

BAB DUA
TEMA-TEMA *AL-ILAHYAT* DALAM *AL-KAFI*

2.1 Pendahuluan

Bab ini merupakan bab terpenting dalam kajian ini. Kepentingannya adalah bagi mencapai objektif pertama kajian iaitu mengenal pasti tema-tema pemikiran *al-ilahiyyat* dalam kitab *al-Kafi*. Perbahasan-perbahasan dalam bab ini akan menumpukan kepada permasalahan ketuhanan Allah SWT seperti zat, makrifah, sifat dan nama-namaNya berpandukan teks nas yang terkandung dalam bahagian *al-Tawhid*. Tumpuan analisis dan kritikan diberikan ke atas bahagian ini memandangkan ia menghimpunkan perbahasan ketuhanan Allah SWT secara terangkum dan terperinci berbanding dengan bahagian lain dalam *al-Kafi*. Fokus utama bab ini ialah menjelaskan tema-tema yang diperkenalkan oleh al-Kulayni pada setiap himpunan teks bahagian *al-Tawhid*.

Bagi menerangkan perbahasan di atas secara terperinci, bab ini akan dibahagikan kepada tiga tajuk utama; pertama, perbahasan mengenai zat Allah SWT; kedua, perbahasan mengenai makrifah Allah SWT; ketiga, perbahasan mengenai sifat Allah SWT sama ada berkaitan dengan zatNya sendiri tanpa yang lain, yang dinamakan sebagai sifat zat (*sifat al-dhatiyyah*) atau yang berkaitan dengan makhlukNya, yang dinamakan sebagai sifat perbuatan (*sifat al-af'aliyyah*). Untuk lebih jelas, spesifikasi tajuk-tajuk perbahasan bab ini sebagaimana berikut: *Tauhid Zat Allah SWT; Tauhid Makrifah Allah SWT* dan *Tauhid Sifat Allah SWT*.

Sebelum dibahaskan tajuk-tajuk ini secara intensif, biografi al-Kulayni dan karyanya *al-Kafi* akan dikemukakan terlebih dahulu secara ringkas sebagai pengenalan kepada tokoh dan kitab yang dikaji. Kemudian menyorotinya wacana *al-ilahiyyat* dalam aliran pemikiran Islam. Sorotan ini bertindak sebagai pengantar kepada perbahasan-perbahasan yang akan dibentangkan seterusnya.

2.2 Al-Kulayni Dan Karyanya *Al-Kafi*

Al-Kulayni dikenali oleh pengikut aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah sebagai tokoh ilmuwan agung yang hidup pada tempoh keghaiban kecil (*fatrah ghaybah al-sughra*) *al-mahdi* iaitu Muhammad bin al-Hasan al-‘Askari,¹ yang didakwa sebagai imam yang kedua belas bagi aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Tempoh keghaiban kecil yang dikatakan bermula dari tahun 256 Hijrah sehingga 275 Hijrah, iaitu yang mengambil masa selama sembilan belas tahun, dikatakan telah menjadi saksi ketulenan ajaran Syiah al-Ithna Ashariyyah. Ia dijaga rapi oleh Muhammad al-Mahdi yang dikatakan mempunyai keistimewaan *kashaf*, yang bukan sahaja dapat melihat suatu yang ghaib atau menjangka masa hadapan dengan tepat, malah mampu memantau dan mengetahui segala yang berlaku di dunia ini. Dengan keistimewaan *kashaf*, Muhammad al-Mahdi berupaya memantau ajaran yang diwarisi daripada imam-imam sebelumnya² dan kemudian disampaikan melalui *sufara’ al-arba’ah* (duta yang empat).³ Pastinya pemantauan ini menjamin ajaran tersebut selamat daripada penyelewengan dan penambahan. Dengan sebab inilah, ilmuwan hadis Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah yang

¹ Menurut al-Shahrastani, kewujudan Muhammad bin al-Hasan ini diragui oleh ilmuwan Islam, termasuklah dari aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah sendiri. Ini disebabkan ada fakta yang menerangkan bahawa al-Hasan meninggal dunia dan tidak mempunyai anak lelaki. Jika beliau dikatakan mempunyai anak lelaki sekalipun, anak tersebut lahir selepas kematian al-Hasan dan kemudian disembunyikan. Lihat lebih lanjut dalam Muhammad bin ‘Abd al-Karim al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005), 113.

² Selain pengetahuannya yang luar biasa, Muhammad bin al-Hasan juga didakwa memiliki keistimewaan lain seperti tidak mati, berterusan hidup semenjak dilahirkan pada tahun 256 Hijrah sehingga sekarang. Mengikut al-Qazwini, perkara ini tidak mustahil berdalilkan hujah-hujah berikut; pertama, usia nabi-nabi terdahulu melangkaui ratusan tahun, bahkan ada yang ribuan seperti Nabi Adam, Nuh AS dan lain-lain; kedua, manusia biasa juga diberikan keistimewaan umur yang panjang demi membuktikan kebenaran agama Allah SWT, contohnya Salman al-Farisi RA yang dikatakan telah hidup pada zaman Nabi ‘Isa AS dan meninggal dunia pada zaman pemerintahan ‘Umar al-Khattab RA. Justeru, perkara ini juga boleh berlaku ke atas Muhammad bin al-Hasan memandangkan beliau adalah al-Mahdi iaitu imam ke-12, yang mewarisi ilmu para nabi Allah SWT dan lebih tinggi kedudukannya daripada sekalian Sahabat RA. Lihat lebih lanjut dalam al-Sayyid Amir al-Kazimi al-Qazwini, *al-Imam al-Muntazar* (t.tp., t.p., t.t.), 38, 45,46.

³ Duta yang empat ini juga bertindak sebagai perantara Muhammad bin al-Hasan, oleh itu mereka juga dikenali sebagai *wukala’ al-mahdi*. Empat wakil tersebut ialah ‘Uthman bin Sa‘id al-‘Umri, kemudian anaknya yang bernama Muhammad, kemudian Husin bin Ruh, dan selepasnya ‘Ali bin Muhammad al-Samiri. Lihat lebih lanjut dalam Muhammad bin Ya‘qub al-Kulayni, *Mawsu‘ah al-kutub al-arba’ah fi ahadith al-Nabi wa al-‘Itrah: usul al-Kafi*, ed. Muhammad Ja‘far Shams al-Din (Beirut: Dar al-Ta‘aruf li al-Matbu‘at, 1990)1: 32.

hidup dalam tempoh keghaiban kecil *al-mahdi* tidak diragui kewibawaan dan amanah mereka kerana periwayatan mereka dipantau dan dipelihara oleh *al-mahdi*. Maka tidak hairan jika al-Kulayni mendapat gelaran *al-thiqqah al-Islam* yang bermaksud orang yang dipercayai Islam.⁴ Untuk mengetahui secara lebih terperinci siapakah al-Kulayni dan kitabnya *al-Kafi*, berikut penjelasannya.

Nama penuh beliau ialah Muhammad bin Ya‘qub bin Ishaq dan dinisbahi dengan al-Razi. Selain itu, beliau juga dinisbahi dengan al-Silsiliyyi al-Baghdadi. Beliau adalah seorang yang cacat sebelah matanya di samping mempunyai anak yang bernama Ja‘far, oleh kerana itu Muhammad bin Ya‘qub turut dikenali dengan panggilan Abu Ja‘far *al-a‘war*.⁵ Namun panggilan beliau yang masyhur ialah al-Kulini, sempena nama tempat asal beliau iaitu Kulin, sebuah perkampungan yang terletak di pinggir barat daya Kota Ray, yang mana pada hari ini kota tersebut terletak dalam wilayah Tehran, Republik Iran. Namun ada juga ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah yang memperkenalkan Muhammad bin Ya‘qub dengan gelaran al-Kulayni iaitu *tasghir* (*diminution*/pengecilan) perkataan *kulini*, bertujuan menisbahkan Muhammad bin Ya‘qub dengan penduduk Kulin. Ternyata, gelaran al-Kulayni ini lebih diguna-pakai berbanding al-Kulini apabila merujuk Muhammad bin Ya‘qub – pengarang *al-Kafi*.⁶

Tidak diketahui secara tepat tarikh lahir al-Kulayni. Walau bagaimanapun pada catitan al-Khu‘i, al-Kulayni dilahirkan selepas kematian al-Hasan al-‘Askari – imam ke-11 Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah – pada tahun 260 Hijrah. Namun apa yang pasti, ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah sepakat mengatakan al-Kulayni hidup pada zaman

⁴ Muhammad ‘Ali al-Mu‘allim, *Usul ‘ilm al-rijal bayn al-nazariyyah wa al-tatbiq: taqriran li abhath samahah ayat Allah al-haj Muslim al-Dawardi*, ed. Hasan al-‘Abudi (t.tp., t.p., t.t.), 1: 61,62.

⁵ *A‘war* adalah kata sifat yang berasal dari perkataan *‘awar*. Ia bermaksud hilang daya inderawi melihat pada salah satu mata. Lihat dalam Muhammad bin Mukarram Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arab*, ed. Yasir Sulayman Abu Shadi dan Majdi Fathi al-Sayyid (Mesir: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.), 9: 539. entri “*‘awar*.”

⁶ Al-Kulayni, *Mawsu‘ah*, 1: 7-8.

keghaiban kecil Muhammad bin al-Hasan.⁷ Ini merujuk kepada maklumat yang disampaikan oleh al-Tusturi dalam *Qamus*,⁸ begitu juga yang disampaikan oleh Muhammad Ja'far Shams al-Din dalam pengenalan beliau kepada al-Kulayni.⁹

Al-Kulayni dikatakan berasal daripada keluarga cendekiawan. Bapa saudara sebelah ibunya yang bernama 'Allan al-Kulini al-Razi diperakui oleh al-Najashi sebagai seorang 'shaykh' aliran Syiah al-Ithna 'Ashariyyah di Kota Ray.¹⁰ Al-Kulayni juga dikenali sebagai seorang 'shaykh' di Ray. Tetapi selepas berpindah ke Baghdad, beliau diangkat menjadi imam para ilmuwan fikah (*fuqaha'*) Syiah al-Ithna 'Ashariyyah. Peristiwa ini berlaku pada zaman pemerintahan al-Muqtadar.¹¹ Kelebihan al-Kulayni meriwayatkan daripada perawi para imam seperti Ahmad bin Idris bin Ahmad al-Ash'ari al-Qumi (m. 306H), Ahmad bin Muhammad bin Sa'id bin 'Abd al-Rahman al-Hamdani – yang digelar Ibn 'Uqdah (m. 333H) dan lain-lain, membuatkan al-Kulayni bukan sahaja tergolong dalam kelompok ilmuwan akademi periwayatan (*madrasah al-riwa'i*) yang diyakini amanah oleh ilmuwan Syiah al-Ithna Ashariyyah, malah disifatkan seorang yang terperinci dan cermat dalam meriwayatkan ucapan-ucapan para imam.¹²

Al-Najashi menyifatkan al-Kulayni sebagai insan yang paling dipercayai (*awthaq*) dalam ilmu hadis aliran Syiah al-Ithna 'Ashariyyah dan paling diakui kata-katanya (*athbat*). Manakala al-Tusi pula menyifatkan al-Kulayni sebagai seorang yang amanah lagi arif dengan perihal khabar-khabar.¹³ Qadi al-Shushturi menggelarkan al-

⁷ Al-Musawi al-Khu'i, *Mu'jam rijal al-hadith wa tafsir tabaqat al-ruwwah* (Najaf: Maktabah al-Imam al-Khu'i, t.t.), 19: 58.

⁸ Muhammad Taqi al-Tusturi, *Qamus al-rijal* (t.tp., Mu'assasah al-Nashr al-Islami, t.t.), 9: 660.

⁹ Al-Kulayni, *Mawsu'ah*, 1: 11.

¹⁰ Al-Khu'i, *Mu'jam*, 19: 54. Al-Kulayni, *Mawsu'ah*, 1: 11.

¹¹ Al-Muqtadar ialah Abu Ja'far al-Muqtadar al-Muqtadar bi Allah, salah seorang pemerintah Abbasiyyah (280H-320H). Al-Kulayni, *Mawsu'ah*, 1: 11.

¹² *Ibid.*

¹³ Mahmud Duryab al-Najafi, *al-Mu'jam al-Muwahhad li i'lam al-usuli al-rijaliyyah wa al-khulasah li al-'alamah* (t.tp., Majma' al-fikr al-Islami, t.t.) 2: 331.

Kulayni sebagai ketua sekalian ahli hadis dan shaykh para penghafaz.¹⁴ Bagi Ibn al-Athir, ketokohan al-Kulayni dalam bidang hadis dan fikah Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah menjadikan beliau salah seorang daripada empat pengasas aliran *ahl al-bayt*. Pertamanya Muhammad al-Baqir,¹⁵ kedua ‘Ali al-Rida,¹⁶ ketiga al-Kulayni dan keempat al-Murtada.¹⁷

Al-Kulayni dikatakan menulis beberapa buah kitab selain daripada *al-Kafi*.

Antaranya ialah:

1. *Tafsir al-ru’ya*, dalam menafsir mimpi.
2. *Kitab al-rijal*, biodata perawi hadis.
3. *Kitab al-radd ‘ala Qaramitah*, dalam menolak ajaran Syiah Isma‘iliyyah al-Batiniyyah.
4. *Kitab al-rasa’il* atau *rasa’il al-a’immah*, dalam bidang tasawuf.
5. *Kitab ma qil fi al-a’immah min al-shi’r*, dalam ilmu syair.¹⁸

Al-Kulayni dikatakan telah meninggal dunia pada tahun 329 Hijrah, ia adalah pandangan al-Najashi dalam *Rijal*. Manakala menurut al-Tusi dan al-Jazari, al-Kulayni telah meninggal dunia pada tahun 328 Hijrah¹⁹ dan dikebumikan di *Bab al-Kufah*, satu

¹⁴ Al-Kulayni, *Mawsu’ah*, 1: 18.

¹⁵ Beliau ialah Muhammad bin ‘Ali Zayn bin al-Husin bin ‘Ali bin Abi Talib. Dilahirkan pada tahun 58 Hijrah dan meninggal pada tahun 114 Hijrah. Imam ke-4 Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, digelar *al-shakir lillah*, *al-hadi* dan *al-amin*. Namun gelarannya yang terkenal ialah *baqir al-‘ilm* yang bermaksud pembelai ilmu. Lihat ‘Abd Allah bin al-Husin bin Hamdan al-Khusaybi, *al-Hidayah al-Kubra* (cet ke-4, Beirut: Mu’assasah al-Balagh, 1991), 237.

¹⁶ Beliau ialah ‘Ali bin Musa bin Ja‘far bin Muhammad bin ‘Ali bin al-Husin bin ‘Ali bin Abi Talib. Dilahirkan pada tahun 153 Hijrah dan meninggal dunia pada tahun 203 Hijrah. Beliau adalah imam ke-7 Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Selain digelar sebagai Abu al-Hasan, beliau juga digelar sebagai Abu Muhammad. Panggilannya yang terkenal ialah *al-rida* di samping *al-sabir*, *al-wafa*, *nur al-huda*, *siraj Allah*, *al-fadil*, *qurrah a‘yun al-mu‘minin* dan *makid al-mulhidin*. *Ibid.*, 279.

¹⁷ Beliau ialah Muhammad bin Murtada yang dikenali dengan gelaran al-Fayd al-Kashani, pengarang kitab *al-Wafi*, syarah kepada kitab *al-Kafi*. Dilahirkan pada 1007 Hijrah dan meninggal dunia pada 1091 Hijrah. Lihat Mulla Muhammad Mahsan al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, ed. Diya’ al-Din al-Husayni (Esfahan: Maktabah amir al-Mu‘minin ‘Ali ‘alayh al-Salam, 2000), 1: 17. Al-Kulayni, *Mawsu’ah*, 1: 20. Al-Tusturi, *Qamus*, 9: 660-661.

¹⁸ Al-Kulayni, *Mawsu’ah*, 1: 20.

¹⁹ Al-Kulayni, *Mawsu’ah*, 1: 11. Al-Tusturi, *Qamus*, 9: 661.

pemakaman dalam Kota Baghdad.²⁰ Menurut al-Khu'i, sebagaimana dipetik daripada kitab *Lu'lu'ah al-bahrayn*, karangan Yusuf al-Bahrani, kubur al-Kulayni pernah dibongkar oleh pembesar Baghdad. Mereka temui satu lagi jasad yang bersaiz lebih kecil di sisi jasad al-Kulayni, tidak diketahui dengan tepat siapakah pemilik jasad kecil itu. Kedua-duanya ditanam kembali dalam kubur asal dan dibina di atasnya kubah besar yang indah. Ada juga yang mengatakan, jasad yang kedua itu adalah bapa al-Kulayni. Pada hari ini kubur tersebut dikenali sebagai *mazar* (tempat ziarah) atau *mash'had* (tempat penyaksian).²¹

Berkenaan dengan karya utama al-Kulayni iaitu *al-Kafi*, menurut 'Adnan Farhan, pada zaman ia dihasilkan, telah terdapat sebanyak 6000 kitab dan 400 manuskrip yang didakwa menghimpunkan ucapan-ucapan para imam Syiah al-Ithna 'Ashariyyah, semuanya berkaitan dengan ajaran agama Islam menurut aliran *ahl al-bayt*. Sebahagian ucapan para imam tersebut dimasukkan ke dalam *al-Kafi* dan sebahagian yang lain dimasukkan ke dalam kitab-kitab rujukan Syiah al-Ithna 'Ashariyyah yang lain, mengikut disiplin ilmu yang berbeza-beza.²²

Kitab *al-Kafi* yang mengandungi sebanyak 30 judul telah ditulis oleh al-Kulayni dengan mengambil masa selama 20 tahun.²³ Sebanyak 15176 hadis didakwa daripada para imam Syiah al-Ithna 'Ashariyyah terdapat dalam *al-Kafi*. Jumlah ini tidak merangkumi hadis-hadis yang digugurkan kerana pengulangan (*isqat al-mutakarrar*). Namun, jika dihimpunkan hadis-hadis digugurkan tersebut, jumlah kesemua hadis yang terdapat dalam *al-Kafi* ialah 16199.²⁴

Al-Kafi telah dihasilkan bagi memenuhi keperluan pengetahuan dan pembelajaran yang menyeluruh dengan bersumberkan pengajaran para imam Syiah al-Ithna

²⁰ Al-Khu'i, *Mu'jam*, 19: 55.

²¹ *Ibid.*, 57.

²² 'Adnan Farhan Al Qasim. *Tatawwur harakah al-Ijtihad 'ind al-Shi'ah al-Imamiyyah* (t.tp.: Dar al-Mustafa 'alayh al-Salam al-'Alamiyah, 2009), 251.

²³ Al-Kulayni, *Mawsu'ah*, 1: 20.

²⁴ Al-Mu'allim, *Usul*, 61.

‘Ashariyyah. Ini telah dijelaskan oleh al-Kulayni kepada salah seorang pengikutnya yang berhasrat memiliki sebuah rujukan yang lengkap ajaran para imam dengan sumber riwayat yang sahih. Kata al-Kulayni:

إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف، يجمع من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين، والعمل به بالآثار الصحيحة، عن الصادقين.

Terjemahan: Kamu suka andainya di sisi kamu [ada sebuah] kitab yang lengkap, dihimpun [padanya] sekalian disiplin ilmu agama, yang mencukupkan bagi pelajar, yang dirujuk oleh para pembimbing, diambil daripadanya orang yang mahukan ilmu agama, serta beramal dengannya (ilmu agama) [mengikut] sumber yang sahih, daripada orang-orang yang benar.²⁵

Menjelaskan jawapan ini, al-Mu‘allim mengatakan bahawa al-Kulayni menerangkan bahawa penghasilan *al-Kafi* telah memenuhi empat syarat:

1. Kitab yang lengkap lagi merangkumi segala usul dan cabang pengetahuan aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah.
2. Bahan pembelajaran yang lengkap bagi kegunaan pelajar, pengajaran buat para pembimbing dan panduan bagi mereka yang mahu beramal.
3. Sahih daripada Nabi SAW dan *ahl al-bayt*.
4. Sanadnya daripada kalangan perawi yang amanah dan dipercayai.²⁶

Berdasarkan empat syarat ini, al-Kulayni menggabungkan semua disiplin ilmu Islam ke dalam *al-Kafi*. Disiplin ilmu yang dimaksudkan ialah Ilmu Usuluddin, Ilmu Fikah dan Ilmu Tasawuf. Ketiga-tiga disiplin ilmu ini pula, dibahagikan kepada tiga bahagian yang dikategorikan sebagai *usul*, *furu‘* dan *rawdah*. Bahagian *usul* (usul) ialah Ilmu Usuluddin yang membincangkan tentang akidah iaitu berkaitan dengan fungsi akal, tauhid Allah SWT dan *imamah*. Bahagian *usul* ini menjadi bahagian pertama yang dibentang dan bincangkan dalam *al-Kafi*. Manakala bahagian kedua ialah *furu‘* (cabang)

²⁵ Al-Kulayni, *Mawsu‘ah*, 1: 20.

²⁶ Al-Mu‘allim, *Usul*, 1: 63, 64.

iaitu Ilmu Fikah yang membincangkan hukum-hakam ibadah iaitu berkaitan dengan *taharah* (penyucian), solat, haji, pembayaran *khumus* (1/5), nikah dan lain-lain. Seterusnya, bahagian *rawdah* (taman)²⁷ iaitu yang berkaitan dengan tasawuf yang membincangkan tentang akhlak iaitu berkaitan dengan pekerti dan adab, yang perlu dicontohi oleh pengikut Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah.

Al-Kafi mempunyai kedudukan yang tinggi di sisi Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Ia dianggap kitab yang paling cantik dari sudut susunan hadisnya dan paling baik dari sudut autoritinya dari sekalian kitab hadis aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Ini berdasarkan kepada kelebihan *al-Kafi* yang menjadi rujukan utama ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, kewibawaan khabarnya yang dipercayai, lengkap hukum-hakamnya dan menjadi *qutub* segala jalur riwayat ilmu dalam aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah.²⁸ Secara ringkasnya, kelebihan *al-Kafi* boleh dirumuskan sebagaimana berikut:

1. Hadis-hadis yang dimuatkan di dalamnya diriwayatkan pada zaman duta *al-mahdi* masih hidup. Hal ini membuatkan *al-Kafi* terpelihara daripada penyelewengan.
2. Sejumlah besar hadis dalam *al-Kafi* terdiri daripada sanad yang bersambung kepada imam-imam dua belas melainkan beberapa hadis sahaja.
3. Jumlah hadis dalam *al-Kafi* melebihi hadis yang terdapat dalam enam kitab hadis yang sahih dan masyhur di sisi Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah yang dikenali sebagai *sunan al-sittah: Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim, Sunan Abi Dawud, Sunan al-Tirmidhi, Sunan al-Nasa‘i* dan *Sunan Ibn Majah*.²⁹

²⁷ Menurut Muhammad Ja‘far Shams al-Din, pengitlakan *rawdah* bagi judul bahagian ketiga *al-Kafi* adalah bersifat *isti‘arah*. Al-Kulayni memperumpamakan bahagian ini sebagai taman yang dipenuhi dengan tumbuhan berbunga dan anak sungai yang mendamaikan. Ini kerana bahagian ketiga ini dipenuhi dengan ucapan yang menenangkan, peringatan yang baik dan kata-kata hikmah yang menjernihkan jiwa dan menjadi santapan bagi minda. Lihat anotasi Muhammad Ja‘far Shams al-Din dalam al-Kulayni, *Mawsu‘ah*, 8: 5.

²⁸ *Ibid.*, 1: 21.

²⁹ ‘Abd al-Mahdi bin ‘Abd al-Qadir, *Turuq takhrij hadith Rasul Allah salla Allah ‘alayh wa sallam* (Ajuzah: Maktabah al-Iman, t.t.), 257. Al-Kulayni, *Mawsu‘ah*, 1: 23, 24.

Kerana kedudukannya yang tinggi dan penting, *al-Kafi* disyarah oleh ramai ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Usaha sebegini didakwa menjadi kebiasaan bagi ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah dalam memantapkan pengetahuan dan sumber ilmiah mereka, khususnya bersumberkan riwayat para imam. Berikut adalah judul syarah-syarah (*shuruh al-Kafi*) dan penulisnya:

1. *Jami‘ al-ahadith wa al-aqwal* oleh Qasim bin Muhammad bin Jawad bin al-Wandi (m. 1100H).
2. *Al-durr al-manzum min kalam al-ma‘sum* oleh ‘Ali bin Muhammad bin al-Hasan al-‘Amili al-Jab‘i (m. 1104H).
3. *Al-rawashih al-samawiyyah fi sharh al-ahadith al-Imamiyyah* oleh Muhammad Baqir al-Damadi al-Husayni (m. 1040H).
4. *Al-Shafi* oleh Khalil bin al-Ghazi al-Qazwini (m. 1089H).
5. *Sharh* al-Mirza Rafi‘ al-Din Muhammad al-Na’ini (m. 1082H).
6. *Sharh* al-Mula Sadra (m. 1050H).
7. *Sharh* Muhammad Amin al-Istirabadi al-Akhbari (m. 1036H).
8. *Sharh* al-Mula Muhammad Salih al-Mazandarani (m. 1080H).
9. *Kashf al-Kafi* oleh Shah Muhammad al-Isbahanati al-Shirazi.
10. *Mar’ah al-‘uqul fi sharh akhbar al al-Rasul* oleh Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi al-Majlisi (m. 1110H).
11. *Huda al-‘uqul fi sharh ahadith al-usul* oleh Muhammad bin ‘Abd ‘Ali al-Qatifi.
12. *Al-Wafi* oleh al-Fayd al-Kashani (m. 1091H).

Berikut pula beberapa kompilasi komentar dan suntingan (*ta‘aliqah wa hawashiyah*) terhadap *al-Kafi*:

1. *Hashiyah* al-Shaykh Ibrahim bin al-Shaykh Qasim al-Kazimi (Ibn al-Wandi).

2. *Hashiyah* Abi al-Hasan al-Sharif al-Futuni al-‘Amili (m. 1138H).
3. *Hashiyah* al-Sayyid al-Mayr Abi Talib bin al-Mirza Bayk al-Fandaruski.
4. *Hashiyah* al-Sayyid Badr al-din Ahmad al-Ansari al-‘Amili.
5. *Hashiyah* Muhammad Amin bin Muhammad Sharif al-Istirabadi al-Akhbari (m. 1036H).³⁰

Berikut pula beberapa terjemahan *al-Kafi* ke dalam bahasa Parsi:

1. *Tuhfah al-awliya’* oleh Muhammad ‘Ali bin al-Hajj Muhammad Hasan al-Ardakani (al-Nahwi).
2. *Al-Safi fi sharh usul al-Kafi* oleh Shaykh Khalil bin al-Ghazi al-Qazwini.
3. *Shuruh furu’ al-Kafi* oleh Shaykh Khalil bin al-Ghazi al-Qazwini.³¹

Demikian serba ringkas biodata tentang al-Kulayni dan karyanya *al-Kafi*. Apa yang boleh dirumuskan daripadanya ialah, al-Kulayni merupakan seorang ilmuwan dalam aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, yang mempunyai sandaran yang tinggi dalam tradisi ilmu Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Ketokohan beliau bukan sahaja diakui dalam bidang periwayatan bahkan juga dalam bidang penyusunan awal pemikiran aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. *Magnus opus*nya iaitu *al-Kafi* menjadi bukti perkara tersebut, di mana dihimpunkan padanya asas-asas ilmu iaitu akidah, syariat dan akhlak. Semua ilmu ini membentuk pemikiran aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah yang ada sehingga ke hari ini.

Berkaitan dengan *al-ilahiyyat*, apakah ia salah satu pemikiran aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah yang benar bersumberkan ajaran para imam maksum, sebagaimana yang didakwa oleh al-Kulayni sendiri dan tokoh-tokoh Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah yang lain, atau bersumberkan pemikiran aliran lain yang ada sebelum dan ketika al-Kulayni hidup? Menjawab persoalan ini, ia membawa kepada perbincangan seterusnya iaitu berkaitan dengan kemunculan konsep *al-ilahiyyat* dalam aliran pemikiran Islam.

³⁰ Al-Kulayni, *Mawsu‘ah*, 1: 26.

³¹ *Ibid.*, 28.

2.3 Sorotan Wacana *Al-Ilahiyyat* Dalam *Firqah* Islam

Apabila *al-ilahiyyat* dikaitkan dengan aliran pemikiran Islam atau dikenali dengan *firqah al-Islamiyyah*, perbahasan *al-ilahiyyat* akan berkisar mengenai ketuhanan Allah SWT. Tema-tema utamanya seperti zat Allah SWT, sifatNya, perbuatannya, kaitannya dengan makhluk, isu qada' dan qadar, dibincangkan demi mencapai pengetahuan tentang Allah SWT atau apa yang dinamakan sebagai *al-ma'rifah* atau *ma'rifah Allah*. Inilah yang membuatkan perbahasan *al-ilahiyyat* dikenali sebagai tingkatan yang tertinggi dalam Ilmu al-Kalam,³² iaitu sumber kepada akidah dan syariah Islam.

Akidah yang terdiri daripada enam rukun manakala syariah yang terdiri daripada lima rukun, sifar nilainya jika persoalan tentang ketuhanan Allah SWT tidak difahami secara jelas dengan lebih awal, iaitu melalui proses mengenal dan mengagungkan Allah SWT, seterusnya mengabdikan diri dengan ikhlas kepadaNya. Inilah natijah yang dikehendaki daripada maksud iman yang mana ia tidak akan terhasil kecuali dengan *tanzih* (penyucian) dan *taqdis* (pengudusan) oleh setiap individu muslim, iaitu dua kaedah yang diterapkan khusus dalam memupuk sempadan *jami'* (eksklusif) dan *mani'* (preventif) terhadap tasawur zat dan sifat Allah SWT, dan inilah yang dikesan berlaku dalam tradisi ilmu Usuluddin.³³

Setiap aliran pemikiran Islam mengambil bahagian membincangkan permasalahan *al-ilahiyyat* dengan tujuan mengetengahkan sudut faham masing-masing. Al-Jabbariyyah³⁴ dikenal pasti sebagai mazhab yang paling awal berbuat demikian,

³² 'Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Sharh al-Mawaqif* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 8: 3.

³³ Sesetengah mazhab akidah Islamiyah secara implisit mengaplikasikan dua kaedah ini tanpa mewar-warkannya. Lihat 'Abd al-'Aziz Sayf al-Nasr, *Falsafah 'ilm al-Kalam fi al-Sifat al-Ilahiyyah: manhajan wa tatbiqan* (Kaherah: t.p., 1983), 88.

