūr Muhammad Mukhtār (1971) *al-Tajsim 'ind al-Muslimīn Madhhab al-Karāmiyyah*.

³⁰⁹ Ayat *mutashābihāt* adalah ayat yang mengandungi beberapa pengertian yang tidak dapat dipastikan maksud dan maknanya melainkan setelah diselidiki secara mendalam atau ayat ini hanya Allah sahaja yang mengetahui makna sebenarnya. Lawan bagi ayat ini adalah ayat *muḥkamāt*. Iaitu ayat yang jelas dan nyata maksudnya serta mudah difahami.

³¹⁰ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 41-42.

'*Istawā fulān 'alā al-mamlakah*', ia bererti seseorang itu mengatasi (*isti'lā'*) dan menyingkirkan kerajaan itu. Dan, dalam ungkapan yang lain beliau menitipkan bait syair pujangga Arab yang menunjukkan *istiwā'* memberi makna menguasai iaitu,

Sesungguhnya telah menguasai (*istawā*) lelaki [itu] atas Iraq
Tanpa [menggunakan] pedang dan pertumpahan darah.³¹¹

Menurut beliau lagi, dalam memahami ayat ini konsep takwil perlu digunakan kerana memahami makna *al-istiwā'* secara zahir boleh membawa makna *al-istiqrār* (menetap dan tinggal) yang sangat sinonim dengan unsur-unsur yang berjिसim.³¹²

Di samping itu, menurut al-Juwaynī, jika golongan tersebut masih mahu berdalilkan ayat *istiwā'* (iaitu Tuhan yang Maha Pemurah yang bersemayam di atas 'arasy) secara zahir juga, maka pendekatan yang boleh digunakan untuk menyanggah pendirian mereka adalah dengan menyodorkan ayat-ayat yang memerlukan pentakwilan. Seterusnya nantikan apakah reaksi dan jawapan mereka berhubung ayat-ayat seperti firman Allah Ta'ala:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ

Dan dia bersama kamu di mana saja kamu berada.

Surah *al-Ḥadīd* (57: 4)

³¹¹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 95.

³¹² Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 41.

FirmanNya lagi:

أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ

Maka apakah Tuhan yang menjaga setiap diri terhadap apa yang diperbuatnya (sama dengan yang tidak demikian sifatnya)?

Surah *al-Ra'd* (13:33)

Tambah al-Juwaynī lagi, jika mereka memaknakan ayat ‘kebersamaan’ itu dengan meliputi dan pengetahuan (*al-iḥāṭah wa al-‘ilm*) maka tiada salahnya memaknakan ayat *istiwa`* dengan makna gagah (*al-qahr*), menakluk (*al-ghalabah*).³¹³

Ternyata al-Juwaynī mempraktikkan pendekatan takwil dalam memahami ayat *istiwā`*, namun tidak dilakukan dengan sewenang-wenangnya. Ianya sememangnya menepati laras Bahasa Arab dan diguna pakai secara meluas. Di samping itu pendekatan ini sangat sesuai sebagai langkah berhati-hati dan waspada agar kefahaman orang awam tidak tergelincir daripada landasan asas agama serta demi menghilangkan kesamaran dan keraguan pada makna ayat tersebut. Jika dibiarkan tanpa kawalan dan panduan, ia mendedahkan sebahagian ayat-ayat Allah SWT kepada tohmahan orang-orang yang mempunyai sangkaan buruk terhadap al-Quran.³¹⁴

Kedua, maha suci Allah SWT daripada menerima sebarang perkara yang baharu. Prinsip ini telah disepakati oleh seluruh penganut agama (*al-milal*) dan kepercayaan (*al-niḥal*) kecuali kelompok al-Karāmiyyah.³¹⁵ Pandangan mereka ini sangat bersesuaian

³¹³ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 40.

³¹⁴ *Ibid.* h. 42.

