

BAB TIGA

MANHAJ PEMIKIRAN AL-*ILAHIYYAT* DALAM AL-

KAFI

3.1 Pendahuluan

Manhaj yang membina konteks pemikiran *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi* dilihat memiliki persamaan dengan manhaj kefahaman *al-ilahiyyat* aliran-aliran pemikiran yang dikesan muncul lebih awal daripada al-Kulayni ataupun aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Persamaan ini boleh dibahagikan kepada dua bahagian. Satu bahagian manhaj yang mempunyai persamaan penuh dan satu bahagian manhaj yang mempunyai separuh atau sedikit persamaan sahaja. Dan persamaan – sama ada penuh atau separuh – ini lebih hampir kepada kefahaman *al-ilahiyyat* yang dikemukakan oleh aliran al-Mu‘tazilah berbanding aliran yang lain.¹ Sungguhpun demikian, diakui ada juga manhaj pemikiran *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi* yang tidak mempunyai persamaan dengan mana-mana manhaj aliran pemikiran yang lain.

Melihat sejauh manakah persamaan-persamaan yang disebutkan, bab tiga ini akan membahaskan manhaj pemikiran *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi* berpandukan kepada tema-tema pemikiran *al-ilahiyyat* yang telah dikemukakan dalam bab dua yang lalu. Tumpuan perbahasan bertujuan melihat dua perkara; pertama, sejauh manakah manhaj pemikiran *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi* terkesan dengan kefahaman *al-ilahiyyat* berasaskan manhaj aliran pemikiran yang lain, khususnya al-Mu‘tazilah; kedua, apakah manhaj pemikiran *al-ilahiyyat* tulen yang datangnya daripada pemikiran para imam – sebagaimana didakwa oleh al-Kulayni. Dua tumpuan ini akan dicerakin dan dibahaskan secara berkelompok di bawah tajuk-tajuk berikut: *Tauhid Berasaskan Akliyah; Taqdis Makrifah; dan Tanzih Sifat.*

¹ Bab tiga ini dijalankan bagi mencapai objektif kedua kajian. Lihat objektif tersebut dalam kajian pada halaman 15.

3.2 Tauhid Berasaskan Akliah

Dimaksudkan dengan tauhid berasaskan akliah di sini ialah pemahaman konsep tauhid Allah SWT dalam lingkungan akal tanpa melibatkan nakliah yang dinaskan oleh wahyu. Konsep ini juga dikenali sebagai ‘*aqliyyah al-bahtah* (kesemataan akal) kerana akal sahaja digunakan dalam menetapkan konsep tauhid Allah SWT. Kenyataan ini pada asalnya merujuk kepada golongan *al-‘aqlaniyyun* (ahli akal)² daripada kalangan ahli falsafah Yunani yang hidup pada pertengahan kurun ke-5 sehingga kurun ke-4 sebelum Masihi. Mereka ialah tiga serangkai yang memiliki pertalian guru dan murid iaitu Socrates (469 S.M – 399 S.M), Plato (dilahirkan 427 S.M) dan Aristotle (385 S.M – 322 S.M).

Aspek falsafah yang mereka tekankan telah memberi nilai baru kepada falsafah Yunani yang berbeza dari sebelumnya. Mereka memperkenalkan falsafah ontologi yang membahaskan tentang tuhan serta hubungkaitnya dengan alam dan makhluk di samping mengikat hubungkait tersebut dengan akhlak. Ahli falsafah ini mendapat gelaran *al-‘aqlaniyyun* kerana paksi falsafah mereka ialah akal, berbeza dengan ahli falsafah sebelumnya, mereka dikenali sebagai *al-tabi‘iyyun* (ahli tabi‘i) kerana pusat kajian mereka hanyalah tabiat alam.³

Namun pada akhir kurun pertama Hijrah, bermula dalam sejarah Islam, gelaran *al-‘aqlaniyyun* diberikan pula kepada satu aliran yang mentafsirkan wahyu melalui olahan akal, aliran ini dikenali sebagai al-Mu‘tazilah. Mereka digelar *al-‘aqlaniyyun* kerana dua faktor; pertama, mereka sangat terpengaruh dengan falsafah akliah Yunani;⁴ kedua,

² Ahmad al-‘Ayid et. al., *al-Mu‘jam al-‘Arabi al-Asasi* (Tunis: Al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqafah wa al-‘Ulum, t.t.), 856, entri ““*aqal*”.

³ Jamal al-Din Husin ‘Afifi, *Allah wa al-‘alam wa al-insan ‘ind falasifah al-Yunani* (t.p., t.p., 1999), 13.

⁴ Bukti yang pesat dilakukan oleh kerajaan al-‘Abbasiyah mengumpul bahan pengetahuan dan menterjemahkannya. Di antara bahan tersebut ialah kitab-kitab falsafah Yunani yang membentangkan kekuatan akal dalam mencerap makna ilmu. Zaman kepesatan ini berlaku pada masa pemerintahan Harun al-Rashid (170H-193H).

mereka mengutamakan pemahaman akal daripada petunjuk wahyu – al-Qur'an dan al-Sunnah.

Pentafsiran akliah al-Mu'tazilah sangat jelas dalam konteks *al-ilahiyyat* bahkan ia lebih terserlah dalam permasalahan tauhid Allah SWT. Menurut al-Shahrastani, aliran al-Mu'tazilah meneruskan pemahaman tauhid yang telah difahami oleh ahli falsafah Yunani. Di sisi ahli falsafah ini, tauhid ialah menyifatkan pencipta atau tuhan wajib wujud secara zat. Dia tidak boleh memiliki bahagian berjumlah (*kammiyyah*) dan berbatas (*had*) yang boleh disukat atau dibahagikan. Zat tuhan ini mesti bersifat aktual – pada masa azali dan baharu – dan wajib wujud yang hakiki. Semua ini tidak dapat digambarkan melainkan dengan menyifatkan zat tuhan itu tunggal dari segenap sudut – tidak bersifat atau bernama. Jika sebaliknya, zat tuhan berubah-ubah mengikut masa, maka tuhan masih lagi makhluk. Perkara ini disepakati oleh al-Mu'tazilah⁵ dengan beberapa perselisihan pendapat pada permasalahan sifat Allah SWT.

Dalam perbahasan bab dua yang lalu, didapati tema-tema pemikiran *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi* mempunyai ciri-ciri akliah sepertimana dijelaskan di atas. Ini dapat dilihat dengan jelas pada beberapa perkara berikut:

1. Dalam menafikan kaifiyat, al-Kulayni menumpukan penafian ke atas tiga perkara iaitu keadaan (*hal*), kelaziman sifat (*tulazimah al-sifah*) ke atas zat Allah SWT dan penisbahan Allah SWT dengan makhluk.⁶
2. Dalam menafikan keberadaan pula, al-Kulayni menumpukan penafian ke atas jisim dengan memusatkan pada dua ciri jisim iaitu ditentu (*muqaddaran*) dan dibangunkan (*munsha'an*).⁷
3. Manakala dalam menafikan kebolehinderawian, al-Kulayni menumpukan penafian ke atas daya inderia manusia sama ada yang berdaya mencerap fizikal

⁵ Muhammad bin 'Abd al-Karim al-Shahrastani, *Nihayah al-qadam fi 'Ilm al-Kalam*, ed. al-Farar Jiyum (t.tp., t.p., t.t.), 90-91.

⁶ Lihat penjelasan keadaan dan sifat dalam kajian pada halaman 68-69.

⁷ *Ibid.*, 73.

seperti inderia penglihatan, pendengaran dan lain-lain mahupun inderia yang berdaya mencerap sifat maknawi iaitu akal.⁸

Meskipun penafian ke atas perkara-perkara ini didakwa oleh al-Kulayni bersumberkan nas daripada para imam, tetapi manhaj penafian tersebut mempunyai penzahiran akliah yang nyata. Hal ini terbukti apabila dilakukan semak-silang (*cross-check*) terhadap mafhum *al-ilahiyyat* daripada nas-nas *al-Kafi* dan konsep *al-ilahiyyat* berasaskan pemikiran al-Mu‘tazilah, terdapat persamaan yang ketara di antara pemikiran mereka yang mana sukar dinafikan, khususnya pada pengaplikasian dalil akliah. Pasti kenyataan ini ditentang oleh pengikut aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah khususnya pendokong pemikiran al-Kulayni. Oleh yang demikian, kajian mengajak untuk melihat persamaan yang dimaksudkan supaya boleh dijadikan penilaian bersama. Ia dimulakan dengan penafian keadaan (*hal*) ke atas zat Allah SWT.

⁸ *Ibid.*, 81-84.

3.2.1 Pemustahilan Hal

Keadaan (*hal*) sebagaimana diterangkan ialah situasi yang tidak terkecuali daripada pengaruh masa iaitu silam dan semasa,⁹ ia merupakan takrif *hal* secara literal. Adapun takrifnya secara istilah dalam Ilmu Usuluddin, *hal* ialah sifat pada yang wujud. Sifat ini tidak boleh disabitkan sama ada ada ataupun tiada (*la mawjudah wa la ma'dumah*) pada Yang Wajib Wujud, Allah SWT. Seolah-olah, *hal* bukan sifat yang sepenuhnya bagi zat Allah SWT – yang serupa dengan sifat zatNya yang lain – kerana *hal* mempunyai ciri berdiri sendiri (*qa'im bi nafsih*) sepetimana ciri zat Allah SWT tetapi tidak pula memiliki zat tunggal yang hakiki. Ini bersalahan dengan sifat zat Allah SWT, ia berdiri dengan yang lain (*qa'im bi ghayrih*) iaitu dengan zat Allah SWT.¹⁰

Dengan ciri berdiri sendiri inilah *hal* menggambarkan Allah SWT berterusan – tanpa kaitan masa tertentu – bersifat dengan sifat-sifat wujud seperti berkeadaan berkuasa (*qadiran*) iaitu berterusan bersifat berkuasa, berkeadaan berkehendak (*muridan*) iaitu berterusan bersifat berkehendak, begitulah juga halnya sifat-sifat wujud yang lain.