³⁴ Sebuah *firqah* dalam Islam yang mensabitkan perlakuan dan daya perbuatan hamba di bawah kudrat Allah SWT. Firqah ini mula dikenali dengan nama al-Jabbariyyah setelah nama itu diberikan oleh *firqah* yang menentang fahaman mereka iaitu al-Qadariyyah. Al-Jabbariyyah terbahagi kepada tiga pecahan: al-Jahmiyyah; al-Najjariyyah; dan al-Darariyyah. Sila lihat lebih lanjut dalam al-Shahrastani, *al-Milal*, 55-58. Menurut Dr. Muhammad Rabi', kemunculan fahaman al-Jabbariyyah dikesan berlaku pada zaman pemerintahan kerajaan Umayyah. Khalifahnya yang pertama, Mu'awiyah bin Abi Sufyan RA dikatakan berasa pelantikannya sebagai pemimpin umat Islam selepas 'Ali bin Abi Talib RA, tidak disenangi oleh segelintir

kemudian diikuti oleh al-Qadariyyah³⁵ daripada al-Mu‘tazilah dan seterusnya diikuti oleh kelompok-kelompok siasah seperti Syiah, al-Khawarij³⁶ dan al-Murji‘ah³⁷ yang menyisip unsur akidah demi menjayakan prospek politik mereka. Akhirnya, dengan perkembangan ilmu dan dokongan moral serta material, kelompok-kelompok siasah ini bukan sahaja dikenali sebagai politikus yang memperjuangkan politik malah juga dikenali sebagai aliran yang memperjuangkan fahaman akidah sendiri. Meskipun fahaman yang diperjuangkan menghasilkan ikhtilaf yang bukan sahaja merugikan umat

kaum muslimin iaitu pengikut kepada Hasan bin ‘Ali RA, yang ramai tinggal di Madinah dan Kufah. Dengan sebab ini Mu‘awiyah RA mengembangkan hadis-hadis Nabi SAW khususnya tentang qada’ dan qadar, sebagai cubaan menundukkan pandangan rakyat kepada pemerintahan beliau, dan cubaan ini membibitkan fahaman *jabbar* (dikerasi) yang kemudian dikembangkan oleh tokoh-tokoh al-Jabbariyyah seperti al-Ja’d bin Dirham (m. 118) dan Jaham bin Safwan (m. 128). Lihat Muhammad Rabi‘ Muhammad Jawhari, ‘*Aqidatuna*, cet. ke-10 (Kaherah: t.p., 2005), 1: 27- 28.

³⁵ *Firqah* dalam Islam yang bertindak menentang fahaman al-Jabbariyyah. Menurut Dr. Muhammad Rabi‘, fahaman ini telah muncul pada kurun pertama Hijrah ekoran daripada penentangan terhadap perlembagaan kerajaan Umayyah. Pelopornya seorang tabi’in yang bernama Ma‘bad bin ‘Abd Allah al-Juhni RH telah melaungkan slogan: “*la qadr wa al-amr unuf*” (tiada qadar maka suruhan adalah zalim) menjadi manifestasi perkembangan dan penyebaran fahaman al-Qadariyyah selepas daripada itu. Lihat Muhammad Rabi‘, ‘*Aqidatuna*, 1:27.

³⁶ Pada asalnya, *firqah* ini adalah antara golongan yang menyokong ‘Ali bin Abi Talib RA dan pemerintahannya. Namun setelah berlakunya peristiwa *tahkim*, mereka bertindak menentang ‘Ali RA kerana tidak berpuas hati dengan penerimaan beliau terhadap keputusan *tahkim*. Al-Khawarij bertindak keluar daripada menyokong ‘Ali RA, oleh kerana itu mereka mendapat nama mereka. Mereka kemudiannya mengkafirkan ‘Ali RA, ‘Amr bin al-‘As dan Abu Musa al-Ash‘ari RA yang menjadi hakim, Mu‘awiyah RA sebagai pendakwa dan semua orang yang redha dengan *tahkim*. Bagi al-Khawarij, ‘Ali RA adalah khalifah yang sah manakala Mu‘awiyah RA adalah *ahl al-bughah* yang melawan pemerintah Islam yang sah. Slogan mereka: “*la hukm illa lillah*” (tiada kehakiman melainkan [kehakiman yang diserahkan] kepada Allah SWT) dinilai oleh ‘Ali RA sebagai benar tetapi bermaksud salah sehingga beliau mengungkapkannya: “*kalimah haq yuridun biha al-batil*” (kalimah yang benar [tetapi] mereka gunakannya secara batil). *Ibid.*, 25.

³⁷ *Firqah* yang tidak menzahirkan sokongan sama ada pada pihak ‘Ali RA atau pihak Mu‘awiyah RA. Terkecualinya al-Murji‘ah daripada menyokong dua individu terbabit tidak menjadikan mereka terkeluar daripada *firqah* siasah, kerana kemunculan mereka sewaktu dengan Syiah dan al-Khawarij, iaitu rentetan daripada peristiwa *tahkim*, dan bukan daripada perselisihan dalam permasalahan akidah. Namun selepas itu, al-Murji‘ah membina manhaj akidah sendiri sepertimana Syiah dan al-Khawarij juga. Menurut al-Shahrastani, manhaj akidah al-Murji‘a mempunyai gabungan dwi elemen, empat yang terkenal: *Murji‘ah al-Khawarij*; *Murji‘ah al-Qadariyyah*; *Murji‘ah al-Jabbariyyah*; dan *Murji‘ah al-Khalisah*. Lihat lebih lanjut dalam al-Shahrastani, *al-Milal*, 91. Lihat juga dalam Muhammad Rabi‘, ‘*Aqidatuna*, 27.

Islam malah meniupkan semangat anarkis ke dalam jiwa mereka, akan tetapi semua aliran ini sebulat suara menjadikan tauhid Allah SWT sebagai syiar masing-masing.³⁸

Tidak semua aliran-aliran di atas berjaya menyingkap erti tauhid Allah SWT. Ini kerana kebanyakan mereka terikat dengan kepentingan duniawi berbanding menyatukan umat Islam – yang mana kesatuan ini menjadi tujuan utama akidah Islam. Namun, jika diukur dari sudut penerapan literalisme tauhid ke dalam akidah, ia dijaguh oleh aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, salah satu daripada pecahan Syiah al-Imamiyyah.³⁹ Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah berjaya mengasingkan zat Allah SWT secara mafhum dan hakikat daripada berkait dengan sifat tambahan ke atas (*sifat al-za’idah ‘ala al-dhat*) atau sifat mutlak yang bebas (*sifat al-mutlaq al-istiqlaliyyah*), yang mana secara langsung menafikan kewujudan sifat-sifat tersebut.

Dengan menafikan sifat tambahan atau sifat mutlak ke atas zat Allah SWT, turut ternafi ialah makrifah Allah SWT secara akal (*ma’rifah al-‘aqliyyah*) dan inderawi (*idrak al-mahsusah*). Ini kerana, fungsi sifat tambahan ke atas zat Allah SWT memahamkan akal manusia apa yang wajib, mustahil dan harus ke atas zat Allah SWT. Kesimpulannya – dalam pemahaman Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah – zat Allah SWT wujud tanpa sifat tambahan ke atas zat yang membolehkannya dimakrifahi oleh akal dan inderia. Meskipun pada mereka kesimpulan ini adalah suatu yang membanggakan kerana menepati literalisme tauhid yang bermaksud semata-mata tunggal, akan tetapi kesimpulan ini menyimpang daripada hakikat yang ditetapkan oleh al-Qur’an dan al-Sunnah serta menyalahi ijmak umat Islam. Maka tidak hairan, kesimpulan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah tersebut turut menyimpang daripada manhaj Syiah sebelumnya.

Penyimpangan daripada manhaj Syiah sebelumnya adalah sangat jelas di mana pengisbatan sifat tambahan ke atas zat Allah SWT telah berlaku dalam aliran Syiah al-

³⁸ Isma‘il bin ‘Umar Ibn Kathir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, ed. ‘Ali Muhammad Ma‘awwad dan ‘Adil Ahmad ‘Abd al-Mawjud (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 8: 273- 278.

³⁹ Lihat pengenalan aliran ini dalam kajian pada halaman 2.

Hishamiyyah – kelompok Syiah *mutaqaddimun*.⁴⁰ Apabila Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah menafikan pengisbatan sifat tersebut, mereka telah melakukan kekhilafan yang besar kerana menyalahi Hisham bin al-Hakm – pengasas Syiah al-Hishamiyyah – salah seorang perawi dan juga murid kepada Ja‘far al-Sadiq⁴¹ dan juga tokoh mutakalimun dalam aliran Syiah.⁴²

Meskipun penyimpangan-penyimpangan yang disebutkan terbukti, Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah betah mempertahankan fahaman mereka dengan dalil dan hujah bersandarkan ucapan yang didakwa daripada para imam mereka yang maksum. Ucapan ini direkodkan ke dalam kitab-kitab hadis mereka, antara yang terutama ialah *al-Kafi*. Mengkaji pemahaman tauhid dalam *al-Kafi* seperti mengkaji usul akidah *al-ilahiyyat* para imam. Ia mungkin menumpukan satu sudut yang terhad tetapi kajian ini memberi nilai dalam meneliti asas-asas awal pemahaman aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah terhadap konsep *al-ilahiyyat*. Penelitian ini amat berguna bagi menentukan sejauh mana kebenaran akidah yang diimani oleh Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Kajian memulakan perbincangan dengan melihat apakah konsep tauhid dalam *al-Kafi* dengan melihat *al-Kafi* sebagai pandangan pengarangnya – al-Kulayni.

⁴⁰ Al-Shahrastani, *al-Milal*, 122.

⁴¹ Al-Mu‘allim, *Usul*, 62.

⁴² Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 43.

2.2 Konsep Tauhid Allah SWT

Sebelum penulis membahaskan dengan lebih terperinci konsep tauhid Allah SWT dalam *al-Kafi*, dibawakan dahulu takrif ringkas tauhid dari sudut bahasa dan istilah.

Dari sudut bahasa, tauhid ditakrifkan sebagai hukum yang menyatakan sesuatu itu satu. Begitu juga dari sudut faham, tauhidnya sesuatu itu bermaksud ia hanya satu. Manakala dari sudut istilah, tauhid ditakrifkan sebagai membebaskan zat dan sifat Allah SWT daripada gambaran dan khayalan (*tasawwur wa takhayyal*) yang wujud dalam fikiran. Tujuannya mengelakkan gambaran dan khayalan tersebut menyumbang kepada *wahm* (agakan) iaitu kecenderungan menyamakan atau memperumpamakan Allah SWT dengan makhluk.⁴³

Dalam ilmu Usuluddin, mentauhidkan Allah SWT melibatkan tiga aspek utama:

1. Memakrifah Allah SWT melalui sifat *al-rububiyah* iaitu Allah SWT sebagai penguasa dan pentadbir setiap sesuatu.
2. Memperakui *al-wahdaniyah* Allah SWT iaitu mengimani dengan jizam bahawa Allah SWT sahaja Tuhan yang layak disembah.
3. Menafikan kesemua *al-andad* bagi Allah SWT iaitu tiada sekutu yang diseru di samping Allah SWT.⁴⁴

Tiga aspek ini diaplikasikan oleh al-Kulayni dalam tasawurnya terhadap tauhid Allah SWT. Bagi membahaskan perkara ini secara lebih terperinci, perbahasan di sini akan membahagikannya kepada tiga bahagian; pertama, perbahasan tentang tauhid zat Allah SWT; kemudian diikuti dengan perbahasan kedua, iaitu tentang tauhid makrifah Allah SWT; dan diakhiri dengan perbahasan ketiga, iaitu tentang tauhid sifat Allah SWT. Pembahagian ini dilakukan berdasarkan analisis terhadap nas-nas yang dihimpunkan oleh al-Kulayni dalam bab *al-Tawhid*.

⁴³ ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, *al-Ta’rifat*, ed. Muhammad Basil ‘Uyun al-Sud (cet, ke-3, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), 73.

⁴⁴ *Ibid.*

2.4.1 Tauhid Zat Allah SWT

Dalam *al-Kafi*, al-Kulayni menyatakan bahawa tauhid zat Allah SWT adalah salah satu rukun iman yang wajib diyakini.⁴⁵ Beliau menganggap tauhid inilah hakikat iman dan makrifah Allah SWT yang sebenarnya. Oleh sebab itu, beliau mementingkan pemahaman tentang tauhid zat Allah SWT lebih daripada pemahaman terhadap akidah yang lain kerana tauhid zat Allah SWT adalah pusat akidah secara keseluruhannya.⁴⁶ Ia adalah isi dakwah para nabi dan para imam. Seruan mereka supaya memakrifah Allah SWT tidak lain melainkan hanyalah seruan mentauhidkanNya, dan tauhid Allah SWT itulah yang yang dimaksudkan dengan iman.⁴⁷

Secara khusus, tauhid zat Allah SWT dibicarakan al-Kulayni dalam *al-Kafi* merangkumi empat maksud:

1. Martabat yang paling awal iaitu tauhid pada zat (*al-Tawhid fi al-Dhat*). Tauhid ini menyifatkan Allah SWT sebagai satu (*wahid*) yang tiada bandingan (*nazir*), tunggal (*fard*) yang tiada serupa (*mathil*) bahkan mustahil wujud bandingan atau serupa bagiNya.
2. Martabat kedua iaitu tauhid pada sifat pencipta (*al-Tawhid fi al-Khaliqiyah*). Tauhid ini menyifatkan Allah SWT sebagai pencipta yang asal, pelaku hakiki yang bebas (*fa'il al-mustaqil*). Dialah musabab kepada segala asbab dan Dialah pemberi kesan (*al-mu'aththir*).
3. Martabat ketiga iaitu tauhid pada sifat mentadbir (*al-Tawhid fi al-Rububiyyah*). Tauhid ini menyifatkan Allah SWT sebagai pengurus kepada segala kejadian (*kawn*).

⁴⁵ Perakuan ini merupakan perakuan dasar aliran Syiah al-Ithna 'Ashariyyah. Ia juga diperakui oleh Syiah al-'Alawiyah. Lihat lebih lanjut dalam 'Ali 'Aziz al-Ibrahim, *al-'Alawiyun wa tashayyu'* (Beirut: Dar al-Islamiyyah, 1996), 91.

⁴⁶ Markaz Nun li al-ta'lif wa al-tarjamah, *'Aqa'id Qur'aniyyah* (Beirut: Jum'iyah al-Ma'arif al-Islamiyyah wa al-thaqafiyah, 2005), 17. Lihat juga dalam al-Ibrahim, *al-'Alawiyun*, 91.

⁴⁷ Markaz Nun, *'Aqa'id*, 17.

4. Martabat yang terakhir iaitu tauhid dalam ibadah (*al-Tawhid fi al-'Ibadah*).

Tauhid ini menyifatkan Allah SWT sebagai sembahkan sekaligus hambaNya⁴⁸.

Bagi memahami keempat-empat maksud tauhid ini, al-Kulayni mengaplikasikan pendalilan secara bandingan (*istidlal muqaranah*) di antara Allah SWT dengan makhlukNya.⁴⁹ Metode ini diaplikasi secara konsisten dan meluas oleh ilmuwan Syiah al-Ithna 'Ashariyyah kemudiannya, antaranya yang terkenal seperti al-Ha'iri⁵⁰ dalam karyanya 'Aqidah al-Shi'ah, al-Najifi⁵¹ dalam 'Aqa'id al-Imamiyyah al-Ithna 'Ashariyyah, al-Ibrahim⁵² dalam *al-'Alawiyyun wa tashayyu'*, al-Muttahhiri⁵³ dalam *Allah fi hayah al-Insan* dan lain-lain lagi. Menurut al-Majlisi, faktor ilmuwan Syiah al-Ithna 'Ashariyyah mengaplikasikan metode pendalilan ini kerana ia berkesan menzahirkan erti tauhid zat Allah SWT berbanding metode-metode lain, misalnya seperti metode *ithbat wa nafiyy* (pengisbatan dan penafian) yang diaplikasikan oleh al-Asha'irah. Melalui metode ini, mereka perlu membincangkan cabang-cabang perbincangan yang lain pula seperti *al-ta'alluq* (kaitan) dan *al-ahwal* (keadaan-keadaan) yang dikatakan menambahkan kompleksiti pemahaman. Sebaliknya, melalui metode pendalilan bandingan, Syiah al-Ithna 'Ashariyyah hanya membandingkan Allah SWT dengan makhlukNya dan hasil perbandingan hanya menatijahkan ketinggian (*al-'aliyah*) dan keagungan (*al-'azamah*) zatNya yang sedia ada tinggi dan agung.⁵⁴ Apa yang lebih

⁴⁸ Markaz Nun, 'Aqa'id, 17-21.

⁴⁹ Konsep ini menyamai salah satu metode pedalilan dalam Mazhab al-Asha'irah yang dikenali sebagai *minhaj istidlal salbi* (pedalilan negatif) yang menghasilkan sifat *al-Salbiyyah* bagi zat Allah SWT. Sifat-sifatnya seperti *qidam* (sediakala), *baqa'* (kekal) dan *mukhalafatuhu li al-hawadith* (menyalahi dengan baharu) terhasil daripada analisis perbandingan Allah SWT dengan makhlukNya. Lihat lebih lanjut dalam Ibrahim bin Muhammad al-Bayjuri, *Tuhfah al-murid 'ala Jawharah al-Tawhid* (Mesir: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa awladihi, 1939), 34-39.

⁵⁰ Mirza 'Ali al-Ha'iri, (1967), 'Aqidah al-Shi'ah, (cet. ke-2, t.tp, t.p, 1967), 5-8.

⁵¹ Ibrahim al-Musawi al-Zanjani al-Najifi, 'Aqa'id al-Imamiyyah al-Ithna 'Ashariyyah (cet. ke-5, Qum: Intisharat hadarat Mahdi, 1982), 1: 24.

⁵² Al-Ibrahim, *al-'Alawiyyun*, 91-92.

⁵³ Murtada al-Muttahhiri, *Allah fi hayah al-Insan*, (cet. ke-3, Beirut: Dar al-Hadi, 2006), 5-19.

⁵⁴ Al-Majlisi, Muhammad Baqir al-Majlisi, *al-'Aqa'id*, ed. Husayn Darkahi (Lubnan: Mu'assah al-Huda, 1378H), 36-38. Lihat juga Markaz Nun 'Aqa'id, 17-18.

penting, metode pendalilan bandingan telah diaplikasikan secara turun-temurun dan asasnya telah dimulakan oleh para imam. *Al-Kafi* menjadi bukti dan medium pengaplikasian tersebut.

Dalam *al-Kafi*, metode pendalilan bandingan telah diaplikasikan oleh al-Kulayni ke atas sejumlah besar nas yang berkaitan dengan zat Allah SWT. Beliau menerapkan metode pendalilan bandingan tersebut ke atas tiga sudut penelitian yang berbeza iaitu sudut kaifiat, keberadaan dan kebolehhinderawian. Beliau menyandarkan nas penerapan ini kepada ‘Ali al-Rida.⁵⁵ Beliau didakwa telah mengatakan:

هو أَيْنَ الأَيْنِ بلا أَيْنَ، وَكَيْفَ الكَيْفِ بلا كَيْفَ، فلا يُعرفُ بالكَيْفِوفِيَّةِ ولا
بأَيْنُونِيَّةِ ولا يدركُ بحَاسَةِ ولا يقاسُ بشَيْءٍ

Terjemahan: Dialah (Allah SWT) mendimanakan di mana tanpa [Dia berada] pada tempat/arah [tertentu], dan [Dia] membagaimanakan bagaimana tanpa [memerlukan] bagaimana, maka Dia tidak dikenali dengan kebagaimanaan, tidak kedimanaan, dan tidak dicerapi oleh pancaindera dan tidak boleh dikiaskan dengan apa pun.⁵⁶

Ucapan ini menjadi asas kepada metode pendalil bandingan bagi menjelaskan konsep tauhid zat Allah SWT yang diutarakan dalam *al-Kafi*. Perinciannya sebagaimana berikut.

⁵⁵ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

⁵⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 46.

2.4.1.1 Ternafi Kaifiat

*Al-kayfiyyah*⁵⁷ (kebagaimanaaan) ditakrifkan oleh al-Jurjani sebagai kondisi (*hay'ah*) sesuatu secara mutlak iaitu tanpa ada pembahagian atau nisbah⁵⁸ yang boleh menjadikan kondisi sesuatu itu difahami sebagai keadaan (*hal*) atau sifat (*sifah*). Meskipun begitu, kedua-duanya melazimi kaifiat. *Hal* yang dimaksudkan ialah keadaan yang tidak terpisah daripada liputan masa iaitu silam dan semasa.⁵⁹ Seolah-olah, apabila dibicarakan tentang *hal*, ia mustahil digambarkan berlaku tanpa menggambarkan ruang masa tertentu. Manakala *sifah* pula ialah sesuatu yang melazimi zat.⁶⁰ Kedua-duanya (*hal* dan *sifah*) apabila digabungkan, hanya khusus menceritakan tentang diri yang berjiwa (*al-nafsaniyyah*) kerana diri ini sahaja yang memiliki *hal* dan *sifah*.⁶¹ Justeru, gabungan kedua-duanya mustahil dapat dilaraskan ke atas zat Allah SWT kerana Dia bukanlah suatu diri yang berjiwa atau yang memiliki jiwa.⁶² Di samping itu, tabiat atau ciri kaifiat yang dilazimi oleh sesuatu yang berkeadaan dan bersifat iaitu sesuatu yang berjسيم⁶³ pastilah tidak dapat dikaitkan dengan zat Allah SWT kerana ia bukanlah suatu yang berjسيم malah mustahil ia berjسيم, dan inilah isbat zat Allah SWT ternafi kaifiat.

Penafian ini menekankan bahawa setiap sesuatu yang dihukumkan berjسيم terdedah kepada hakikat baharu yang dibaharukan (*al-muhdath*) walaupun dalam jangka

⁵⁷ Berasal dari perkataan *kayf* ditambahkan huruf *ya'* yang berfungsi sebagai nasab dan huruf *ta'* yang berfungsi sebagai pemindah (*al-naql*) menukarkan *kayf* yang asalnya adalah kata nama (*al-ismiyyah*) menjadi kata masdar (*al-masdariyyah*). Ibrahim Anis, et. al, *al-Mu'jam al-Wasit* (cet. ke-2, t.tp.,t.p.), 2: 807.

⁵⁸ Al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, 188.

⁵⁹ *Ibid.*, 86.

⁶⁰ *Ibid.*, 136.

⁶¹ Ia ditakrifkan sebagai zarah berwap halus (*al-jawhar al-bukhari al-latif*) yang mengendong potensi hidup, inderawi dan tarikan keinginan. Dinamakannya hakim kepada roh haiwan kerana ia punca sedar ke atas kawalan badan. Apabila pada saat kematian, terputus cahayanya daripada zahir dan batin badan. Manakala pada saat tidur, ia terputus hanya daripada zahir badan tanpa batinnya. Lihat lebih lanjut *Ibid.*, 239.

⁶² Menafikan ada jiwa (*nafs*) pada zat Allah SWT tidak menyatakan Dia mati. Menurut al-Majlisi Allah SWT Maha Hidup walaupun tanpa kaifiat. Al-Majlisi, *al-'Aqa'id*, 38.

⁶³ Al-Shirazi mentakrifkan kaifiat sebagai keadaan yang berada di atas sesuatu. Ia merupakan sifat menempel (*al-a'rad*) pada jisim. Lihat Ja'far al-Husayni al-Shirazi, *Sharh usul al-Kafi* (Lubnan: Dar al-'Ulum, 2010), 2: 38.

hayatnya dikatakan qadim berbanding baharu yang lain, contohnya seperti alam semesta dan roh.⁶⁴ Walaupun kedua-duanya dikatakan qadim, tetapi hakikat kedua-duanya masih dalam kategori baharu yang dibaharukan kerana kedua-duanya mengalami proses perubahan (*taghayyur*) iaitu berubah daripada satu keadaan ke satu keadaan yang lain. Alam semesta dan roh berubah daripada tiada (*'adam*) kepada ada (*wujud*). Perubahan sebegini mustahil dapat ditasawurkan ke atas zat Allah SWT kerana boleh merosakkan mafhum azaliNya.

Penafian kaifiat sebagaimana dinyatakan di atas, yang bersifat metodologi turut menafikan kaifiat zat Allah SWT dari sudut penisbahan (*nisbah*). Penisbahan yang dimaksudkan ialah mengait atau menjadikan Allah SWT sebagai sandaran sesuatu.⁶⁵ Pada peringkat yang paling asas sekalipun iaitu penciptaan makhluk, Allah SWT tidak boleh disifatkan sebagai pencipta makhluk dengan erti Allah SWT melakukan perbuatan mencipta (*al-sani' bi ma'na al-fi'l*) – iaitu Allah SWT mencipta makhluk melalui sifat mencipta – kerana perihal perbuatan (*fi'l*) menggambarkan keterbatasan (*al-mahdudiyah*) dan berakhir (*al-muntahiyah*), iaitu keterbatasan fitrah ciptaan dan berakhir dengan binasanya ciptaan.⁶⁶ Jelasnya, perbuatan mencipta Allah SWT bersifat aktual (*bi al-fi'l*) yang sememangnya terbatas dan berakhir. Oleh itu, Allah SWT disifatkan sebagai pencipta makhluk dengan erti pelaku (*yakun bi ma'na al-fa'il*) yang mana dengan pengertian ini, persoalan tentang perbuatan atau sifat mencipta Allah SWT

⁶⁴ Kedua-duanya dikenali qadim oleh *al-Hukama'* dan ahli falsafah. Meskipun qadim, kedua-duanya tetap mengalami perubahan iaitu daripada tiada (*'adam*) kepada ada (*wujud*); mengalami perpindahan daripada lengkap kepada binasa. Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 45.

⁶⁵ Menurut al-Jurjani, nisbah terbahagi kepada dua; *al-nisbah al-mutlaq* dan *al-nisbah al-thubutiyyah*. *Al-nisbah al-mutlaq* bermaksud mengadakan suatu perkaitan di antara dua benda/perkara manakala *al-nisbah al-thubutiyyah* bermaksud mensabitkan sesuatu yang pertama pada sesuatu yang kedua dengan tujuan menjadikan kedua-duanya serupa. Al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, 237.

⁶⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 59.

tidak timbul dan dipersoalkan, hanya cukup memahami bahawa Allah SWT pelaku makhluk tanpa kaifiat dan persoalan bagaimana.⁶⁷

Di samping bersifat baharu, jisim juga menafikan azaliyah Allah SWT. Ini berdasarkan kepada sifat ditentukan (*muqaddaran*) dan dibangunkan (*munsha'an*) yang menjadi identiti setiap yang berjisim. Identiti ini dirujuk oleh al-Kulayni kepada kata-kata yang didakwa daripada 'Ali al-Rida:⁶⁸

إني لما نظرتُ الى جسدي ولم يُمكنِّي فيه زيادة ولا نقصانٌ في العرض والطول
ودفع المكاره عنه وجرَّ المنفعة اليه، علمتُ أنَّ لهذا البنيانِ بانياً، فأقررتُ به مع
ما أرى من دَوْرانِ الفلكِ بقدرته، وإنشاءِ السحابِ، وتصريفِ الرياحِ، وتجريِ
الشمسِ والقمرِ والنجومِ، وغيرِ ذلك من الآياتِ العجيباتِ المبيناتِ، علمتُ
أنَّ لهذا مُقدِّراً ومنشئاً.

Terjemahan: Sesungguhnya, tatkala aku melihat pada badanku, tidak aku berupaya [melakukan] padanya [sebarang] penambahan dan tidak [juga berupaya melakukan sebarang] pengurangan [sama ada] pada [bentuk] lebar atau panjang[nya, atau] mengelakkan [apa jua kesakitan] yang tidak disukai [mengena pada]nya (badan), [atau] mendatangkan manfaat padanya (badan), [maka] aku tahu sesungguhnya binaan ini yakni badan [ada] pembinanya, lalu aku akui melaluinya (badan) di samping apa yang aku sedang saksikan daripada peredaran planet dengan keupayaan peredarannya, bergumpalannya awan, berderunya angin, berjalannya matahari dan bulan serta bintang, dan selain yang demikian itu [merupakan] keterangan-keterangan yang ajaib tapi menjelaskan, ketahuilah aku bahawasanya pada [segala ciptaan] ini [ada] penentu dan pembangunnya.⁶⁹

Melalui keterangan ini dua pendalilan diutarakan:

1. Pendalilan nafsi/jiwa (*istidlal al-nafsi*) bahawa kejadian manusia berada di bawah tatanan yang bersistematik. Ini menjadi bukti bagaimana manusia dipengaruhi oleh kuasa yang datang daripada luar kawalan dan keupayaan mereka.

⁶⁷ *Ibid.*, 61-62. Lihat huraian dalam Mulla Muhammad Mahsan, al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, ed. Diya' al-Din al-Husayni (Esfahan: Maktabah amir al-Mu'minin 'Ali 'alayh al-Salam, 2000), 1: 389-391.

⁶⁸ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

⁶⁹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 46-47.

2. Pendalilan semesta (*istidlal al-'alami*) bahawa kejadian alam berada di bawah kawalan intensif. Ini menjadi bukti bagaimana alam semesta diuruskan oleh pentadbir yang maha kuasa.⁷⁰

Berdasarkan dua pendalilan ini, didapati al-Kulayni memahami bahawa identiti jisim yang ditentukan dan dibangunkan adalah asas yang paling penting dalam membincangkan tentang hakikat kaifiat, yang mana dengan memberi penekanan terhadap asas ini, dapat menafikan perkaitan kaifiat dengan zat Allah SWT secara efektif. Dilihat, penafian ini bukan sahaja dapat membezakan zat Allah SWT dengan zat makhluk, malah memustahilkan timbulnya persoalan; bagaimanakah unsur zat Allah SWT itu dijadikan?⁷¹ Akan tetapi, jika persoalan itu diterima sah secara akhlah maka akal terlebih dahulu perlu menerima analogi berikut:

أنه لا يكون لوجود شيء ((متى)) إلا إذا كان لعدمه ((متى)). وبالجملة لا يدخل الشيء في مقولة ((متى)) بوجوده فقط بل بوجوده وعدمه جميعا. فإذا لم يصح أن يقال لشيء ((متى لم يكن وجوده)) لم يصح أن يقال ((متى كان وجوده)).

Terjemahan: Sesungguhnya tidak [boleh] berlaku pada wujudnya sesuatu [dengan disifatkan] 'bila' melainkan apabila [ditetapkan] terlebih dahulu pada (sesuatu) itu [dengan] 'bila' ia tiada. [Secara] ringkas [keterangan ini:] tidak dimasukkan sesuatu itu ke [dalam] pertanyaan 'bila' wujudnya sahaja bahkan [dimasukkan bila] wujud dan tiadanya serentak. Maka, apabila sudah tidak sah dikatakan pada sesuatu; 'bila akan berlaku ketidakwujudannya' sudah tidak sah [juga] mengatakan; 'bila kewujudannya dahulu?⁷²

Ringkasnya, sesuatu tidak boleh terbina atau wujud kecuali dengan menetapkan bilakah permulaannya. Akan tetapi persoalan bila tersebut tidak boleh ditetapkan kecuali dengan menetapkan juga bilakah pengakhiran sesuatu itu, ia suatu yang lazim. Justeru, jika akal boleh menerima bilakah berakhirnya zat Allah SWT maka akan

⁷⁰ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 40-41.