³¹⁵ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 96.

dengan pendirian mereka yang menyatakan Allah itu berjirim.³¹⁶ Ekoran daripada itu setiap jisim pastinya boleh didatangi dan ditempli oleh perkara-perkara baharu. Pendirian ini sangat sinonim dengan iktikad agama Majusi dan pastinya telah jauh tersasar dari iktikad Ahl al-Haq apatah lagi ajaran Islam.³¹⁷

Bagi menyangkal iktikad ini, al-Juwaynī mengemukakan argumen yang menyebut,

Jika berdiri [*hawādith*] padaNya, nescaya tidak sunyi Ia daripadanya. Dan setiap perkara yang tidak sunyi daripada perkara-perkara baharu itu baharu.³¹⁸

Asas berbezanya Allah Ta‘ala daripada menyerupai baharu dan apa sahaja kaitan dengan yang baharu telah pun beliau tegaskan dalam perbahasan sifat *nafsiyyah*, iaitu di antara sifat Allah Ta‘ala itu adalah menyalahi perkara baharu (*al-Mukhālafah li al-Hawādith*).³¹⁹ Pendirian ini tidak lain hanyalah penegasan kepada intipati ajaran al-Ash‘arī, berhubung isu perbezaan di antara qadim dan baharu. Iaitu setiap yang menyerupai makhluk tentulah ia baharu. Setiap yang baharu tentulah ia berarah. Jika ia menyerupai sesuatu yang baharu sama sepertinya, sudah tentu ia juga baharu. Oleh itu mustahil baginya qadim setelah disabitkan ia baharu.³²⁰ Legasi ini diteruskan oleh al-Bāqillānī³²¹ lantas menjadi tradisi dalam madrasah Ashā‘irah.

³¹⁶ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 42.

³¹⁷ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 96.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 34.

³²⁰ Liha al-Ash‘arī (1975), *al-Luma'*, h. 19-20.

³²¹ Lihat al-Bāqillānī (1993), *al-Inṣāf fī mā Yajib l’itiqāduh wa lā Yajūz al-Jahl bih*, tahqiq Muhammad Zāhid al-Kawtharī, Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, h. 32, seterusnya di sebut *al-Inṣāf*.

Kesimpulan daripada kajian topik ini adalah bahawa mustahil bagi Allah SWT untuk dikaitkan dengan sebarang unsur kebaruan sama ada ZatNya memerlukan kepada tempat untuk ditempati atau adanya perkara baharu yang menempeliNya serta kemungkinan ZatNya menerima perkara baharu.

3.3.3 Perkara Yang Harus Bagi Allah

Menerusi *Luma' al-Adillah*, al-Juwaynī membahaskan *Ru`yah Allah* sebagai isu yang tersendiri tanpa meletakkannya di bawah mana-mana bab. Besar kemungkinan pendekatan ini diambil oleh al-Juwaynī, memandangkan isu ini sangat penting dan utama serta bersesuaian dengan ruang risalah *Luma' al-Adillah* yang agak terbatas lantaran tujuan penulisannya yang ingin mengemukakan suatu yang ringkas tetapi padat.

Manakala menerusi *al-Irshād*, al-Juwaynī mengkhususkan satu bab bagi membahaskan perkara-perkara yang harus bagi Allah serta menyenaraikan beberapa perkara usul yang dirangkum di bawah bab ini. Antara isu-isu yang dimuatkan di dalam bab ini adalah *Ru`yah Allah*, *Khalq al-A`māl*, *al-Istiṭā`ah wa Ḥukmuhā*, *al-Ta`dīl wa al-Tajwīz* dan *al-Ṣalāh wa al-Aṣlāh*. Isu pertama yang dibincangkan adalah berhubung *Ithbāt Jawāz al-Ru`yah `alā Allah Ta`ālā* (Mensabitkan Keharusan Melihat Allah Ta`ala).³²²

Justeru itu pengkaji meletakkan isu *Ru`yah Allah* di bawah topik 'Sifat Yang Harus Bagi Allah' bersesuaian dengan pembahagian al-Juwayni ketika membahaskan persoalan sifat-sifat Allah yang dibahagikan kepada tiga bahagian sebagaimana yang telah dinyatakan di awal bab 3 ini.

³²² Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 165.

Sebagaimana yang dimaklumi bahawa *Ru`yah Allah* sebagai isu yang wajar diberi perhatian khusus ekoran kebimbangan berlaku kegelinciran akidah ummah akibat tidak memahami persoalan ini dengan sebenarnya. Isu ini telah melatari perbahasan antara aliran Ashā'irah dan aliran-aliran yang bertentangan dengannya terutamanya Muktaẓilah. Isu ini juga menyaksikan pertelingkahan pendapat para mutakallimun yang panjang sama ada mensabit atau menafikannya.³²³

Oleh itu pengkaji akan memfokuskan pendirian yang didokong oleh al-Juwaynī serta dalil dan argumentasi yang menyokong pendirian beliau, di samping penghujahan beliau bagi menolak pendirian pihak yang bertentangan.