Hal dengan gambaran yang telah dinyatakan, amat sinonim dengan pemahaman Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Dalam pemahaman mereka, *hal* akrab dengan penyifatan “*kawnuhu*” (jadi Dia) iaitu menjadi Allah SWT berkeadaan – pada masa aktual – dengan sifat-sifat wujud atau juga dikenali sebagai sifat *al-Ma'ani*. Ini adalah

⁹ Dalam kajian ini, pada perbahasan tentang kaifiat, *hal* disertakan dengan perbahasan tentang sifat yang melazimi zat. Sifat ini dalam istilah Usuluddin dikenali sebagai *al-'arad* (sifat menempel pada zat) seperti warna, bauan, perisa, sentuhan dan lainnya yang tidak kekal selepas ia wujud. Secara ijmak para mutakalimun, sifat menempelan pada zat hanya wujud pada makhluk sama ada ia diterangkan nakli mahupun difahami melalui akli. Oleh sebab itu, sifat menempel pada zat tidak menjadi topik perbahasan kerana sifar faedah perbahasan dan sifar perselisihan. Lihat kajian pada halaman 68-72. Lihat juga dalam ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, ed. Muhammad Basil ‘Uyun al-Sud (cet. ke-3, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), 152.

¹⁰ Muhammad ‘Ali al-Tahanawi, *Kashaf istilahat al-funun wa al-'ulum*, ed. Rafiq al-'Ajam dan ‘Ali Dahruj (t.tp: Maktabah Lubnan, 1996), 1: 611.

seperti lafaz “*kawnuhu qadiran*” (jadi Dia berkuasa/pekuasa), “*kawnuhu muridan*” (jadi Dia menghendak/penghendak) dan lain-lain.¹¹

Sebagaimana telah dijelaskan dahulu, menafikan *hal* ke atas zat Allah SWT merupakan salah satu penafian yang dilakukan oleh al-Kulayni sebagaimana telah dibincangkan di bawah tajuk *Ternafi Kaifiyat*.¹² Selain *hal*, al-Kulayni juga menafikan kelaziman sifat (*tulazimah al-sifah*) ke atas zat Allah SWT dan penisbahan iaitu mengaitkan Allah SWT dengan makhluk dengan kaitan perbuatan. Walau bagaimana pun, menafi kelaziman sifat ke atas zat Allah SWT dan penisbahanNya dengan makhluk terangkum di bawah penafian terhadap *hal*. Dengan kata lain, menafikan *hal* bagi zat Allah SWT secara langsung telah menafikan kelaziman sifat dan penisbahan ke atas zat Allah SWT. Al-Kulayni memuatkan kedua-duanya – kelaziman sifat dan penisbahan ke atas zat Allah SWT – sebagai perincian penafian kaifiyat bagi zat Allah SWT. Jika beliau tidak berbuat demikian sekalipun, kelaziman sifat dan penisbahan ke atas zat Allah SWT tetap dapat difahami dan dinafikan apabila konsep *hal* difahami dengan baik.

Dalam *al-Kafi*, hujah penafian *hal* berasaskan alasan bahawa ia hanya wujud seiring (*ma'iyyah*) diri yang berjiwa atau sesuatu yang berjisim. Bahkan *hal* berfungsi sebagai penerang upaya seperti kuat, lemah dan lain-lain pada diri berjiwa atau suatu berjisim tersebut. Kedua-duanya – diri berjiwa dan sesuatu berjisim – pasti bukan Allah SWT kerana Dia suci daripada jiwa dan jisim. Hujah ini walaupun didakwa al-Kulayni bersumberkan kata-kata para imam tetapi elemen logik padanya tidak dapat disangkal.

Memang benar, nas-nas *al-Kafi* menafikan Allah SWT tidak berjiwa dan berjisim tetapi nas-nas tersebut tidak menjelaskan pula bagaimana jiwa dan jisim dikaitkan dengan *hal*, dengan nyata penjelasan ini merupakan penjelasan akliah dan bukan nas. Dan apabila diteliti, perkaitan diri berjiwa atau sesuatu berjisim dengan *hal* telah dilakukan oleh aliran al-Mu'tazilah. Di sinilah terdapat bukti yang menunjukkan ada

¹¹ Dawud bin 'Abd Allah al-Fatani, *Ward al-zawahir li hill alfaz 'iqd al-jawahir* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2000), 49-50.

¹² Lihat kajian pada halaman 68-72.

persamaan di antara penafian al-Kulayni dengan al-Mu‘tazilah dalam perkara ini. Iaitu kedua-duanya menggunakan perkaitan di antara jiwa dan jisim dengan *hal* bagi menafikan perkaitannya dengan Allah SWT.

Menurut al-Shahrastani, orang pertama daripada aliran al-Mu‘tazilah yang menafikan *hal* bagi Allah SWT ialah Abu ‘Ali al-Juba’i (m. 303H).¹³ Beliau mendakwa bahawa memahami zat Allah SWT berkeadaan adalah suatu yang tidak dimaklumi oleh akal bahkan ia tidak menerima kewujudan *hal* tersebut. Al-Juba’i beranalogi, jika akal menerimanya nescaya akal perlu menanyakan apakah *hal* tersebut wujud seiring dengan zat Allah SWT atau berasingan? Jika jawapannya seiring bermakna *hal* menyerupai (*tatamathil*) zat Allah SWT. Jika jawapannya berasingan pula bermakna *hal* menyalahi (*takhtalif*) zat Allah SWT. Tidak syak lagi, kedua-dua jawapan membenarkan tasawur *hal* memiliki sifat ketuhanan – iaitu tunggal dan berdiri sendiri – yang mana tasawur ini pasti batil. Namun, jika akal masih mahu menerima kewujudan *hal*, maka ia boleh diterima sebagai sifat tambahan ke atas zat Allah SWT – yang mana di sisi al-Mu‘tazilah – ia juga batil kerana sifat tambahan tersebut mencacatkan tauhid Allah SWT.¹⁴

Memperincikan hujah al-Juba’i di atas, al-Taftazani menerangkannya di dalam *Sharh al-Maqasid*:

Pertama: Al-Juba’i serta jumhur aliran al-Mu‘tazilah mengategorikan *hal* sebagai sesuatu yang di luar pemahaman akal. Oleh itu, mereka menolak kewujudan *hal* dan tidak melihat relevensi kaitannya dengan Allah SWT. Kenyataan ini dibuktikan oleh prinsip mereka:

¹³ Beliau ialah Muhammad bin ‘Abd al-Wahab bin Salam. Tokoh mutakalim aliran al-Mu‘tazilah yang lahir pada tahun 235 Hijrah di Jubbay, Iran dan meninggal dunia pada tahun 303 Hijrah di Basrah. Lihat lebih lanjut dalam Muhammad bin Ahmad al-Dhahabi, *Siyar a‘lam al-nubala*’, ed. Shu‘ayb al-Arnau’t. (cet. ke-2, Beirut: Mu’assah al-Risalah, 1982), 17: 184.

¹⁴ Muhammad bin ‘Abd al-Karim al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005), 133.

أن العقل حازم بأن السواد سواد في الواقع، وإن لم يوجد أسباب الوجود من الفاعل والقابل، فإن أسباب الماهية غير أسباب الوجود.

Terjemahan: Sesungguhnya akal memutuskan bahawa [warna] hitam [adalah] hitam pada realiti, walaupun tidak wujud asbab yang mewujudkan [warna hitam itu berasal] daripada pelaku dan penerima [perlakuan], maka sesungguhnya asbab keapabendaan [dalaman sesuatu] bukan asbab kewujudan.¹⁵

Prinsip ini membuktikan al-Mu‘tazilah berpegang dengan hukum realiti. Hukum ini sahaja yang memutuskan sifat – contohnya hitam pada sesuatu – bukan disebabkan oleh asbab keapabendaan (*asbab al-mahiyah*) sesuatu itu. Jika asbab ini pun bukan penyebab sifat pada sesuatu apatah lagi *hal* yang bukan merupakan suatu keapabendaan sesuatu itu. Oleh sebab itulah, al-Mu‘tazilah tidak melihat kepentingan wujudnya *hal*.¹⁶

Kedua: Al-Juba’i dan jumhur al-Mu‘tazilah turut menolak kewujudan makna-makna *hal*. Ia seperti *al-wujudiyyah* (kewujudan), *al-kawniyyah* (kejadian), *ism al-kulli* (nama universal), *al-sawadiyyah* (kehitaman) dan lain-lain. Dimaksudkan contoh-contoh ini sebagai makna *hal* kerana semuanya menerangkan *hal*. Makna-makna ini sepertimana juga *hal* disedari kewujudannya oleh daya fikiran (*al-dhihn*) walaupun tidak dapat dibuktikan. Misalnya *al-wujudiyyah*, ia disedari tetapi bagaimana adanya ia tidak didapat dibuktikan melainkan merujuk adanya makhluk dan alam ini. Kata al-Mu‘tazilah:

بعض ما يتتصف به الوجود كوجود الإنسان، وإيجاد الله تعالى إياه، وعالمية زيد، ولوئية السواد، قد قام الدليل على أنه ليس موجود.

Terjemahan: Setengah yang disifatkan wujud [oleh akal] seperti kewujudan manusia, [sifat] penjadian Allah Yang Maha Tinggi, universalisasi [nama, contohnya] Zayd, dan kewarnaan hitam telah dibangunkan dalil-dalil [ke atas perkara-perkara ini] bahawa ia bukan suatu mawjud.¹⁷

¹⁵ Mas‘ud bin ‘Umar al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, ed. Ibrahim Shams al-Din (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 1: 210.

¹⁶ *Ibid.*, 210.

¹⁷ *Ibid.*, 211.

Kewujudan makhluk, penjadian makhluk oleh Allah SWT, universalisasi nama atau dikenali juga sebagai *jins al-kulli* (genus universal) – contohnya Zayd sebagai nama menggantikan sekalian manusia dalam kaedah perbandingan manusia dengan jenis haiwan yang lain – dan asas kewarnaan adalah hitam ialah makna-makna *hal* yang didakwa oleh al-Mu‘tazilah tidak dijelaskan oleh wahyu. Makna-makna ini mustahil dapat diistinbat sepertimana diistinbatkan sifat-sifat Allah SWT, oleh itu makna-makna ini tidak wujud. Manhaj al-Mu‘tazilah dalam hal ini merujuk kepada kalam *al-Hukama'*:

إِنَّ الْمَاهِيَّاتِ لَيُسْتَ بِجَعْلٍ إِلَّا حَالٌ.