⁷¹ *Ibid.*, 54-55.

⁷² Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 319.

terjawablah persoalan bila zat Allah SWT bermula, barulah sah persoalan bagaimana unsur zat Allah SWT dijadikan. Tetapi apakah akal berdaya menemui jawapan bilakah zat Allah SWT berakhir?

Kesimpulannya, tiada penegahan bagi akal menyoal apakah unsur zat Allah SWT dan bilakah ia wujud, tetapi dengan syarat akal mampu menjawab bilakah pengakhiran bagi zat Allah SWT. Walau bagaimanapun, adalah suatu yang mustahil menggambarkan ada soalan sedemikian apatah lagi dapat ditemukan jawapannya – bilakah pengakhiran bagi zat Allah SWT. Jika masih ada yang ingkar dan mahu mempersoalkan bagaimanakah unsur zat Allah SWT maka orang yang ingkar tersebut perlu mengisbat kaifiat yang hanya layak bagi Allah SWT sahaja, tidak bagi selainNya. Kaifiat yang tidak dikongsikan dengan mana-mana makhluk, yang tidak boleh diinderawi oleh manusia dan tiada sesiapa yang mengetahui tentang kaifiat tersebut melainkan Allah SWT sahaja.⁷³

Inilah kaedah penafian kaifiat yang berada pada laras yang utama mensabitkan tauhid pada zat Allah SWT. Ia diikuti dengan laras yang kedua iaitu menafikan zat Allah SWT bertempat, ini dijelaskan dalam tajuk berikutnya.

⁷³ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 50.

2.4.1.2 Ternafi Keberadaan

Selain persoalan kaifiat seperti bagaimanakah unsur zat Allah SWT atau bilakah permulaan zatNya boleh memberi kesan menafikan azaliyah zat Allah SWT, persoalan di manakah Allah SWT juga turut memberi implikasi yang sama. Ini kerana, keberadaan zat Allah SWT (*ayn al-Dhat*) pada suatu arah merupakan dasar kepada pengembangan isu-isu seperti zatNya bertempat (*dhat Allah fi al-makan*) dan bergerak serta berpindah (*al-harakah wa al-intiqal*).⁷⁴ Isu-isu ini mustahil dialami oleh zat Allah SWT berpandukan kata kunci yang didakwa diberikan oleh ‘Ali al-Rida:⁷⁵

إن الله تبارك وتعالى أين الأين بلا أين

Terjemahan: Sesungguhnya Allah Yang Maha Mulia mendimanakan di mana tanpa [ada bagiNya] mana-mana [arah].⁷⁶

Istilah ‘*ayn*’ (mana) dalam keterangan di atas memberi maksud arah. Ia adalah sudut (*jihah*) tertentu yang memiliki ciri ditentukan (*muqaddaran*) dan dibangunkan (*munsha’an*), dua ciri yang terdapat pada jisim sebagaimana telah dinyatakan dahulu.⁷⁷ Al-Kulayni menjelaskan arah atau sudut termasuk dalam bahagian jisim kerana yang berhubung dengan arah atau sudut hanyalah suatu yang berjisim, dan Allah SWT mustahil berjisim. Ini diterangkan dalam *Sharh Usul al-Kafi* oleh al-Shirazi:

أي إنه تعالى خلق المكان، فهو موجود قبل المكان، مضافاً إلى أنّ المخلوق لا يعقل أن يحيط بالخالق، وكذلك المحتاج إلى المكان هو الجسم وهو تعالى ليس بجسم، فحاصل كلامه عليه السلام أنه تعالى هو الذي جعل المكان مكاناً من غير أن يكون هو سبحانه في مكان.

⁷⁴ *Ibid.*, 1:73.

⁷⁵ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

⁷⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1:52. Dalam halaman yang lain, ‘Ali bin Abi Talib RA dikatakan mengatakan perkara yang sama, yang bermaksud: adalah Allah SWT [qadim namun] tidak [pada] tempat. Walau bagaimanapun keterangan ‘Ali RA ini adalah umum dan ringkas berbanding keterangan ‘Ali al-Rida. *Ibid.*, 1: 53.

⁷⁷ Kaitan jisim dengan sifat dibangun dan ditentukan telah diterangkan dalam kajian halaman 70.

Terjemahan: Iaitu, sesungguhnya Dia Yang Maha Tinggi mencipta tempat, maka [ini bermakna] Dia telah wujud sebelum tempat itu, berdasarkan kepada [analogi:] sesungguhnya makhluk tidak logik berada [pada tempat yang sama] dengan pencipta, demikian [juga] yang berhajat kepada tempat, adalah suatu yang berjisim, sedangkan [Allah SWT] Maha Tinggi tidak berjisim, maka hasil [yang difahami daripada] ucapan [‘Ali al-Rida] ke atasnya kesejahteraan [ialah]; sesungguhnya Dia Yang Maha Tinggi, Dialah yang menempatkan tempat pada kedudukannya [yang tertentu] tanpa Dia Yang Maha Suci berada pada [mana-mana] tempat.⁷⁸

Daripada keterangan ini, sifat jisim pada tempat bukan sahaja boleh menjadikan Allah SWT makhluk malah jisim pada tempat menjadikannya penentu arah atau sudut tertentu bagi Allah SWT, dan penentuan ini juga turut menentukan jarak tertentu bagiNya. Oleh itu, menafikan tempat bagi Allah SWT bukan sahaja menafikan bagiNya arah atau sudut bahkan menafikan bagiNya jarak tertentu. Hujahnya didakwa kembali kepada kata-kata ‘Ali bin Abi Talib RA:⁷⁹

ولا يقاس بالناس، قريب في بعده، بعيد في قربه، فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه، أمام كل شيء ولا يقال له أمام، داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء.

Terjemahan: Tidak dikiaskan [Allah SWT] dengan manusia, dekat [mereka] pada jauhNya, jauh [mereka] pada dekatNya, di atas segala sesuatu. Dan tidak dikatakan sesuatu di atasNya, [atau Dia] di hadapan sesuatu. Dan tidak dikatakan padaNya hadapan, Dia [berada] dalam benda-benda tidak seperti sesuatu [makhluk yang] masuk ke dalam benda, Dia [berada] di luar benda-benda tidak seperti sesuatu [makhluk] keluar daripada benda.⁸⁰

⁷⁸ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 38.

⁷⁹ Beliau ialah ‘Ali bin Abi Talib bin ‘Abd al-Mutalib al-Hashimi al-Qurshi. Dilahirkan pada tahun 599 Masihi iaitu dua puluh tiga tahun sebelum Hijrah. Beliau adalah sepupu Rasulullah SAW sebelah bapa Baginda - ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Mutalib – juga sebagai menantu Baginda. Salah seorang Khulafa’ al-Rashidin dan syahid dibunuh pada tahun 40 Hijrah. Dalam pemahaman Syiah, ‘Ali RA merupakan wasi, pengganti dan imam selepas wafatnya Rasulullah SAW. Lihat lebih lanjut dalam Muhammad bin Ahmad al-Dhahabi, *Siyar a‘lam al-nubala’*, ed. Shu‘ayb al-Arna’ut (cet. ke-2, Beirut: Mu’assah al-Risalah, 1982) 28: 225- 231.

⁸⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 50.

Bagaimana boleh Allah SWT dikiaskan dengan makhluk sedangkan hakikat zat kedua-duanya berbeza sama ada hakiki atau *majazi*.⁸¹ Perbezaan antara kedua-duanya tiada pengecualian walaupun dengan makhluk yang dinyatakan antara yang paling mulia, contohnya Arasy kerana berada pada tempat yang paling tinggi serta dipikul oleh malaikat-malaikat yang mulia. Meskipun kemuliaan tersebut, Arasy tetap dibina daripada unsur-unsur tertentu. Setiap yang dibina tidak terlepas dari sifat ditentukan dan dibangunkan (*muqaddaran wa munsha'an*) daripada sifat-sifat jisim. Binaan Arasy ini didakwa telah diterangkan oleh 'Ali bin Abi Talib RA juga:

إن العرش خلقه الله تعالى من أنوار اربعة: نور أحمر من احمّرت الحمرة، ونور
أخضر منه اخضرت الخضرة، ونور أصفر منه اصفرت الصفرة، ونور أبيض منه
ابيض البياض.

Terjemahan: Sesungguhnya Arasy diciptakan Allah Yang Maha Tinggi daripada cahaya yang empat: cahaya merah, darinya memerahkan [segala yang] merah, cahaya hijau, darinya menghijaukan [segala yang] hijau, cahaya kuning, darinya menguningkan [segala yang] kuning, dan cahaya putih, darinya memutihkan [segala yang] putih.⁸²

Empat cahaya inilah unsur Arasy. Walau bagaimanapun, al-Kulayni dan dipersetujui oleh Syiah al-Ithna 'Ashariyyah, Arasy lebih cenderung diterima sebagai perumpamaan (*al-kinayah*) berbanding binaan hakiki. Setiap cahaya Arasy yang digambarkan mempunyai tafsiran tersendiri. Ada cahaya yang menghasilkan roh atau jiwa, ada pula yang menghasilkan makhluk dan ada juga yang menghasilkan cuaca pada alam ini. Penghasilan cahaya-cahaya Arasy ini menunjukkan binaan Arasy tidak memberi maksud tempat berbanding perumpamaan. Menurut al-Fayd Kashani, dalam perumpamaan juga, Arasy bermaksud ilmu pengetahuan yang hanya diketahui oleh para malaikat, nabi dan imam. Al-Kulayni cenderung berpegang dengan perumpamaan ini berbanding perumpamaan di atas. Ini bertambah jelas, apabila al-Kulayni membezakan

⁸¹ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 39.
⁸² Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1:75

Arasy dengan Kursi (*al-Kursi*) dengan memaksudkannya ilmu yang tidak didedahkan kepada para malaikat, nabi dan imam.⁸³

Hasilnya, berpandukan nas-nas tertentu dalam *al-Kafi*, jika Arasy diterima sebagai tempat, maka ia merupakan suatu jisim yang tidak berbeza daripada makhluk yang lain. Menempatkan Allah SWT pada Arasy seperti menempatkan Allah SWT pada suatu jisim. Tasawur ini hanya menatijahkan Allah SWT turut berjisim. Malah lebih daripada itu, Allah SWT berhajat kepada makhluk sepertimana mereka berhajat kepada yang lain. Tuntas, persoalan di manakah Allah SWT adalah tidak sah di sisi al-Kulayni, begitu juga di sisi jumhur Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah.⁸⁴ Dalilnya berpandukan kepada jawapan yang didakwa telah diberikan oleh Muhammad al-Baqir⁸⁵ kepada Zurarah⁸⁶ apabila dia menanyakan di manakah Allah SWT pada masa sebelum ini dan sekarang? Jawab al-Baqir:

وكان متكئاً فاستوى جالساً. وقال: احلت يا زرارَةَ وسألت عن المكان إذ لا مكان.

Terjemahan: Adalah Dia (Allah SWT) bersimpuh, duduk bersemayam. Bolehkah [jawapan demikian diterima akal] wahai Zurarah?, kamu telah bertanya tentang suatu tempat walhal tiada sebarang tempat [bagi Allah SWT].⁸⁷

Nas ini pada hakikatnya menginginkan mafhum bertentangan (*mafhum al-mukhalafah*) iaitu mafhum maknawi, menyalahi mafhum literal nas. Hal ini sangat jelas daripada kenyataan “adalah Dia” pada awal nas yang dikenali sebagai *kalimah rabt* (kalimah ikatan) yang menghubungkan perbuatan silam (*fi ‘l al-madi*) dengan perbuatan semasa (*fi ‘l al-mudari‘*). Kalimah ikatan ini menzahirkan berterusannya perbuatan tanpa

⁸³ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 497.

⁸⁴ Perbandingan Allah SWT dengan makhluk adalah bukti asas yang jelas kepada semua orang bahawa Allah SWT berbeza dengan makhluk. Apa sahaja yang dialami oleh makhluk menjadi bukti Allah SWT berbeza dengan yang demikian. Lihat dalam al-Ha’iri, *‘Aqidah*, 52.

⁸⁵ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

⁸⁶ Salah seorang perawi *al-Kafi* yang tidak ditemui biodatanya.

⁸⁷ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 53.

henti. Jika perbuatan yang dilakukan oleh Allah SWT itu duduk bersimpuh, bermakna Allah SWT telah berkeadaan demikian semenjak azali lagi sehinggalah sekarang. Jika kenyataan literal ini yang menjadi *murad* (dikehendaki) maka Allah SWT tidak lebih daripada seorang manusia yang duduk bersimpuh di atas sesuatu. Justeru, *mafhum al-mukhalafah* adalah *muradnya* iaitu mustahil duduk bagi Allah SWT. Seakan Muhammad al-Baqir menyindir persoalan Zurarah “di manakah Allah SWT dahulu dan sekarang?” Sindiran ini bertambah kukuh dengan penafian tempat bagi Allah SWT apabila Muhammad al-Baqir pula bertanya kepada Zurarah “kamu telah bertanya tentang tempat walhal tiada sebarang tempat [bagi Allah SWT]”.⁸⁸

Apa yang ingin disampaikan daripada nas di atas ialah, Allah SWT tidak perlu atau berhajat untuk berada di mana-mana tempat sama ada di langit atau di bumi. Jika Allah SWT memerlukan demikian, maka tempat yang Dia berada itu adalah pelengkap kesempurnaanNya. Tempat itu sama ada menjadi pemaksa (*qasir*) – yang memaksa Allah SWT wajib berada padanya – atau kecenderungan jiwa (*muyul al-nafsaniyyah*) – yang mentakhsiskan iradat Allah SWT supaya memilih berada pada tempat. Keduanya merantai Allah SWT dengan rangkaian bergerak atau gerakan.⁸⁹ Dimaksudkan dengan bergerak di sini ialah Allah SWT menuju ke arah tempat. Manakala gerakan pula ialah Allah SWT menarik tempat kepadaNya – seperti seseorang menarik payung untuk memayungi dirinya. Kesemua ini mustahil ke atas Allah SWT berpandukan ketetapan ‘suci Allah SWT daripada perpindahan (*al-intiqal*) dan pergerakan (*al-harakah*)’. Dalilnya berpandukan ucapan yang didakwa daripada Musa al-Kazim:⁹⁰

إن الله لا ينزل ولا يحتاج الى أن ينزل. إنما منظره في القرب والبعد سواء

⁸⁸ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 359.

⁸⁹ *Ibid.*, 1: 396, 397.

⁹⁰ Beliau ialah Musa bin Ja‘far bin Muhammad bin ‘Ali bin al-Husin bin ‘Ali bin Abi Talib. Lahir pada tahun 134 Hijrah dan meninggal pada zaman pemerintahan Harun al-Rashid. Panggilannya ialah Abu al-Hasan, Abu Ibrahim dan Abu ‘Ali. Gelarannya pula *al-kazim*, *al-sabir*, *al-muslih*, *al-mubrihin*, *al-bayan* dan *dhu al-mu‘jizat*. Lihat lebih lanjut dalam al-Khusaybi, *al-Hidayah*, 263-264.

Terjemahan: Sesungguhnya Allah tidak diturunkan [secara paksa] dan tidak berhajat untuk turun. PemandanganNya [sama ada] pada jauh dan dekat adalah sama sahaja.⁹¹

Sungguhpun nas ini umum dan bertindak menafikan perpindahan dan gerakan bagi Allah SWT sama ada dari langit ke bumi atau sebaliknya, namun secara terperinci penafian yang dimuatkan ke dalam nas turut menafikan dua perkara lain.

1. Menafikan keberadaan zat Allah SWT di mana-mana walaupun seketika. Penafian ini merujuk pernyataan “Allah tidak diturunkan secara paksa dan tidak berhajat untuk turun”. Bermaksud, Allah SWT tidak berada di bumi secara paksa dan tidak pula berada di langit secara rela, membuktikan Allah SWT tidak berada di mana-mana atau menetap di langit atau di bumi.
2. Menafikan Allah SWT memerlukan sokongan untuk bergerak dan berpindah. Ini berpandukan pernyataan “pemandanganNya [sama ada] pada jauh dan dekat adalah sama sahaja” menunjukkan bahawa memadai bagi Allah SWT kudrat melihatNya untuk mentadbir langit dan bumi tanpa perlu pergi kepada kedua-duanya.

Berkata al-Kulayni:

أما قول الواصفين: إنه ينزل تبارك وتعالى فإنما يقول ذلك من ينسبه إلى نقص أو زيادة.

Terjemahan: Adapun kata-kata golongan yang menyifatkan Allah SWT dengan sifat: sesungguhnya turun Yang Maha Mulia lagi Maha Tinggi maka ia adalah perkataan orang yang mengaitkan Allah SWT dengan pengurangan atau penambahan.⁹²

Pengurangan atau penambahan yang disebutkan pada nas ialah pengurangan atau penambahan ke atas zat Allah SWT disebabkan oleh perbuatan ‘turun’. Menurut al-

⁹¹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 73.

⁹² *Ibid.*

Shirazi, adalah jelas perbuatan turun melibatkan tindakan mengisi ruang. Jika dikatakan Allah SWT turun, bermakna Dia mengisi ruang tertentu di bumi. Sudah tentu ini menggambarkan zatNya bersifat mengisi ruang (*al-mutahayyiz*). Setiap yang mengisi ruang pula perlu menyesuaikan zatnya mengikut ruang tersebut. Jika ruang itu lebih kecil maka pengisi ruang perlu mengurangkan zatnya. Sebaliknya, jika ruang itu lebih besar maka pengisi ruang perlu pula menambah zatnya. Justeru, jika zat Allah SWT mengisi ruang, maka Dia memerlukan zat yang boleh berkurang dan bertambah.⁹³

Al-wasifin (golongan yang menyifatkan Allah SWT dengan sifat) dalam nas dirujuk oleh al-Kulayni kepada ilmuwan hadis (*al-muhaddithun*) Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Menurut al-Majlisi, sifat turun Allah SWT yang diperkatakan oleh *al-muhaddithun* itu merujuk kepada sabda Rasulullah SAW:

ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الأخير فيقول: من يدعوني فاستجب له؟ من يسألني فأعطيته؟ من يستغفرني فأغفر له؟

Terjemahan: Turun Tuhan kita [pada] setiap malam kepada langit dunia, ketika kekal akhir sepertiga malam lalu berfirman: adakah sesiapa berdoa kepada Ku maka Aku perkenankan doanya? Adakah sesiapa memohon kepada Ku maka aku berikan permohonannya? Adakah sesiapa beristighfar kepada Ku maka Aku ampunkannya.⁹⁴

Hadis ini dipertikai kesahihan sanadnya oleh ilmuwan Syiah al-Ithna 'Ashariyyah. Dakwaan ini telah dikemukakan oleh al-Majlisi bahkan mendakwa para imam mereka tidak mensahihkan mahupun menolak hadis ini atau seumpama maknanya, namun

⁹³ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 308-309.

⁹⁴ Hadis *mutaffaq 'alayh*, riwayat al-Bukhari dan Muslim. Diriwayatkan juga oleh al-Tirmidhi, al-Nasa'i, Abi Dawud, Ibn Majah, Malik, Ahmad, Ibn Hibban, al-Bayhaqi, al-Darimi dan lain-lain. Mengulas tentang hadis ini, Ibn Hajar al-'Asqalani berkata, bahawa makna turun pada hadis tersebut telah menjadi khilaf di kalangan masyarakat Islam. Daripada mereka yang menanggung makna turun di atas zahir lafaz dan hakikat perbuatan turun. Mereka adalah golongan *al-mushabihah*. Ada juga yang mengingkari hadis ini dan sepertinya. Mereka adalah golongan al-Mu'tazilah dan al-Khawarij yang sombong. Ada juga yang hanya mengimani hadis tersebut tanpa menyatakan kaifiat dan tasybih. Mereka adalah jumhur Salaf. Lihat lebih lanjut dalam Ahmad bin 'Ali bin Hajar Al-'Asqalani, *Fath al-Bari bi sharh sahih al-Bukhari*, ed. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi (Shoubra Khimah: Dar al-Taqwa, 2000), 3: 35-36.

mereka mentakwil pelaku perbuatan turun itu sebagai malaikat dan bukannya Allah SWT.⁹⁵

Mengukuhkan penafian bahawa yang turun itu ialah Allah SWT adalah hujah-hujah berikut:

1. Pernyataan “ketika kekal akhir sepertiga malam”. Apakah pernyataan ini diterima secara literal kerana ia meletakkan Allah SWT di bawah bahagian masa tertentu – apatah lagi suatu waktu daripada malam?
2. Pernyataan “adakah sesiapa” yang disebutkan tiga kali dalam hadis dengan redaksi berbeza, seolah-olah Allah SWT tidak mengetahui tentang keadaan dan permohonan hamba-hambaNya?
3. Di manakah perbatasan langit dunia secara tepat, apakah dapat diinderawi oleh manusia? Jika tidak, apakah faedah dinyatakan lokasi langit tersebut?

Kesemua hujah ini menghendaki hadis tersebut ditafsir dengan makna yang selayak dan sepatutnya. Maka *murad* hadis ialah turunnya rahmat Allah SWT,⁹⁶ bantuan dan kemuliaanNya. Ia adalah takwilan yang dibina di atas asas:

لَمْ يُبْعِدْ مِنْهُ قَرِيبٌ وَلَمْ يُقْرَبْ مِنْهُ بَعِيدٌ

Terjemahan: Tidak [boleh] menjauhkan daripadanya [sesuatu yang] dekat denganNya, jua tidak [boleh] mendekatkan padaNya [sesuatu yang] jauh.⁹⁷

Kaedah ini menonjolkan makna yang dikehendaki daripada hadis di atas. Turun Allah SWT tidak dapat memberi makna yang benar difahami, apatah lagi untuk dihayati. Maka turunNya itu difahami sebagai turun rahmatNya. Pertanyaan Allah SWT tentang hamba-hambaNya merupakan suatu gaya bahasa galakan (*sighah al-targhib*) seperti sebuah kiasan betapa hampirnya *al-qabil* (penghadap) yakni hamba dengan

⁹⁵ Al-Kulayni, *Mawsu'ah*, 1: 396.

⁹⁶ Terdapat takwilan yang berbeza mengenai ‘turun’ dalam hadis ini. Takwilan turunnya rahmat di sini adalah mengikut pemahaman al-Kulayni dalam keterangannya.

⁹⁷ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 369.

Allah SWT pada akhir sepertiga malam berbanding waktu yang lain. Allah SWT mahukan hamba-hambanya bangkit beribadah, mengharapkan keluasan keampunan dan rezeki daripada Allah SWT walhal Dia telah mengetahui keadaan dan permohonan hamba-hambanya itu.

Kesimpulan yang dapat dibuat ke atas hujah-hujah menafikan kaifiat dan keberadaan zat Allah SWT ialah, kesemuanya bermotifkan tujuan yang sama iaitu menafikan jisim bagi zat Allah SWT. Tujuan ini tidak lengkap melainkan diikuti oleh penafian zat Allah SWT diinderawi.

2.4.1.3 Ternafi Kebolehinderawian

Interpolasi penafian yang akan dijelaskan ini mengukuhkan dua penafian – kaifiat dan keberadaan zat Allah SWT – terdahulu kerana proses cerapan inderawi (*idrak al-mahsusah*) berlaku apabila adanya maklumat, dan maklumat tidak terhasil melainkan sesudah dikenali kaifiat dan keberadaan. Oleh kerana kedua-duanya telah dinafikan maka turut ternafi cerapan inderawi zat Allah SWT.

Inderawi yang dimaksudkan di sini merangkumi beberapa maksud, antaranya *wahm* (agakan), termasuk di dalamnya ialah penglihatan mata (*absar*).⁹⁸ Penglihatan mata yang normal tidak mencapai keyakinan jazam, ini kerana penglihatan terdedah kepada kekurangan dan kecacatan. Khilaf manusia terhadap satu pemandangan merupakan bukti yang nyata adanya kekurangan dan kecacatan tersebut.⁹⁹ Antara maksud inderawi juga *zan* (sangkaan),¹⁰⁰ *tafkir* (memikir),¹⁰¹ *idrak* (mencerap)¹⁰² dan

⁹⁸ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 49, 51, 57-58.

⁹⁹ Al-Fayd al-Kashani, *al-wafi*, 1: 346.

¹⁰⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 43.

¹⁰¹ *Ibid.*, 55.

¹⁰² Cerapan yang dimaksudkan ialah cerapan bersifat fizikal, seperti melihat dengan mata. Berkata al-Damad: jika Allah SWT boleh dicerap oleh inderia mata, bermakna Dia boleh dicerap oleh inderia lima yang lain secara pasti. *Ibid.*, 56- 57. Lihat juga al-Fayd al-Kashani, *al-wafi*, 1: 380.

hassah (menginderawi).¹⁰³ Kesemua maksud inderawi ini dinafikan sama sekali dapat memakrifah zat Allah SWT kerana dua kemustahilan:

1. Maksud-maksud inderawi tersebut terbatas dan terhad. Ia dibatasi oleh keupayaan manusia.
2. Zat Allah SWT adalah di luar liputan cerapan inderawi manusia. Jika sebaliknya, nescaya Allah SWT masih suatu makhluk yang diciptakan.

Membezakan antara zat Allah SWT dengan makhluk, Hisham bin al-Hakam menerangkan bahawa segala sesuatu (*al-ashya'*) iaitu makhluk semuanya dikenali melalui dua jalan; inderia (*al-hawas*) dan hati (*al-qalb*). Melalui jalan inderia, terdapat tiga pencerap yang menginderawi pengetahuan.

1. Pencerap yang mencerap suatu yang boleh masuk ke dalam inderia (*idrakan bi al-mudakhilah*). Iaitu pelbagai suara (*al-aswat*), pelbagai bauan (*al-masham*) dan pelbagai perisa (*al-tu'um*). Inderia yang bertugas mencerap tersebut ialah telinga, hidung dan mulut.
2. Pencerap yang mencerap suatu yang boleh disentuh oleh inderia (*idrakan bi al-mumasah*). Iaitu pelbagai struktur (*al-ashkal*), pelbagai tekstur seperti lembut dan kasar (*al-layyin wa al-khashin*), kontras, komposisi dan suhu seperti sejuk dan panas (*al-har wa al-bard*). Inderia yang bertugas mencerap tersebut ialah kulit.
3. Pencerap yang mencerap suatu yang tidak boleh masuk dan juga tidak boleh disentuh oleh inderia (*idrakan bi la mudakhilah wa la mumasah*). Iaitu variasi warna (*al-lawn*) dan pelbagai personaliti (*al-ashkhas*). Inderia yang bertugas tersebut ialah mata. Ia boleh mencerap warna dan personaliti melalui perantaraan ruang (*al-hawa'*) dan cahaya-cahaya (*al-diya'*). Ruang yang dimaksudkan di sini ialah arah. Mata berupaya mencerap sesuatu yang

¹⁰³ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 50. Lihat juga al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 337.

boleh dilihatnya apabila sesuatu tersebut berada dalam liputan atau ruang lihat. Di samping itu, mata juga memerlukan cahaya kerana tanpa cahaya, penglihatan mata adalah sifar daya.

Manakala melalui jalan hati pula, hanya terdapat satu pencerap yang menginderawi pengetahuan. Ia adalah *wahm* (agakan) yang mana ditegaskan oleh Hisham:

سلطانه على الهواء.

Terjemahan: Penguasaannya di atas [pengaruh] hawa nafsu.

Iaitu hati hanya mencerap apa yang dicenderung oleh hawa nafsu. Kemudian hasil cerapan diagak oleh hati. Pasti hasil cerapan ini jauh daripada hakikat kebenaran.¹⁰⁴

Setiap wasilah pencerap dalam bahagian inderia, dapat dipastikan mustahil berupaya menginderawi zat Allah SWT. Hati juga tidak berupaya bahkan tidak dapat membezakan hakikat makrifah Allah SWT yang diinderawinya itu. Walaupun dibantu oleh akal, hati tidak dapat membezakan hasil inderawi – apakah ia sebenar-benar makrifah atau khayalan – kerana makrifah tersebut hanyalah sangkaan hawa nafsu.

Hisham menegaskan:

فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه على ما ليس موجودا في الهواء من أمر التوحيد
جل الله وعز، فإنه إن فعل ذلك لم يتوهم إلا ما في الهواء موجود.... تعالى الله
أن يشبهه خلقه.

Terjemahan: Maka tidak sepatutnya bagi orang yang berakal mengandaikan [apa yang dibayangkan oleh] hatinya di atas perkara yang [sediakala] tidak wujud dalam nafsu [iaitu] daripada perkara [yang] berhubung dengan perkara tauhid Allah Yang Maha Tinggi lagi Maha perkasa, sesungguhnya jika dia berbuat demikian, dia (orang yang berakal) tidak

¹⁰⁴ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1:58. Lihat juga dalam suntingan Muhammad Ja'far terhadap teks ini dalam al-Kulayni, *Mawsu'ah*, 1: 153. Dan huraian al-Shirazi, *Sharh*, 2: 168-171.

membayangkan melainkan apa yang wujud pada nafsu [sahaja tentang tauhid Allah SWT]....Maha Tinggi Allah diserupakan [dengan] ciptaanNya.¹⁰⁵

Tiada suatu pun cerapan yang dapat menginderawi zat Allah SWT, ia adalah hukum yang sabit di sisi al-Kulayni. Bukan hanya berdasarkan ucapan-ucapan para imam, kesabitan hukum ini sangat jelas difahami kerana ia merumuskan dua hukum sebelumnya iaitu ternafi kaifiat dan keberadaan zat Allah SWT. Sepertimana ia sabit di sisi al-Kulayni, hukum ini turut sabit di sisi Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah.

Bagi setengah golongan mutakhir Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, ternafinya kaifiat, keberadaan dan kebolehinderawian zat Allah SWT bukan sahaja berpandukan hujah ternafinya jisim bagi zat Allah SWT malah berpandukan hujah ringkasnya zat Allah SWT (*basatah al-Dhat*). Inilah pandangan al-Subhani yang menegaskan, ringkas zat Allah SWT bermaksud ia tidak tersusun (*tarkib*) dan tidak berbilang (*ta‘addud*). Dua ciri ini memadai menafikan tasawur jisim bagi zat Allah SWT.¹⁰⁶

Persoalan yang tinggal, bagaimana pula makrifah Allah SWT yang dibenarkan di sisi al-Kulayni? Jika dinafikan segala cara makrifah Allah SWT, tidakkah ini bermakna mengingkari suruhan Allah SWT agar manusia mengenalNya? Perbahasan dengan tajuk *Tauhid Makrifah Allah SWT* berikut ada jawapannya.