3.3.3.1 *Ru`yah Allah* (Melihat Allah)

Al-Juwaynī dibayangi oleh Ahl al-Haq yang berpendirian bahawa Allah Taala dapat dilihat dan harus dilihat dengan penglihatan inderawi. Ini kerana menurut al-Juwaynī, dari segi logiknya, Allah Taala itu maujud. Dan setiap yang maujud itu dapat dilihat.³²⁴ Pernyataan ini disepakati oleh Ahl al-Haq tanpa sebarang khilaf.³²⁵

³²³ Seluruh Ahli al-Sunnah wa al-Jama'ah bermula dalam kalangan sahabat dan diikuti oleh mereka yang datang selepas itu sepakat menyabitkan keharusan *Ru`yah Allah* di akhirat kepada semua orang-orang beriman ketika di syurga tanpa sebarang khilaf. Meskipun demikian, mereka tidak sekata dalam menyatakan keharusan *Ru`yah Allah* ketika di dunia. Pendapat pertama yang didokongi oleh 'A'ishah r.a dan segelintir sahabat menyatakan Allah tidak dilihat di dunia menerusi penglihatan inderawi. Apa yang berlaku kepada baginda Rasulullah s.a.w dalam peristiwa Mikraj adalah bahawa baginda s.a.w melihat Allah dengan mata hatinya tidak dengan penglihatan indera yang zahir. Pendapat kedua pula menegaskan bahawa baginda s.a.w melihat Allah SWT pada peristiwa Mikraj dengan penglihatan inderawi. Oleh itu, *Ru`yah Allah* harus berlaku di dunia dan pendirian ini ditegaskan oleh Ibnu 'Abbās r.a dan sejumlah para sahabat, serta menjadi pandangan umum Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Baqillānī. Untuk huraian selanjutnya sila lihat al-Bāqillānī (1993), *al-Inṣāf*, h.176 dan al-Jurjānī (t.t), *Sharh al-Mawāqif*, tahqiq Aḥmad al-Mahdī, T.T: T.T.P, h. 185-231.

³²⁴ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 101, lihat al-Ash'arī (1977), *al-Ibānah*, h. 35 dan seterusnya.

³²⁵ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 174

Bagi menjelaskan pernyataan di atas, al-Juwaynī mengemukakan dalil secara akli, katanya,

Kita [dapat] melihat jawhar-jawhar dan warna-warna secara nyata. Namun sekiranya diperlihatkan jawhar semata-mata jawhar [secara hakikinya] pasti jawhar itu tidak dapat dilihat. [Namun] jika dapat diperlihatkan kewujudan kedua-duanya (jawhar dan warna-warna) maka pasti [dapat] dilihat seluruh kewujudan. Dan Allah SWT mawjud, maka benarlah Dia dapat dilihat.³²⁶

Argumen yang diajukan oleh al-Juwaynī ini ditolak oleh Muktazilah. Sebagai aliran yang sangat mengagongkan daya rasional mereka menegaskan bahawa adalah mustahil untuk melihat Allah Ta'ala, malah Dia juga tidak memperlihatkan ZatNya.³²⁷ Ini adalah kerana berasaskan logik, sesuatu benda yang boleh dilihat adalah kerana kebaruannya, sedangkan Allah Taala itu azali lagi *qadim* ZatNya tentulah tidak akan dapat dilihat. Pada telahan mereka penglihatan inderawi hanya boleh mengamati sesuatu yang bersifat *jismi* yang pastinya adalah baharu. Walhal Allah SWT maha suci Dia dari bersifat *jismi*. Oleh itu segala dakwaan Allah SWT dapat dilihat adalah tertolak³²⁸

Untuk menyanggah penghujahan Muktazilah ini, al-Juwaynī mengemukakan jawapan dalam dua wajah. Namun sebelum al-Juwaynī memberi jawapan yang sebenar beliau menyindir pendirian Muktazilah yang pada mereka bukan hanya perkara berkaitan Zat yang qadim sahaja yang tidak dapat dilihat, malah perkara zat yang baharu sifatnya

³²⁶ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 101-102.

³²⁷ *Ibid.* Malahan di sisi al-Ka'bi serta penyokongnya dan diterima oleh al-Najjār, bahawa Allah Ta'ala tidak dilihat, tidak melihat diri ZatNya dan selainNya, rujuk al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 176.