Terjemahan: Sesungguhnya keapabendaan-keapabendaan [sesuatu] tidak terjadi dengan penjadian oleh penjadi.¹⁸

Diri sesuatu itu tidak bersifat dengan sebab keapabendaannya bahkan yang menjadikan sesuatu itu bersifat ialah kaitannya dengan sesuatu yang lain, misalnya penjadi dengan kejadian. Sifat menjadikan pada penjadi diperolehi apabila dia menjadikan kejadian. Demikianlah keapabendaan zat Allah SWT (*mahiyyah al-Dhat*), ia tidak menjadikan Allah SWT pencipta bahkan kaitanNya dengan makhluk yang menyebabkan Allah SWT menjadi pencipta. Jika keapabendaan zat Allah SWT – sebagai diri zat Allah SWT – tidak berfungsi menjadikan Allah SWT pencipta, apakah lagi *hal* yang bukan merupakan keapabendaan zat Allah SWT!

Walaupun al-Mu‘tazilah memberi tumpuan pada menafikan *hal*, penumpuan ini turut menafikan kaifiat zat Allah SWT sebagaimana yang telah dilakukan oleh al-Kulayni. Perbezaannya, al-Kulayni memasukkan ke dalam penafian kaifiat zat Allah SWT penafian kelaziman sifat dan penisbahan Allah SWT dengan makhluk¹⁹ manakala

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Lihat kajian ini pada halaman 68-72.

al-Mu‘tazilah hanya menafikan *hal*. Meskipun demikian, persamaan di antara al-Mu‘tazilah dan al-Kulayni tetap ada. Ini dapat dilihat pada perkara-perkara berikut:

1. Penafian al-Kulayni terhadap *hal* bagi zat Allah SWT adalah penafian umum jika dibandingkan dengan apa yang telah dikemukakan oleh a-Mu‘tazilah. Meskipun al-Kulayni sertakan penafian *hal* dengan penafian terhadap kelaziman sifat ke atas zat Allah SWT dan penisbahanNya dengan makhluk, beliau tidak pula perincikan penafian tersebut sepertimana yang dilakukan oleh al-Mu‘tazilah. Oleh itu, penafian al-Mu‘tazilah bertindak memperincikan penafian al-Kulayni.
2. Penafian terhadap *hal* hanya dilakukan oleh aliran al-Mu‘tazilah dan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Ia tidak pernah dilakukan oleh Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah. Bahkan al-Asha‘irah memperakui *hal* bagi zat Allah SWT. Ini membuktikan persamaan yang wujud di antara al-Mu‘tazilah dan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah.
3. Metodologi yang diaplikasikan oleh al-Mu‘tazilah dan al-Kulayni bagi menafikan *hal* ke atas Allah SWT mempunyai persamaan yang tidak boleh disangkal sama sekali. Perkara ini diakui sendiri oleh ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, al-‘Amili. Beliau menyatakan bahawa penafian al-Kulayni terhadap *hal* telah merintis konsep sifat yang sifar inderawi kaitannya dengan Allah SWT. Konsep sifat tersebut dinamakan *sifah al-intiza‘iyyah* (sifat yang tercabut) kerana dicabut penelitian dan penyandaran daripadanya.²⁰ Ia menyamai kaedah daruri (*al-daruriyyah*) dalam pemikiran al-Mu‘tazilah.

Selain mempunyai persamaan pada menafikan *hal*, al-Kulayni turut mempunyai persamaan dengan al-Mu‘tazilah dalam menafikan jisim pada zat Allah SWT, khususnya ciri jisim pada arah dan tempat. Ini diperincikan dalam tajuk berikut.

²⁰ Hasan Muhammad Makki al-‘Amili, *al-Muhadarat al-ustadh al-shaykh Ja‘far al-Subhani: al-Ilahiyat ‘ala huda al-Kitab wa al-Sunnah wa al-‘aql* (cet. ke-7. t.t., Mu‘assah Imam al-Sadiq, t.t), 1:85.

3.2.2 Menafī Ditentu Dan Dibangunkan

Menafikan zat Allah SWT mengalami proses ditentu dan dibangunkan (*muqaddaran wa munsha'an*) telah dikemukakan oleh al-Kulayni pada awalnya di bawah tajuk *Ternafi Kaifiyat*.²¹ Beliau menafikan zat Allah SWT ditentu dan dibangunkan kerana dua ciri ini adalah identiti setiap yang berjisim. Kemudian al-Kulayni lanjutkan perincian tentang dua ciri tersebut dalam tajuk selepasnya – *Ternafi Keberadaan* – bagi menafikan keberadaan Allah SWT pada suatu arah atau tempat tertentu.²²

Asas penafian tersebut ialah, arah atau tempat adalah jisim kerana ditentu dan dibangunkan. Maka setiap yang mengambil arah atau tempat turut memiliki jisim yang ditentu dan dibangunkan. Oleh yang demikian, jika Allah SWT berada pada arah atau tempat tertentu bermakna Allah SWT juga berjisim yang boleh ditentu dan bersifat dibangunkan. Apabila dikaji, asas penafian ini telah diisbatkan lebih awal oleh al-Mu'tazilah. Ia dapat dikenal pasti dengan mudah pada takrif jisim di sisi mereka.

Al-Mu'tazilah mentakrifkan jisim sebagai sesuatu yang mempunyai ciri kepanjangan (*al-tawil*), kelebaran (*al-'arid*) dan kedalaman (*al-'amiq*). Takrif ini merupakan takrif mutlak jisim di sisi al-Mu'tazilah. Dengan makna lain, di sisi mereka, setiap sesuatu yang mempunyai tiga ciri yang disebutkan adalah jisim, dan setiap ciri ini pula jelas memberi maksud ditentu dan dibangunkan. Misalnya panjang, ia ditentukan oleh jarak. Setiap yang panjang mempunyai ukuran yang panjang atau jauh jaraknya. Begitu juga setiap yang lebar, ia ditentukan oleh bidang.²³ Manakala kedua-duanya (setiap yang ditentukan panjang dan lebar) dibangunkan dengan bentuk bagi menepati panjang serta lebar yang ditentukan. Ringkasnya, jisim di sisi al-Mu'tazilah ialah sesuatu yang digambarkan menerima jauh-jarak yang tiga (*qabil al-ab'ad al-thalatah*)

²¹ Lihat kajian pada halaman 70.

²² *Ibid.*, 73-81.

²³ Ukuran lebar sesuatu seperti kain, tikar dan lain-lain. Lihat lebih lanjut *Kamus Dewan*. (ed. ke-3 Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2002), 155, entri “bidang”.

iaitu panjang, lebar dan kedalaman.²⁴ Kedalaman pula ialah pertengahan di antara panjang dan lebar. Oleh itu, kedalaman termasuk sebahagian jauh-jarak tiga yang disebutkan.

Mengukuhkan lagi mafhum ditentu dan dibangunkan pada jisim, al-Mu‘tazilah menyifatkan jisim sebagai suatu yang tersusun (*al-murakkab*). Susunan ini merujuk kepada bahagian dalaman yang terhasil daripada jauh-jarak yang tiga pada jisim. Bahagian dalaman jisim yang terdiri daripada panjang, lebar dan kedalaman saling bersusun bahkan ketiga-tiganya bercantum (*al-ta’rif*).²⁵ Setiap bahagian ini pula mempunyai pengenalan khusus.

Bahagian panjang jisim dikenali sebagai permukaan (*al-sath*), bahagian lebarnya pula dikenali sebagai sisi (*al-janb*) manakala bahagian kedalamannya kekal dikenali kedalaman (*al-‘umq*). Terdapat juga jisim yang mempunyai bentuk khas seperti bulat (*al-kurrah*) atau kiub (*al-muka ‘ab*). Pada al-Mu‘tazilah, bentuk-bentuk sebegini adalah bentuk khusus jisim yang turut termasuk dalam bentuk umum jauh-jarak yang tiga.²⁶

Apabila bentuk jisim terbahagi kepada dua – khusus dan umum – ilmuwan al-Mu‘tazilah berselisih pendapat dalam mengisbatkan bilangan bahagian yang membina jisim. Tiga bahagian jisim – panjang, lebar dan kedalaman – yang dinyatakan dahulu hanyalah asas mentakrifkan jisim. Asas ini masih belum lengkap menjelaskan bahagian yang membina jisim secara tepat. Oleh itu, al-Juba’i²⁷ mengisbatkan jisim mempunyai lapan bahagian dan lebih. Dua bahagian panjang, dua bahagian sisi dan empat bahagian di atas panjang dan sisi tersebut, pertengahan bahagian-bahagian ini ialah kedalaman.²⁸

²⁴ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 2: 241.

²⁵ ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani. *Sharh al-Mawaqif*. (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 6: 304.

²⁶ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 2: 242

²⁷ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 160. Selain al-Juba’i, ia juga merupakan pandangan Mu‘ammar sebagaimana disebutkan oleh al-Ash‘ari. Lihat lebih lanjut dalam ‘Ali bin Isma‘il al-Ash‘ari, *Maqalat al-Islamiyyin wa ikhtilaf al-musallin*, ed. Muhammad Muhy al-Din ‘Abd al-Hamid (Kaherah: al-Nahdah al-Misriyyah, 1969), 2: 6.

²⁸ Al-Jurjani, *Sharh*, 6: 304-305.

Berbeza pula dengan al-‘Allaf,²⁹ beliau mengisbatkan jisim mempunyai enam bahagian dan lebih. Tiga bahagian panjang, tiga bahagian lebar, pertengahan di antara kedua-duanya adalah kedalaman.³⁰ Meskipun perbezaan jumlah bahagian jisim di antara al-Juba’i dan al-‘Allaf, tetapi mereka sepakat memperakui bahawa bahagian jisim perlu melebihi empat. Jika hanya dua atau tiga bahagian sahaja, ia tidak dikira sebagai jisim malah bukan juga zarah tunggal (*al-jawhar al-fard*) iaitu zarah yang tidak menerima susunan.³¹

Semuanya berpunca daripada mustahil menerima jisim tidak mengalami susunan, dan susunan pula mustahil tanpa bahagian. Oleh kerana itu, al-Mu‘tazilah tidak menyifatkan zarah tunggal (*al-jawhar al-fard*) sebagai jisim walaupun zarah tersebut boleh menerima susunan sesama zarah tunggal yang lain. Bagi mereka, susunan zarah tunggal ini berlaku berpunca daripada luaran dan bukan terhasil daripada keapabendaan (*mahiyyah*) zarah tersebut.³²

Kenyataan di atas apabila diperhalusi, ia menjelaskan bahawa jisim di sisi al-Mu‘tazilah juga bermaksud zarah-zarah terhimpun (*majmu‘ al-jawahir*) – terkecuali zarah tunggal – yang tersusun. Ia juga adalah jisim di sisi *al-Hukama’*. Mereka mentakrifkan jisim sebagai:

جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقطعة على زوايا قائمة.