Mungkin menjadi suatu persoalan bagi pembaca yang biasa dengan perbahasan Ilmu Kalam – mengapakah perbahasan tentang zat Allah SWT diikuti dengan perbahasan tentang makrifah Allah SWT? Kebiasaannya, perbahasan zat Allah SWT diikuti dengan perbahasan sifatNya. Menjawab persoalan tersebut, kebiasaan yang dimaksudkan adalah dalam perbahasan *al-ilahiyyat* menurut Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah. Berbeza dengan kajian ini pula, ia dijalankan berdasarkan pemikiran *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi*, yang mana pengarangnya al-Kulayni bukanlah ilmuwan Ahl al-

¹⁰⁵ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1:58.

¹⁰⁶ Ja‘far al-Subhani. *al-‘Aqidah al-Islamiyyah ‘ala du’ madrasah ahl al-bayt*, terj. Ja‘far al-Hadi (t.tp., t.p., t.t.), 46.

Sunnah wa al-Jama‘ah. Beliau merupakan tokoh ilmuwan aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Adalah jelas, sama ada berpandukan kepada pegangan aliran atau karyanya *al-Kafi*, al-Kulayni tidak membezakan antara zat Allah SWT dengan sifat zatNya. Meskipun begitu, makrifah Allah SWT lebih akrab kaitannya dengan zat Allah SWT berbanding dengan sifatNya. Oleh kerana itu, perbincangan tentang sifat Allah SWT dibahaskan selepas daripada perbincangan tajuk berikut ini.

2.4.2 Tauhid Makrifah Allah SWT

Apa yang terhasil daripada mentauhidkan zat Allah SWT ialah menafikan tiga perkara; kaifiat, keberadaan dan kebolehinderawian. Dalam bahagian ternafi kebolehinderawian, apa yang terhasil ialah makrifah Allah SWT mustahil diinderawi oleh manusia meskipun melalui fikiran kerana ia tetap sebahagian daripada agakan hati yang dikawal oleh hawa nafsu.¹⁰⁷ Bukan sahaja nas-nas yang didakwa bersumberkan para imam menafikan kebolehinderawian makrifah Allah SWT malah – didakwa oleh al-Kulayni – telah didahului oleh keterangan wahyu. Antaranya surah *Taha* (20:110):



Terjemahan: Allah mengetahui apa yang di hadapan mereka (dari soal-soal dunia), dan apa yang di belakang mereka (dari perkara akhirat); sedangkan mereka tidak mengetahuinya secara meliputi.¹⁰⁸

Al-Kulayni mendakwa ‘Ali al-Rida¹⁰⁹ telah menggunakan ayat suci di atas sebagai hujah menafikan kebolehlihatan Allah SWT (*al-ru‘yah*) oleh Nabi SAW. Al-Rida didakwa menegaskan, bagaimanakah Rasulullah SAW yang telah membacakan ayat-ayat al-Qur’an seperti dalam surah *al-An‘am* ayat 103, *Taha* ayat 110 dan *al-Shura*

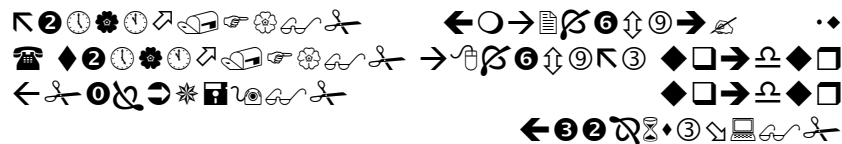
¹⁰⁷ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 68, 79. Lihat juga dalam kajian pada halaman 83.

¹⁰⁸ Abdullah Basmeih, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman* (cet. ke-6, Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad, 1995), 795-796.

¹⁰⁹ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

ayat 11 – yang mana semuanya menafikan kebolehlihatan Allah SWT – kemudian mendakwa telah melihat Allah SWT dengan matanya. Bukan itu sahaja, Baginda menggambarkan Allah SWT bersifat manusia – berbadan dan beranggota?, ia semestinya mustahil. Jika Allah SWT boleh dilihat oleh inderia mata, nescaya tidak mustahil memakrifahNya. Seharusnya apa yang dinyatakan oleh Baginda Nabi SAW tentang melihat Allah SWT ditakwil sebagai melihat cahayaNya¹¹⁰ atau Baginda meluahkan perasaan berpuas hati (*irtiyah*) melalui ungkapan superlatif (*sighah mubalaghah*) seolah-olahnya sahaja Baginda telah melihat Allah SWT.¹¹¹

Selain ayat 110 surah *Taha*, al-Kulayni juga berhujah dengan firman Allah SWT dalam surah *al-An'am* (6:103):



Terjemahan: Ia tidak dapat dilihat dan diliputi oleh penglihatan mata, sedang Ia dapat melihat (dan mengetahui hakikat) segala penglihatan (mata), dan Dialah Yang Maha Halus (melayan hamba-hambaNya dengan belas kasihan), lagi Maha Mendalam pengetahuanNya.¹¹²

Al-absar (penglihatan) pada ayat di atas ditafsirkan oleh Ja'far al-Sadiq – sebagaimana dakwaan al-Kulayni – sebagai waham.¹¹³ Tafsiran Ja'far tersebut adalah berpandukan ayat berikutnya; surah *al-An'am* (6:104):



Terjemahan: (Katakanlah wahai Muhammad): “Sesungguhnya telah datang kepada kamu keterangan-keterangan (dalil-dalil dan bukti) dari Tuhan Kamu”.¹¹⁴

¹¹⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 56, 57, 59. Lihat juga al-Shirazi, *Sharh*, 2: 148

¹¹¹ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 378.

¹¹² Basmeih, *Tafsir*, 316.

¹¹³ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 57.

¹¹⁴ Basmeih, *Tafsir*, 316.

Lafaz *basa'ir* (keterangan-keterangan) pada ayat tersebut tidak tepat jika ditafsirkan sebagai penglihatan mata kerana 'keterangan-keterangan Allah SWT' bersifat umum – literal dan maknawi, ia wujud pada alam semesta dan pada diri manusia. Sesiapa yang dapat melihat keterangan Allah SWT pada diri sendiri, bermakna dia telah melihatnya dalam bentuk makna dan kefahaman kerana tidak semua manusia mempunyai penglihatan mata, tetapi semua manusia mempunyai penglihatan hati. Maka jelaslah, *al-absar* pada ayat sebelumnya bermaksud waham¹¹⁵ dan bukannya penglihatan mata hakiki.¹¹⁶

Hujah-hujah yang dibawakan lalu jelas membuktikan bahawa makrifah Allah SWT adalah mustahil boleh diinderawi oleh manusia. Justeru bagaimanakah makrifah Allah SWT yang sebenarnya? Jika tanpa makrifah Allah SWT, bagaimana mungkin seseorang dapat memartabatkan *al-ilahiyyat* pada Allah SWT? Jika dikatakan *al-ilahiyyat* tanpa makrifah maka sia-sialah pengutusan nabi dan rasul kerana wahyu menyuruh manusia menyembah Allah SWT, dan tanpa makrifah mustahil sembah itu berlaku?

Bagi merungkaikan persoalan ini, al-Kulayni menyatakan dalam bab *adna al-ma'rifah* (makrifah yang paling hampir),¹¹⁷ kaedah bagaimana memakrifah Allah SWT. Bab ini dinamakan sedemikian ekoran daripada isi kandungannya yang menjelaskan cara paling mudah bagi hamba memahami maksud memakrifah Allah SWT,¹¹⁸ iaitu perakuan (*al-iqrar*).

Perakuan sahajalah yang dikehendaki ke atas hamba dalam persoalan memakrifah Allah SWT kerana makrifahNya tidak tercapai oleh inderawi – sebagaimana dinyatakan dahulu. Perakuan ini ditunjangi beberapa asas:

¹¹⁵ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 58.

¹¹⁶ Tafsiran *absar* sebagai *wahm* disebutkan dalam banyak teks dalam *al-Kafi*. Menurut al-Fayd al-Kashani, *absar al-qulub* (mata-mata hati) adalah agakan yang mana mafhumnya merangkumi *absar al-'uyun* (mata-mata fizikal). *Ibid.*, 1: 58. Lihat juga al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 385.

¹¹⁷ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 51.

¹¹⁸ Al-Kulayni, *Mawsu'ah*, 1: 141.

1. Memperakui bahawa tiada tuhan melainkan Allah SWT. Ia perlu ditonjolkan melalui ibadah dan tidak memadai dengan mengetahui tentang keesaan Allah SWT sahaja. Juga tidak memadai dengan hanya menyebut dengan lidah dengan tanpa menyakininya.
2. Memperakui bahawa Dia tiada persamaan dan bandingan (*la shibh wa la nazir*) dengan makhluk. Iaitu tiada sesiapa yang sama tara dengan Allah SWT sama ada sekutu atau seteru bagiNya.
3. Memperakui bahawa Dia qadim lagi tetap (*qadim muthabbit*). Dia adalah yang terawal tanpa permulaan, kewujudanNya telah sabit semenjak azali tanpa perlu sebab.
4. Memperakui bahawa kewujudanNya tidak luput binasa (*mawjud ghayr faqid*). Dialah yang terakhir tanpa penamat.
5. Memperakui bahawa Dia tidak menyerupai sesuatu (*laysa kamithlih shay*). Tiada yang menyekutui zat atau sifatNya.¹¹⁹

Lima perakuan ini merupakan asas makrifah Allah SWT yang dimanifestasikan oleh kalimah tauhid – syahadah.¹²⁰ Perakuan ini bukanlah rekaan al-Kulayni sendiri bahkan – menurut beliau – adalah kesepakatan para imam. Dalilnya, ucapan yang didakwa daripada Ja‘far al-Sadiq:¹²¹

إن أمر الله كله عجيب إلا أنه قد احتج عليكم بما قد عرفكم من نفسه.

Terjemahan: Sesungguhnya urusan Allah SWT semuanya ajaib melainkan [apa yang] Dia hujahkan ke atas kamu [iaitu] dengan apa yang Dia perkenalkan kepada kamu tentang diriNya.¹²²

¹¹⁹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1:51. Lihat juga al-Shirazi, *Sharh*, 2: 90-91.

¹²⁰ Berkata al-Kulayni, Allah SWT sendiri tidak menyuruh manusia memakrifahiNya, berdalilkan ayat al-Qur’an dalam surah *al-Baqarah* (2: 286) yang bermaksud: Allah tidak membebankan jiwa melainkan apa yang dimudahkan baginya. Lihat dalam al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 94.

¹²¹ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

¹²² Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 51.

Menurut al-Kulayni, ucapan Ja'far al-Sadiq ini merupakan kelangsungan ucapan – yang didakwa – daripada 'Ali bin Abi Talib RA.¹²³ Beliau telah mengatakan:

اعرفوا الله بالله.

Terjemahan: Kenalilah Allah melalui Allah.¹²⁴

Iaitu mengenal Allah SWT melalui cara yang ditetapkan olehNya.¹²⁵ Menurut Jawadi Amili, nas 'menenal Allah SWT melalui Allah SWT' ini merupakan satu konsep makrifah. Beliau menyebutnya sebagai *tawhid al-ma'rifah* kerana cara makrifah tersebut hanya datang daripada Allah SWT.¹²⁶

Berdasarkan kenyataan Jawadi di atas, al-Kulayni bukanlah individu yang menamakan konsep makrifah Allah SWT sebagai tauhid makrifah Allah SWT. Pemikirannya yang merintis konsep tersebut dan ia dikembangkan oleh pendokong-pendokong aliran Syiah al-Ithna 'Ashariyyah. Al-Tabataba'i memperakui perkara ini dengan mengaitkan wacana perakuan (*al-iqrar*) al-Kulayni dengan gagasan *al-tasdiq* (pembenaran). Al-Tabataba'i telah merujuk perkaitan ini kepada ucapan 'Ali RA yang didakwa terdapat dalam *Nahj al-balaghah*. Al-Tabataba'i mengatakan:

هذا الخضوع المسمى بالتصديق به وإن جاز تحققه مع إثبات الشريك للرب
المخضوع له كما يخضع عبدة الأصنام لله ولسائر آلهتهم جميعا لكن الخضوع
لشيء لا يتم من غير انصراف عن غيره بالبداهة، فالخضوع لواحد من الآلهة
في معنى الإعراض عن غيره والإستكبار في الجملة عنه فلا يكمل التصديق بالله
والخضوع لمقامه إلا بالإعراض عن عبادة الشركاء، والإنصراف عن دعوة الآلهة
الكثيرة، وهو قوله: ((وكمال التصديق به توحيده)).

Terjemahan: Inilah kepatuhan yang dinamakan pembenaran dengannya, walaupun dibolehkan tercapainya [pembenaran itu] berserta isbat sekutu bagi tuhan yang disembah [sebagaimana juga diberikan] kepatuhan kepadanya, [ini] seumpama patuhnya

¹²³ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 74.

¹²⁴ Al-Kulayni, *al-Kafi* 1: 50.

¹²⁵ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 83.

¹²⁶ Jawadi Amili. *al-Tawhid fi al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Safwah, 2009), 151.

penyembah berhala kepada Allah dan [juga] tuhan-tuhan mereka [yang lain] sekaliannya. Tetapi [yang dimaksudkan] patuh kepada sesuatu, tidak akan sempurna melainkan dengan berpaling daripada selainnya secara pasti, justeru patuh kepada satu [tuhan] daripada tuhan-tuhan yang lain, bermakna berpaling dari selainnya dan mengagungkan dengan sempurna [hanya] kepadanya, maka tidak akan sempurna pembenaran Allah serta kepatuhan kepada ketinggianNya melainkan dengan berpaling daripada menjadi hamba kepada sekutu-sekutu [Allah SWT], dan berpaling daripada menyeru tuhan yang banyak, inilah yang dikatakannya ('Ali RA): ((sempurnanya pembenaranNya ialah pertauhidanNya)).¹²⁷

Melalui keterangan-keterangan yang diberikan, tauhid makrifah Allah SWT dalam *al-Kafi* – berdasarkan pemikiran al-Kulayni – pada peringkat asasnya menghendaki manusia memperakui Allah SWT sebagai Tuhan yang satu-satunya disembah dan memiliki kesempurnaan zat serta sifat. Menurut tafsiran beliau, peringkat asas ini jugalah dasar makrifah Allah SWT yang tiada duanya. Dengan kata lain, perakuan ini tidak menerima persoalan bagaimana makrifah tersebut kerana kaifiat telah ternafi bagi zat Allah SWT. Bilamana penolakan ini dibangkitkan demikian, apakah faedah nama-nama Allah SWT yang disebutkan dalam al-Qur'an? Apakah ia juga termasuk dalam perakuan makrifah Allah SWT?

Sebelum membahaskan berkenaan nama-nama Allah SWT, al-Kulayni menerangkan dahulu apakah yang dimaksudkan dengan 'mengenal Allah SWT melaluiNya'. Kata al-Kulayni:

ومعنى قوله (علي) عليه السلام: اعرفوا الله بالله يعني أن الله خلق الأشخاص والأنوار والجواهر والأعيان؛ فالأعيان: الأبدان، والجواهر: الأرواح، وهو جل وعز لا يشبهه جسما ولا روحا، وليس لأحد في خلق الروح الحساس الدراك أمر ولا سبب، هو المتفرد بخلق الأرواح والأجسام، فإذا نفى عنه الشبهين: شبه الأبدان وشبه الأرواح، فقد عرف الله بالله وإذا شبهه بالروح أو البدن أو النور فلم يعرف الله بالله.

¹²⁷ Muhammad Husin al-Tabataba'i, *al-'Aqa'id al-Islamiyyah*. ed. Qasim al-Hashimi (Beirut: Mu'assah al-A'lami, 2002), 48-49.

Terjemahan: Dan maksud kata-katanya ('Ali RA) sejahtera ke atasnya: Kenalilah Allah dengan Allah bermaksud sesungguhnya Allah telah menciptakan sejumlah individu, cahaya, zarah-zarah dan benda zahir. Maka benda-benda zahir itu: badan-badan, manakala zarah-zarah itu: roh-roh, Dia Yang Maha Tinggi lagi Maha Mulia tidak menyerupai jisim atau roh, tidak ada bagi seorang pun dalam kejadian roh [yang mempunyai] deria [serta berkebolehan] menginderawi [memiliki atau menguruskan suatu] urusan tanpa [ada] sebab, [bahkan] Dia (Allah SWT) sahaja yang tunggal dengan [urusan] mencipta roh-roh dan jisim-jisim, oleh itu apabila menafikan Dia [menyerupai] dua tasybih: tasybih badan dan tasybih roh, maka [seseorang itu] telah mengenal Allah dengan Allah manakala apabila [seseorang itu] menyerupakannya dengan roh atau badan atau cahaya maka [dia] belum mengenal Allah dengan Allah.¹²⁸

Mengenal Allah SWT melaluiNya di sisi al-Kulayni wajib menetapkan; bahawa Allah SWT pencipta segala kejadian sama ada mempunyai struktur tertentu seperti badan atau tanpa struktur seperti zarah atau roh; Dia menyalahi ciptaanNya sama ada berstruktur atau tidak. Ini termasuklah sifat-sifat makhluk yang dikira mulia walaupun dalam bentuk *majaz* seperti sifat pemurah, penyayang dan lain-lain.

Bermula dari sinilah nama-nama Allah SWT seperti *al-Rahman* (Yang Maha Pemurah) dan *al-Rahim* (Yang Maha Penyayang) diisbatkan tidak merujuk kepada sifat Allah SWT. Alasannya, jika nama-nama tersebut adalah sifat Allah SWT, sudah pasti gambaran sifat-sifat tersebut tidak terlepas daripada inderia sekalipun waham. Hal ini masih menjadikan Allah SWT tidak terlepas daripada jisim yang ditentu dan dibangunkan kerana jisim sahaja yang boleh diinderawi. Hasilnya, Allah SWT tidak boleh diberi nama atau dinamakan kerana demikian adalah sifat makhluk. Ia berpandukan nas yang didakwa daripada Muhammad al-Baqir:¹²⁹

وكل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق.

¹²⁸ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 50.

¹²⁹ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

Terjemahan: Setiap apa yang berlaku [atau dipanggil] ke atasnya nama sesuatu maka ia adalah makhluk.¹³⁰

Justeru nama-nama Allah SWT di dalam al-Qur'an bukan hakikat nama Allah SWT yang sebenar, juga bukan hakikat atau tasawur sifatNya yang sebenar bahkan nama-nama itu hanyalah 'pengenalan'. Untuk memahami konsep pengenalan ini, ia perlu dilihat dari asasnya terlebih dahulu, dan asas itu ialah mengenal Allah SWT sebagai sesuatu (*al-shay'*).

2.4.2.1 Sesuatu Allah SWT

Di sisi al-Kulayni, mengenali Allah SWT sebagai sesuatu (*al-shay'*) adalah istimewa, ia merujuk kepada beberapa sebab. Pertama, Allah SWT sendiri menyatakan Dialah sesuatu. Kedua, terletak pada kemustahilan mentafsir atau mentakwilkan sesuatu selain daripada zat. Oleh kerana dua keistimewaan ini, tidak menjadi suatu masalah untuk mengaitkan Allah SWT dengan sesuatu kerana sesuatu tersebut telah menepati konsep tauhid makrifah: "mengenal Allah melalui Allah". Di samping itu, mengaitkan Allah SWT dengan sesuatu, ia mengelakkan persoalan kaifiat zat Allah SWT yang boleh memberi waham pada hati dan akal manusia. Ringkasnya, konsep sesuatu Allah SWT menyokong konsep perakuan (*al-iqrar*) yang menafikan persoalan kaifiat, keberadaan dan kebolehhinderawian zat Allah SWT.

Daripada al-Qur'an, 'sesuatu' Allah SWT didapati telah dinyatakan dalam surah *al-An'am* (6:19):



¹³⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 48, 49, 66

Terjemahan: Bertanyalah (wahai Muhammad): “Apakah sesuatu yang amat besar penyaksiannya?” (Bagi menjawabnya) katakanlah: Allah menjadi saksi antaraku dengan kamu.¹³¹

Penyaksian yang dimaksudkan di sini ialah penyaksian ke atas kebenaran dakwah dan penerimaan wahyu Nabi SAW. Pengutusan Baginda dipertikai dan didustai oleh kaum musyrikin Mekah. Al-Qummi mendakwa Muhammad al-Baqir¹³² menyatakan bahawa kaum musyrikin Mekah mendakwa bahawa mereka tidak melihat sesiapa pun menjadi saksi pengutusan Nabi SAW. Mereka mendakwa telah bertanya kepada kaum Yahudi dan Nasrani. Kedua-dua kaum itu menjawab, nabi yang diutuskan itu bukanlah Nabi Muhammad SAW. Oleh kerana itulah Allah SWT turunkan ayat ini.¹³³ Menurut al-Tabataba’i, berdasarkan ayat ini, mengitlakkan lafaz ‘sesuatu’ ke atas Allah SWT dibolehkan. Ia mutawatir daripada para imam maksum, sebagaimana telah disebutkan oleh al-Sadduq.¹³⁴

Manakala ‘sesuatu Allah SWT’ hanya menyatakan tentang zatNya, jelas diterangkan oleh makna ‘sesuatu Allah SWT’ itu sendiri, al-Kulayni memperincikannya:

Pertama: ‘Sesuatu Allah SWT’ mengeluarkan Allah SWT daripada dua batasan; pengendalian (*al-ta’til*) dan pentasybihan (*al-tashbih*). Hujahnya didakwa kembali kepada kata-kata Muhammad al-Jawwad:¹³⁵

يجوز أن يقال لله: إنه شيء. يخرج من الحدين: حد التعطيل و حد التشبيه.

Terjemahan: Harus dikatakan pada Allah SWT sesuatu. [Ini boleh] mengeluarkannya daripada dua batasan: batas *ta’til* dan batas *tashbih*.¹³⁶

¹³¹ Basmeih, *Tafsir*, 292.

¹³² Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

¹³³ Muhammad Husin al-Tabataba’i, *Tafsir al-bayan al-muwafaqah bayn al-Hadith wa al-Qur’an*, ed. Asghar Iradati (Beirut: Dar al-Ta’arif, 2006), 4: 33-34.

¹³⁴ *Ibid.*, 34.

¹³⁵ Beliau ialah Muhammad bin ‘Ali bin Musa. Lahir pada tahun 195 Hijrah dan meninggal pada tahun 220 Hijrah. Digelar sebagai *al-jawwad* dan panggilanannya ialah Abu Ja’far al-thani. Lihat lebih lanjut dalam al-Kulayni, *Mawsu’ah*, 1: 566.

¹³⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 48, 50.

Batasan *ta'til* yang dimaksudkan ialah sifar sifat, ia dianggap cacat kerana bagi zat yang tidak memiliki sifat, ia tidak sempurna, apatah lagi bagi zat Allah SWT. Apabila Dia tidak memiliki sifat, mustahil Dia disifatkan berkuasa, mengetahui, hidup dan lain-lain.¹³⁷ Manakala batasan *tashbih* pula ialah, menyerupakan Allah SWT dengan benda-benda yang mungkin (*al-mumkinat*) pada sifat Allah SWT.¹³⁸

Kedua: Sesuatu adalah hakikat kewujudan Allah SWT. Ini berdasarkan kata-kata yang didakwa berasal daripada Ja'far al-Sadiq:¹³⁹

إنه شيء بحقيقة الشئية.

Terjemahan: Sesungguhnya Dia [ialah] sesuatu dengan hakikat kesesuatuan.¹⁴⁰

'Hakikat kesesuatuan' yang dimaksudkan dalam nas di atas ialah Allah SWT tidak memiliki nama khusus yang boleh dikenali, Dia tidak memerlukan nama tersebut pada masa azali, ketika tiada sebarang makhluk wujud. Rasionalnya, mengapa Allah SWT perlukan nama, tidakkah nama merupakan medium pengenalan? Apa kepentingan pengenalan di kala tiada yang boleh mengenali Allah SWT? Daripada rasionaliti inilah, 'sesuatu' lebih sesuai dan tepat merujuk Allah SWT pada azali, begitu juga pada masa baharu.¹⁴¹

Jika demikian, apakah makhluk juga boleh dikenali sebagai 'sesuatu' sebelum daripada nama mereka? Jawabnya ya, berdasarkan kepada ucapan yang didakwa daripada Ja'far al-Sadiq:

هو شيء بخلاف الأشياء.

Terjemahan: Dia [ialah] sesuatu yang berbeza dengan sesuatu-sesuatu [yang lain].¹⁴²

¹³⁷ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 65.

¹³⁸ *Ibid.*, 66.

¹³⁹ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

¹⁴⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 48, 49.

¹⁴¹ Lihat lanjutan keterangan ini pada anotasi dalam al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 327.

¹⁴² Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 48, 49.

Benar makhluk dibolehkan dikenali sebagai ‘sesuatu’, akan tetapi apabila dibandingkan kewujudan mereka dengan kewujudan Allah SWT, kewujudanNya hakiki sebaliknya kewujudan makhluk hanyalah mungkin. Dengan sebab itu, kewujudan Allah SWT adalah hakikat kesesuatuan (*haqiqah al-shay’iyyah*). Selain merujuk kepada kewujudan Allah SWT, hakikat kesesuatuan juga merujuk kepada sifat mencipta dan mentadbir Allah SWT. Sifat ini memberi keistimewaan erti disembah. Ini merujuk kata-kata yang didakwa al-Kulayni daripada Ja‘far al-Sadiq:

قال له سائل: فما هو؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: هو الرب وهو المعبود وهو الله.

Terjemahan: Telah berkata kepadanya (Ja‘far) seorang yang bertanya: Apakah Dia (Allah SWT)? Berkata Abu ‘Abd Allah ke atasnya sejahtera: Dialah *al-Rabb* (Tuhan) dan Dialah *al-Ma‘bud* (Yang Disembah), dan Dialah Allah.¹⁴³

Dimaksudkan dengan Tuhan (*al-Rabb*) dalam nas ialah yang dikenali daripada perbuatannya mencipta segala sesuatu di samping menguruskannya. Dimaksudkan dengan Yang Disembah (*al-Ma‘bud*) pula ialah yang dikenali daripada pergantungan hamba kepadanya.¹⁴⁴

Jelas di sisi al-Kulayni, ‘sesuatu Allah SWT’ mempunyai kepentingan dalam menjelaskan tentang zat Allah SWT. Zat tuhan yang disembah itulah maksud ‘sesuatu Allah SWT’ yang mesti difahami terlebih dahulu sebelum mengenali nama-namaNya kerana nama-nama tersebut hanyalah sebuah pengenalan. Al-Kulayni bersaksikan kenyataan ini dengan ucapan yang didakwa daripada ‘Ali al-Rida:¹⁴⁵

عن ابن سنان قال: سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام: هل كان الله عزوجل عارفا بنفسه قبل ان يخلق الخلق؟ قال: نعم. قلت: يراها ويسمعها؟ قال: ما

¹⁴³

Ibid.

¹⁴⁴

Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 72.

¹⁴⁵

Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

كان محتاجا الى ذلك لأنه لم يكن يسألها ولا يطلب منها، هو نفسه ونفسه هو، قدرته نافذة فليس يحتاج ان يسمى نفسه، ولكنه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعو بها لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف، فأول ما اختار لنفسه: العلي العظيم لأنه أعلى الأشياء كلها، فمعناه الله واسمه العلي العظيم، هو أول أسمائه، علا على كل شيء.

Terjemahan: Daripada Ibn Sinan katanya: Aku telah bertanya Abu al-Hasan al-Rida sejahtera ke atasnya: adakah Allah SWT memperkenalkan diriNya sebelum menciptakan ciptaan? Jawab [al-Rida]: ya. Aku berkata: [adakah sesiapa] melihat dan mendengarnya? Jawab [al-Rida]: [Allah] tidak berhajat pada yang demikian kerana tiada [sesiapa] yang wujud bertanyanya dan tiada [sesiapa] yang meminta kepadanya, Dia sendirian dan bersendirian [itulah] Dia, kudratNya pelaksana maka Dia tidak memerlukan [nama] untuk menamakan diriNya, akan tetapi [Allah SWT] telah memilih bagi diriNya nama-nama buat selain diriNya [iaitu makhluk] menyeruNya kerana jika tidak diseru dengan namaNya [maka] Dia tidak akan dikenali, justeru yang mula-mula dipilih bagi diriNya [ialah nama]: Yang Maha Tinggi lagi Agung kerana Dialah yang paling tinggi sekaliannya, dan maknanya ialah Allah manakala namaNya Yang Maha Tinggi lagi Agung, itulah mula-mula [daripada] nama-namaNya, tinggi di atas segala sesuatu.¹⁴⁶

Nas ini mengisyaratkan beberapa pemahaman:

1. Sebelum mencipta makhluk, Allah SWT sendirian tanpa memerlukan sebarang nama.
2. Setelah makhluk dijadikan, Allah SWT memilih nama-nama khusus sebagai pengenalan bagi hamba-hambaNya, supaya mereka dapat menyeru dan memohon kepadaNya.
3. Nama yang mula-mula dinamakan ialah *al-‘Aliyy al-‘Azim* yang bermaksud Yang Maha Tinggi lagi Agung. Ini kerana Dia adalah yang tertinggi daripada sekalian makhluk.
4. Lafaz ‘Allah’ bukanlah suatu nama tetapi makna kepada nama tuhan *al-‘Aliyy al-‘Azim*.

¹⁴⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 66.

Pemahaman-pemahaman ini menjelaskan bahawa pemilihan nama *al-‘Aliyy al-‘Azim* adalah berdasarkan ketinggian Allah SWT ke atas makhluk-makhlukNya. Ia adalah ketinggian hakiki (*al-‘uluww al-haqiqi*) di samping sandaran (*al-‘uluww al-idafi*). Adapun ketinggian hakiki ialah kedudukan (*maqam*) yang khusus bagi Allah SWT tanpa bersentuh dengan apa pun.¹⁴⁷ Ia dijelaskan oleh sebuah nas dalam *al-Kafi*:

عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن قول الله عزوجل: الرحمن على العرش استوى. فقال: استوى على كل شيء فليس شيء أقرب إليه من شيء.

Terjemahan: Daripada Abi ‘Abd Allah (Ja‘far al-Sadiq) sejahtera ke atasnya: bahawasanya beliau telah ditanya tentang firman Allah Yang Maha Tinggi: *al-Rahman* di atas arasy beristiwa. Lalu jawab beliau: Istiwa ke atas segala sesuatu maka tiada sesuatu [makhluk] yang hampir padaNya daripada sesuatu.¹⁴⁸

Manakala sandaran ketinggian pula ialah sebuah mafhum daripada makna ‘Allah’ iaitu ‘tuhan yang disembah’. Setiap yang layak disembah menjadi tempat pergantungan dan pengharapan makhluk, seolah mereka bersandar kepada ketinggian kudrat Yang Maha Berkuasa.¹⁴⁹

Kesimpulannya, perbahasan berkenaan ‘sesuatu Allah SWT’ mementingkan makna ‘Allah’ difahami sebelum mengenali nama-nama Allah SWT. Nama-nama ini hanyalah sebuah pengenalan bahkan lafaz ‘Allah’ bukanlah suatu nama khusus bagi Allah SWT. Bagaimana hipotesis ini dilontarkan, tajuk berikut membahaskannya.