³²⁸ Di sisi Muktazilah meskipun pendirian Ahl al-Haq didokong dan dikukuhkan dengan dalil-dalil naqli, namun dalil-dalil tersebut perlu diberi penjelasan sewajarnya iaitu sama ada ia dita'wil bagi ayat-ayat al-Quran atau bagi hadith-hadith ia ditolak kerana taraf kesemua hadith tersebut dinilai Āhād sahaja. Untuk huraian selanjutnya sila rujuk Muhammad Šālih al-Zarkāni (t.t), *Fakhr al-Dīn al-Rāzī Ārāuh al-Kalāmiyyah wa al-Falsafiyah*, h. 265.

dan harus dilihat seperti rasa (*al-tu'ūm*), bau-bauan (*al-rawā'ih*), ilmu-ilmu (*al-'ulūm*) dan seumpamanya turut dihukum sebagai mustahil untuk dilihat.³²⁹

Seterusnya jawapan yang sebenar bagi memadamkan titik kekeliruan mereka, al-Juwaynī telah merujuk kepada argumen yang menyatakan bahawa baharu itu menggambarkan tentang maujud yang didahului dengan tiada. Setiap perkara yang asalnya tiada tentulah tidak dapat dilihat. Oleh itu sesuatu itu hanya boleh dilihat terhenti pada kewujudannya. Oleh itu setiap yang maujud pasti dapat dilihat.³³⁰

Selanjutnya beliau mengemukakan jawapan yang kedua iaitu kemampuan melihat Allah SWT itu akan berlaku di akhirat kelak sebagai membenarkan janji-janji Allah kepada hamba-hambanya yang beriman. Perkara ini dibuktikan menerusi firmanNya:

وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَّاظِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٢﴾

Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri.
Kepada TuhanNyalah mereka melihat.

Surah *al-Qiyāmah* (75:22-23)

Menurut al-Juwayni, perkataan ‘melihat’ (*al-naẓar*) jika disandarkan ke huruf *ilā* ia bermaksud melihat dengan mata kasar (*ru'yah al-baṣar*).³³¹ Menurut beliau lagi, pandangan Muktazilah yang menyatakan bahawa ayat ini memberi erti ‘mendekati’ (*al-taqarrub*) dan ‘menunggu’ (*al-intizār*) adalah tidak tepat. Ini kerana, kata dasar ‘*naẓara*’

³²⁹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 102.

³³⁰ *Ibid.*, h. 103.

³³¹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 103

dalam konteks bahasa Arab boleh memberi beberapa makna yang berbagai.³³² Selain makna yang dinyatakan di atas *nazara* juga diertikan berfikir (*al-fikr*), belas kasihan (*al-tarahhum*) dan melihat dengan mata kasar (*ru`yah bi al-absār*).

Jika perkataan ‘*nazara*’ ingin dimaknakan sebagai mendekati dan menunggu, penggunaan kata hubung (*ṣilah*) tidak diperlukan. Contohnya firman Allah Ta‘ala:

أَنْظُرُونَا نَقْتَسِبْ مِنْ نُورِكُمْ

Tunggulah kami supaya kami dapat mengambil sebahagian dari
cahayamu

Surah *al-Ḥadīd* (57: 13)

Selanjutnya jika ‘*nazara*’ itu diertikan sebagai berfikir, maka perkataan *nazara* perlu dihubung dengan huruf *fī*, contohnya: *nazartu fī al-amr* yang bermaksud, saya memikirkan hal itu. Jika perkataan *nazara* hendak dimaksud dengan belas kasihan ia hendaklah diletakkan kata hubung *li*, contohnya: *nazartu li fulān* yang bermaksud, saya kasihankan kepada si fulan. Manakala jika *nazara* yang bermaksud melihat dengan mata kasar hendaklah diletakkan kata hubung *ilā*. Dengan meletakkan kata hubung *ilā*, ianya secara pasti bermaksud melihat dengan mata kasar sebagaimana yang tertera menerusi firman Allah ayat 22-23 surah *al-Qiyāmah*. Oleh itu sabitlah penghujahan mengharuskan *Ru`yah Allah* di sisi Ahl al-Haq.³³³

Golongan Muktazilah tidak terhenti di situ sahaja menelan bulat-bulat jawapan di atas melainkan terus mengajukan sanggahan menerusi firman Allah Ta‘ala:

³³² Al-Ash‘arī menerusi karya beliau *al-Ibānah* ada membentangkan kepelbagaian makna *nazara* ketika membahaskan isu *Ru`yah Allah* dalam Bab Pertama, sila rujuk al-Ash‘arī (1977), *al-Ibānah*, h. 35.