²⁹ Beliau ialah Muhammad bin al-Hudhayl bin ‘Abd Allah al-‘Allaf. Mutakalim daripada Basrah yang lahir pada tahun 135 Hijrah dan meninggal dunia pada tahun 226 Hijrah di Kota Baghdad. Lihat al-Dhahabi, *Siyar*, 10: 543. Lihat juga dalam al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 2: 15.

³⁰ Al-Jurjani, *Sharh*, 6: 305. Ini juga adalah pandangan Hisham bin ‘Amru al-Futi sebagaimana disebutkan oleh al-Ash‘ari. Lihat lebih lanjut dalam al-Ash‘ari, *Maqalat*, 2: 6.

³¹ Zarah ditakrifkan al-Jurjani sebagai keapabendaan (*mahiyyah*) pada ketentuan-ketentuan (*al-a‘yan*) dan bukan pada perletakan. Mafhum zarah merangkumi lima perkara: zat yang menerima bentuk (*hayuli*), bentuk (*surah*), jisim (*jism*), diri (*nafs*) dan akal (*‘aql*). Rangkuman zarah ini merujuk kepada dua konteks yang berbeza, semata-mata zarah atau tidak semata-mata zarah (*mujradan aw ghayr mujrad*). Manakala dimaksudkan dengan zarah tunggal ialah zarah yang tidak menerima pembahagian. Lihat lebih lanjut dalam al-Jurjani, *al-Ta‘rifat*, 83 dan al-Taftazani, *Sharh*, 2: 234.

³² Al-Jurjani, *Sharh*, 6: 305.

Terjemahan: zarah yang mungkin boleh diandaikan padanya jauh-jarak yang tiga yang diputuskan berdasarkan sudut-sudut yang berdiri.³³

Sudut-sudut yang berdiri yang dimaksudkan ialah garis jauh-jarak yang menjadi landasan sesuatu, ia seperti garisan orbit. Mengikut al-Jurjani, sudut-sudut yang berdiri juga bermaksud permukaan (*al-sutuh*) iaitu permukaan bagi sekalian jisim yang mempunyai pengakhiran (*al-jism al-mutanahi*) seperti planet.³⁴

Meskipun mafhum jisim al-Mu‘tazilah difahami sebagai zarah di sisi *al-Hukama'*, ia mempunyai persamaan kecuali zarah di sisi *al-Hukama'* bersifat kajian manakala jisim di sisi al-Mu‘tazilah bersifat hakiki. Dalam istilah Usuluddin, zarah atau jisim kajian (*al-jism al-ta‘limi*) wujud secara andaian, tidak secara realiti yang pasti.³⁵ Ini bermakna, andaian ke atas jauh-jarak yang tiga jisim boleh melibatkan jarak tanpa had (*al-ab‘ad al-thalathah ghayr al-mutanahi*) kerana andaian tidak mempunyai batasan.

Dengan ini, dalam pemahaman *al-Hukama'*, sesuatu yang menerima jauh-jarak yang tiga walaupun tanpa sempadan adalah jisim sama ada ia adalah zarah tunggal (*al-jawhar al-fard*) atau zarah-zarah terhimpun (*majmu‘ al-jawahir*). Sepakat dengan *al-Hukama'* dalam perkara ini ialah al-Nazzam³⁶ salah seorang tokoh aliran al-Mu‘tazilah.³⁷ Manakala jisim di sisi al-Mu‘tazilah, dibataskan oleh jauh-jarak yang tiga secara realiti. Dalam istilah Usuluddin, jisim sebegini dikenali sebagai *al-jism al-tabi‘i* (jisim tabii).³⁸

Walaupun berbeza, takrif jisim yang difahami al-Mu‘tazilah dan *al-Hukama'* sememangnya bersifat akliyah. Ini boleh dilihat melalui dua spektrum pendalilan

³³ Al-Jurjani, *Sharh*, 6: 296.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Al-Ash‘ari, *Maqalat*, 2: 6.

³⁶ Beliau ialah Ibrahim bin Sayyar bin Hani’ al-Basri. Beliau meninggal dunia pada tahun 231 Hijrah. Lihat dalam al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 2: 234.

³⁷ Bahkan al-Nazzam menambah, tiada bahagian jisim yang boleh ditentukan dengan bilangan yang tertentu. Ia pula tidak boleh menjadi sebelah kepada sebelah yang lain tetapi jisim menerima pemecahan. Ia juga tidak boleh menjadi bahagian kepada bahagian yang lain tetapi jisim menerima pembahagian. Lihat dalam al-Ash‘ari, *Maqalat*, 2: 6. Lihat juga dalam al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 2: 231.

³⁸ Al-Jurjani, *Sharh*, 6: 293- 295.

mengikut perspektif Ilmu Mantik, iaitu indikasi kerlaziman (*dilalah al-iltizamiyyah*) dan indikasi keterkandungan (*dilalah al-tadammuniyyah*).

1. Melalui *dilalah al-iltizamiyyah*, akal memahami bahawa jisim menerima jauh-jarak yang tiga – panjang, lebar dan kedalaman – serta susunan. Penerimaan perkara-perkara inilah yang dimaksudkan dengan keterlaziman. Sama ada *al-Hukama'* atau al-Mu'tazilah, semuanya menerima keterlaziman yang berlaku ke atas jisim ini tetapi mereka berselisih dalam menetapkan keterlaziman tersebut. Pada pihak *al-Hukama'*, jauh-jarak yang tiga dan susunan adalah keterlaziman yang berlaku dalam daya fikiran sahaja, istilah Ilmu Mantik menyebutnya sebagai *luzum dhihni*. Oleh itu, *al-Hukama'* membolehkan jisim disifatkan tiada sempadan selagi mana ia menerima jauh-jarak dan susunan. Pastilah kedua-duanya (jauh-jarak dan susunan) juga tiada sempadan. Manakala pada pihak al-Mu'tazilah, jauh-jarak yang tiga dan susunan adalah keterlaziman yang berlaku secara daya fikiran serta realiti, istilah Ilmu Mantik menyebutnya sebagai *luzum dhihni wa khariji*. Oleh itu, al-Mu'tazilah membataskan jisim dengan batasan jarak dan susunan realiti.³⁹
2. Melalui *dilalah al-tadammuniyyah* pula, akal memahami bahawa jisim ialah zarah sama ada ia tunggal (*fard*) ataupun terhimpun (*majmu'*). Pada al-Mu'tazilah, jisim segera difahami sebagai zarah-zarah terhimpun (*majmu' jawahir*). Manakala pada *al-Hukama'* pula, jisim segera difahami sebagai zarah mutlak (*jawhar al-mutlaq*) walaupun zarah tunggal. Kefahaman daripada jisim inilah yang dikatakan sebagai *dilalah al-tadammuniyyah*. Ilmu Mantik mentakrifkan indikasi ini sebagai makna yang memahamkan bahagian juzuk sesuatu yang tidak dinyatakan, yang mana bahagian juzuk ini terkandung dalam suatu *kulli* (universal) yang tertentu, dan

³⁹ Muhammad Rabi‘ Muhammad Jawhari, *Dawabit al-fikr* (cet. ke-5. Ajuzah: Maktabah al-Iman, 2006), 26.

universal di sini ialah jisim.⁴⁰ Apabila diitlakkan jisim maka lafaz jisim itu telah memahamkan tentang zarah sama ada terhimpun atau tunggal – mengikut pemahaman aliran al-Mu‘tazilah dan *al-Hukama’*.

Ciri akliyah dalam takrif jisim di sisi al-Mu‘tazilah dan *al-Hukama’* adalah amat jelas. Meskipun terdapat perbezaan perspektif di antara al-Mu‘tazilah dan *al-Hukama’* dalam mentakrifkan jisim namun mereka sepakat mengisbat jisim sebagai ditentu dan dibangunkan. Dengan pengisbatan inilah mereka menafikan zat Allah SWT berada di mana-mana kerana semua arah dan tempat tidak terkecuali daripada unsur jisim.

Persepakatan ini merupakan penekanan yang dilakukan oleh al-Kulayni bagi menafikan keberadaan Allah SWT pada suatu arah tertentu. Walaupun beliau mendatangkan nas-nas yang didakwa daripada para imam bagi menafikan keberadaan Allah SWT pada suatu arah atau tempat, tetapi apabila beliau mengisbatkan jisim itu ditentu dan dibangunkan, ia bukanlah isbat tulen yang tiada asal. Bahkan asalnya kembali kepada isbat akliyah yang telah dikemukakan oleh al-Mu‘tazilah dan *al-Hukama’*.

Dr. Ahmad Subhi menjelaskan bahawa pengisbatan jisim dengan ciri ditentu dan dibangunkan telah diaplikasikan oleh al-Mu‘tazilah bagi menafikan tiga perkara:

1. Menafikan panjang, lebar dan kedalaman bagi zat Allah SWT. Penafian ini pada asalnya menafikan pegangan al-Mujassimah⁴¹ yang menjisimkan Allah SWT dengan ukuran tujuh hasta.⁴²
2. Menafikan sifat berhimpun (*ijtima’*) dan bercerai (*iftiraq*) pada zat Allah SWT. Penafian ini menafikan gerakan dan berhenti Allah SWT yang zahir daripada keterangan al-Qur'an berkenaan *nuzul* (turun) dan ‘*uruj* (mendaki).⁴³

⁴⁰ Muhammad Rabi‘, *Dawabit*, 25.