¹⁴⁷ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 466.

¹⁴⁸ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 74.

¹⁴⁹ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 466.

2.4.2.2 Pemaknaan Nama-Nama Allah SWT

Sebagaimana yang telah diterangkan, lafaz ‘Allah’ bukanlah satu nama khusus bagi Allah SWT tetapi ia adalah makna kepada *al-‘Aliyy al-‘Azim*. Penghasilan kesimpulan seperti ini melalui saringan kefahaman berikut:

Pertama: Nama bukanlah hakikat yang diberi nama tetapi makna nama. Konsep ini didakwa berasal daripada Ja‘far al-Sadiq:¹⁵⁰

والإسم غير المسمي، فمن عبد الإسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الإسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الإسم فذاك التوحيد.

Terjemahan: Nama bukanlah [hakikat] *al-musamma* (yang diberi nama), sesiapa yang menyembah nama tanpa makna, maka dia telah kufur dan masih tidak menyembah apa-apa, sesiapa menyembah nama dan makna, maka dia telah kufur [kerana] telah menyembah dua [tuhan], manakala sesiapa yang menyembah makna tanpa nama maka itulah [yang dimaksudkan dengan] tauhid.¹⁵¹

Tepatnya ‘nama’ dalam nas itu merujuk ‘Allah’. Buktinya terdapat pada nas yang lain – yang juga didakwa – berasal daripada al-Sadiq:

وليس قولي: الله إثبات هذه الحروف: ألف ولام وهاء، ولا راء ولا باء ولكن ارجع الى معنى.

Terjemahan: Dan bukanlah kataku: Allah [maka] diisbatkan huruf-huruf ini: *alif*, *lam* dan *ha*’, dan bukan [juga huruf] *ra*’ dan bukan [juga] *ba*’ akan tetapi rujuklah kepada makna [perkataan *Allah*].¹⁵²

Begitu juga berpandukan ucapan al-Sadiq yang ini:

اسم الله غيره.

Terjemahan: Nama Allah [adalah] yang lain.¹⁵³

¹⁵⁰ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

¹⁵¹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 51.

¹⁵² *Ibid.*, 49.

¹⁵³ *Ibid.*, 66.

Nas ini menerangkan pada masa azali, Allah SWT telah memiliki nama, tetapi nama itu bukanlah ‘Allah’.

Daripada kesemua nas, dapat digambarkan bahawa lafaz ‘Allah’ tidak mempunyai apa-apa keistimewaan kecuali maknanya. Penekanan makna ‘Allah’ amat jelas daripada suruhan ibadat bukan kerana lafaz ‘Allah’ malah maknanya. Penekanan ini terhasil daripada sifat bahasa lafaz ‘Allah’ itu sendiri. Dalam pemahaman Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah secara umum, ‘Allah’ merupakan nama terbitan (*al-mushtaq*).

Menurut al-Shirazi, terdapat dua perkataan dalam Bahasa Arab yang menerbitkan perkataan ‘Allah’:

1. Perkataan *alih* dengan maksud *sakin* (tenang). Dari terbitan *alih* ‘Allah’ digambarkan pemberi ketenangan. Atau *alih* dengan maksud harap fazi‘ (harap). ‘Allah’ digambarkan sebagai tempat berharap. Atau juga *alih* dengan maksud kasih *wali*‘ (kasih). ‘Allah’ digambarkan sebagai pengasih.
2. Perkataan *walah* yang bermaksud *tahayyar* (hairan). Dari terbitan *walah*, ‘Allah’ digambarkan sebagai pencetus kehairanan.

Terdapat juga pandangan yang mengatakan ‘Allah’ bukan nama terbitan bahkan ia adalah kata nama khas (*al-‘alam*) bagi zat Tuhan yang terhimpun segala sifat kesempurnaan padanya, yang suci daripada segala kekurangan.¹⁵⁴ Namun pandangan ini dibatalkan oleh sebuah nas yang didakwa daripada Ja‘far al-Sadiq:

الله مشتق من إله، والإله يقتضي مألوها.

Terjemahan: Allah terbitan daripada [perkataan] *ilah* (tuhan), dan tuhan [di sini] memberi maksud yang dipertuhankan [iaitu yang disembah].¹⁵⁵

¹⁵⁴ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 96-97.

¹⁵⁵ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 51, 67.

Iaitu Tuhan yang diberi sifat ketuhanan. Kenyataan nas ini menerangkan perkataan ‘Allah’ merujuk kepada tuhan yang mana sebelumnya ia tidak memiliki ketuhanan, kemudian diberikan ketuhanan tersebut.

Kedua: Makna perkataan ‘Allah’ tidak boleh difahami dengan waham. Kata-kata Ja‘far al-Sadiq didakwa menjadi hujahnya:

من عبد الله بالتوهم فقد كفر.

Terjemahan: Sesiapa yang menyembah Allah dengan agakan maka dia telah kufur.¹⁵⁶

Iaitu menyembah Allah dengan menggambarkanNya berbentuk seperti yang dikhayalkan oleh daya fikiran (*dhihni*).¹⁵⁷ Untuk mengelakkan sembah sedemikian, seseorang mestilah terlebih dahulu memahami makna ‘Allah’. Selain dimaknakan sebagai tuhan yang disembah,¹⁵⁸ ‘Allah’ dimaknakan juga sebagai ‘penguasa’. Ini berpandukan kata-kata – yang didakwa – daripada Musa al-Kazim¹⁵⁹ – ketika ditanyakan tentang makna ‘Allah’:

استولى على ما دق وجل.

Terjemahan: Menguasai ke atas sesuatu yang rinci dan [dengan] mulia.¹⁶⁰

Menurut al-Fayd al-Kashani, menguasai dalam nas di atas bermaksud ‘Allah’ penguasa segala zat sesuatu yang bersifat rinci. Dan mulianya ‘Allah’ pula terletak pada tunggal (*al-ahadiyyah*) dan berdiri sendiri (*al-qayyumiyyah*). Ini bermakna, ‘Allah’ itu Tuhan yang berkuasa, bukan sahaja menguasai zatnya sendiri, tetapi juga zat-zat

¹⁵⁶ *Ibid.*, 51.

¹⁵⁷ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 94.

¹⁵⁸ Telah diterangkan tentang makna ini. Lihat kajian ini pada halaman 97.

¹⁵⁹ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

¹⁶⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 67.

mahluk. Perbandingan ini merupakan perbezaan yang menzahirkan kemuliaan tersendiri bahawa tiada siapa yang setanding dengan Tuhan yang berkuasa itu.¹⁶¹

Ketiga: Nisbah nama-nama Allah SWT mesti merujuk kepada satu makna. Jika dimaknakan nama-nama tersebut dengan makna yang berbeza-beza – seperti sifat nama-nama itu – maka tidak berbeza daripada nisbah nama mahluk dengan makna nama mereka. Hujah-hujahnya:

a. Nas yang diriwayatkan daripada Fath bin Yazid al-Jurjani:

وقلت لأبي الحسن: قلت لا يشبهه شيء، والله واحد والإنسان واحد أليس قد تشابحت الوجدانية؟ قال: يا فتح أحلت ثبوتك الله إنما التشبيه في المعاني، فأما في الأسماء فهي واحدة وهي دالة على المسمى... فالإنسان واحد في الإسم ولا واحد في المعنى، والله جل جلاله هو واحد لا واحد غيره.

Terjemahan: Aku telah berkata kepada Abi al-Hasan ('Ali al-Rida): engkau telah mengatakan [bahawa] Dia tidak menyerupai sesuatu, sedangkan Allah satu begitu juga manusia [pun] satu, tidakkah telah menyerupai [kedua-duanya pada sifat] tunggal? Jawab [al-Rida]: Wahai Fath, engkau telah berpaling, moga Allah perteguhkan iman kamu!, sesungguhnya apa [yang tidak boleh ialah] penyerupaan [kedua-duanya] pada makna, adapun pada nama-nama maka ia adalah sama dan ia menunjukkan ke atas [satu] yang dinamakan... Maka [sekalian] manusia tunggal pada nama tetapi tidak tunggal pada makna, sebaliknya Allah Yang Maha Mulia adalah tunggal, tiada tunggal selainNya.¹⁶²

Nas ini menerangkan bahawa manusia juga tunggal iaitu pada nama tetapi tidak pada makna. Ia memberi dua maksud:

1. Sekalian manusia terhimpun dalam satu jenis (*al-jins al-fard*) tetapi tidak pada bilangan.
2. Seorang manusia sememangnya mewakili satu individu (*al-sakhs*) tetapi badannya mewakili anggota tubuh yang berbeza-beza.

¹⁶¹ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 470.

¹⁶² Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 69.

Manakala Allah SWT pula tunggal pada nama dan makna. Ia juga memberi dua maksud:

1. Nama-nama Allah SWT tidak menerima nisbah melainkan makna ‘Allah’ sahaja iaitu Tuhan Yang Disembah.
 2. Tunggal Allah SWT adalah tunggal yang hakiki, tanpa jenis, bilangan mahupun bahagian anggota.¹⁶³
- b. Nas yang diriwayatkan daripada Hisham bin al-Hakam:¹⁶⁴

قال أبو عبد الله: إن لله تسعة وتسعين اسما، فلو كان الإسم هو المسمى لكان كل اسم منها إلها.

Terjemahan: Telah berkata Abu ‘Abd Allah (Ja‘far al-Sadiq): Sesungguhnya bagi Allah sembilan puluh sembilan nama, jikalau nama itu [hakikat] *al-musamma* (yang diberi nama) nescaya setiap nama tersebut [adalah] tuhan.¹⁶⁵

Berdasarkan nas ini, al-Shirazi menjelaskan bahawa bilangan 99 nama mendedahkan Allah SWT kepada perubahan, ia tentu sudah pasti demikian tanpa perlu penjelasan yang terperinci. Walaupun begitu, al-Shirazi bawakan satu misal; nama Allah SWT *al-Khaliq* (Pencipta), tidak sama dengan namaNya *al-‘Alim* (Maha Mengetahui). Jika nama-nama ini adalah hakikat *al-musamma* nescaya berbilanglah zat yang diberi nama, bukan saja tunggal dari segi zat dan sifat malah setiap daripada mereka adalah tuhan sehingga 99 orang jumlahnya.¹⁶⁶

Al-Kulayni menganggap bahawa makhluk khasnya manusia, mereka sahaja yang mempunyai nama dengan makna yang berbagai-bagai, mengikut peringkat masa. Ada ketika manusia dikenali sebagai tanah (*turab*) kerana hakikatnya ketika itu ialah tanah. Ketika yang lain dikenali sebagai daging (*mudghah*), darah (*‘alaqah*), tulang belulang

¹⁶³ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 281-282.

¹⁶⁴ Beliau ialah Hisham bin al-Hakam, ketua kelompok Syiah al-Hishamiyyah. Beliau terkenal sebagai tokoh Syiah yang mengisbatkan tasybih pada Allah SWT. Lihat lebih lanjut dalam al-Shahrastani, *al-Milal*, 122.

¹⁶⁵ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 51.

¹⁶⁶ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 98.

(*'izam*) dan juga ada kalanya debuan (*rufah*), mengikut ketika yang berbeza-beza. Berlainan dengan Allah SWT, Dia sentiasa kekal dalam satu keadaan tanpa perubahan, begitu juga dengan maknaNya.¹⁶⁷

Tiga saringan kefahaman bagi memahami makna 'Allah' bertujuan memberi penekanan bagaimana tumpuan ibadah bukan kepada lafaz 'Allah'. Malah orang yang beribadah dengan hanya mengetahui lafaz 'Allah' sahaja, maka dia kufur kerana telah mengabdikan diri kepada tuhan yang salah, ia merupakan satu kesyirikan. Begitu juga dengan nama-nama Allah SWT yang lain, nama-nama ini tidak bernilai melainkan hanyalah sebagai pengenalan.

Di sisi al-Kulayni, nama-nama Allah SWT yang berjumlah 99 – sebagaimana dalam pegangan Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah – tidak sah diitlakkan sebagai *al-Asma' al-Husna* (nama-nama Allah SWT Yang Mulia). *Al-Asma' al-Husna* yang sebenar lebih banyak jumlahnya daripada 99 bahkan tidak kurang daripada 360 nama. Sejumlahnya didapati dalam *al-Kafi* iaitu: *al-Rahman, al-Rahim, al-Malik, al-Quddus, al-Khaliq al-Bari, al-Musawwir, al-Hayy, al-Qayyum la ta'khudhuhu sinah wa la nawm, al-'Alim, al-Khabir, al-Sami', al-Basir, al-Hakim, al-'Aziz, al-Jabbar, al-Mutakabbir, al-'Aliyy, al-'Azim, al-Muqtadir, al-Qadir, al-Salam, al-Mu'min, al-Muhaymin, al-Bari, al-Munshi', al-Badi', al-Rafi', al-Jalil, al-Karim, al-Razzaq, al-Muhy, al-Mumit, al-Ba'ith, al-Warith*.¹⁶⁸

Jumlah nama-nama Allah SWT yang disebutkan hanyalah 30 sahaja dan bukannya 360. Penulis tidak menemui riwayat lain dalam *al-Kafi* yang menyatakan baki nama-nama Allah SWT yang lain, yang melengkapinya jumlah 360 itu. Begitu juga penulis tidak menemuinya dalam kitab-kitab syarah *al-Kafi* seperti *al-Wafi* oleh al-Fayd al-Kashani¹⁶⁹ atau dalam *Sharh al-Kafi* oleh al-Shirazi. Hanya yang penulis ditemui ialah keterangan al-Shirazi berkenaan maksud 30 nama Allah SWT yang disebutkan oleh al-

¹⁶⁷ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 67.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 65-66.

¹⁶⁹ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 464.

Kulayni tersebut. Kesemua maksud nama itu telah dikemukakan oleh al-Sayyid al-Walid dalam kitab *Tabyin al-Qur'an*.¹⁷⁰ Tidak berbeza juga dengan penyunting *usul al-Kafi* iaitu Muhammad Ja'far Shams al-Din, yang turut tidak menyebut riwayat lain tentang 360 nama Allah SWT atau baki nama tersebut melainkan menyatakan bahawa nama-nama Allah SWT yang disebutkan al-Kulayni – 30 nama – tersebut adalah teras *al-Asma' al-Husna*.¹⁷¹

Sebaliknya dalam kitab *al-Ilahiyyat* karya al-Subhani, dinyatakan bahawa nama Allah SWT yang terdapat dalam al-Qur'an, semuanya berjumlah 128 nama. Nama-nama tersebut ialah: *al-Ilah, al-Ahad, al-Awwal, al-Akhir, al-A'la, al-Akram, al-A'lam, Arham al-Rahimin, Ahkam al-Hakimin, Ahsan al-Khaliqin, Ahl al-Taqwa, Ahl al-Maghfirah, al-Aqrab, al-Abqa, al-Bari, al-Batin, al-Badi', al-Barr, al-Basir, al-Tawwab, al-Jabbar, al-Jami', al-Hakim, al-Halim, al-Hayy, al-Haqq, al-Hamid, al-Hasib, al-Hafiz, al-Hafiyy, al-Khabir, al-Khaliq, al-Khallaq, al-Khayr, Khayr al-Makirin, Khayr al-Raziqin, Khayr al-Fasilin, Khayr al-Hakimin, Khayr al-Fatihin, Khayr al-Ghafirin, Khayr al-Warithin, Khayr al-Rahimin, Khayr al-Munzilin, Dhu al-'Arsy, Dhu al-tawl, Dhu al-intiqam, Dhu al-fadl al-'azim, Dhu al-rahmah, Dhu al-quwwah, Dhu al-jalal wa al-ikram, Dhu al-ma'arij, al-Rahman, al-Rahim, al-Ra'uf, al-Rabb, Rafi' al-darajat, al-Razzaq, al-Raqib, al-Salam, Sari' al-hisab, Sari' al-'iqab, al-Shahid, al-Shakir, al-Shakur, Shadid al-'iqab, Shadid al-mihal, al-Samad, al-'Alim, al-'Aziz, al-'Afw, al-'Aliyy, al-'Azim, 'Allam al-ghuyub, 'Alim al-ghayb wa al-shahadah, al-Ghaniy, al-Ghafur, al-Ghalib, Ghafir al-dhanb, al-Ghaffar, Faliq al-isbah, Faliq al-habb wa al-nawa, al-Fatir, al-Fattah, al-Qawiyy, al-Quddus, al-Qayyum, al-Qahir, al-Qahhar, al-Qarib, al-Qadir, al-Qadir, Qabil al-tawb, al-Qa'im 'ala kull nafs bi ma kasabat, al-Kabir, al-Karim, al-Kafi, al-Latif, al-Malik, al-Mu'min, al-Muhaymin, al-Mutakabbir, al-Musawwir, al-Majid, al-Mujib, al-Mubin, al-Mawla, al-Muhit, al-Muqit, al-Muta'al,*

¹⁷⁰ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 240.

¹⁷¹ Al-Kulayni, *Mawsu'ah*, 1: 165.

*al-Muhy, al-Matin, al-Muqtadir, al-Musta'an, al-Mubdi', al-Mu'id, Malik al-mulk, al-Nasir, al-Nur, al-Wahab, al-Wahid, al-Waliyy, al-Wali, al-Wasi', al-Wakil, al-Wadud, al-Hadi.*¹⁷²

Kebanyakan nama-nama Allah SWT yang disebutkan al-Subhani di atas telah disebutkan oleh al-Majlisi dalam *Bihar* yang mana riwayatnya dikatakan daripada 'Ali bin Abi Talib RA. Dan ada juga yang diriwayatkan daripada Rasulullah SAW.¹⁷³

Apa yang jelas, meskipun al-Kulayni membawa riwayat 30 nama Allah SWT sahaja, ia tidak menjadi isu. 30 nama Allah SWT tersebut adalah suatu himpunan nama dalam salah satu rukun daripada 12 rukun keseluruhannya. Al-Kulayni menjelaskan:

فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله تبارك وتعالى، وسخر سبحانه لكل
اسم من هذه الأسماء أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركنا، ثم خلق لكل ركن
منها ثلاثين اسما فعلا منسوباً إليها.

Terjemahan: Inilah nama-nama [Allah SWT] yang zahir, maka penzahirnya ialah Allah Yang Maha Mulia lagi Tinggi, Dia Yang Maha Suci menundukkan setiap nama daripada nama-nama ini [kepada] empat rukun, maka demikian [dibahagikan daripada empat rukun ini kepada] dua belas rukun, kemudian [Allah SWT] menjadikan setiap rukun [dua belas ini terbit] daripadanya 30 nama [bersifat] perbuatan yang dinisbahkan kepadanya (dua belas rukun).¹⁷⁴

Rukun yang dinyatakan oleh nas di atas ialah teras (*al-da'a'im*) bagi nama-nama Allah SWT. Teras tersebut terbahagi kepada tiga bahagian, berikut penjelasannya:

1. Teras pertama: *al-'Ilm* (Mengetahui), *al-Qudrah* (Berkuasa), *al-Hayah* (Hidup), *al-Mulk* (*Menguasai*). Teras ini menjadi tunjang kepada nama-nama Allah SWT yang bersifat zat. Contohnya, nama Allah SWT *al-Sam'* (Maha Mendengar) dan *al-Basr* (Maha Melihat), terasnya ialah *al-'Ilm*; Nama Allah SWT *al-'Aliyy* (Maha

¹⁷² Ja'far al-Subhani, *al-Ilahiyyat 'ala huda al-Kitab wa al-Sunnah wa al-'aql*, ed. Muhammad Hasan Makki al-'Amili. (cet. ke-7. t.tp., Mu'assah Imam al-Sadiq, t.t), 2: 147-148.

¹⁷³ *Ibid.*, 187, 210.

¹⁷⁴ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 65.

Tinggi) dan *al-Muhaymin* (Maha Utuh-Perkasa), terasnya ialah *al-Qudrah*; Nama Allah SWT *al-'Aziz* (Maha Luas Pengetahuan dan Pemberian) dan *al-Mutakabbir* (Maha Besar SifatNya), terasnya ialah *al-Mulk*; Nama Allah SWT *al-Awwal* (Maha Awal) dan *al-Akhir* (Maha Akhir), terasnya ialah *al-Hayah*.

2. Teras kedua: *al-Khalq* (Menjadikan), *al-Rububiyyah* (Mentadbir), *al-Hidayah* (Memberi hidayah), *al-Majazah* (Memberi ganjaran). Teras ini menjadi tunjang kepada nama-nama Allah SWT bersifat perbuatan. Contohnya, nama Allah SWT *al-Bari* (Maha Mencipta) dan *al-Musawwir* (Maha Membentuk), terasnya ialah *al-Khalq*; Nama Allah SWT *al-Raziq* (Pemberi rezeki) dan *al-Rahman* (Maha Pemurah), terasnya ialah *al-Rububiyyah*; Nama Allah SWT *al-Murshid* (Pembimbing) dan *al-Wali* (Maha Mengawasi), terasnya ialah *al-Hidayah*; Nama Allah SWT *al-Dayyan* (Pemberi kebaikan) dan *al-Hakim* (Maha Bijaksana), terasnya ialah *al-Majazah*.
3. Teras ketiga: *tanzihuh 'an al-shirk* (penyucian Allah SWT daripada syirik), *tanzihuh 'an al-shibh* (menyucikan Allah SWT daripada tasybih), *tanzihuh 'an idrak al-hawas wa al-awham* (menyucikan Allah SWT daripada cerapan inderawi dan agakan), *tanzihuh 'an al-'ajz wa al-naqs* (penyucian Allah SWT daripada sifat lemah dan kurang). Teras ini menjadi tunjang kepada nama-nama Allah SWT yang bersifat negatif (*al-salbiyyah*). Nama-nama Allah SWT berdasarkan teras ini umum, selagi mana ia menunjukkan tiada penentangan terhadapNya; tiada sekutu bagiNya; tidak penzahiran sifat jisim atau zarah; tidak boleh dilihat dan diagak; dan tiada susunan mahupun bayang.¹⁷⁵

Dirumuskan, dalam memaknakan nama Allah SWT, al-Kulayni menekankan dua perkara penting. Pertama, pemaknaan makna Allah SWT lebih utama daripada pemakrifahan nama-namaNya. Kedua, nama-nama Allah SWT adalah sekadar

¹⁷⁵ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 238.

pengenalan. Nama-nama tersebut bukanlah hakikat zat atau sifat Allah SWT yang boleh disifatkan azali kerana ia baharu dengan baharunya makhluk.

Daripada dua perkara ini, dapatlah digambarkan bahawa memakrifah Allah SWT amatlah ketat melainkan melalui keterangan yang telah dinyatakan sendiri oleh Allah SWT. Sebarang kiasan dan perbandingan yang berkaitan dengan makhluk atau sifat mereka walaupun sekadar misal atau perumpamaan, adalah terlarang. Larangan ini berdasarkan tegahan menisbahkan Allah SWT dengan nama-namaNya kerana nama-nama ini tidak bersifat tunggal. Oleh itu di sisi al-Kulayni, nama-nama Allah SWT walaupun berbeza-beza lafaznya, maknanya tetap satu iaitu ‘Allah’ – dengan maksud ‘tuhan yang disembah’ atau ‘yang menguasai sesuatu yang rinci dan yang mulia’.

Dengan larangan yang sama, pengikut aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah rata-rata tidak memakai nama bersifat sandaran kepada nama-nama Allah SWT seperti ‘*Abd al-Rahman* (hamba Allah Yang Maha Pemurah), ‘*Abd al-Rahim* (hamba Allah Yang Maha Penyayang) dan lain-lain. Mereka merasakan itu adalah cara untuk mengelak daripada mentasybihkan diri mereka dengan Allah SWT. Pada anggapan mereka, mana-mana manusia yang memakai nama ‘*abd*’ dan sandarannya ialah nama-nama Allah SWT, manusia itu memakai sifat daripada sifat Allah SWT. Misalnya ‘*Abd al-Rahman*, pada Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah ia tidak membawa maksud ‘hamba Tuhan Yang Maha Pemurah’ tetapi membawa maksud ‘hamba yang bersifat maha pemurah’. Akibatnya, *al-Rahman* tidak lagi eksklusif bagi Allah SWT, begitu juga nama-namaNya yang lain.

Seterusnya, perbahasan dilanjutkan dengan perbahasan tentang konsep makrifah Allah SWT dalam *al-Kafi*. Fokus perbahasan ialah bentuk makrifah Allah SWT yang diterima oleh al-Kulayni. Ia merupakan kesimpulan perbahasan yang telah dibahaskan di bawah tajuk *Tauhid Makrifah Allah SWT*.

2.4.2.3 Makrifah Aksiomatik

Dalam *al-Kafi*, al-Kulayni telah menukilkan nas-nas yang menunjukkan bahawa makrifah Allah SWT adalah bersifat aksiom. Meskipun al-Kulayni tidak memberikan takrif khusus bagi makrifah aksiomatik, tetapi nas-nas yang dinukilkan cukup menjelaskan tentang makrifah tersebut. Sebelum melihat nas-nas terbabit secara lebih lanjut, dijelaskan terlebih dahulu di sini apakah yang dimaksudkan dengan aksiomatik atau dalam Bahasa Arabnya *al-badihiyyah*.

Ibn Manzur mentakrifkan *al-badihah* dengan maksud; awal setiap perkara dan apa yang tidak dijangkakan terbit daripadanya. Maksud ini adalah huraian kepada takrifan al-Azhari terhadap *al-badh* iaitu hilang upaya manusia dalam perkara yang tidak terjangkau oleh mereka.¹⁷⁶ Dalam *al-Mu'jam al-Wasit*, selain bermaksud dengan takrif yang telah disebutkan, *al-badihah* juga bermaksud membetuli pandangan ketika berada dalam keadaan yang tidak dijangka. Dikehendaki dengan membetuli di sini ialah mengetahui dengan pengetahuan yang sedia ada pada diri manusia tanpa usaha berfikir dan tanpa meneroka sebab-sebab berlakunya keadaan yang tidak dijangka itu. Maksud *al-badihah* ini apabila diperincikan lagi ia membawa maksud keadaan atau pernyataan (*qadiyyah*) yang diperakui tanpa memerlukan pencerakinan pernyataan lebih kecil – bagi membina mukadimah dan natijah yang dikenali dalam Ilmu Mantik¹⁷⁷ – inilah yang dimaksudkan dengan *al-badihiyyah* dalam terminologi Ilmu Falsafah.¹⁷⁸

Di sisi al-Jurjani, *al-badihiyy* lebih khusus daripada *al-daruriyy* (pasti).¹⁷⁹ Beliau mensyaratkan *al-badihiyy* terhasil tanpa melalui proses tilikan akli (*nazar*) dan usaha

¹⁷⁶ Ibn Manzur, *Lisan*, 1: 421, entri “*badah*”.

¹⁷⁷ Muhammad Rabi' Muhammad Jawhari, *Dawabit al-fikr* (cet. ke-5. Ajuzah: Maktabah al-Iman, 2006), 23-24.

¹⁷⁸ Ibrahim Anis, et. al, *al-Mu'jam*, 1: 44. entri “*al-badahah*”.

¹⁷⁹ *Al-daruriyy* ditakrifkan sebagai hukum pasti sabit, yang ditanggung oleh suatu subjek. Atau pasti sangkal, yang ditanggung apabila wujudnya subjek. Berdasarkan takrif ini, hukum *al-daruriyy* terbahagi kepada dua: hukum pasti isbat, maka pasti di sini pasti wajib. Contohnya kita mengatakan: setiap manusia itu adalah haiwan secara pasti. Hukum yang isbat di sini ialah pasti haiwannya manusia dalam aspek kewujudannya. Manakala yang kedua, hukum pasti sangkal, maka pasti di sini pasti sangkal. Contohnya kita mengatakan: tiada sesuatu unsur haiwan pun pada manusia

(kasb) sama ada melibatkan eksperimen atau ta'akulan.¹⁸⁰ Dalam Bahasa Melayu, *al-badihiyyah* dengan maksud yang telah diberikan menyamai maksud aksiom iaitu pernyataan yang diterima umum – tidak dibuktikan tetapi ternyata daripada pengalaman sebagai suatu kebenaran – dan menjadi asas bagi sesuatu huraian.¹⁸¹

Nas-nas yang menerangkan tentang makrifah aksiomatik dalam *al-Kafi* adalah sebagaimana berikut:

a. Nas yang disandarkan kepada ‘Ali bin Abi Talib RA:

أنه واحد بلا كيفية وأن القلوب تعرفه بلا تصوير ولا احاطة.

Terjemahan: Sesungguhnya Dia (Allah SWT) tanpa kebagaimanaan dan sesungguhnya hati-hati dapat memakrifahNya tanpa gambaran dan tidak [pula] meliputi pengetahuan [tentangNya].¹⁸²

Ungkapan “hati-hati dapat memakrifahNya tanpa gambaran” dalam nas menjelaskan makrifah Allah SWT dapat diterima oleh hati tanpa hati mampu menggambarkan bagaimana Allah SWT. Ini dikukuhkan dengan frasa terakhir “dan tidak meliputi pengetahuan tentangNya” iaitu tidak pula makrifah yang diterima oleh hati itu dapat dijelaskan. Ia adalah pandangan hati kepada hakikat iman.¹⁸³

b. Nas yang dikatakan daripada ‘Ali al-Rida:¹⁸⁴

فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان لأنها ضده.

iaitu pada setiap aspek kewujudannya. Lihat lebih lanjut dalam al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, 140-141. Diterjemahkan *al-daruriyy* dengan pasti kerana keduanya mempunyai maksud yang sama. ‘Pasti’ dalam Bahasa Melayu ditakrifkan tidak salah lagi, tidak boleh tidak, tentu. Walaupun tidak dibawakan misal lebih lanjut, ‘pasti’ telah difahami dengan maksud tanpa analisis mahupun penelitian. Lihat *Kamus Dewan*, ed. ke-3 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2002), 984, entri “pasti”.

¹⁸⁰ Al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, 48.

¹⁸¹ *Kamus Dewan*, 22-23, entri “aksiom”.

¹⁸² Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 79.

¹⁸³ *Ibid.*, 80.

¹⁸⁴ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

Terjemahan: Maka makrifah yang berlaku di dunia ini dari sudut usaha [memakrifah] bukanlah dengan iman kerana ia (makrifah yang diusahakan) bertentangan dengannya (iman).¹⁸⁵

Ungkapan “makrifah yang berlaku di dunia ini” merujuk cerapan inderawi secara pasti (*al-idrak al-ihsasi al-daruri*), serentak dengan ilmu akal secara perolehan usaha (*al-‘ilm al-‘aqli al-iktisabi*). Usaha memakrifah ini terbatal kerana menyalahi iman yang bermaksud membenaran (*al-tasdiq*).¹⁸⁶

c. Nas yang dikatakan daripada Ja‘far al-Sadiq:¹⁸⁷

ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة.