³³³ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 182. lihat juga al-Jurjānī (t.t), *Sharh al-Mawāqif*, h. 210-212.

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan.

Surah *al-An‘ām* (6:103)

Berhubung ayat di atas al-Juwaynī memberi jawapan yang memperlihatkan penguasaan beliau dalam topik yang dibahaskan. Menurut al-Juwaynī ayat di atas mempunyai beberapa interpretasi yang diambil daripada pandangan Ashā‘irah. Pertama, Allah SWT itu dapat dilihat tetapi tidak ditanggapi (*yurā wa lā yudrak*). Ini kerana perkataan *idrāk* iaitu menanggapi bererti melihat secara meliputi dan mendalam serta tanpa garis sempadan. Sedangkan Allah Ta‘ala maha suci daripada had akhir dan penghujung³³⁴. Hasilnya Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah mensabitkan Allah itu dilihat tetapi tidak dilihat dalam erti kata *idrāk*.³³⁵

Kedua, menurut al-Juwaynī ayat di atas diungkapkan bersifat umum, mutlak dan tidak terikat dengan waktu tertentu. Ayat tersebut disebut secara mutlak tetapi yang dikehendaki daripadanya adalah yang terikat (*ḥaml al-muṭlaq ‘alā al-muqayyad*). Dalam

³³⁴ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma’ al-Adillah*, h. 103-104 dan al-Juwaynī (1950) *al-Irshād*, h. 182. Melihat boleh dibahagikan kepada dua jenis iaitu, melihat secara meliputi (*ru’yah ma’a al-iḥāṭah*) dan melihat tidak secara meliputi (*rukyah bi la al-Iḥatah*). Melihat secara meliputi dinamakan menanggapi (*al-idrak*). Ini yang tidak berlaku menurut Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah. Oleh itu, penafian melihat secara meliputi dan menanggapi tidak menafikan melihat tidak secara meliputi atau menanggapi.

³³⁵ Suatu perdebatan ringkas tetapi menarik berlaku antara al-Qādī Abū Bakr ketika beliau dijemput oleh ‘Aḍud al-Dawlah daripada Basrah ke Kufah. Di dalam suatu majlis yang dihadiri oleh tokoh-tokoh Muktaẓilah beliau telah dipelawa hadir ke majlis tersebut. Ketika beliau hadir dan duduk di tempat yang dikhaskan beliau langsung diajukan dengan soalan oleh ketua Muktaẓilah yang hadir dengan katanya, ‘Dengan apakah anda berdalil bahawa Allah Ta‘ala itu dilihat pada hari Kiamat nanti? Apakah hujah anda menerusi al-Quran?’. Beliau menjawab, ‘Dalil saya menerusi firman Allah Ta‘ala (bermaksud): Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata’. Tokoh-tokoh Muktaẓilah yang hadir saling berpandangan antara satu sama lain kerana kehairanan dan berkata antara mereka, ‘Agaknya beliau tidak faham akan soalan yang diajukan atau menyangka beliau disoal tentang penafian *Ru’yah* hingga beliau mendatangkan dalil pegangan kita.’ Beliau kemudiannya disoal semula, ‘Kami tidak menyoal tentang dalil yang kami sabitkan tentang penafian *Ru’yah*.’ Beliau membalas jawapan, ‘Sesungguhnya saya telah datangkan dalilnya’. Mereka berkata, ‘Mana wajah pendalilannya?’. Beliau menyoal mereka, ‘Adakah anda sekalian berpendapat ayat tersebut berbentuk *khitab* atau tidak?’. Mereka menjawab, ‘Ya kami menerimanya’. Al-Qādī Abū Bakr terus mematikan hujah dengan katanya, ‘Jika anda sekalian tetap dengan pendirian itu, sesungguhnya ayat tersebut memberi maksud Dia (Allah) tidak dapat dilihat oleh penglihatan mata secara pengamatan yang menyeluruh, tetapi boleh dilihat tidak dengan cara ditanggapi dan meliputi’, lihat Abū Bakr bin Maymūn (1987), *Sharh al-Irshād*, h. 387-388.