⁴¹ Kelompok yang membolehkan Allah SWT bersentuhan dan dicerapi inderia. Daripada ucapan mereka; *Mukhlisin* bergantungan pada leher Allah di dunia mahupun di akhirat. Mereka mengharuskan isbat anggota bagi Allah SWT kecuali kemaluan dan janggut sahaja. Lihat lebih lanjut dalam al-Shahrastani, *al-Milal*, 68-69.

⁴² Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam: dirasah falsafiyyah li ara' al-firaq al-Islamiyyah fi Usul al-Din* (Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1985), 1:121.

Dua penafian ini ditemui dalam *al-Kafi* pada penafian turunnya Allah SWT ke langit dunia. Dalam hal ini al-Kulayni telah berhujah dengan nas yang didakwa telah disebutkan oleh Musa al-Kazim:⁴⁴

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزَلُ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَنْزَلَ . إِنَّمَا مَنْظُرُهُ فِي الْقَرْبَةِ وَالْبَعْدِ سَوَاءٌ

Terjemahan: Sesungguhnya Allah tidak diturunkan [secara paksa] dan tidak berhajat untuk turun. PemandanganNya [sama ada] jauh dan dekat adalah sama sahaja.⁴⁵

3. Menafikan *jihat* (sudut-sudut) yang enam; kanan, kiri, depan, belakang, atas dan bawah serta tempat bagi zat Allah SWT. Penafian ini menafikan gambaran aliran al-Sifatiyyah⁴⁶ terhadap Allah SWT bersentuhan atau menduduki Arasy.⁴⁷

Dalam *al-Kafi*, penafian yang serupa telah dikemukakan dengan dakwaan hujahnya kembali kepada ‘Ali bin Abi Talib RA⁴⁸ dan Muhammad al-Baqir.⁴⁹

Hujah yang didakwa daripada ‘Ali RA:

وَلَا يَقْاسِ بِالنَّاسِ ، قَرِيبٌ فِي بَعْدِهِ ، بَعِيدٌ فِي قَرِيبِهِ ، فَوْقُ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ ، أَمَامُ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ ، دَخَلَ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشِيءَ دَخَلَ فِي شَيْءٍ ، وَخَارَجَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشِيءَ خَارَجَ مِنْ شَيْءٍ .

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.⁵⁰

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 77.

⁴⁵ Muhammad bin Ya‘qub al-Kulayni, *al-Kafi* (Beirut: Manshurat al-Fajr. 2007), 1:73.

⁴⁶ Ia bukanlah al-Sifatiyyah secara umum tetapi al-Mujassimah.

⁴⁷ Ahmad Subhi, *Fi ‘Ilm al-Kalam*, 1:122.

⁴⁸ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 74.

⁴⁹ *Ibid.*, 54.

⁵⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1:50.

Pada tempat lain, ‘Ali RA juga didakwa mengatakan:

إِنَّ الْعَرْشَ خَلْقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَنُوْرٍ أَرْبَعَةَ: نُورٌ أَحْمَرٌ مِنَ الْأَحْمَرَاتِ الْحَمْرَاءِ، وَنُورٌ
أَخْضَرٌ مِنَ الْأَخْضَرَاتِ الْخَضْرَاءِ، وَنُورٌ أَصْفَرٌ مِنَ الْأَصْفَرَاتِ الصَّفْرَاءِ، وَنُورٌ أَيْضَّ مِنَ
أَيْضَّ الْبَيْاضِ.

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.⁵¹

Hujah yang didakwa daripada Muhammad al-Baqir:

وَكَانَ مَتَّكِئًا فَاسْتَوَى جَالِسًاً. وَقَالَ: احْلَتْ يَا زِرَارَةَ وَسَأَلْتَ عَنِ الْمَكَانِ إِذْ لَا
مَكَانٌ.

Terjemahan: Adalah Dia (Allah SWT) bersimpuh, duduk bersemayam. Bolehkah [jawapan demikian diterima akal] wahai Zurarah?, kamu telah bertanyakan tentang suatu tempat walhal tiada sebarang tempat [bagi Allah SWT].⁵²

Tiga perkara yang dinafikan ini terhasil daripada pemahaman terhadap ciri ditentu dan dibangunkan pada jisim. Ia telah disepakati oleh al-Mu‘tazilah dan al-Kulayni yang mana ini membuktikan wujudnya persamaan di antara dua pihak. Jika ditanyakan, apakah ada kemungkinannya al-Kulayni tidak mengambil kefahaman tentang jisim daripada al-Mu‘tazilah bahkan mengambilnya daripada aliran pemikiran lain, jawabnya kemungkinan itu mustahil kerana pengenalan jisim ditentu dan dibangunkan hanya diperolehi daripada aliran al-Mu‘tazilah. Selain mereka seperti al-Mujassimah dan al-Karramiyyah⁵³ yang beraliran al-Sifatiyyah ataupun al-Jahmiyyah,⁵⁴

⁵¹ *Ibid.*, 75.

⁵² *Ibid.*, 53.

⁵³ Al-Ash‘ari menggolongkan al-Karramiyyah ke dalam aliran al-Murji’ah. Al-Karramiyah adalah pengikut kepada Muhammad bin Karam yang beriktikad bahawa iman ialah ikrar dan *tasdiq* secara lisan tanpa qasad hati. Mereka menganggap orang-orang munafik pada zaman Rasulullah SAW adalah mukmin yang hakiki.

al-Najjariyyah⁵⁵ dan al-Dirariyyah⁵⁶ yang beraliran al-Jabbariyyah,⁵⁷ tidak memperkenalkan jisim sepetimana diperkenalkan oleh al-Mu'tazilah malah ada aliran ini yang tidak mempunyai takrifan khusus bagi jisim.

Begitu juga mustahil al-Kulayni mengambilnya daripada Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah kerana Syiah umumnya mengingkari kredibiliti ilmuwan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dengan mendakwa tradisi ilmu mereka lebih gah. Ilmuwan merekalah sumber ilmu Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Malah jika diusahakan juga bandingan takrif jisim di sisi al-Kulayni dengan Mazhab al-Asha'irah, ia tetap berbeza kerana al-Asha'irah mentakrifkan jisim sebagai sesuatu yang memenuhi ruang dan menerima pembahagian (*al-mutahayyiz al-qabil li al-qasmah*).⁵⁸ Takrif ini menerima susunan (*tarkib*) dan pengaturan (*ta'lif*) tetapi tidak pembahagian tertentu sepetimana diterima oleh al-Mu'tazilah.

Berpindah pula kepada perbahasan seterusnya iaitu membatalkan potensi inderia, merupakan pelengkap perbahasan dua tajuk terdahulu.

Mereka juga menganggap kufur kepada Allah SWT itu bermaksud ingkar kepadaNya secara lisan. Lihat al-Ash'ari, *Maqalat*, 1: 323. Al-Shahrastani pula menggolongkan al-Karramiyyah ke dalam aliran al-Sifatiiyah kerana al-Karramiyyah mengisbatkan sifat bagi Allah SWT. Akan tetapi mereka berkesudahan menjisim dan mentasybihkan Allah SWT. Ini sangat jelas daripada pegangan mereka yang mengimani Allah SWT menetap di atas Arasy dan kekal pada sudut atas di samping mengitlakkan Allah SWT sebagai zarah. Lihat lebih lanjut dalam al-Shahrastani, *al-Milal*, 71.

⁵⁴ Mereka adalah pengikut Jaham bin Safwan yang telah dibunuh oleh Salim bin Ahwaz al-Mazani pada zaman akhir pemerintahan Bani Umayyah. Al-Jahmiyyah dikategorikan sebagai kelompok al-Jabbariyyah al-khalisah, tetapi menyetujui pegangan al-Mu'tazilah dalam menafikan sifat azali bagi Allah SWT. Mereka tidak membolehkan Allah SWT disifati dengan sifat makhluk kerana demikian bermaksud mentasybihkanNya. *Ibid.*, 56.

⁵⁵ Mereka adalah pengikut al-Husayn bin Muhammad al-Najjar. Al-Najjariyyah dikategorikan sebagai kelompok al-Jabbariyyah tetapi menyetujui pegangan al-Mu'tazilah dalam menafikan sifat bagi Allah SWT. *Ibid.*, 67.

⁵⁶ Pengikut kepada Dirar bin 'Amru dan Hafs al-Fard. Mereka mengisbatkan keapabendaan bagi Allah SWT yang mana Dia sahaja yang mengetahuinya. *Ibid.*, 58.

⁵⁷ Aliran pemikiran Islam yang menafikan perbuatan hakiki ke atas hamba bahkan menyandarkan segalanya pada Allah SWT. Mereka terbahagi kepada dua kelompok; pertama, yang dikenali sebagai al-Jabbariyyah al-khalisah (Jabbariyah tulen). Mereka adalah kelompok yang tidak mengisbatkan perbuatan pada hamba; kedua, yang dikenali al-Jabbariyyah al-mutawassitah (Jabbariyah pertengahan). Mereka adalah kelompok yang mengisbatkan upaya pada hamba tetapi tidak memberi kesan pada perbuatan mereka. *Ibid.*, 55.

⁵⁸ Al-Jurjani, *Sharh*, 6: 303.

3.2.3 Membatalkan Potensi Inderia

Dalam kandungan perbahasan di bawah tajuk *Ternafi Kebolehinderawian*, bagaimana nas-nas *al-Kafi* menjelaskan kemustahilan inderia menginderawi Allah SWT.⁵⁹ Penafian ini merupakan natijah daripada dua penafian yang telah dibahaskan sebelumnya iaitu *Ternafi Kaifiat* dan *Ternafi Keberadaan*.⁶⁰ Dimaksudkan dengan natijah di sini adalah kerana inderawi terhasil daripada maklumat, dan maklumat pula disalurkan oleh kaifiat dan keberadaan. Apabila kedua-dua saluran ini dinafikan maka turut ternafi kebolehinderawian. Begitulah caranya pembatalan potensi inderia menginderawi Allah SWT yang akan dibentangkan.

Dalam *al-Kafi*, ternafinya Allah SWT diinderawi berpandukan dua faktor. Pertama, kelemahan dan kekurangan mekanisme atau upaya inderia manusia. Kedua, yang boleh dicerapi hanyalah ciptaan atau makhluk.⁶¹ Hasil daripada dua faktor ini, difahami dengan telus bahawa kemustahilan inderia menginderawi Allah SWT adalah bersifat mutlak. Ia bermaksud, bukan sahaja zat Allah SWT ternafi diinderawi malah juga sifat zatNya. Apabila didekati, penafian ini tiada bezanya dengan penafian yang dilakukan oleh al-Mu‘tazilah.