Terjemahan: Enam perkara [yang] tidak [dikuasai] hamba pada penghasilannya: makrifah, jahil, redha, marah, tidur dan sedar.¹⁸⁸

Ungkapan “makrifah” di sini adalah merujuk makrifah Allah SWT. Ia tidak boleh dihasilkan oleh manusia. Menurut al-Fayd al-Kashani, sebab ia tidak boleh dihasilkan kerana makrifah Allah SWT adalah cahaya yang dilimpahi ke dalam hati dan bukan diikhtiarkan. Hati ini pula perlu memiliki jiwa yang hidup di samping daya akal yang tinggi. Meskipun tidak digunakan untuk meneroka zat Allah SWT, daya akal yang tinggi menjadi teras kepada latihan rohani dan pembersihan jiwa serta memudahkan cahaya makrifah Allah SWT meresap ke dalam hati.¹⁸⁹

Jelasnya, kefahaman tentang makrifah aksiomatik yang ditonjolkan daripada nas-nas di atas dikukuhkan oleh pemahaman ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah yang lain, contohnya al-Muttahiri. Beliau menyatakan apa yang telah dinyatakan al-Kulayni, bahawa makrifah Allah SWT secara cerapan inderawi (*idrak al-ihsasi*) ataupun secara

¹⁸⁵ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 57.

¹⁸⁶ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 380. Perkaitan iman dan membenaran telah dijelaskan dalam kajian ini, lihat pada halaman 87-90.

¹⁸⁷ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

¹⁸⁸ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 94.

¹⁸⁹ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 555.

perolehan akli (*'aql al-iktisabi*) adalah mustahil, sebaliknya makrifah Allah SWT secara impulsif (*tilqa'iyyan*) atau disifatkan aksiom (*badihiyy*) adalah satu-satunya cara yang dibolehkan. Menurut al-Muttahiri lagi, cara makrifah ini ialah memakrifah Allah SWT tanpa daya fikir. Iaitu mengesampingkan segala tindakan akal menghubungkan maklumat-maklumat wahyu tentang Allah SWT. Apa yang perlu dilakukan, hanyalah menerima apa sahaja tentang Allah SWT apabila ia datang daripada para imam maksum.¹⁹⁰

Kemaksuman para imam inilah kunci makrifah aksiomatik sebenarnya – yang menepati kehendak Allah SWT. Ia menyelamatkan akal daripada tersasar dalam memakrifah Allah SWT. Tidakkah akal hanya mengkhayalkan (*takhayyal*) dan menyangka (*tazunn*).¹⁹¹ Justeru, apabila berinteraksi dengan nas-nas yang menerangkan tentang Allah SWT – zat dan sifatNya, sangkaan terbukti tempang menghasilkan yakin. Al-Kulayni berhujah dengan kata-kata yang didakwa daripada Ja'far al-Sadiq:

فالظن عجز، لِمَا لَا تَسْتَيْقِنَ.

Terjemahan: Maka sangkaan [adalah] lemah, pada apa yang tidak diyakini.¹⁹²

Apa yang tidak diyakini itu ialah hasil makrifah Allah SWT melalui cerapan inderawi. Justeru, memakrifah Allah SWT hanyalah dengan cara makrifah aksiomatik. Persoalannya, apakah makrifah aksiomatik yang dimaksudkan hanyalah *al-tasdiq*?

Menurut al-Sadduq, meskipun makrifah aksiomatik itu juga bermaksud pembenaran, ia tidak bererti membenarkan nas-nas wahyu tentang Allah SWT sepenuhnya secara sendirian, tanpa merujuk saringan yang telah dilakukan oleh para imam. Hakikatnya, dengan merujuk merekalah yang dimaksudkan *al-tasdiq* atau iman yang sebenar. Jika tanpa rujukan tersebut, makrifah Allah SWT terdedah kepada agakan

¹⁹⁰ Al-Muttahiri, *Allah*, 10-11.

¹⁹¹ Ja'far al-Subhani, *'Aqa'iduna al-falsafiyah wa al-Qur'aniyyah* (Beirut: Dar al-Rawdah, 1993), 80.

¹⁹² Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 43.

akal atau perolehan ilmu yang membatalkan *al-tasdiq*. Tanpa rujukan tersebut juga, makrifah Allah SWT tidak berbeza daripada mengenal tuhan rekaan manusia seperti dewa Hindu, tuhan api Majusi dan seumpamanya, yang mana tuhan-tuhan ini tidak lebih daripada hasil kecelaruan akal manusia menerima nas-nas wahyu tanpa petunjuk atau pedoman utusan Allah SWT. Tuhan-tuhan tersebut tidak lain hanyalah hasil kecenderungan naluri (*muyul al-fitriyyah*) yang hanya memuaskan akal, hati dan juga nafsu penganutnya.¹⁹³

Oleh itu, makrifah Allah SWT yang hakiki yang menyelamatkan akal ialah makrifah aksiomatik, dengan membenarkan apa yang telah disampaikan oleh para imam. Ini sangat jelas daripada keterangan yang didakwa sebagai kata-kata Muhammad al-Baqir:¹⁹⁴

بنا عُبد الله، وبنا عرف الله، وبنا وحد الله تبارك وتعالى، ومحمد حجاب الله
تبارك وتعالى.

Terjemahan: Melalui kamilah Allah disembah, melalui kamilah Allah dimakrifah, melalui kamilah Allah Yang Maha Mulia lagi Tinggi ditauhidkan, dan [Nabi] Muhammad [adalah] hijab Allah Yang Maha Mulia lagi Tinggi.¹⁹⁵

Nas ini menerangkan bahawa hakikat ubudiyah, makrifah dan tauhid yang sah adalah melalui risalah para imam. Adapun pernyataan “Nabi Muhammad adalah hijab Allah Yang Maha Mulia lagi Tinggi” adalah perumpamaan yang memberi maksud Baginda SAW sebagai perantara yang menghubungkan Allah SWT dengan para imam. Ilmu yang diperolehi oleh Rasulullah SAW daripada Allah SWT tidak mampu diterima secara langsung oleh manusia biasa. Ia seperti hijab yang hanya dirungkai oleh para imam.¹⁹⁶

¹⁹³ Markaz Nun, *'Aqa'id*, 75.

¹⁹⁴ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

¹⁹⁵ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 84.

¹⁹⁶ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 435.

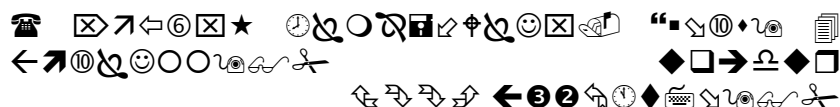
yang telah Dia sifatkan dengannya”. Bagaimana untuk mengetahui apa yang telah Allah SWT sifatkan melainkan dengan apa yang telah disampaikan oleh para imam.²⁰²

Nas di atas ini didapati menerangkan sifat Allah SWT. Apakah lafaz sifat yang disebutkan itu sekadar majaz atau hakikat yang boleh memberi maksud sifat Allah SWT? Perbincangan tentang perkara ini dilanjutkan dalam subtopik berikutnya.

²⁰² Al-Najifi, *Aqa'id*, 1: 28.

2.4.3 Tauhid Sifat Allah SWT

Tidak berbeza daripada perbahasan yang lalu tentang zat dan makrifah Allah SWT, konsep tauhid kekal diaplikasikan oleh al-Kulayni dalam menjelaskan tentang sifat Allah SWT. Ia berpaksi di atas keterangan ayat al-Qur'an, surah *Shura* (42:11):



Terjemahan: Tiada sesuatu pun yang sebanding dengan (zatNya, sifat-sifatNya, dan pentadbiran)Nya, dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat.²⁰³

Menurut al-Muttahiri, ayat ini menjelaskan betapa lemahnya manusia menginderawi sifat Allah SWT.²⁰⁴ Iaitu lemah pada mencerap ilmu tentang sifat Allah SWT atau mengagakinya dengan daya fikiran.

Bersaksikan ayat inilah al-Kulayni berpendapat bahawa sifat Allah SWT adalah sepertimana zatNya, tunggal tanpa tasybih atau susunan (*al-tarkib*) bahkan sifat Allah SWT adalah zatNya tanpa sebarang perbezaan atau pemisahan. Beliau tidak menganggap sifat Allah SWT sebagai suatu yang lain, yang tiada kaitan dengan zat Allah SWT²⁰⁵ kerana kenyataan ini sahaja telah jelas batil.²⁰⁶ Atau sebagai sifat tambah ke atas zat Allah SWT (*sifat al-za'idah 'ala al-Dhat*)²⁰⁷ kerana konsep ini menyamakan zat Allah SWT dengan makhluk, mereka juga memiliki sifat yang menjadi tambahan ke

²⁰³ Basmeih, *Tafsir*, 1285.

²⁰⁴ Markaz Nun li al-ta'lif wa al-tarjamah, *Dirasat 'aqa'idhiyyah* (Beirut: al-Jam'iyah al-Ma'arif al-Islamiyyah wa al-thaqafiyyah, t.t.), 128.

²⁰⁵ Mafhum sifat Allah SWT sebagai suatu yang bukan zat merupakan fahaman yang dipelopori oleh al-Mu'tazilah. Pengasasnya, Wasil bin 'Ata' menegaskan bahawa zat Allah SWT tunggal tanpa sebarang sifat kerana sifat ini berhubung atau bersebab dengan zat Allah SWT. Setiap yang berhubung atau bersebab tersebut bersifat qadim lagi azali sebagaimana zat Allah SWT. Perkara inilah yang boleh mencatitkan tunggalnya Allah SWT. Lihat lebih lanjut dalam al-Shahrastani, *al-Milal*, 30-34. Lihat juga 'Abd al-'Aziz, *Falsafah*, 93-94.

²⁰⁶ Abd Allah Shubbar, *Haqq al-yaqin fi ma'rifah usul al-Din* (Beirut: Mu'assah al-A'lami, 1997), 1:42.

²⁰⁷ Mafhum sifat tambah ke atas zat Allah SWT merupakan kaedah sifat yang dipelopori oleh al-Asha'irah daripada Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Untuk memahami lebih lanjut sila lihat dalam Ibrahim bin Muhammad al-Bayjuri, *Hashiyah al-Imam al-Bayjuri 'ala Jawharah al-Tawhid al-musamma Tuhfah al-murid 'ala Jawharah al-Tawhid*. ed. 'Ali Jum'ah Muhammad al-Shafi'i (cet. ke-5, Kaherah: Dar al-Salam, 2010), 72-73, 104-113, 120-150.

atas zat.²⁰⁸ Penyaksian al-Kulayni dalam hal ini merujuk kepada nas-nas yang dihimpunkan beliau seperti berikut:

a. Riwayat yang didakwa daripada Ja‘far al-Sadiq:²⁰⁹

هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة بل يسمع بنفسه ويصير بنفسه.

Terjemahan: Dia mendengar lagi melihat, mendengar tanpa anggota, melihat tanpa alat malah mendengar dengan diriNya dan melihat dengan diriNya.²¹⁰

Sifat mendengar dan melihat Allah SWT adalah cabang daripada sifat mengetahuiNya (*al-‘ilm*), manakala sifat mengetahui ini pula adalah zat Allah SWT.²¹¹ Meskipun secara zahir sifat mendengar dan melihat seperti berbeza daripada sifat mengetahui tetapi makna ‘mendengar’ dan ‘melihat’ memberi maksud pengetahuan – Allah SWT mengetahui melalui mendengar dan melihat. Mementingkan makna dan maksud sifat Allah SWT adalah manhaj al-Kulayni sebagaimana telah diterangkan sebelum ini.²¹² Oleh itu, sifat mendengar dan melihat Allah SWT adalah zat Allah SWT tanpa perbezaan atau pemisahan. Mengukuhkan kenyataan ini, al-Kulayni berhujah dengan nas kedua:

b. Riwayat yang dikatakan daripada Ja‘far al-Sadiq juga:

أنه السميع البصير العالم الخبير بلا إختلاف الذات ولا إختلاف معنى.

Terjemahan: Sesungguhnya Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat lagi Maha Mengetahui lagi Maha Mendalam PengetahuanNya tanpa perbezaan [dengan] zat [Allah SWT] dan tanpa perbezaan makna [Allah].²¹³

²⁰⁸ Shubbar, *Haqq al-yaqin*, 1: 42.

²⁰⁹ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

²¹⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 63.

²¹¹ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 217.

²¹² Lihat dalam kajian pada halaman 98-103.

²¹³ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 63.

Sifat-sifat Allah SWT yang disebutkan dalam nas berbentuk nama (*ismiyyan*), ini merujuk kepada huruf *alif* dan *lam al-ma'rifah* berserta huruf *ya al-mubalghah* pada sifat-sifat tersebut. Ia juga disokong oleh kenyataan nas: “dan tanpa perbezaan makna Allah”. Ia adalah kenyataan yang sama diberikan ke atas nama-nama Allah SWT, dan makna nama-nama tersebut ialah ‘Allah’ dengan maksud yang layak disembah.²¹⁴ Hasilnya, nama-nama Allah SWT itu juga adalah sifatNya. Al-Kulayni menerangkan perkara ini dengan nas ketiga:

- c. Riwayat yang didakwa berasal daripada Muhammad al-Baqir:²¹⁵

إن الأسماء صفات وصف بها نفسه.

Terjemahan: Sesungguhnya nama-nama [Allah SWT ialah] sifat-sifat yang Dia sifatkan dengannya [oleh] diriNya sendiri.²¹⁶

Nas keempat:

- d. Riwayat yang didakwa daripada Ja'far al-Sadiq:

فإنه لم يزل بحالة واحدة، هو الأول قبل كل شيء، وهو الآخر على ما لم يزل، ولا تختلف عليه الصفات والأسماء كما تختلف على غيره.

Terjemahan: Maka sesungguhnya Dia kekal sentiasa dalam satu keadaan, Dialah Yang Awal sebelum [wujud] segala sesuatu, dan Dialah Yang Akhir sentiasa berkekalan, tiada perubahan [berlaku] ke atasNya [sama ada pada] sifat-sifat dan nama-nama[Nya] sepertimana [berlakunya] perubahan ke atas selainNya.²¹⁷

Berpandukan nas-nas yang dibawakan, di sisi al-Kulayni, nama-nama Allah SWT adalah sifat-sifatNya. Persamaan kedua-duanya adalah dari aspek pentauhidan Allah

²¹⁴ Lihat dalam kajian pada halaman 97.

²¹⁵ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

²¹⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 52.

²¹⁷ *Ibid.*, 67.

SWT dan penyuciaanNya daripada kekurangan.²¹⁸ Namun, apabila difahami nama-nama Allah SWT adalah sifat-sifatNya, ia mengundang dua permasalahan:

Pertama: Jika nama-nama Allah SWT adalah sifat-sifatNya, bererti sifat-sifat itu tidak azali kerana telah dijelaskan bahawa nama-nama Allah SWT tidak wujud semasa azali melainkan setelah wujudnya makhluk. Allah SWT memperkenalkan nama-namaNya bagi hamba menyeru dan meminta kepadaNya.²¹⁹

Kedua: Apabila sifat-sifat Allah SWT tidak bersifat azali, ia bertentangan dengan nas yang dibawakan dahulu tentang Allah SWT mendengar dan melihat dengan zatNya.²²⁰ Begitu juga dengan nas sifat Allah SWT tidak berbeza daripada zat Allah SWT dan makna 'Allah'.²²¹ Ini kerana, telah diterangkan bahawa zat Allah SWT bersifat azali.

Permasalahan-permasalahan ini dijawab oleh al-Kulayni melalui pembahagian sifat-sifat Allah SWT. Setiap bahagian menerangkan sifat yang layak bagi zat Allah SWT mengikut kriteria tertentu, ia terbahagi kepada dua bahagian; sifat azali dan sifat baharu. Sifat azali yang dimaksudkan ialah sifat Allah SWT yang hanya berkaitan dengan zat Allah SWT manakala sifat baharu pula ialah sifat Allah SWT yang berkaitan dengan makhluk. Kedua-dua sifat Allah SWT ini pula saling berinteraksi namun tidak mengubah antara satu dengan yang lain, tanpa mengendala (*ta'til*) atau mengurang (*tanqis*) kesempurnaan zat Allah SWT. Ketiga-tiga perkara ini akan diperincikan dalam tiga subtopik berikut; *Sifat Zat Allah SWT*, *Sifat Perbuatan Allah SWT* dan *Al-Bada' dan Sifat Allah SWT*.

²¹⁸ Markaz Nun, *Dirasat*, 128.

²¹⁹ Lihat dalam kajian pada halaman 95-97.

²²⁰ *Ibid.*, 116.

²²¹ *Ibid.*, 101.

2.4.3.1 Sifat Zat Allah SWT

Sifat zat Allah SWT (*sifat al-dhatiyyah*) yang disebutkan al-Kulayni dalam *al-Kafi* dikenali juga sebagai sifat *al-thubutiyyah* (isbat) dan *al-jamaliyyah* (indah). Pengenalan ini berpandukan fungsi sifat Allah SWT yang mengisbat keindahan dan kesempurnaan pada zat Allah SWT. Selain dikenali dengan sifat *al-thubutiyyah* dan *al-jamaliyyah*, sifat zat Allah SWT juga dikenali juga dengan sifat *al-kamaliyyah* (sempurna).²²²

Berdasarkan penelitian ke atas keseragaman nas-nas tentang sifat zat Allah SWT dan konsistensi al-Kulayni menghimpunkan nas-nas tersebut, didapati dalam memperkenalkan sifat-sifat yang tergolong dalam sifat zat Allah SWT, al-Kulayni menetapkan syarat-syarat tertentu. Syarat-syarat tersebut ialah:

1. Sifat zat adalah sifat yang hanya disifatkan sendiri oleh Allah SWT. Ini berpandukan kepada ucapan yang didakwa daripada ‘Ali al-Rida.²²³

لا تجاوز ما في القرآن.

Terjemahan: Tidak melebihi apa [yang telah sabit] dalam al-Qur’an.²²⁴

Menurut al-Shirazi, apa yang sabit dalam al-Qur’an juga bermaksud apa yang sabit dalam petunjuk para imam. Ucapan mereka disifatkan sebagai pembenar bagi usul (*musaddiq al-usul*) sifat zat Allah SWT yang dinyatakan dalam al-Qur’an.²²⁵

2. Sifat zat mestilah bersifat qadim, ini selaras dengan zatNya yang qadim. Al-Kulayni merujuk syarat ini kepada nas yang didakwa daripada Muhammad al-Baqir.²²⁶

انه قال في صفة القديم: إنه واحد صمد أحدى المعنى.

²²² Al-Subhani, *al-‘Aqidah*, 65. Lihat juga al-Tabataba’i, *al-‘Aqa’id*, 68.

²²³ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

²²⁴ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 60.

²²⁵ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 189.

²²⁶ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

Terjemahan: Sesungguhnya beliau (al-Baqir) telah berkata tentang sifat qadim: bahawa ia [adalah] satu yang utuh, satu pada makna.²²⁷

Al-Shirazi menerangkan bahawa qadim dalam nas merujuk sifat zat Allah SWT. Keterangan “satu yang utuh” merujuk kepada zat Allah SWT manakala “satu pada makna” merujuk kepada makna ‘Allah’. Menurut al-Shirazi lagi, qadimnya sifat zat Allah SWT merupakan persepakatan para imam maksum.²²⁸

3. Sifat zat bersifat kekal. Ia juga selaras dengan zatNya yang kekal. Al-Kulayni merujuk syarat ini kepada nas-nas yang menggunakan lafaz “*lam yazal*” – daripada bahagian jazam yang menafikan semasa (*jazam nafi al-mudari*’ – sebelum sesuatu sifat. Contohnya, kata-kata yang didakwa daripada Muhammad al-Baqir:

لم يزل عالما سميعا بصيرا.

Terjemahan: Kekal sentiasa [Dia] mengetahui, mendengar dan melihat.²²⁹

Selain itu, al-Kulayni juga merujuk kepada nas-nas yang menggunakan lafaz “*laysa*” – salah satu *harf kan wa akhawatuha* daripada bahagian *fi’il madi naqis*. Contohnya kata-kata yang didakwa daripada ‘Ali al-Rida:²³⁰

لا تقولن منتهى علمه، فليس لعلمه منتهى.

Terjemahan: Janganlah kamu katakan ada penyudah pengetahuanNya, [kerana] tidak ada bagi pengetahuanNya sebarang penyudah.²³¹

²²⁷ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 63.

²²⁸ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 216.

²²⁹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 51.

²³⁰ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

²³¹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 62.

Tiga syarat ini berfungsi menerangkan sifat zat Allah SWT. Syarat-syarat ini suatu yang lazim kerana tanpa tiga syarat tersebut, sifat zat Allah SWT terdedah kepada baharu.²³² Berpandukan tiga syarat tersebut juga, sifat-sifat yang tergolong dalam sifat zat Allah SWT adalah seperti senarai berikut:

- a. Berdasarkan ucapan yang didakwa berasal daripada Ja'far al-Sadiq:²³³

لم يزل الله عزوجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع،
والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدر.

Terjemahan: Kekal sentiasa Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Mulia Tuhan kita [yang mana] mengetahui [adalah] zatNya dengan tanpa ada yang dimaklumi, mendengar [adalah] zatNya dengan tanpa ada yang didengari, melihat [adalah] zatNya dengan tanpa ada yang dilihat, berkuasa [adalah] zatNya dengan tanpa ada yang dikuasai.²³⁴

Sifat zat Allah SWT berpandukan nas ialah mengetahui, mendengar, melihat dan berkuasa. Sifat-sifat ini mengandungi dua syarat sifat zat Allah SWT iaitu berkekalan berdasarkan lafaz “kekal sentiasa” dan qadim berpandukan kepada kaitan sifat-sifat tersebut dengan zat Allah SWT.

- b. Berdasarkan ucapan yang didakwa berasal daripada Muhammad al-Baqir:²³⁵

سبحان من لم يزل ولا يزال فردا صمدا لم يتخذ صاحبه ولا ولدا.

Terjemahan: Maha suci [Allah SWT] yang kekal sentiasa dan sentiasa tunggal lagi dihajati [oleh hamba-hamba] tidak pernah mengambil pasangan dan tidak [memiliki] anak.²³⁶

Sifat zat Allah SWT berpandukan nas ini ialah tunggal dan yang dihajati. Dua sifat ini mengandungi satu syarat sifat zat Allah SWT iaitu berkekalan berdasarkan lafaz

²³² Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 215.

²³³ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

²³⁴ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 62.

²³⁵ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

²³⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 52.

“kekal sentiasa”. Ia dikuatkan pula oleh jawab lafaz tersebut dengan *sifah li mawsuf* (sifat kepada disifatkan) – *fardan* (tunggal); *samadan* (dihajati).

c. Berdasarkan ucapan yang didakwa juga berasal daripada Muhammad al-Baqir:

لم يزل حيا بلا حياة، وملكا قادرا.

Terjemahan: Kekal sentiasa [Allah SWT] hidup tanpa kehidupan, memiliki lagi berkuasa.²³⁷

Sifat zat Allah SWT dalam nas ini ialah hidup, memiliki dan berkuasa. Sifat-sifat ini mengandungi satu syarat sifat zat Allah SWT iaitu berkekalan berdasarkan lafaz “kekal sentiasa”. Ia dikuatkan pula dengan jawab lafaz tersebut dengan *sifah li mawsuf* (sifat kepada disifatkan) – *hayyan* (hidup); *malikan* (memiliki); *qadiran* (berkuasa).

d. Berdasarkan ucapan yang didakwa berasal daripada Ja‘far al-Sadiq:

نسبة الله الى خلقه أحدا صمدا أزليا.

Terjemahan: Nisbah [bandingan] Allah kepada makhlukNya [Dia bersifat] satu, dihajati lagi azali.²³⁸

Sifat zat Allah SWT dalam nas ini ialah satu, yang dihajati dan azali. Sifat-sifat ini mengandungi syarat sifat zat Allah SWT iaitu berkekalan. Walaupun tidak berdasarkan *lam jazam al-mudari‘* atau seumpamanya, sifat-sifat yang disebutkan dalam nas memberi maksud berkekalan. Sifat-sifat ini boleh dibaca dengan *sifah li mawsuf* (sifat kepada disifatkan) – *ahadan* (satu); *samadan* (dihajati); *azaliyyan* (azali) atau juga dibaca dengan *hal* (keadaan) yang memberi maksud; pada saat wujudnya makhluk sehinggalah mereka binasa dan selepasnya, Allah SWT tetap satu dihajati dan azali, ini menepati nisbah bandingan yang digambarkan oleh nas terbabit.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, 54.

- e. Berdasarkan ucapan yang didakwa berasal daripada Muhammad al-Baqir:

وكذلك سمينا ربنا قويا لا بقوة البطش المعروف من المخلوق.

Terjemahan: Demikian kami namakan Tuhan kita yang berdaya bukan dengan daya seketika yang dikenali [ada] pada makhluk.²³⁹

Sifat zat Allah SWT dalam nas ini ialah yang berdaya. Sifat ini mengandungi dua syarat sifat zat Allah SWT iaitu sifat yang hanya disebutkan sendiri oleh Allah SWT berdasarkan lafaz “kami namakan Tuhan kita”. Walaupun kenyataan ini disebutkan oleh Muhammad al-Baqir dan bukannya Allah SWT namun sebagaimana telah diterangkan, ucapan para imam sabit sebagai nas. Syarat kedua pula ialah maksud berkekalan daripada lafaz ‘*qawiyyan*’ (berdaya) sebagai *sifah li mawsuf*. Di samping itu, menguatkan sifat berdaya pada Allah SWT, ia dibandingkan dengan daya manusia yang hanya seketika atau singkat.

- f. Berdasarkan ucapan yang didakwa berasal daripada ‘Ali al-Rida:²⁴⁰

وكان الأول أولى بأن يكون خالقا للأول.

Terjemahan: Adalah Yang Maha Awal paling utama menjadi pencipta kerana mula-mula [wujudnya Dia].²⁴¹

Sifat zat Allah SWT dalam nas ialah pencipta. Sifat ini mengandungi dua syarat sifat zat Allah SWT iaitu qadim dan berkekalan. Walaupun tidak berdasarkan *harf lam jazam al-mudari*’ atau seumpamanya tetapi sintkasis *al-madi wa al-mudari*’ (silam dan semasa) telah menjelaskannya. Sintaksis tersebut menggambarkan Allah SWT mendahului sekalian makhluk walaupun ada makhluk yang dicipta lebih awal daripada yang lain. Mendahului inilah yang menjadikan Allah SWT pencipta dan kekal bersifat demikian.

²³⁹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 68.

²⁴⁰ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

²⁴¹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 70.

g. Berdasarkan ucapan yang didakwa juga berasal daripada ‘Ali al-Rida:

فسمي نفسه سميعا، بصيرا، قادرا، قائما، ناطقا، ظاهرا، باطنا لطيفا، خييرا،
قويا عزيزا، حكيما، عليما، وما أشبه هذه الأسماء.

Terjemahan: Maka dinamakan diriNya sendiri Maha Mendengar, Maha Melihat, Maha Berkuasa, Maha Berdiri Sendiri, Maha Mengungkap kata-kata, Maha Zahir, Maha Batin lagi Lembut, Maha Mendalam Pengetahuan, Maha Kuat lagi Perkasa, Maha Bijaksana, Maha Mengetahui, dan [sifat-sifat] yang menyerupai nama-nama ini.²⁴²

Sifat zat Allah dalam nas ialah mendengar, melihat, berkuasa, berdiri sendiri, berkata-kata, zahir, batin, lembut, mendalam pengetahuan, kuat, perkasa, bijaksana dan mengetahui. Sifat-sifat ini mengandungi dua syarat zat Allah SWT iaitu sifat yang dinyatakan sendiri oleh Allah SWT, ini zahir daripada pernyataan “dinamakan diriNya sendiri” manakala syarat kedua ialah berkekalan, berdasarkan penyifatan *sifah li mawsuf* (sifat kepada disifatkan) ke atas sifat-sifat yang disebutkan.

Selain diberikan makna zahir yang menepati erti literal, sifat-sifat zat Allah SWT dalam nas di atas juga diberikan makna maknawi, antaranya *qa'im* (berdiri sendiri) dengan makna *hafiz* (penjaga). *Latif* (lembut) dengan makna *al-nafadh fi al-ashya' wa al-imtina' min an yudrak* (pelaksana setiap sesuatu serta tertegah dicerapi). *Khabir* (mendalam pengetahuanNya) dengan makna *la ya'zub 'anh shay' wa la yafutuh* (sesuatu tidak menjauhiNya dan tiada yang terlepas daripada pengawasanNya). *Zahir* (zahir) dengan makna *li qahrih wa li ghalabatih al-ashya' wa qudratih 'alayha* (penaklukan dan penguasaanNya ke atas setiap sesuatu di samping kekuasaanNya ke atas setiap sesuatu tersebut). *Batin* (batin) dengan makna *'ala istibtanih li al-ashya' 'ilman wa hifzan wa tadbiran* (pengetahuanNya tentang perkara batin setiap sesuatu secara mendalam serta menjaga dan menguruskannya). *Qahir* (menguasai) dengan makna *ann jami' ma khalaq mulabbas bih al-dhull li fa'ilih* (segala ciptaan dipakaikan

²⁴² Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 70.

dengan kehinaan dihadapan kemuliaan perbuatannya).²⁴³ *Samad* (dihajati) dengan makna *al-sayyid al-masmud ilayh* (tuan yang dihajati padanya).²⁴⁴

Apabila dihimpunkan kesemua sifat-sifat zat Allah SWT sebagaimana disenaraikan lalu, secara terperinci sifat-sifat tersebut ialah: (1) *al-'ilm* (Maha Mengetahui), (2) *al-sam'* (Maha Mendengar), (3) *al-basr* (Maha Melihat), (4) *al-qudrah* (Maha Berkuasa), (5) *al-fard* (tunggal), (6) *al-samad* (dihajati), (7) *al-hayy* (Maha Hidup), (8) *al-mulk* (pemilik), (9) *al-azaliyy* (azali), (10) *al-qawiyy* (berdaya), (11) *al-khalaq* (mencipta), (12) *al-qa'im* (berdiri sendiri), (13) *al-natiq* (bercakap), (14) *al-zahir* (zahir), (15) *al-batin* (batin), (16) *al-latif* (lembut), (17) *al-khabir* (mendalam pengetahuan), (18) *al-'aziz* (Maha Perkasa), (19) *al-hakam* (bijaksana), (20) *al-hafiz* (penjaga) dan (21) *al-qahhar* (penguasa). Selain berpandukan nas, al-Kulayni sendiri menambah beberapa sifat zat Allah SWT: (22) *al-ghaniyy* (kaya); (23) *al-halim* (lembut); (24) *al-'adl* (adil); dan (25) *al-karim* (mulia).²⁴⁵

Kesemuanya berjumlah dua puluh lima sifat. Meskipun, sifat-sifat ini berbeza dari sudut terjemahan maknanya, perbezaan tersebut hanyalah sebuah iktibar²⁴⁶ atau mafhum²⁴⁷ yang tiada kaitan langsung sama ada dengan mafhum yang difahami oleh akal dalaman (*al-'aql al-dhakhiliyyah*) atau dibuktikan pada hakikat luaran (*al-haqiqah al-kharijiyyah*). Apa yang mustahak ialah, makna sifat-sifat tersebut merujuk zat Allah SWT.²⁴⁸

Bilangan dua puluh lima sifat bukanlah satu jumlah yang khusus bagi sifat zat Allah SWT bahkan sifat zat Allah SWT melebihi bilangan tersebut. Ini telah disebutkan dalam nas lalu – yang disandarkan kepada 'Ali al-Rida – bahawa sifat zat Allah SWT

²⁴³ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 71.