erti kata lain meskipun ayat ini disebut secara mutlak iaitu tidak terikat dengan waktu namun ia bermaksud terikat dengan waktu di dunia. Kesimpulannya, Allah itu tidak dapat dilihat dan ditanggapi dengan penglihatan inderawi sewaktu di dunia tetapi boleh dilihat di akhirat kelak jika diambil kira *mafḥūm mukhālaf* (pengertian disebalik) ayat tersebut.³³⁶

Seterusnya Muktazilah mengemukakan hujah naqli yang lain bagi menafikan pensabitan *Ru'yah Allah*. Kali ini mereka mendatangkan firman Allah Ta'ala ketika menjawab permintaan Mūsā a.s untuk melihatNya yang berbunyi:

لَنْ تَرَنِي

Kamu sekali-kali tidak sanggup melihatKu

Surah *al-A'rāf* (7:143)

Menerusi ayat ini, menurut dakwaan Muktazilah huruf '*lan*' menunjukkan penafian selama-lamanya (*al-nafy 'alā al-ta`bīd*).³³⁷ Oleh itu jika Mūsā a.s ternafi daripada melihat Allah buat selama-lamanya begitu jugalah yang berlaku kepada manusia yang lain.³³⁸

Bagi menjawab *shubhah* ini, al-Juwaynī menegaskan bahawa ayat ini sebenarnya adalah di antara dalil yang sangat jelas menunjukkan keharusan melihat Allah SWT. Ayat di atas adalah jawapan daripada Allah SWT atas permintaan Musa a.s yang memohon agar diperlihatkan ZatNya. Permintaan Musa a.s ini dirakamkan menerusi firman Allah Ta'ala:

³³⁶ *Ibid.*, h. 389, al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 183 dan rujuk juga Tsuruya Kiswati (2002), *Al-Juwayni Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*, h. 109

³³⁷ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 104

³³⁸ Lihat al-Jurjānī (t.t), *Sharh al-Mawāqif*, h. 228.

رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ

Ya Tuhanku, nampakkanlah (diriMu) kepadaku agar aku dapat melihat kepada Mu.

Surah *al-A'rāf* (7:143)

Beliau menambah, jika permintaan Mūsā a.s ini suatu yang mustahil, nescaya orang yang beriktikad keharusannya akan menjadi sesat atau kafir. Dan bagaimana mungkin baginda sebagai seorang nabi dan rasul yang terpilih dengan pelbagai kelebihan dan kemuliaan boleh membuat permintaan yang tidak harus bagi Allah? Pasti baginda sebagai nabi yang maksum tidak akan meminta sesuatu yang mustahil bagi Allah. Tidak seperti ketika kaumnya meminta kepadanya agar dibuat patung untuk dijadikan sembah bagi mereka, Musa a.s lantas murka serta mencemooh tingkah laku mereka itu. Ternyata baginda mengetahui permintaan kaumnya adalah suatu yang mustahil untuk diterima. Ini membuktikan bahawa melihat Allah tidak mustahil.

Lebih-lebih lagi di sisi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, tidak harus timbul keraguan dan kesalahan kepada para anbiya` dalam perkara yang berkait dengan sifat Allah Azza wa 'Ala. Walaupun harus ke atas para nabi timbul keraguan dalam perkara yang berkait dengan perkara ghaib.³³⁹

Atas dasar ini al-Juwaynī menempelak segelintir Muktazilah yang beranggapan bahawa Musa a.s tersilap beriktikad akan keharusan melihat Allah. Lantas diajar oleh Allah bahawa perkara tersebut tidak harus. Menurut beliau, dakwaan ini sangat keterlaluan dan menghina kedudukan para nabi. Tambah beliau lagi, jika keadaan ini harus berlaku

³³⁹ Lihat al-Juwaynī (1965), *Luma' al-Adillah*, h. 104, al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 185 dan al-Baqillānī (1993), *al-Insāf*, h. 177

nescaya akan ada nabi yang tersalah beriktikad bahawa Allah itu berjirim kemudian diajar dan diilhamkan oleh Allah akan perkara yang sebenar.³⁴⁰

Oleh yang demikian, ayat di atas hendaklah difahami bahawa apa yang diktikadkan oleh Mūsā a.s berhubung *Ru`yah Allah* adalah harus. Namun permintaan itu tidak dapat dilunaskan olehNya di dunia³⁴¹ oleh kerana melihat Allah menerusi penglihatan inderawi telah dikhususkan kepada orang beriman di akhirat kelak. Allah SWT telah berfirman:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٢﴾

Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat.