Adalah sangat jelas, al-Mu‘tazilah bukan sahaja menafikan malah membantalkan potensi inderia menginderawi Allah SWT. Alasan mereka ialah ingin menyucikan Allah SWT daripada *tajsim* (penjisiman) dan *tashbih* (penyerupaan) dengan makhluk. Dalam hal ini, al-Mu‘tazilah bukan sahaja menolak pemikiran al-Mujassimah yang mengimani Allah SWT berjisim dan berbadan seperti manusia, meneladani pegangan pengikut Maqatil bin Sulayman⁶² yang mengatakan:

⁵⁹ Lihat kajian pada halaman 81-85.

⁶⁰ *Ibid.*, 68-81.

⁶¹ *Ibid.*, 82.

⁶² Dalam *al-Milal*, al-Shahrastani menghimpunkan Maqatil bersama Malik bin Anas RH sebagai kelompok salaf yang mendasari manhaj yang selamat. Syiar mereka: “Kami beriman dengan apa yang dibawakan oleh *al-Kitab* dan *al-Sunnah*, dan tidak pula kami mentakwil setelah kami mengetahui secara *qat'i* bahwasanya Allah ‘azza wa jal tidak menyerupai sesuatu pun daripada makhluk. Setiap apa yang dimisalkan oleh agakan, sesungguhnya Allah SWT lah yang menciptakan agakan tersebut, dan

أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَسْمٌ، وَأَنَّ لَهُ جَمَّةٌ، وَأَنَّهُ عَلَى صُورَةِ الْإِنْسَانِ مِنْ لَحْمٍ وَدَمٍ وَشَعْرٍ
وَعَظَمٍ، وَلَهُ جَوَارِحٌ وَأَعْضَاءٌ مِنْ يَدٍ وَرِجْلٍ وَرَأْسٍ وَعَنَيْنِ.

Terjemahan: Sesungguhnya Allah Yang Maha Tinggi suatu jisim, bagiNya badan yang besar. Sesungguhnya Dia [memiliki rupa bentuk] di atas rupa bentuk seorang manusia yang berdaging, berdarah, berambut dan bertulang, pada [badan]Nya anggota badan [yang terdiri] daripada tangan, kaki, kepala dan dua mata.⁶³

Bahkan juga al-Mu‘tazilah menolak pemikiran al-Hashwiyyah⁶⁴ yang menyatakan bahawa Allah SWT berunsur dengan unsur fizikal, seperti mana pegangan Muhammad bin al-Nu‘man⁶⁵ yang digelar sebagai *shaytan al-taq*. Al-Nu‘man mengatakan:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى نُورٌ عَلَى صُورَةِ إِنْسَانٍ رِبَانٍ.

Terjemahan: Sesungguhnya Allah Yang Maha Tinggi [adalah] cahaya dalam bentuk manusia yang mulia.⁶⁶

Allah SWT yang menguasainya”. Walau bagaimanapun Ibn ‘Asakir berbeza pendapat dengan al-Shahrastani dalam hal ini. Ibn ‘Asakir menyatakan bahawa ketika bangkitnya al-Harith bin Surayh menentang kerajaan Umayyah di Khurasan, beliau berpegang dengan pegangan Jaham, menyeru supaya kembali kepada *al-Kitab* dan *al-Sunnah*. Sesungguhnya di Khurasan sebelum itu telah tersebar dengan fahaman *tajsim*, angkara Maqatil bin Sulayman. Lihat al-Shahrastani, *al-Milal*, 68. Lihat juga dalam ‘Ali Bin al-Husayn bin Habbah Allah, Ibn ‘Asakir, *Tabyin kadhib al-muftara fi ma nusib ila al-Imam al-‘Ash’ari* (Damsyik: Matba‘ah al-Tawfiq, 1347H), 12. Lihat juga ‘Abd al-‘Aziz Sayf al-Nasr, *Falsafah ‘ilm al-Kalam fi al-Sifat al-Ilahiyyah: manhajan wa tatbiqan* (Kaherah: t.p., 1983), 117.

⁶³ Al-Mujassimah sangat melampau menyifatkan Allah SWT sehingga menyifatkanNya seorang manusia dan membolehkan Dia beranggota badan kecuali kemaluhan dan janggut sahaja. Penyifatan ini telah disandarkan kepada Dawud al-Jawaribi. Manakala Ibn al-Rawandi pula mengatakan bahawa Allah SWT menyerupai jisim yang berada pada suatu sudut daripada sudut-sudut. Menurut beliau, jika tidak ada keserupaan nescaya Allah SWT tidak dapat dikenali. Dikatakan bahawa Ibn al-Rawandi inilah yang mengatakan Allah SWT berjisim yang tidak sama dengan jisim-jisim. Lihat lebih lanjut dalam al-Ash‘ari, *Maqalat*, 1: 153, 281. Lihat juga dalam al-Shahrastani, *al-Milal*, 69. Lihat juga dalam ‘Abd al-‘Aziz, *Falsafah*, 116.

⁶⁴ Mereka ialah golongan yang menyerupakan Allah SWT dengan makhluk. Dia disifatkan berjisim, berdaging, berdarah dan memiliki anggota badan seperti; tangan, kaki, kepala, lidah, dua mata, dua telinga. Al-Hashwiyyah membolehkan tuhan mereka disentuh, disantuni dan sesungguhnya orang Islam yang ikhlas bergayut padanya (tuhan) di dunia dan di akhirat. Selain al-Hashwiyyah, mereka juga dikenali sebagai al-Mushabbihah. Lihat al-Shahrastani, *al-Milal*, 68-69.

⁶⁵ Namanya ialah Muhammad bin ‘Ali bin al-Nu‘man al-Rafidi, beraliran Syiah al-Qat‘iyyah dari kelompok al-Imamiyyah. Lihat lebih lanjut dalam, Tahir bin Muhammad al-Isfarayini, *al-Tabsir fi al-Din wa tamyiz firqah al-najihin ‘an al-firq al-halikin*, ed. Kamal Yusuf al-Hut (Beirut: ‘Alam al-kutub, 1983), 40-41.

⁶⁶ ‘Abd al-‘Aziz, *Falsafah*, 116-117.

Dan juga al-Mu‘tazilah menolak pemikiran falsafah yang menyatakan Allah SWT berzarah (*jawhar*) dan bersifat luaran (‘*arad*).⁶⁷

Penolakan-penolakan yang dilakukan oleh al-Mu‘tazilah ini menggambarkan mereka tidak membenarkan zat Allah SWT berjisim, berbentuk, berunsur maupun bersifat. Penolakan ini pula tidak hanya bersifat hakiki iaitu ditujukan pada hakikat Allah SWT bahawa zatNya tidak boleh sama sekali menerima sifat-sifat ini – jisim, bentuk, unsur dan sifat dalam bentuknya hakiki. Malah juga bersifat maknawi, iaitu akal tidak boleh sama sekali menerima tasawur bahawa zat Allah SWT berjisim, berbentuk, berunsur maupun bersifat. Ringkasnya, al-Mu‘tazilah menafikan secara keseluruhan upaya inderia manusia menginderawi Allah SWT sama ada melalui inderia yang mencerap fizikal atau inderia yang mencerap makna.

Hujah al-Mu‘tazilah dalam penafian tersebut ialah manusia berbeza-beza menanggapi suatu ilmu. Ia disebabkan oleh inderia yang mereka gunakan adalah tidak sama. Buktinya, murid-murid yang mempelajari sesuatu ilmu, berbeza pemahaman mereka di antara satu dengan yang lain. Maka benarlah maksud pepatah, seorang alim bukan alim disebabkan oleh inderianya bahkan kefahamannya. Menerangkan hal ini dengan lebih terperinci, Qadi ‘Abd al-Jabbar berkata:

على أن الواحد منا يحتاج في كونه رائيا إلى حاسة البصر، وفسادها يحل بكونه
رائيا، وقد علمنا أنه لا يحتاج إليها في كونه عالما ولا في حلول العلم فيها، لأن
العلم يحل في القلب دونها.

Terjemahan: Jelas, seseorang daripada kita, untuk dia menjadi [seorang] yang melihat, memerlukan inderia penglihatan, manakala binasanya ia (penglihatan) memustahilkan dia menjadi [orang] yang melihat, [justeru] kita mengetahui bahawa dia tidak memerlukannya (inderia penglihatan) untuk menjadi alim dan tidak pada penempatan ilmu padanya (inderia penglihatan),

⁶⁷ *Ibid.*, 121.

kerana [sebenarnya] ilmu menempati hati tanpanya (inderia penglihatan).⁶⁸

Dalam baris yang lain pula, Qadi ‘Abd al-Jabbar menerangkan perbezaan di antara inderia dengan daya cerapan inderia. Perbezaan ini membuktikan bahawa inderia tidak berperanan mencerap ilmu, katanya:

وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالُ إِنَّ الْحَاسَةَ تَحْتَاجُ إِلَيْهَا لِأَنَّهَا طَرِيقُ الْعِلْمِ بِالْمَدْرَكِ، وَإِنْ
اسْتَغْنَى عَنْهَا فِي وُجُودِ الْعِلْمِ وَكُونِهِ عَالِمًا، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحَاسَةَ لَا تَصْحُّ أَنْ تَكُونَ
طَرِيقًا لِلْعِلْمِ إِلَّا عَلَى مَا نَقُولُ مِنْ أَنَّهُ يَدْرُكُ بِهَا الشَّيْءَ فَيَعْلَمُهُ مِنْ حِيثِ
مَدْرَكًا، لِأَنَّ كُونَهُ مَدْرَكًا وَعَالِمًا يَرْجِعُ إِلَى الْحَيِّ وَمَا تَخْتَصُّ بِهِ الْحَاسَةُ مِنْ صَفَاتٍ
الْمُحْلِّ.