²⁴⁴ *Ibid.*, 72.

²⁴⁵ *Ibid.*, 65.

²⁴⁶ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 207

²⁴⁷ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 448.

²⁴⁸ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 207.

menyerupai nama-namaNya.²⁴⁹ Al-Majlisi menyokong perkara ini malah menyatakan bahawa sifat zat Allah SWT tidak tertakluk dengan jumlah tertentu, ia merangkumi segala sifat yang layak disifatkan bagi zat Allah SWT. Apa yang penting, sifat-sifat ini ternafi secara mutlak disifatkan selain daripada Allah SWT.²⁵⁰ Meskipun al-Majlisi menyokong al-Kulayni, ia bukanlah pendapat yang diterima umum dalam aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Masih terdapat tokoh-tokoh besar ilmuwan aliran ini yang menolak al-Kulayni.²⁵¹

²⁴⁹ Lihat kajian pada halaman 124. Gandingkan dengan keterangan yang dibawakan kajian pada halaman 103-106.

²⁵⁰ Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihar al-anwar* (cet. ke-3, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. 1983) 4: 71.

²⁵¹ Ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah yang lain, setuju dengan pendekatan al-Majlisi dalam menyifatkan sifat zat Allah SWT sebagai sifat yang ternafi secara mutlak disifatkan selain daripada Allah SWT, namun mereka tidak menjadikan sifat zat Allah SWT umum iaitu merangkumi segala sifat mulia, malah menghadkan bilangan sifat zat tersebut. Al-Mufid dan al-Tabataba’i contohnya, menghadkan sifat zat Allah SWT kepada lima sahaja iaitu, *al-qudrah* (berkuasa), *al-‘ilm* (mengetahui), *al-hayy* (hidup), *al-sam‘* (mendengar) dan *al-basr* (melihat). Al-Subhani pula menghadkan kepada empat sahaja iaitu *al-‘ilm al-azaliyy* (pengetahuan secara azali), *al-qudrah al-wasi‘ah* (luas berkuasa), *al-hayah* (hidup), *al-iradah al-ikhtiyariyyah* (kehendak secara pilihan). Ia dipersetujui oleh al-Najifi, namun beliau menggantikan *al-iradah* dengan *al-‘adl* (adil). Lihat lebih lanjut dalam Muhammad bin Muhammad al-‘Ukbari al-Mufid, *al-Nukt al-i‘tiqadiyyah*, ed. Rida al-Mukhtari (t.tp.: Mahr, 1413H), 22-24. Lihat juga dalam al-Tabataba’i, *al-‘Aqa’id*, 65. Lihat juga dalam al-Subhani, *al-‘Aqidah*, 71-73. Lihat juga dalam al-Najifi, *‘Aqa’id*, 1: 29-30.

2.4.3.2 Sifat Perbuatan Allah SWT

Nas dalam *al-Kafi* yang dominan mengisbatkan sifat perbuatan bagi Allah SWT ialah ucapan yang didakwa daripada Ja'far al-Sadiq:²⁵²

وجود الأفاعيل دلت على أن صانعا صنعها، ألا ترى أنك إذا نظرت الى بناء
مشيد مبني علمت أن له بانيا وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده، قال هشام:
فما هو؟ قال: شيء بخلاف الأشياء ارجع بقولي الى إثبات معنى وأنه شيء
بحقيقة الشيئية.

Terjemahan: Wujudnya perbuatan-perbuatan membuktikan [ada] pencipta yang menciptanya, tidakkah kamu melihat sesungguhnya ketika kamu memandang binaan yang utuh binaannya, kamu akan sedar bahawa ada pembina baginya, walaupun kamu tidak pernah melihat pembina tersebut dan tidak pernah menyaksikannya [membina], berkata Hisham: siapakah dia (pembina)?: sesuatu yang menyalahi segala sesuatu, rujuklah kata-kata ku ini pada mengisbatkan makna, sesungguhnya dia [adalah] sesuatu dengan hakikat kesesuatuan.²⁵³

Pernyataan “wujudnya perbuatan-perbuatan” adalah merujuk kepada sifat perbuatan Allah SWT. Manakala pernyataan “rujuklah kata-kata ku ini pada mengisbatkan makna” menerangkan perkaitan sifat perbuatan tersebut dengan zat Allah SWT. Pada perkaitan ini, tiada yang membezakan antara sifat perbuatan Allah SWT dengan sifat zatNya kerana sifat zatNya juga merujuk zatNya. Akan tetapi pada sudut yang lain, sifat perbuatan Allah SWT tidak eksklusif – tidak dinyatakan sendiri oleh Allah SWT, tidak qadim dan tidak kekal. Ringkasnya, sifat perbuatan Allah SWT boleh dicirikan seperti berikut:

1. Disifatkan bagi Allah SWT pada sesetengah keadaan, begitu juga pada sesetengah ketika sahaja. Seperti sifat mencipta (*khalaq*) yang hanya disifatkan pada keadaan atau ketika Allah SWT mencipta makhluk. Sifat ini berlaku semasa baharu dan tidak pada azali. Ia tertegah berlaku pada azali kerana boleh menyebabkan ciptaan

²⁵² Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

²⁵³ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 48.

turut bersifat azali. Pada sudut ini, sifat perbuatan Allah SWT lebih berkait dengan makhluk berbanding zat Allah SWT.

2. Sifat perbuatan Allah SWT dilazimi oleh sifat lawan (antonim). Contohnya sifat iradat (*al-iradah*) dilazimi oleh sifat dikerasi/terpaksa (*al-karahah*), sifat redha (*al-rida*) dilazimi oleh sifat marah (*al-ghadab*), sifat kasih (*al-hubb*) dilazimi oleh sifat benci (*al-baghd*).
3. Sifat perbuatan Allah SWT bersifat sandaran (*mudaf*), ia tidak disifatkan melainkan wujudnya yang disandarkan padanya (*mudaf ilayh*). Misalnya, sifat memberi rezeki (*al-raziq*), tidak disifatkan pada Allah SWT melainkan setelah wujudnya yang diberi rezeki padanya (*al-marzuq*). Pemadanan sifat perbuatan Allah SWT di sini berbentuk uruf ('*urfi*) seperti pemadanan sifat pada seseorang yang mulia (*al-karim*) setelah dia menghasilkan kemuliaan.²⁵⁴

Ciri-ciri yang diterangkan ini merupakan ciri umum sifat perbuatan Allah SWT yang membezakannya daripada sifat zatNya. Al-Kulayni menambah ke atas ciri-ciri ini dua ciri khusus:

1. Sifat perbuatan Allah SWT dibenarkan berubah (*al-taghayyur*) iaitu bersesuaian kaitannya dengan makhluk. Berubah di sini tidak bermaksud pertukaran yang memberi sebarang kesan kepada sifat perbuatan Allah SWT. *Al-taghayyur* di sini sebagaimana didakwa telah dinyatakan oleh 'Ali bin Abi Talib RA.²⁵⁵

الحمد لله الملهم عباده حمده، وفاطرهم على معرفة ربوبيته، الدال على وجوده
بخلقه وبحدوث خلقه على أذله.

Terjemahan: Pujian bagi Allah yang mengilhamkan hamba-hambaNya [cara] memujiNya, memfitrakan mereka di atas makrifah ketuhananNya, yang menunjukkan ke atas kewujudanNya dengan [kewujudan] ciptaan dan dengan baharu ciptaanNya [yang membuktikan] keazalianNya.²⁵⁶

²⁵⁴ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 206-207.

²⁵⁵ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 74.

²⁵⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 81.

Pernyataan “dengan baharu ciptaanNya” telah mengisbatkan perbuatan mencipta-baharu pada Allah SWT. Dia sahaja yang membaharui makhluk kerana Dia sahaja yang mencipta mereka. Perbuatan membaharu ini pula bersifat mutlak, iaitu tanpa pengulangan (*al-takrar*).²⁵⁷ Bererti Allah SWT mencipta serta membaharu dan bukan membaharui sahaja iaitu dengan maksud mewujudkan kembali apa yang telah wujud sebelumnya. Bagaimana Allah SWT melakukannya, al-Shirazi menjelaskan dengan tanpa sebab yang boleh difikirkan akal (*dun al-‘illah al-ma‘qulah*), sebaliknya dengan sebab azali (*al-‘illah al-azaliyyah*)²⁵⁸ iaitu dengan memperakui Allah SWT berkuasa mencipta-baharu. Dan ditambah ke atas kekuasaan Allah SWT ini ialah masa khusus yang ditetapkan kerana Dia membaharui ciptaanNya setiap masa.²⁵⁹ Kenyataan ini dirujuk kepada ucapan ‘Ali RA yang didakwa menyebut:

الحمد لله الذي لا يموت ولا تنقضي عجائبه، لأنه كل يوم شأن من إحداث
بديع لم يكن.

Terjemahan: Pujian bagi Allah yang tidak [mengalami] mati dan tidak berakhir kejaiban [kudrat]Nya, keranasanya [pada] setiap hari Dia membaharu ciptaan yang belum pernah diciptakan [sebelumnya].²⁶⁰

Urusan mencipta-baharu dalam nas, digambarkan tiada henti. Inilah yang dimaksudkan dengan tidak berakhir kejaiban kudratNya. Allah SWT berterusan mencipta-baharu ciptaan membuatkan manusia takjub.²⁶¹ Ketakjuban ini bertambah apabila dinyatakan bahawasanya Allah SWT turut mengubah bagi menghasilkan perbezaan atau kesempurnaan pada setiap ciptaanNya. Pengubahan ini yang melibatkan pengubahan zat dan sifat ciptaan atau mengubah cara Dia mencipta ciptaan. Pengubahan

²⁵⁷ Lihat suntingan Muhammad Ja‘far Shams al-Din terhadap nas *al-Kafi* di atas dalam al-Kulayni, *Mawsu‘ah*, 1: 189. Lihat juga al-Jurjani, *al-Ta‘rifat*, 69.

²⁵⁸ Jika sebab ini boleh difikirkan akal, maka ia adalah sebab yang bersifat baharu. Nescaya sebab ini akan dilazimi oleh silsilah (*al-tasalsul*) yang mustahil. Lihat lebih lanjut dalam al-Shirazi, *Sharh*, 2: 393.

²⁵⁹ Apabila diisbatkan setiap masa, maka ia bermaksud masa khusus yang tetap.

²⁶⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 82.

²⁶¹ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 403.

ini menghasilkan makhluk yang mempunyai paten (*ikhtira' al-musajjal*) tersendiri, yang berbeza daripada satu dengan yang lain. Meskipun perkara ini tidak dapat dilihat dan diinderawi oleh inderia tetapi ia adalah hakikat kudrat Allah SWT yang tidak boleh diragui.²⁶²

2. Sifat perbuatan Allah SWT dibolehkan berkembang (*al-tatawwur*), dan bukanlah berkembang di sini dengan maksud bertambah. Ini bersandarkan kepada kata-kata yang didakwa daripada Ja'far al-Sadiq:

إن المرید لا یكون إلا لمراد معه، لم یزل الله عالماً قادراً ثم أراد.

Terjemahan: Sesungguhnya Yang Maha Menghendaki tidak [akan] ada melainkan adanya *murad* (yang dikehendaki) bersamanya, kekal sentiasa Allah mengetahui berkuasa kemudian menghendaki.²⁶³

Berkembang yang dimaksudkan daripada nas ialah berkembangnya sifat iradat Allah SWT daripada sifat mengetahui dan kudrat. Gambarannya, Allah SWT menghendaki setelah mengetahui dan berkuasa ke atas apa yang dikehendakiNya. Antara lain, perkaitan sifat iradat Allah SWT dengan sifat mengetahui serta kudratNya akrab kerana pengetahuan serta kudratNya itu berfungsi sebagai sebab (*al-'illah*) kepada masalah dan hikmah apa yang dikehendaki itu. Seolah Allah SWT memilih serta menetapkan apa yang terbaik bagi makhlukNya. Al-Shirazi mengistilahkan perkara ini sebagai penunaian bersandaran (*al-qiyam al-suduri*) iaitu menyandarkan sifat iradat Allah SWT kepada pilihan (*ikhtiyar*) dan kuasa (*qudrah*)Nya.²⁶⁴

Sifat iradat Allah SWT disifatkan sebagai sifat perbuatan Allah SWT kerana ia berkait dengan makhluk, ini dapat dilihat pada dua pembahagian berikut;²⁶⁵ pertama,

²⁶² Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 437.

²⁶³ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 64.

²⁶⁴ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 221.

²⁶⁵ Apabila disebutkan berkait rapat, ia tidak bermaksud Allah SWT tidak memilki sifat perbuatan. Akan tetapi ia bermaksud kecenderungan kaitan sifat perbuatan Allah SWT dengan makhluk atau bersebabkan mereka, lebih daripada berkait dengan Allah SWT.

pada bahagian menjadikan makhluk yang dinamakan *al-iradah al-takwiniyyah* (kehendak membentuk); kedua, pada bahagian menetapkan hukum-hakam ke atas makhluk yang dinamakan *al-iradah al-tashri'iyah* (kehendak syariat). Pada kedua-dua bahagian ini, sifat iradat Allah SWT sama baharu dengan sifat makhluk dan hukum ke atas mereka. Jika sifat iradat Allah SWT disifatkan qadim maka makhluk dan hukum turut sama qadim.²⁶⁶ Al-Kulayni menegaskan hal ini dalam rumusannya:

فلو كانت الإرادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضا
 لتلك الصفة، ولو كان ما يجب من صفات الذات كان ما يبغض ناقصا لتلك
 الصفة، الا ترى أنا لا نجد في الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه وكذلك
 صفات ذاته الأزلي.

Terjemahan: Jikalau [sifat] iradat itu sebahagian daripada sifat zat [Allah SWT] sepertimana [sifat] mengetahui dan berkuasa, nescaya apa yang Dia tidak kehendaki [sekarang iaitu pada masa baharu] bertentangan dengan sifat [kehendak] itu [semasa azali], jikalau apa yang Dia cinta adalah sebahagian daripada sifat zat[Nya] nescaya apa yang Dia murka [sekarang] bertentangan dengan sifat [cinta] itu [semasa azali], tidakkah kamu melihat sesungguhnya kita tidak menemui pada kewujudan ini apa yang tidak diketahui [olehNya] dan apa yang tidak dikuasai [olehNya], demikian itulah sifat zatNya yang azali.²⁶⁷

Lanjut al-Kulayni lagi, sifat iradat Allah SWT tidak azali, oleh sebab itu ia tidak konsisten. Jika ia azali dan konsisten, nescaya sifat iradat Allah SWT tidak akan dilazimi oleh sifat lawannya. Allah SWT akan sentiasa menghendaki dengan tanpa henti. Bukan itu sahaja, pasti apa yang Dia kehendaki itu kekal tanpa binasa. Apabila demikian, apa yang dikehendaki Allah SWT bersifat qadim sama seperti zatNya. Menyokong kenyataan ini, al-Kulayni gandingkan dengan sifat cinta Allah SWT. Sifat ini juga baharu kerana jika ia qadim nescaya bersalahan dengan sifat lawannya iaitu pendendam (*dhu al-intiqan*), sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an. Jika ditolak perkara ini, bukan sahaja telah menolak nas al-Qur'an bahkan ia akan membawa kepada

²⁶⁶ Al-Shirazi, *Sharh*, 2:221-222.

²⁶⁷ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 65.

pembatalan azab (*'iqab*) pada Hari Akhirat kerana semua manusia seluruhnya dicintai Allah SWT, mustahil dengan cinta Dia akan memasukkan mereka ke dalam neraka.

Selain dikenali dengan *al-iradah*, sifat iradat Allah SWT juga dikenali dengan *al-mashi'ah* (keinginan). Ini berpandukan kepada nas yang disandarkan kepada Ja'far al-Sadiq:²⁶⁸

المشيئة محدثة.

Terjemahan: [Sifat] keinginan [Allah SWT] itu baharu.²⁶⁹

Maksud “baharu” pada nas ialah baharu yang sesuai dengan baharunya makhluk. Ini dijelaskan dalam nas lain yang disandarkan juga kepada Ja'far al-Sadiq:

خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة.

Terjemahan: Allah mencipta keinginan dengan diriNya [sendiri]nya kemudian mencipta segala sesuatu melalui keinginan tersebut.²⁷⁰

Nas-nas di atas menjelaskan tentang sifat keinginan yang sama maksudnya dengan sifat iradat Allah SWT. Jika dikatakan ada perbezaan, ia hanya bersifat umum dan khusus. Sifat keinginan adalah umum berpandukan takrifnya iaitu takdir yang ditetapkan pada *al-Lawh al-Mahfuz*. Bahkan terdapat nas yang menyatakan sifat keinginan itu sendiri adalah takdir. Manakala sifat iradat pula adalah khusus berpandukan kaitannya dengan makhluk.²⁷¹

Berpandukan ciri-ciri khusus yang diberikan oleh al-Kulayni serta ciri-ciri umum sebelumnya terhadap sifat perbuatan Allah SWT,²⁷² dapat disimpulkan bahawa sifat iradat, keinginan, cinta dan murka Allah SWT adalah jelas termasuk dalam sifat

²⁶⁸ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

²⁶⁹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 65.

²⁷⁰ *Ibid.*, 54.

²⁷¹ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 226.

²⁷² Lihat kajian pada halaman 127-130.

perbuatan Allah SWT. Selain sifat-sifat ini, terdapat beberapa sifat lain lagi yang boleh dihimpunkan sebagai sifat perbuatan Allah SWT, ini dinyatakan seperti berikut:

- a. Sifat berkata-kata (*al-kalam*) sepertimana nas yang didakwa daripada kata-kata Ja'far al-Sadiq:²⁷³

إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية كان الله عزوجل ولا متكلم.

Terjemahan: Sesungguhnya berkata-kata itu bersifat baharu, ia tidak [wujud] secara azali. Adalah Allah Yang Maha Perkasa lagi Mulia [qadim], tetapi tidak [pula qadim pada] sifat berkata-kata [Nya].²⁷⁴

- b. Sifat mentadbir (*al-tadbir*) sepertimana nas yang didakwa juga daripada kata-kata Ja'far al-Sadiq yang menceritakan tentang proses kejadian telur:

هذا حصن مكنون له جلد غليظ وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق وتحت الجلد الرقيق ذهب مائعة وفضة ذائبة، فلا الذهب المائعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهب المائعة، فهي على حالها لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها، ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها، لا يُدرّي للذكر خلقت أم للأُنثى، تنفلق عن مثل ألوان الطّواويس أترى لها مدبرا.

Terjemahan: Yang menjaga [telur] ini [yang mana ia terdiri daripada] kulit yang tebal. Di bawah kulit yang tebal itu [pula] kulit yang nipis. Di bawah kulit yang nipis itu [pula] pekatan [berwarna] emas dan cairan [berwarna] perak. Tidaklah pekatan emas itu bercampur dengan cairan perak dan tidak pula cairan perak bercampur dengan pekatan emas. Ia (telur) [selamat] berada dalam keadaannya, tidak pernah [ada] pengeluaran yang mengeluarkan daripadanya khasiat [telur secara berasingan] lalu menyatakan kebajikannya, dan tidak masuk padanya (telur) [sebarang] kerosakan lalu diberitahu tentang kerosakan itu, tidak diketahui [apakah janin telur itu dijadikan] sebagai jantan atau betina, [yang] dipatri sepertimana [terpatri] warna-warna [bulu] burung merak, tidakkah kamu melihat padanya (telur) ada pentadbir?²⁷⁵

²⁷³ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

²⁷⁴ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 62.

²⁷⁵ *Ibid.*, 47.

- c. Sifat menentu (*al-muqaddir*) dan membangun (*al-munshi'*) sepertimana nas yang didakwa daripada 'Ali al-Rida:²⁷⁶

ما أرى من دوران الفلك بقدرته، وإنشاء السحاب، وتصريف الرياح، ومجرى الشمس والقمر والنجوم، وغير ذلك من الآيات العجيبات المبينات، علمت أن لهذا مقدرًا ومنشئًا.

Terjemahan: Apa yang aku sedang saksikan daripada peredaran planet dengan keupayaan peredarannya, bergumpalannya awan, berderunya angin, berjalannya matahari dan bulan serta bintang, dan selain yang demikian itu [merupakan] keterangan-keterangan yang ajaib tapi menjelaskan, ketahuilah aku bahawasanya pada [segala ciptaan] ini [ada] penentu dan pembangunnya.²⁷⁷

- d. Sifat mengetahui (*'ilm*) sepertimana nas yang didakwa daripada Muhammad al-Baqir:²⁷⁸

العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحدًا من خلقه، وعلم علمه ملائكته ورسوله.

Terjemahan: Sifat mengetahui [Allah SWT] ada dua jenis: pengetahuan di sisi Allah yang tersimpan, tiada seorang pun daripada makhluk mampu mengetahuinya, dan pengetahuan yang diajarkan kepada para malaikatNya dan rasul-rasulNya.²⁷⁹

Dalam nas yang lain, bahagian pengetahuan yang diketahui oleh Allah SWT itu disebut *maknun makhzun* (tersembunyi lagi tersimpan) manakala bahagian pengetahuan yang diajarkan kepada para malaikat dan rasul-rasul, di ajarkan juga kepada para imam.²⁸⁰ Jelas, bahagian sifat mengetahui Allah SWT yang berkait dengan makhluk menjadikan sifat tersebut sebahagian daripada sifat perbuatanNya. Mengukuhkan perkara ini ialah kaitan sifat mengetahui Allah SWT dengan sifat iradatNya, yang mana

²⁷⁶ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

²⁷⁷ *Ibid.*, 70.

²⁷⁸ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

²⁷⁹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 85.

²⁸⁰ *Ibid.*, 86.

telah diterangkan sifat iradat adalah sifat perbuatan Allah SWT. Nas yang disandarkan kepada Ja‘far al-Sadiq menjelaskan kaitan ini:

إن الله لم يُجبر أحدا على معصيته، ولا أراد - إرادة حتم - الكفر من أحد،
ولكن حين كفر كان في إرادة الله أن يكفر، وهم في إرادة الله وفي علمه أن لا
يصيروا إلى شيء من الخير.

Terjemahan: Sesungguhnya Allah tidak pernah memaksa sesiapa ke arah maksiat, dan Dia tidak menghendaki – [dengan] kehendak yang putus – jadi kufur sesiapa [pun], akan tetapi ketikamana ada orang menjadi kufur, jadilah pada kehendak Allah orang itu kufur, mereka semua [berada] dalam kehendak Allah dan dalam pengetahuanNya, yang mana [setelah mereka kufur] mereka tidak akan kembali kepada sesuatu yang baik.²⁸¹

Kesemua nas yang dihimpunkan, menyenaraikan kesemua sifat perbuatan Allah SWT yang terdapat dalam *al-Kafi*. Senarai ini bukanlah satu jumlah yang tepat menentukan bilangan sebenar sifat perbuatan Allah SWT. Sebagaimana sifat zat Allah SWT, sifat perbuatanNya juga tidak terbatas dengan bilangan. Selagi mana ada sifat Allah SWT yang berkaitan dengan makhluk dan sifat tersebut mempunyai sifat lawan, ia adalah sifat perbuatan Allah SWT. Perkara ini disepakati oleh ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah.²⁸² Buktinya, bagaimana penegasan mereka dalam hal ini berasaskan prinsip:

فإنه أحدى الذات وأحدى المعنى، فإذا لا كثرة فيه ولا في ذاته ولا في صفاته
الحقيقية.

Terjemahan: Sesungguhnya Dia (Allah SWT) tunggal pada zat dan tunggal pada makna, oleh itu tidak berbilang pada makna [‘Allah’], tidak pada zatNya dan tidak pada sifatNya yang hakiki.²⁸³

²⁸¹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 93.

²⁸² Al-Mufid, *al-Nukt*, 21.

²⁸³ Dalam *al-Kafi*, prinsip ini merujuk kepada kata-kata yang didakwa daripada Ja‘far al-Sadiq. Lihat dalam al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 64.

Maka bezanya sifat perbuatan Allah SWT dengan sifat zatNya hanya pada satu perkara sahaja, iaitu sifat perbuatan berbilang dan tidak hakiki.²⁸⁴

Berpandukan penegasan ini, soal bilangan sifat perbuatan Allah SWT tidak menjadi isu yang diperselisihkan dalam aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, yang memerlukan perbincangan yang lebih luas. Tetapi kita boleh tanyakan mereka tentang sifat-sifat yang diisbatkan sebagai sifat perbuatan Allah SWT, yang mana juga diisbatkan sebagai sifat zatNya, misalnya sifat mengetahui (*al-‘ilm*) Allah SWT. Sifat ini telah diisbatkan sebagai sifat zat Allah SWT menurut beberapa riwayat²⁸⁵ manakala menurut beberapa riwayat yang lain pula, diisbatkan sebagai sifat perbuatan Allah SWT.²⁸⁶ Pengisbatan yang berbeza ini bukan sahaja berpotensi memisahkan sifat mengetahui daripada zat Allah SWT malah menjadikan sifat tersebut baharu. Hal yang sama berlaku ke atas sifat kudrat Allah SWT.²⁸⁷ Justeru, tidakkah pengisbatan ini telah menggambarkan berlakunya pertukaran sifat zat Allah SWT yang qadim kepada sifat perbuatanNya yang baharu?

Hakikatnya, isu bertukarnya sifat zat Allah SWT kepada sifat perbuatanNya tidak menjadi masalah kepada Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Mereka melihat Allah SWT memiliki penguasaan penuh ke atas segala perkara, lebih-lebih lagi yang berkaitan dengan sifatNya. Sama ada Allah SWT mahukan sifat zatNya menjadi sifat perbuatan atau sebaliknya, ia adalah hak mutlak Allah SWT yang tidak tertakluk kepada hukum akal manusia. Adapun hukuman tertegah bertukarnya sifat zat Allah SWT kepada sifat perbuatan adalah hukuman daya akal (*al-dhihn*) manusia sahaja, dan daya ini tidak lebih daripada mengagak dan menyangka (*tawahhum wa tazunn*) yang sama sekali tidak tepat menentukan apa pun bagi Allah SWT.

²⁸⁴ Al-Majlisi, *Bihar*, 4: 67.

²⁸⁵ Lihat kajian pada halaman 120, 121, 124, 131.

²⁸⁶ *Ibid.*, 130, 134.

²⁸⁷ *Ibid.*, 121, 122, 124, 130, 131.

Oleh itu, sebarang tasawur yang memahamkan berlakunya pertukaran sifat Allah SWT daripada sifat zat kepada perbuatan atau sebaliknya, tidak wujud dalam pemikiran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah,²⁸⁸ inilah yang disaksikan melalui pandangan al-Kulayni dalam *al-Kafinya*. Jika demikian halnya, apakah terdapat nas yang membuktikan bahawa sifat-sifat Allah SWT yang berbeza genre boleh difahami adalah sama tanpa mengendala atau mengurangkan zat Allah SWT? Ini kerana, jika tanpa nas, dakwaan Allah SWT menguasai sifat-sifatNya di samping penafian berlakunya pertukaran sifat zat Allah SWT kepada perbuatanNya atau sebaliknya, hanyalah prolog yang masih berhujahkan akal dan logik. Dakwaan sebegini tidak ampuh menolak dakwaan akal dan logik yang sama.

Bertitik tolak daripada persoalan inilah, ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah mengambil pendekatan yang membenarkan pertukaran sifat-sifat Allah SWT sama ada sifat zat kepada perbuatan atau sebaliknya, yang tidak memberi kesan negatif pada keesaan Allah SWT. Pendekatan tersebut dikenali sebagai *al-bada’*. Menjelaskan dengan lebih lanjut tentang *al-bada’*, ia dibahaskan dalam tajuk berikutnya.

²⁸⁸ Markaz Nun, *Dirasat*, 135.

2.4.3.3 *Al-Bada' Dan Sifat Allah SWT*

Al-bada' berasal daripada perkataan *bada*. *Bada* ditakrifkan sebagai mengubah pandangan yang terdahulu.²⁸⁹ Takrifan yang diberikan kepada *bada* ini tidak jauh berbeza daripada takrifan *al-bada'* dalam konteks kajian ini. Dalam *Lisan*, Ibnu Manzur membawa takrif *al-bada'* sebagai:

استصواب شيء علم بعد أن لم يُعلم.

Terjemahan: Memilih yang betul daripada sesuatu yang telah diketahui selepas [daripada] tidak mengetahui [tentang yang betul itu dahulu].²⁹⁰

Misalnya suatu urusan, selok-beloknya telah diketahui, tetapi kepentingan atau kesesuaian urusan tersebut terserlah sekarang, lalu dilaksanakan urusan tersebut sekarang. Contoh lain seperti membuat pilihan. Suatu pilihan telah dibuat pada masa dahulu dan pilihan tersebut sesuai pada masa itu. Berbeza dengan masa sekarang, pilihan pada masa dahulu tidak sesuai maka memerlukan pilihan yang lain. Menggantikan pilihan yang dibuat pada masa dahulu inilah bentuk zahir yang memahamkan kita tentang *al-bada'* dari sudut bahasa.²⁹¹

Adapun dari sudut Usuluddin, takrif *al-bada'* mempunyai kaitan dengan sifat Allah SWT. Ini merujuk kepada hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Abu Hurayrah RA:

إن ثلاثة في بني إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى بدا الله عز وجل أن يبتليهم فبعث إليهم ملكًا...

Terjemahan: Sesungguhnya [terdapat] tiga [orang] dari Bani Israel. [Seorang] berpenyakit sopak, [seorang lagi] keguguran rambut, [dan seorang yang lain] buta, berkehendak Allah Yang

²⁸⁹ Ibn Manzur, *Lisan*, 1: 423.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ Ibrahim Anis et. al, *al-Mu'jam*, 1: 45.