Surah *al-Qiyāmah* (75:22-23)

Inilah yang telah disepakati oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah.³⁴² Menurut al-Bāqillāni, *Ru`yah Allah* disabit keharusannya dari sudut penalaran akal dan suatu yang wajib bagi orang beriman pada hari akhirat menerusi jalan syara’.³⁴³

Kesimpulannya, berdasarkan kepada hujah dan penjelasan yang dikemukakan di atas ternyata al-Juwaynī dalam membahaskan persoalan *Ru`yah Allah* telah mengemukakan pandangan yang selari dengan Ahl al-Haq. Dalil-dalil yang mensabitkan

³⁴⁰ Lihat al-Juwaynī (1950), *al-Irshād*, h. 185.

³⁴¹ Menurut Abū Bakr bin Maymūn, apabila Musa a.s berkata-kata dan mendengar Kalam Allah yang tidak berhuruf dan bersuara dan tidak menyerupai sekalian yang baharu timbul perasaan syahdu dan kerinduan untuk melihat Zat Allah yang maujud lagi qadim yang tiada tandingannya, lihat Abū Bakr bin Maymūn (1987), *Sharh al-Irshād*, h. 391.

³⁴² Lihat al-Ash‘arī (1977), *al-Ibānah*, h. 35, al-Bāqillānī (1993), *al-Inṣāf*, h. 176

³⁴³ Lihat al-Baqillānī (1993), *al-Inṣāf*, h. 176.

Ru`yah Allah adalah merujuk kepada dua dalil utama. Dalil pertama bercirikan akli manakala dalil kedua adalah dalil naqli.

Menerusi dalil akli, *Ru`yah Allah* disabitkan dengan dalil wujud. Iaitu Allah SWT itu wujud. Setiap perkara yang wujud tidak mustahil untuk dilihat. Adapun yang mustahil untuk dilihat jika perkara itu tiada (*ma`dūm*).³⁴⁴

Manakala dalil kedua iaitu naqli, ia merujuk kepada ayat 22-23 daripada surah *al-Qiyāmah* yang secara jelas dan nyata menyatakan keadaan orang-orang yang beriman akan melihat Allah SWT di syurga pada hari akhirat nanti.

Di samping itu, ayat-ayat daripada surah *al-An`ām* ayat 103 dan surah *al-A`rāf* ayat 143 sebagaimana yang telah dibahaskan di atas mengukuhkan lagi pendalilan aliran Ashā`irah Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah dalam menyabitkan *Ru`yah Allah*. Apa yang menarik, dalil-dalil ini pada asalnya digunakan oleh Muktazilah bagi mengabsahkan pendirian mereka untuk menafikan *Ru`yah Allah*. Namun dengan kebijaksanaan memanipulasikan intisari ayat dengan huraian dan tafsiran berteraskan disiplin ilmu yang sebenar, tokoh-tokoh Ashā`irah berjaya meletakkan makna sebenar daripada maksud firman Allah SWT tersebut. Mereka membahaskan isu ini dengan penuh cermat dan teliti tanpa mengurangkan hak Allah terhadap hambaNya dan hak hamba terhadap Penciptanya. Al-Baqillānī di awal bicaranya berhubung *Ru`yah Allah* menerusi karyanya *al-Inṣāf* menyatakan bahawa topik ini menjadi penutup kepada perbahasan isu-isu yang lain memandangkan ia merupakan isu yang utama dan semulia-mulia perkara yang perlu diberi perhatian. Ini kerana kesudahan bagi mukmin yang sebenar adalah dengan kejayaan

³⁴⁴ Huraian lanjut sila lihat *Ibid.*, h. 181

mereka melihat Zat Allah SWT yang maha mulia sehingga segala nikmat yang berada di sekitarnya menjadi rendah.³⁴⁵

3.4 KESIMPULAN

Berdasarkan maklumat yang dikemukakan dalam bab ini, penulis dapat simpulkan bahawa isu ‘Alam dan kebaharuannya bagi menyabitkan wujud Pencipta’ mendapat liputan khusus oleh al-Juwayni begitu juga para mutakallimun ekoran pendirian aliran falsafah ateis yang menolak keperluan alam ini kepada penentu dan pencipta lantaran alam tabii ini terjadi dengan sendiri serta qadim, sangat mengelirukan dan mengancam akidah ummah.