Terjemahan: Tidak mungkin dikatakan bahawa inderia memerlukannya (daya inderia) kerana ia (daya inderia) adalah jalan [untuk sampai] kepada ilmu dengan pencerap, sesungguhnya tidak memerlukan [inderia] akannya (daya inderia) ketika wujudnya ilmu dan ketika jadinya [seorang berilmu itu] alim, oleh yang demikian inderia tidak sahih menjadi jalan [untuk sampai] kepada ilmu melainkan di atas apa yang kami katakan, yang mana bahwasanya dia (seorang berilmu) dengannya (daya inderia) mencerapi sesuatu lalu dia mengetahuinya di samping menjadi pencerap, kerana [boleh] jadinya dia pencerap dan alim kembali kepada [sifat] hidup serta apa yang khusus bagi inderia daripada sifat-sifat sesuatu yang menempati [sesuatu].⁶⁹

Perbezaan-perbezaan yang diutarakan oleh Qadi ‘Abd al-Jabbar ini cukup jelas menggambarkan kekurangan pada inderia manusia dalam menyingkap ilmu pengetahuan, variasi cerapannya sahaja telah mewujudkan variasi fahaman berbeza-beza. Ini menggambarkan betapa suatu ilmu yang dicerap inderia tidak boleh diselaras pada satu tahap yang sama. Khilaf ulama’ dalam satu permasalahan merupakan bukti yang konkret terhadap apa yang diperkatakan di sini. Oleh sebab itu, al-Mu‘tazilah

⁶⁸ ‘Abd al-Jabbar al-Asad Abadi, *al-Mughni fi abwab al-Tawhid wa al-‘Adl*, ed. Muhammad Mustafa Hilmi et. al (t.p., al-Dar al-Misriyyah li al-ta’lif wa al-tarjamah, t.t.), 4: 33.

⁶⁹ *Ibid.*

membatalkan potensi inderia menginderawi Allah SWT dengan maksud menghasilkan makrifah tentangNya.

Bandingan al-Mu‘tazilah dalam ini adalah amat mudah. Jika ilmu yang dapat disaksikan inderia sudah tidak dapat dijazamkan sendiri oleh inderia tersebut, bagaimana pula ilmu yang tidak dapat disaksikan inderia dapat dijazamkan? Adalah maklum makrifah Allah SWT merupakan ilmu yang tidak dapat disaksikan oleh inderia malah yang paling tinggi tahap ternafi penyaksiaannya. Di sinilah al-Mu‘tazilah menemukan kaedah usul mereka “*qiyas al-gha’ib ‘ala al-shahid*” (kias ghaib di atas syahid) khusus dalam menafikan makrifah Allah SWT dan sifatNya. Menjelaskan tentang metode kias ini, Dr. Muhammad al-Qusi menerangkan:

وَعَمِدُوكُمُ الْقُصُوبِ فِي ذَلِكَ – كَمَا يَقُولُ السَّعْدُ – ((قِيَاسُ الْغَائِبِ عَلَى
الشَّاهِدِ لِقُصُورِ فَطْرَهُمْ فِي الْمَعْارِفِ الإِلَهِيَّةِ وَاللَّطَائِفِ الْخَفِيفَةِ الرِّبَانِيَّةِ، وَوَفُورُ
غَلَطِهِمْ فِي صَفَاتِ الْوَاجِبِ الْحَقِّ، وَأَفْعَالِ الْغَنِيِّ الْمُطْلَقِ)).

Terjemahan: Dan teras pegangan mereka (al-Mu‘tazilah) dalam perkara tersebut – sepetimana dinyatakan oleh al-Sa‘ad [al-Din al-Taftazani] – [ialah] kias ghaib ke atas syahid kerana lemahnya fitrah mereka [menginderawi dan memahami] tentang makrifah-makrifah ketuhanan dan semi-semi rahsia pencipta, di samping liarnya kesalahan mereka dalam [memahami permasalahan] sifat-sifat [Tuhan] Yang Wajib lagi Hak, serta perbuatan [Tuhan] Yang Maha Kaya secara mutlak.⁷⁰

Tidak cukup dengan menyifatkan inderia lemah dalam menginderawi Allah SWT, dalam *al-Mughni*, Qadi ‘Abd al-Jabbar menyifatkan bahawa daya inderia juga turut memiliki kelemahan yang sama.⁷¹

Daripada penjelasan yang lalu, dapat disimpulkan bahawa penafian inderia menginderawi Allah SWT yang dikemukakan oleh al-Kulayni dalam *al-Kafi*, sama

⁷⁰ Muhammad ‘Abd al-Fadil al-Qusi, *Hawamish ‘ala al-Iqtisad fi al-I’tiqad li hujjah al-Islam al-Ghazali: al-qutban al-thalith wa al-rabi’* (cet. ke-2, t.tp., t.p., 1997), 28.

⁷¹ Al-Asad Abadi, *al-Mughni*, 4: 52-53.

dengan apa yang dikemukakan oleh al-Mu‘tazilah. Persamaan ini lebih tampak pada dua bahagian lagi:

Pertama: Pada menafikan kebolehinderawian Allah SWT oleh hati (*qalb*). Dalam *al-Kafi*, hati dikenali sebagai pencerap pengetahuan atau makna (*mudrik al-ilm aw al-ma‘ani*) manakala inderia selainnya – seperti mata, telinga, hidung, kulit dan lidah – dikenali sebagai pencerap material (*mudrik al-hiss*). Sama seperti inderia lain, hati juga tidak berupaya menginderawi Allah SWT. Bukan sahaja kerana fitrah kekurangan hati malah kemampuan cerapannya tersasar daripada mencapai kebenaran. Al-Kulayni mendapati kecenderungan hati kepada hawa nafsu lebih besar berbanding kepada kebenaran. Beliau sandarkan dapatannya ini kepada kata-kata Hisham bin al-Hakam.⁷²

Al-Mu‘tazilah turut menafikan potensi hati menginderawi Allah SWT. Cuma perbezaannya dengan al-Kulayni, al-Mu‘tazilah menamakan hati tersebut sebagai *al-hassah al-sadisah* (daya inderia keenam) atau *al-hassah al-ma‘qulah* (daya inderia logik).⁷³ Kepelbagaiannya penamaan hati ini tidak sedikitpun merubah kekurangan potensinya menginderawi Allah SWT. Bahkan al-Mu‘tazilah memperincikan kekurangan tersebut dengan dua perkara:

1. Hati tetap material dari dua sudut; pertama, kejadiannya dan kaitannya dengan manusia, malah kecenderungan potensi hati lebih kepada material berbanding maknawi. Kecenderungan inilah faktor utama menghalang hati menginderawi Allah SWT; kedua, keqadiman Allah SWT memustahilkan segala yang baharu mencerapinya, termasuklah hati dan potensinya. Dalam perkara ini, Qadi ‘Abd al-Jabbar berhujah dengan kata-kata Abu Hashim:⁷⁴

⁷² Lihat kajian ini pada halaman 83-84. Lihat biodata Hisham pada halaman 102.

⁷³ Al-Asad Abadi, *al-Mughni*, 4: 100.

⁷⁴ Beliau ialah Abu Hashim, ‘Abd al-Salam bin Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab al-Juba’i. Merupakan ilmuwan al-Mu‘tazilah yang disifatkan kealimannya tiada sesiapa pun dapat menandinginya. Lihat lebih lanjut dalam Ahmad bin Yahya, Ibn al-Murtada, *al-Muniyyah wa al-amal fi sharh kitab al-Milal wa al-Nihal*, ed. Tom Arnold (Beirut: Dar al-Sadir, 1316H), 54-55.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إذا كان الله رائياً لذاته، ولم يصح مع
مخالفة ذاته لذواتنا ولذوات الحواس أن يرى ما يستحيل أن يراه.

Terjemahan: Dan telah berkatalah guru kami Abu Hashim rahmat Allah ke atasnya: Apabila Allah [dikatakan] boleh dilihat pada zatNya, [maka perkara ini] tidak benar [kerana] di samping menyalahi zatNya akan zat kita dan zat-zat inderia [bagaimana ini membolehkan] Dia dilihat [sedangkan Dia] adalah yang mustahil untuk dilihat.⁷⁵

Adalah jelas, faktor berberbezanya zat manusia dan inderia mereka yang baharu dengan zat Allah SWT yang qadim, memustahilkan manusia memakrifahi Allah SWT walaupun dengan hati.

2. Penafian inderawi hati akan Allah SWT turut menafikan kebolehlihatanNya (*al-ru'yah*) pada akhirat. Kenyataan ini apabila dirujuk di dalam *al-Kafi*, ia dimuatkan dalam satu bab khusus dengan tajuk *bab fi ibtal al-ru'yah* (bab pada membantalkan kebolehlihatan Allah SWT).⁷⁶ Al-Mu'tazilah juga menafikan kebolehlihatan Allah SWT dan mereka telah mengemukakan sejumlah hujah dalam permasalahan ini. Bahkan Qadi 'Abd al-Jabbar telah membincangkannya dalam satu jilid khusus iaitu jilid keempat dalam *al-Mughni* – cetakan al-Dar al-Misriyyah.⁷⁷

Dengan dua persamaan antara pemikiran al-Kulayni dan al-Mu'tazilah di atas, selesailah perbahasan tentang kelemahan inderia manusia menginderawi Allah SWT. Dengan itu berakhirlah perbahasan tentang tauhid berdasarkan akliyah, perbahasan yang terakhir di bawah tajuk *Tauhid Zat Allah SWT*. Sambungannya pula ialah perbahasan manhaj yang membina tema-tema makrifah Allah SWT dalam *al-Kafi*. Fokus perbahasan adalah untuk mengenal pasti, apakah manhaj tersebut bersumberkan para imam – sepetimana yang didakwa oleh al-Kulayni – atau sebaliknya.

⁷⁵ Al-Asad Abadi, *al-Mughni*, 4: 103.

⁷⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 56-58.

⁷⁷ Lihat al-Asad Abadi, *al-Mughni*. Jilid keempat. Cetakan al-Dar al-Misriyya li al-ta'lif wa al-tarjamah, t.t.