Maha Perkasa lagi Mulia menguji mereka, lalu diutuskan kepada mereka seorang malaikat.²⁹²

Ibn Hajar mentafsirkan perkataan *bada* dalam hadis sebagai pengetahuan Allah SWT yang terdahulu, lalu Dia zahirkannya sekarang. Tafsiran Ibn Hajar ini membawa maksud qada' berpandukan pelaksanaan sifat iradat Allah SWT ke atas sifat mengetahuinya. Ibn Hajar merumuskan, maksud qada' adalah yang paling sesuai menerangkan tentang *bada'* di dalam hadis di atas. Ini disepakati oleh jumhur dalam Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.²⁹³

Walau bagaimanapun, maksud *al-bada'* yang dinyatakan oleh Ibn Hajar di atas berbeza daripada maksud *al-bada'* yang diterima oleh Syiah al-Ithna 'Ashariyyah, apatah lagi yang diterima oleh al-Kulayni. Beliau lebih cenderung memaksudkan *al-bada'* dengan maksud literal. Kecenderungan beliau tersebut boleh dilihat pada nas-nas yang dihipunkannya sebagaimana berikut:

- a. Riwayat yang didakwa daripada seorang imam yang tidak disebutkan identitinya:²⁹⁴

فَللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ الْبَدَاءُ مِمَّا لَا عَيْنَ لَهُ، فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنَ الْمَفْهُومَ الْمَدْرَكَ فَلَا
بَدَاءَ.

Terjemahan: Bagi Allah Yang Maha Mulia lagi Maha Tinggi bagiNya [sifat] *al-bada'* terhadap apa sahaja yang tidak ditetapkan lagi ke atasnya, apabila berlakunya ketentuan [yang] memberi faham [yang] dapat dicerapi [akal] maka ia bukan [bermaksud] *bada'*.²⁹⁵

²⁹² Al-'Asqalani, *Fath*, 6: 560-561. Perkataan *bada* dalam hadis di atas diterjemah dengan 'berkehendak'. Ini merujuk kepada redaksi hadis sama, tetapi telah diriwayatkan dalam *Sahih Muslim*. Lihat lebih lanjut dalam Muhy al-Din al-Nawawi, *al-Minhaj sharh sahih Muslim bin al-Hajjaj*. ed. Khalil Ma'mun Shihaan (Beirut: Dar al-Ma'arif, 2010), 17: 299.

²⁹³ Al-'Asqalani, *Fath*, 6: 561. Lihat juga dalam Tala'at Muhammad 'Afifi Salim, *Mukhtarat min al-qasas al-sahih fi al-Sunnah al-Nabawiyyah: dirasah tahliliyyah tarbawiyyah* (Ajuzah: Maktabah al-Iman, 2002), 70.

²⁹⁴ Nama imam tersebut juga tidak disebutkan dalam *al-Wafi* dan *Sharh*, dua kitab syarah kepada *al-Kafi*.

²⁹⁵ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 87.

Kenyataan “apa sahaja yang tidak ditetapkan lagi ke atasnya” dalam nas, ditafsirkan al-Shirazi sebagai apa yang belum direalisasikan pada realiti, ia tertangguh dalam pengetahuan Allah SWT.²⁹⁶ Mafhum ‘tertangguh’ di sini tidak menjadi suatu isu yang boleh mengendala atau mengurangkan keesaan Allah SWT kerana pengetahuan Allah SWT yang dimaksudkan di sini bukan pengetahuanNya yang azali, sebaliknya pengetahuanNya yang baharu. Pengetahuan ini boleh didahulukan atau dilewatkan, mengikut apa sahaja yang dikehendaki oleh Allah SWT. Fakta ini dijelaskan oleh nas berikut:

b. Riwayat yang didakwa daripada Muhammad al-Baqir:

من الأمور أمور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويؤخر منها ما يشاء.

Terjemahan: Daripada urusan-urusan [ada] urusan yang tertangguh di sisi Allah, Dia dahulukan daripadanya (urusan) apa yang Dia ingini atau lewatkan daripadanya apa yang Dia ingini.²⁹⁷

Menurut al-Shirazi, tertangguhnya urusan tersebut kerana syarat-syaratnya tidak lengkap. Untuk melengkapkannya, urusan itu perlu memenuhi keperluan yang hanya diketahui oleh Allah SWT. Dengan sebab ini, ada urusan yang didahulukan Allah SWT dan ada pula urusan yang dilewatkannya. Sebagai contoh, mengganjari amalan bersedekah. Ada ketika ganjaran bagi amalan itu diberikan di dunia dan ada ketika di akhirat. Syarat pemberian ganjaran ini adalah berpandukan kemaslahatan hamba yang bersedekah itu, hanya Allah SWT sahaja yang mengetahuinya dan kemaslahatan inilah asbab utama *al-bada'* muncul, iaitu memenuhi kebaikan dan kepentingan makhluk, dan bukannya Allah SWT.²⁹⁸

Berpandukan dua nas yang telah dibentangkan, *al-bada'* dikenal pasti sebagai ketentuan Allah SWT yang berkait dengan kemaslahatan makhluk. Berdasarkan kaitan

²⁹⁶ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 464.

²⁹⁷ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 85.

²⁹⁸ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 514.

ini, pastinya ketentuan *al-bada'* berlaku pada masa baharu. Hal ini menjadikan pengetahuan Allah SWT yang berkait dengan *al-bada'* juga baharu. Jika pengetahuanNya tersebut qadim, ketentuan *al-bada'* akan menjadikan makhluk qadim. Maka disimpulkan, *al-bada'* adalah ketentuan Allah SWT yang khusus berkait dengan makhluk melalui sifat mengetahuiNya pada masa baharu. Allah SWT tidak mengetahui tentang ketentuan itu dahulu – pada masa qadim – kerana jika Dia telah mengetahuinya, ia tidak dinamakan *al-bada'*. Inilah yang dimaksudkan oleh penulis tentang takrif *al-bada'* dalam *al-Kafi* dimaksudkan dengan maksud literal.²⁹⁹ Maksud ini terserlah apabila *al-bada'* dikaitkan dengan sifat mengetahui Allah SWT yang mana dalam takrif literal, *al-bada'* dikaitkan dengan pandangan manusia. Persamaannya jelas, apabila sifat mengetahui Allah SWT dan pandangan manusia disifatkan sebagai medium pengetahuan. Menyokong kenyataan bahawa *al-bada'* berkait dengan kedua-duanya, al-Kulayni berhujah dengan nas-nas berikut:

- a. Nas yang disandarkan kepada Muhammad al-Baqir:³⁰⁰

العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يُطلع عليه أحدا من خلقه، وعلم علمه ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون.

Terjemahan: Pengetahuan ada dua jenis: pengetahuan di sisi Allah yang tersimpan, tiada seorang pun daripada makhlukNya mampu mengetahuinya, dan pengetahuan yang diajarkan kepada para malaikatNya dan rasul-rasulNya, maka apa yang diajarkan [kepada] para malaikatNya dan rasul-rasulNya maka ia akan terjadi.³⁰¹

Bahagian ilmu yang tersimpan inilah yang disifatkan sebagai *al-bada'*. Ini dijelaskan dalam nas berikut:

²⁹⁹ Lihat kajian pada halaman 138, 139.

³⁰⁰ Lihat biodata beliau. *Ibid.*, 42.

³⁰¹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 85.

- b. Nas yang disandarkan kepada Ja‘far al-Sadiq:³⁰²

إن لله علمين: علم مكنون مخزون، لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء
وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه.

Terjemahan: Sesungguhnya bagi Allah dua jenis: pengetahuan yang tersembunyi lagi tersimpan, tidak diketahui melainkan Dia [sahaja], daripada [bahagian pengetahuan] tersebut [ialah] *al-bada'* dan pengetahuan yang diajarkan kepada para malaikatNya, rasul-rasulNya, nabi-nabiNya, kami [turut] mengetahuinya.³⁰³

Secara zahirnya nas ini menjelaskan *al-bada'* dan pengetahuan yang diajarkan kepada para malaikat dan rasul berbeza, ini berlaku apabila huruf *waw* selepas lafaz '*al-bada'* itu difahami memberi fungsi pembahagi (*waw li al-taqsim*). Namun, apabila diteliti dengan lebih mendalam, didapati tiada perbezaan di antara *al-bada'* dan pengetahuan yang diajarkan kepada para malaikat dan rasul. Ini berlandaskan tiga perkara:

1. Huruf *waw* selepas lafaz '*al-bada'* lebih absah difahami memberi fungsi perincian (*waw li al-tafsil*). Ini menjadikan *al-bada'* merupakan sebahagian pengetahuan yang diajarkan kepada para malaikat dan rasul.
2. *Al-bada'* adalah pengetahuan Allah SWT yang baharu. Ia berkait dengan kemaslahatan makhluk. Jika pengetahuan ini tidak dimaklumkan kepada mereka, apakah faedahnya pengetahuan tersebut? Oleh sebab itu, *al-bada'* sesuai diklasifikasikan sebagai pengetahuan yang diajarkan kepada para malaikat dan rasul.
3. Pernyataan "kami turut mengetahuinya" merujuk kepada peranan para imam dalam menjelaskan pengetahuan daripada Allah SWT. Adalah jelas pengetahuan yang diketahui oleh para imam adalah sulit dan tersembunyi. Ia

³⁰² Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

³⁰³ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 85, 86.

tidak terdapat dalam kitab-kitab, maka pengetahuan itu adalah *al-bada'* atau yang terhasil daripadanya.³⁰⁴

Perkaitan *al-bada'* dengan para imam – apabila diperhalusi – ia lebih terserlah daripada perkaitan *al-bada'* dengan para malaikat mahupun rasul. Nas berikut ada penjelasannya:

c. Nas yang disandarkan kepada Ja'far al-Sadiq:³⁰⁵

حملة العرش – والعرش: العلم – ثمانية: أربعة منا وأربعة ممن شاء الله.

Terjemahan: Penanggung Arasy – dan Arasy [itu bermaksud]: ilmu pengetahuan – lapan [orang]: empat daripada kami dan empat daripada sesiapa yang Allah kehendaki.³⁰⁶

Empat orang penanggung Arasy yang terdiri daripada imam dan selebihnya adalah para malaikat dan rasul. Walau bagaimanapun bagi al-Shirazi, beliau mengatakan tiada seorang pun dari kalangan malaikat, yang ada hanyalah empat orang imam dan empat orang rasul dari kalangan *uli al-'azm* (yang memiliki azam yang tinggi).³⁰⁷ Dalam *al-Wafi*, empat rasul itu ialah Nuh, Ibrahim, Musa dan 'Isa AS manakala empat imam itu pula ialah Muhammad SAW, 'Ali, al-Hasan dan al-Husin RA.³⁰⁸

Arasy ditakwilkan sebagai pengetahuan kerana hakikat Arasy yang difahami sebagai suatu tempat tidak menyumbang sebarang pemahaman. Pentafsiran Arasy sebagai pengetahuan Allah SWT adalah tafsiran bersifat *majazi* yang tepat, faktornya kembali kepada tasawur Arasy oleh al-Qur'an itu sendiri. Misalnya, firman Allah SWT dalam surah *al-Haqqah* (69:17):

³⁰⁴ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 455.

³⁰⁵ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

³⁰⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 77.

³⁰⁷ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 343.

³⁰⁸ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 504.



Terjemahan: Dan Arasy Tuhanmu pada saat itu dipikul oleh lapan malaikat di atas malaikat-malaikat yang mengawal itu.³⁰⁹

Jika ayat ini difahami secara zahir, penanggungan Arasy akan bertentangan dengan ayat yang menjelaskan penanggungan Allah SWT ke atas segala sesuatu. Oleh itu, ‘Ali RA – didakwa – mentakwilkan Arasy sebagai ilmu pengetahuan Allah SWT yang bersifat baharu.³¹⁰ Beliau mentakwil dengan memperumpamakan empat penanggung awal sebagai empat jenis akal manakala empat yang baki pula ialah *al-bad’* (permulaan), *al-nash’ah al-ula* (asas binaan pertama), *al-‘awd* (pengakhiran) dan *al-nash’ah al-ukhra* (asas binaan terakhir). Kesemua lapan penanggung ini di atur dengan aturan yang tertib, berfungsi menyusun dan mengurus segala sesuatu dalam pengetahuan Allah SWT yang baharu.³¹¹ Adalah jelas, perumpamaan ini terhasil daripada penafian Arasy sebagai suatu tempat bagi Allah SWT. Penafian tersebut termaktub dalam hujah terbatalnya keberadaan Allah SWT.³¹² Dengan sebab inilah pengetahuan Allah SWT yang baharu absah bagi mentafsirkan Arasy.

Huraian-huraian yang diberikan, jelas menerangkan *al-bada’* dan kaitannya dengan sifat zat dan perbuatan Allah SWT. Perkaitan ini menjadikan *al-bada’* bukan sifat Allah SWT bahkan sebuah konsep perantaraan yang menukarkan sifat zat dan perbuatan Allah SWT. Jika dikatakan *al-bada’* adalah sifat Allah SWT, ia mengelirukan kerana sifat mustahil menukarkan dirinya sendiri kepada sifat lain, yang berlainan genre. Bukan itu sahaja, pertukaran sifat Allah SWT dengan sendiri akan menafikan konsep sifat Allah SWT sebagai diri zatNya (*al-sifat ‘ayn al-Dhat*). Apatah lagi, pembahagian sifat Allah SWT tidak lagi terbahagi kepada dua bahagian – zat dan perbuatan – malah tiga bahagian – zat, perbuatan dan *al-bada’*.

³⁰⁹ Basmeih, *Tafsir*, 1557.

³¹⁰ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 327. Lihat juga kajian pada halaman 75.

³¹¹ Al-Fayd al-Kashani, *al-Wafi*, 1: 504.

³¹² Lihat kajian pada halaman 73-81.

Konseptual *al-bada'* diketahui juga mengandungi unsur perubahan sandaran (*al-taghayyur al-idafat*) kerana bersandarkan kepada makhluk. Perubahan ini dibenarkan – oleh al-Kulayni dan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah – kerana hanya melibatkan sifat perbuatan Allah SWT tanpa sifat zatNya. Dengan ini, zat dan sifat zat Allah SWT kekal tanpa berlaku sebarang perubahan yang mengurangkan keesaan Allah SWT. Al-‘Amili menjelaskannya:

فلا مانع من القول بطرؤء التغير على علمه سبحانه إثر طرؤء التغير على موجودات العينية. فإن التغير الممتنع على علمه إنما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتى وأما العلم الفعلى، أى العلم فى مقام الفعل، فلا مانع من تغير كتغير فعله. فإن العلم فى مقام الفعل لا يعدو عن كون نفس الفعل علمه لا غير. وإلى ذلك يشير المحقق الطوسى بقوله: ((وتغير الإضافات ممكن)). أى أن التغير إنما فى الإضافات لا فى الذات. والمقصود من الإضافات هو فعله الذى هو علمه، ولا مانع حدوث التغير فى الإضافات والمتعلقات من دون حدوث تغير فى الذات.

Terjemahan: Maka tiada penegahan terhadap pendapat [yang mengatakan] berlakunya perubahan pada pengetahuanNya (Allah) Yang Maha Suci, terkesan [daripada] berlakunya perubahan pada maujudat yang tertentu. Sesungguhnya perubahan yang ditegah [berlaku] ke atas pengetahuanNya adalah pengetahuan yang disifatkan sebagai pengetahuan zat, adapun pengetahuan [yang bersifat] aktual, iaitu pengetahuan yang bersifat perbuatan, tidak ditegah berlaku perubahan, sebagaimana berubah perbuatanNya. Sesungguhnya pengetahuan bersifat perbuatan tidak dikira [sebagai] pengetahuan [zat] yang sebenar dan tidak [juga] selainnya. Demikian itulah diisyaratkan [oleh] pentahqiq al-Tusi dengan katanya: ((berubahnya sandaran [adalah] mungkin)). Iaitu perubahan yang hanya [berlaku] pada sandaran [dan] bukan pada zat. Dan dimaksudkan dengan sandaran [di sini] ialah perbuatanNya (Allah SWT) yang Dia nyatakan, dan tiadalah ditegah berlakunya perubahan pada sandaran dan kaitan [apabila] tidak berlakunya perubahan pada zat.³¹³

³¹³ Hasan Muhammad Makki al-‘Amili, *al-Muhadarat al-ustadh al-shaykh Ja‘far al-Subhani: al-Ilahiyyat ‘ala huda al-Kitab wa al-Sunnah wa al-‘aql* (cet. ke-7. t.tp., Mu‘assah Imam al-Sadiq, t.t.), 1: 126.

Penjelasan al-‘Amili tentang *al-bada’* dikaitkan dengan perubahan yang berlaku ke atas tiga perkara iaitu pengetahuan baharu Allah SWT, sifat perbuatannya dan sandaran pada makhluk. Penjelasan ini merupakan tafsiran *al-bada’* yang telah disebutkan oleh al-Kulayni. Meskipun nas-nas lalu mengaitkan *al-bada’* dengan sifat mengetahui Allah SWT namun *al-bada’* juga berkait dengan sifat kudrat Allah SWT, malah dua sifat inilah mewakili sifat zat Allah SWT yang digambarkan bertukar atau berubah menjadi sifat perbuatannya. Perkaitan *al-bada’* dengan sifat kudrat jelas daripada nas-nas dalam *al-Kafi*, antaranya:

- a. Daripada riwayat yang disandarkan kepada Ja‘far al-Sadiq:³¹⁴

لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد.

Terjemahan: Kekal sentiasa Allah mengetahui lagi berkuasa kemudian menghendaki.³¹⁵

Perkaitan sifat kudrat Allah SWT dengan sifat menghendakiNya menunjukkan sifat berkuasa itu mengalami perubahan apabila berubah menjadi sifat iradat. Sebagaimana dimaklumi, sifat iradat adalah sifat perbuatan Allah SWT.

- b. Daripada riwayat yang disandarkan kepada Ja‘far al-Sadiq juga:

إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها، قادر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة.

Terjemahan: Sesungguhnya yang berkuasa memasukkan sesuatu yang kamu lihatnya [sebesar] kacang teropong atau lebih kecil daripadanya [ke dalam daya penglihatan kamu, pastinya juga] berkuasa memasukkan dunia seluruhnya ke dalam telur [dengan] tanpa mengecilkan dunia dan tanpa membesarkan telur.³¹⁶

³¹⁴ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

³¹⁵ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 64.

³¹⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 47. Lihat terjemahan *al-‘adasah* sebagai kacang teropong dalam Muhammad Idris ‘Abd al-Ra’uf al-Marbawi, *Qamus Idris al-Marbawi: ‘Arabi-Malayuwi* (cet. ke-3, Kuala Lumpur: Dar al-Nu‘man), 1998), 9, entri “*adas*”.

Walaupun nas ini bersifat *kinayah*, tetapi gambarannya adalah hakiki kerana Allah SWT berkuasa dengan kuasa yang hakiki. Jika nas ini diterima sekadar *kinayah*, ia juga boleh digambarkan ke atas keupayaan makhluk.

c. Daripada riwayat yang disandarkan kepada Muhammad al-Baqir:³¹⁷

سُئِلَهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَهُ يُدْعَى الْأَجَلُ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾
 [الأنعام: ٢] قال: هما أجلان. أجل محتوم وأجل موقوف.

Terjemahan: Ditanyakannya (al-Baqir) tentang firman Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Mulia: Ia tentukan ajal (kematian kamu) dan satu ajal lagi yang tertentu di sisiNya [Surah *al-An'am*: 2]. Berkata [al-Baqir]: Ia adalah dua ajal. Ajal yang muktamad dan ajal yang tertangguh.³¹⁸

Amat jelas dua ajal ini ditentukan oleh sifat berkuasa Allah SWT. Oleh kerana kedua-dua ajal ini berkaitan dengan makhluk maka menentukan kedua-dua ajal memerlukan sifat kudrat Allah SWT yang boleh berubah.

Dengan nas yang terakhir perkaitan *al-bada'* dengan sifat kudrat Allah SWT di atas, maka berakhirlah perbahasan bab dua ini. Beberapa perkara dapat dirumuskan, ini diterangkan dalam kesimpulan bab berikutnya.

³¹⁷ Lihat biodata beliau dalam kajian 54.

³¹⁸ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 85. Lihat terjemahan ayat dalam Basmeih, *Tafsir*, 288.

2.5 Kesimpulan

Daripada perbahasan bab dua ini, kajian mendapati al-Kulayni telah mengemukakan beberapa tema pemikiran *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi* yang mana tema-tema tersebut mencakupi setiap aspek ketuhanan bagi Allah SWT. Aspek tersebut ialah zat, makrifah dan sifat Allah SWT. Semua tema-tema tersebut dibina bagi mencapai pentauhidan Allah SWT.

Tema-tema yang berkaitan dengan pentauhidan zat Allah SWT dibina oleh al-Kulayni berdasarkan penafian. Beliau membahagikan tema-tema tersebut kepada tiga bahagian, iaitu penafian kaifiat, keberadaan dan kebolehhinderawian zat Allah SWT. Kajian menemui, bagi menghasilkan tiga tema ini, al-Kulayni telah mengaplikasikan metode pendalilan bandingan (*istidlal muqaranah*), iaitu perbandingan di antara Allah SWT dengan makhlukNya. Al-Kulayni memilih metode ini kerana – mengikut pandangan beliau – ia berkesan menzahirkan erti tauhid zat Allah SWT.

Tema yang pertama dalam pentauhidan zat Allah SWT iaitu penafian kaifiat zat Allah SWT, nas yang dihimpunkan al-Kulayni ditumpukan pada penafian *hal* (keadaan) dan *sifah* (sifat), yang mana kedua-duanya disifatkan al-Kulayni sebagai ciri-ciri bagi diri yang berjiwa atau sesuatu yang berjisim. Kedua-duanya (*hal* dan *sifah*) mustahil ditasawurkan ke atas Allah SWT kerana Dia tidak berjiwa dan tidak berjisim. Apa yang ditemui, objektif al-Kulayni menafikan kaifiat zat Allah SWT adalah untuk menafikan *nisbah* (penisbahan) Allah SWT sebagai sandaran makhluk kerana ini boleh mewujudkan gambaran keterbatasan dan berakhir pada zat Allah SWT – disebabkan terbatas dan berakhirnya yang disandarkan iaitu makhluk – di samping untuk menafikan ciri ditentukan (*muqaddaran*) dan dibangunkan (*munsha'an*) – daripada ciri-ciri jisim – pada zat Allah SWT.

Tema yang kedua dalam pentauhidan zat Allah SWT iaitu penafian keberadaan zat Allah SWT, nas yang dihimpunkan al-Kulayni ditumpukan pada penafian sudut atau

arah (*mahiyah al-jihah*), yang mana jika mendimanakan Allah SWT dengan suatu sudut atau arah, ia akan menyumbang kepada dua isu yang amat bermasalah iaitu zat Allah SWT bertempat dan ia bergerak serta berpindah. Apa yang dapat ditemui daripada penafian keberadaan Allah SWT ialah perkaitan sudut atau arah dengan ciri ditentukan (*muqaddaran*) dan dibangunkan (*munsha'an*), yang mana telah dinyatakan dahulu, kedua-duanya merupakan ciri diri yang berjiwa atau suatu yang berjisim, manakala di sini ia lebih tepat suatu yang berjisim. Objektif al-Kulayni menafikan keberadaan Allah SWT ialah menafikan kedudukan zat Allah SWT pada sudut atau arah walaupun pada tempat yang dinyatakan sendiri sebagai yang paling mulia dan paling tinggi – Arasy. Penafian ini dinyatakan al-Kulayni sebagai penafian keberhajian Allah SWT kepada makhluk sama ada secara terpaksa atau rela. Ia menepati kesempurnaan zat Allah SWT daripada perpindahan (*al-intiqal*) dan pergerakan (*al-harakah*).

Tema ketiga dalam pentauhidan zat Allah SWT iaitu penafian kebolehindrawian zat Allah SWT, ia adalah tema rentetan daripada dua tema terdahulu – penafian kaifiat dan keberadaan zat Allah SWT. Didapati, al-Kulayni memahami bahawa istilah menginderawi merangkumi beberapa maksud. Antaranya *wahm* (agakan), *absar* (penglihatan mata), *zan* (sangkaan), *tafkir* (memikir), *idrak* (mencerap) dan *hassah* (menginderawi). Bagi al-Kulayni, semua ini tidak boleh digunakan memakrifah zat Allah SWT kerana sifat semulajadi semua maksud menginderawi tersebut terbatas dan terhad oleh keterbatasan fitrah manusia. Pada pihak Allah SWT pula, zatNya adalah di luar liputan cerapan inderawi manusia.

Manakala tema-tema yang berkaitan dengan pentauhidkan makrifah Allah SWT pula, ia dibina oleh al-Kulayni berdasarkan pengisbatan. Beliau membahagikan tema-tema tersebut kepada tiga bahagian, iaitu sesuatu Allah SWT, pemaknaan nama-nama Allah SWT dan makrifah aksiomatik. Kunci tema-tema ini ialah perakuan (*al-iqrar*) yang terbahagi kepada lima, iaitu memperakui bahawa tiada tuhan melainkan Allah

SWT; Dia tiada persamaan dan bandingan; Dia qadim lagi tetap; kewujudanNya tidak mengalami luput binasa; dan Dia tidak menyerupai sesuatu.

Tema yang pertama dalam pentauhidan makrifah Allah SWT iaitu sesuatu Allah SWT, al-Kulayni mengisbatkannya berasaskan dua perkara; ‘sesuatu’ adalah pernyataan Allah SWT sendiri terhadap diriNya di dalam al-Qur’an; dan kemustahilan mentafsirkan ‘sesuatu’ selain daripada zat. Menurut al-Kulayni, dua perkara inilah yang membuatkan konsep sesuatu Allah SWT sebagai konsep yang tepat bagi memahami tauhid makrifah yang diinduksikan melalui nas “mengenal Allah melalui Allah”. Konsep ‘sesuatu Allah SWT’ telah mengelakkan zatNya digambarkan oleh waham manusia yang membawa kepada *ta’til* dan *tashbih*, kerana ‘sesuatu Allah SWT’ tidak merujuk melainkan hakikat zat yang tinggi lagi suci daripada kelemahan dan sifat baharu inderawi manusia.

Tema yang kedua dalam pentauhidan makrifah Allah SWT iaitu pemaknaan nama-nama Allah SWT, didapati bahawa lafaz ‘Allah’ bukanlah nama khusus bagi zat Allah SWT. Al-Kulayni mengisbatkan bahawa ‘Allah’ adalah sebuah lafaz atau kalimah pengenalan buat hamba mengenal dan menyeru Allah SWT. Justeru, hamba tidak sepatutnya beribadah sekadar menyembah kepada lafaz ‘Allah’ bahkan wajib menyembah maknanya iaitu Tuhan yang disembah atau yang Penguasa. Dengan ini, nama-nama Allah SWT seperti *al-Rahman*, *al-Rahim* dan sebagainya bukanlah nama-nama bagi Allah SWT malah semuanya adalah sifat bagi makna ‘Allah’. Misalnya ‘Allah *al-Rahman*’, ia bermaksud Tuhan yang disembah itu Yang Maha Pemurah, begitulah halnya dengan nama-nama Allah SWT yang lain. Bagi al-Kulayni, nama-nama Allah SWT tidak dibatasi dengan bilangan tertentu. Justeru, beliau menolak konsep 99 nama Allah SWT yang terangkum dalam *al-Asma’ al-Husna*, sebagaimana yang difahami dan dihayati oleh Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah.

Tema yang ketiga dalam pentauhidan makrifah Allah SWT iaitu makrifah aksiomatik, menurut al-Kulayni ia merupakan satu-satunya metode memakrifah Allah

SWT. Ini kerana, ‘Allah’ dan nama-nama Allah SWT tidak berfungsi memperkenalkan hakikat sebenar Allah SWT, maka makrifahNya mesti bersifat aksiom, tanpa proses tilikan akal (*nazar*) mahupun usaha (*kasb*). Menurut al-Kulayni lagi, makrifah aksiomatik adalah makrifah yang bersumberkan para imam maksum. Mereka sahaja yang berhak memperkenalkan siapakah Allah SWT dan manusia wajib menerima makrifah tersebut kerana ia menyelamatkan mereka daripada mengkhayalkan (*takhayyal*) dan menyangka (*tazunn*) dengan inderia mereka tentang Allah SWT.

Seterusnya, al-Kulayni mengemukakan pula tema-tema berkaitan dengan pentauhidan sifat Allah SWT. Beliau membahagikan tema-tema tersebut kepada tiga bahagian iaitu sifat zat, sifat perbuatan dan *al-bada’*.

Tema pertama dalam pentauhidan sifat Allah SWT iaitu sifat zat Allah SWT, al-Kulayni menyatakan bahawa ia mempunyai ciri-ciri yang tertentu. Ciri-ciri tersebut ialah sifat zat adalah sifat yang disifatkan sendiri oleh Allah SWT, ia qadim dan kekal sebagaimana kekalnya zat Allah SWT. Hasilnya, ciri-ciri ini menjadikan sifat zat Allah SWT sama seperti zatNya tanpa sebarang perbezaan.

Tema kedua dalam pentauhidan sifat Allah SWT iaitu sifat perbuatan Allah SWT, al-Kulayni menyatakan bahawa ia juga mempunyai ciri-ciri tertentu, sebagaimana sifat zat Allah SWT. Ciri-ciri tersebut ialah sifat perbuatan Allah SWT adalah sifat yang dikaitkan dengan Allah SWT pada setengah keadaan dan tidak pada setengah keadaan yang lain, ia dilazimi oleh sifat lawan, ia bersifat sandaran kepada makhluk, ia berubah dan berkembang. Hasilnya, ciri-ciri ini menjadikan sifat perbuatan Allah SWT baharu dan lebih cenderung berkait dengan makhluk daripada Allah SWT.

Tema ketiga dalam pentauhidan sifat Allah SWT iaitu *al-bada’*, bagi al-Kulayni, ia merupakan sebuah konsep perantaraan yang membolehkan berubahnya sifat zat Allah SWT kepada sifat perbuatannya. Dalam pemahaman al-Kulayni dan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, *al-bada’* tidak mengendala atau mengurangkan kesempurnaan Allah SWT

kerana Dia berkuasa ke atas zat dan sifatNya. Dia berkuasa merubah kedua-duanya mengikut apa yang Dia kehendaki. Apa yang jelas pada perspektif al-Kulayni dan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, konsep *al-bada’* merupakan jalan keluar bagi mereka mengisbatkan imamah para imam, yang menjadi sebahagian daripada iktikad mereka.

Kesemua tema-tema ini walaupun didakwa oleh al-Kulayni bersumberkan nas dan manhaj para imam, akan tetapi apabila diteliti, tema-tema tersebut tidak terlepas daripada unsur akliyah yang terdapat dalam manhaj aliran pemikiran lain, khasnya al-Mu‘tazilah. Bahkan, tema-tema pemikiran *al-ilahiyyat* yang dikemukakan al-Kulayni – sebagaimana dibahaskan dalam bab dua ini – mirip dengan tema-tema *al-ilahiyyat* yang dikemukakan oleh al-Mu‘tazilah. Melihat perkara ini secara mendalam, ia dibahaskan dalam bab selanjutnya.