Doktrin keqidaman alam ini telah disanggah oleh al-Juwaynī menerusi dua pendalilan yang dikenali dengan konsep *Jawhar Fard* dan dalil *Harus* dan *Mumkin*.

Konsep *Jawhar Fard* berupaya menyabitkan keluasan Qudrah Allah yang tidak terbatas dengan membahagi-bahagikan sesuatu objek hingga ke tahap terakhir tanpa boleh dibahagi-bahagikan lagi. Menerusi konsep ini, hujahan golongan falsafah yang menyatakan bahawa juzu`-juzu` alam itu berkembang tanpa had terakhir hingga membawa kepada keqidaman alam dapat dipatahkan.

Konsep dalil *Harus* dan *Mumkin* pula, ia menjelaskan sifat Pencipta yang bebas memilih yang didahului dengan IradahNya, yang bertitik tolak daripada sesuatu yang tiada. Oleh kerana itu, kejadian alam ini harus wujud atau tiada. Kewujudan alam bergantung

³⁴⁵ *Ibid.* h. 176.

secara mutlak kepada Iradah Allah sebagai *Fā'il Mukhtār*. Hujahan ini akhirnya menjustifikasikan kebaharuan alam dan keperluan alam kepada Penentu dan Pencipta.

Secara umumnya, al-Juwaynī tidak memberatkan perbahasan dalam membahaskan isu-isu ketuhanan. Beliau cenderung menggunakan analogi yang mudah dan ringkas tanpa perlu kepada pendalilan yang panjang lebar. Justeru dalam memahami isu ketuhanan beliau membahaskan tiga asas utama iaitu sifat yang wajib bagi Allah, sifat yang mustahil bagi Allah dan perkara yang harus bagi Allah.

Dalam membahaskan isu-isu ini, al-Juwaynī telah mengadun dengan begitu kemas dan rapi di antara penghujahan akli dengan naqli. Menyedari akan keterlanjuran aliran Muktazilah yang mengagongkan daya rasional dalam memahami persoalan ketuhanan hingga menafikan beberapa sifat-sifat yang sabit bagi Allah SWT demi untuk mensucikanNya dari sifat-sifat kekurangan, beliau tampil menyeimbangi perbahasan isu tersebut dengan menanda aras di antara apa yang boleh dirumus oleh akal serta apa yang akal boleh rumuskan menerusi dalil yang dikutip daripada wahyu dalam persoalan sifat Allah, agar tidak sampai mengurangi atau menidakkan sifat-sifat ketuhanan yang wajib diimani dan yakini. Di sinilah terletaknya titik perbezaan di antara al-Juwaynī yang mewakili mutakallim Ashā'irah dengan para rasionalis Muktazilah dalam memahami sifat-sifat Allah Ta'ala.

Berdasarkan maklumat yang dikemukakan dalam bab ini, penulis dapat simpulkan bahawa al-Juwaynī bersama mutakallimun telah meletakkan keutamaan perbahasan alam dan kebaruannya bagi menyabitkan kewujudan Pencipta lantas menafikan dakwaan ahli falsafah aties yang menyatakan keqidaman alam ini dan ianya terjadi dengan sendiri.

Doktrin keqidaman alam ini telah disanggah oleh al-Juwayni menerusi dua pendalilan yang dikenali dengan konsep *Jawhar Fard* dan dalil *Harus dan Mumkin*.

Konsep *Jawhar Fard* berupaya menyabitkan keluasan Qudrah Allah yang tidak terbatas dengan membahagi-bahagikan sesuatu objek hingga ke tahap terakhir tanpa boleh dibahagi-bahagikan lagi. Menerusi konsep ini, hujahan golongan falasifah yang menyatakan bahawa *juzu`-juzu`* alam itu berkembang tanpa had terakhir hingga membawa kepada keqidaman alam dapat dipatahkan.

Konsep dalil Harus dan *Mumkin* pula, ia menjelaskan sifat Pencipta yang bebas memilih yang didahului dengan IradahNya, yang bertitik tolak daripada sesuatu yang tiada. Oleh kerana itu, kejadian alam ini harus wujud atau tiada. Kewujudan alam bergantung secara mutlak kepada Iradah Allah sebagai *Fā'il Mukhtār*. Hujahan ini akhirnya menjustifikasikan kebaharuan alam