3.3 *Taqdis Makrifah*

Di bawah tajuk perbahasan *Tauhid Makrifah Allah SWT*,⁷⁸ al-Kulayni telah mengutarakan satu konsep makrifah Allah SWT. Dasar konsep tersebut sebagaimana dipersetujui ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah – seperti al-Fayd al-Kashani, al-Shirazi, Jawadi Amili dan al-Tabataba’i – memenuhi dua matlamat; pertama, menerima hakikat makrifah Allah SWT mustahil diinderawi oleh manusia; kedua, menyakini bahawa Allah SWT sahaja yang layak memperkenalkan diriNya. Apa yang ingin dicapai daripada matlamat-matlamat ini ialah *taqdis al-ma‘rifah* (pengudusan makrifah Allah SWT).⁷⁹

Umumnya, pengudusan makrifah Allah SWT bukan sahaja menjadi agenda al-Kulayni atau aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, malah merupakan agenda semua aliran pemikiran Islam – termasuklah Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah – yang menolak fahaman *tajsim* dan *tashbih*. Setiap daripada mereka memiliki manhaj tersendiri dalam menguduskan makrifah Allah SWT. Ada yang mengutamakan akal daripada wahyu seperti al-Mu‘tazilah, ada juga yang mengimbangi di antara wahyu dan akal seperti al-Asha‘irah dan al-Maturidiyyah, dan ada juga yang memutlakkan nas sepertimana yang didakwa oleh Syiah.

Pada al-Kulayni, dasar pengudusan makrifah Allah SWT diambil secara nas kerana:

1. Allah SWT sendiri telah menafikan diriNya diinderawi. Himpunan dalil seperti dalam surah *Taha* (20:10), *al-An‘am* (6:103, 104) dan lain-lain, menjadi bukti penafian tersebut.⁸⁰

⁷⁸ Lihat kajian ini pada halaman 85-114.

⁷⁹ Kudus dalam istilah Bahasa Melayu bermaksud suci, murni, tidak bercela. Menguduskan pula bermaksud menyucikan, membersihkan. Lihat lebih lanjut dalam *Kamus Dewan* (ed. ke-3. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2002), 721, entri “kudus”.

⁸⁰ Lihat kajian pada halaman 85-86.

2. Terdapat nas yang didakwa datangnya daripada para imam – seperti ‘Ali RA dan Ja‘far al-Sadiq RH – menyuruh mengenal Allah SWT melalui diriNya sendiri.⁸¹

Berdasarkan dua sebab ini, manhaj *taqdis al-ma‘rifah* al-Kulayni dalam *al-Kafi* ternyata berbeza daripada mana-mana manhaj aliran pemikiran yang lain, malah boleh dikatakan inilah *manhaj al-nassi* (manhaj nas) yang sinonim dengan aliran Syiah secara umumnya. Namun, apabila diselidiki dengan teliti terhadap manhaj tersebut, ia tidak terlepas daripada tafsiran dan takwilan – yang merupakan sebahagian pendalilan akliyah. Justeru, manhaj *taqdis al-ma‘rifah* al-Kulayni tidak boleh dikatakan sepenuhnya bermanhaj nas, sebagaimana beliau telah mendakwanya.

Tafsiran dan takwilan yang diaplikasikan al-Kulayni tidak dapat disembunyikan. Misalnya, pada gesaan mengenal Allah SWT sebagaimana didakwa berdasarkan kata-kata ‘Ali bin Abi Talib RA:

اعرِفُ اللَّهَ بِاللَّهِ.

Terjemahan: Kenalilah Allah melalui Allah.⁸²

Walaupun diakui sebuah nas tetapi al-Kulayni telah mentakwilkannya dengan takwilan sendiri dengan mengatakan bahawa gesaan “kenalilah Allah” bermaksud bezakanlah Allah SWT daripada makhlukNya pada dua tahap; pertama, badan zahir; dan kedua, roh batin.⁸³ Mengapa dikatakan ini adalah takwilan al-Kulayni, ini kerana ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah turut mentakwilkan takwilan beliau tersebut – sesungguhnya takwilan membuka ruang kepada takwilan lain.

Ada di kalangan ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah yang mentakwil dengan mengaitkan maksud “kenalilah Allah” dengan perakuan yang lima (*al-iqrar al-*

⁸¹ Lihat kajian pada halaman 88-89.

⁸² Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 50.

⁸³ *Ibid.* Lihat nukilan asal dan terjemahan kata-kata al-Kulayni ini dalam kajian pada halaman 90-91.

khamsah); esa, tiada sekutu, qadim, tidak binasa dan tidak menyerupai apa pun.⁸⁴ Ada juga yang mentakwil lafaz ‘Allah’ sebagai pengenalan (*ta‘rifan*) dan bukan nama khas Allah SWT. Takwilan ini berasaskan sambungan pernyataan “kenalilah Allah” iaitu “melalui Allah”. ‘Allah’ pada pernyataan ini adalah tuhan yang sebenar. Justeru, jika dikatakan ‘Allah’ pada pernyataan pertama “kenalilah Allah” dan sambungannya “melalui Allah” adalah sama sebagai nama khas tuhan, maka apa faedah gesaan mengenali nama tuhan dengan namanya jua?⁸⁵

Sepertimana dimaklumi kebiasaan takwil, ia tidak terhenti bahkan setiap takwilan yang dibuat akan membuka kepada takwilan yang lain. Apa yang membezakan setiap takwilan itu hanyalah mafhum dan motif yang ingin disampaikan.

Apa yang nyata, pengudusan makrifah Allah SWT dengan cara nas menyalahi kaedah yang diaplikasikan oleh al-Kulayni, ia hanyalah semata-matanya dakwaan beliau. Apa yang boleh dipertikaikan di sini, apakah al-Kulayni sedar dan sengaja berbuat demikian atau sebaliknya? Atau apakah beliau sebenarnya terpaksa? Pertikaian ini menjadi kerangka pernyataan isu yang akan dibahaskan di bawah tajuk *Taqdis Makrifah*. Secara terperincinya, subtajuk perbahasan dicerakinkan sebagaimana berikut: *Konsep Asas Makrifah; Takwilan Nama-Nama Allah SWT; dan Daruri Makrifah Allah SWT.*

⁸⁴ Lihat kajian pada halaman 88.

⁸⁵ Daripada nas, lafaz ‘Allah’ yang pertama adalah dalam bentuk nama manakala ‘Allah’ yang kedua adalah hakikat Allah SWT. Pada pemikiran al-Kulayni, jika kedua-dua lafaz ‘Allah’ dalam nas merujuk hakikat Allah SWT, maka ‘Allah’ tidak menjadikan Allah SWT sebagai Tuhan yang layak disembah. Kerana, jika semua lafaz ‘Allah’ dalam nas tersebut sekadar nama, maka tiada suatupun yang merujuk hakikat Allah SWT. Dengan ini tidak menjadi halangan bagi orang yang bukan Islam menyebut ‘Allah’ dan memperlakukannya sebagai tuhan mereka. Justeru, hakikat Allah SWT perlu bersalahan dengan perkara di atas bahkan hakikat Allah SWT perlu bersifat eksklusif, tidak dikongsi oleh orang lain selain yang beragama Islam sahaja. Lihat kajian pada halaman 90-92.

3.3.1 Konsep Asas Makrifah

Asas makrifah yang dimaksudkan di sini ialah asas yang membina makrifah Allah SWT. Di bawah tajuk *Sesuatu Allah SWT*, asas makrifah Allah SWT di sisi al-Kulayni adalah sesuatu Allah SWT. Beliau telah menghimpunkan nas-nas yang mengaitkan sesuatu (*al-shay*) dengan Allah SWT dan kemudian merumuskan bahawa perkaitan tersebut menepati saranan wahyu dan perakuan (*al-iqrar*) keesaan Allah SWT. Ini tidak lain dan tidak bukan merujuk kepada keistimewaan ‘sesuatu’ itu sendiri yang mana ia tidak perlu ditafsir atau ditakwil untuk memahami keapabendaannya (*mahiyyah al-shay*). Justeru, apabila dikatakan ‘sesuatu Allah SWT’, ia terus memberi maksud zat tuhan yang tunggal.

Bukan itu sahaja, maksud yang difahami daripada ‘sesuatu Allah SWT’ mengkhususkanNya dengan sifat. Ia membebaskan Allah SWT daripada belenggu *ta‘til* (pengendalaan) dan *tashbih* (penyerupaan), yang mana semua ini membawa kepada hakikat kewujudan Allah SWT yang dikenal pasti daripada hakikat kesesuatuannya (*haqiqah al-shay’iyyah*).⁸⁶

Hakikat kesesuatuannya inilah pencapaian yang diharapkan dicapai oleh setiap orang Islam dalam peribadatan mereka kepada Allah SWT. Al-Kulayni menyindir umat Islam yang tidak membezakan antara nama dan makna ‘Allah’ serta hanya menyembah nama sahaja, tidak ubah seperti orang bukan Islam. Mereka juga kenal ‘Allah’ dan tiada larangan menamakan tuhan mereka sebagai ‘Allah’. Maka ‘Allah’ yang sebenar bukanlah nama tetapi maknanya.⁸⁷

Apa yang difahami oleh al-Kulayni ini mempunyai persamaan dengan konsep asas makrifah Allah SWT di sisi al-Mu‘tazilah. Persamaannya adalah:

⁸⁶ Lihat kajian pada halaman 92-97.

⁸⁷ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 66.

Pertama: Al-Mu‘tazilah juga memperkenalkan Allah SWT sebagai ‘sesuatu’. Mereka menyebutnya “sesuatu Allah SWT yang bukan seperti sesuatu-sesuatu yang lain”.⁸⁸ Dalil al-Mu‘tazilah membolehkan Allah SWT dikenali ‘sesuatu’ adalah hujah al-Kulayni, iaitu firman Allah SWT dalam surah *al-An‘am* (6:19):



Terjemahan: Bertanyalah (wahai Muhammad): “Apakah sesuatu yang amat besar penyaksinya?” (Bagi menjawabnya) katakanlah: Allah menjadi saksi antaraku dengan kamu.⁸⁹

Bagi al-Mu‘tazilah, ‘sesuatu’ dalam ayat suci di atas ditafsirkan sebagai *al-mu‘arrif bih* (yang dikenali dengannya). Ia suatu sifat yang dikatakan lebih khusus daripada kesesuatuhan (*al-shay’iyyah*) dan kewujudan (*al-wujud*). Khusus inilah menjadikan ‘sesuatu’ sesuai dengan ciri tunggal (*al-wahid*). Ia menzahirkan erti ringkas, tidak berbilang dan tidak tersusun pada zat Allah SWT. Lebih daripada itu, khusus pada ‘sesuatu’ tidak memerlukan sebarang sandaran (*mudaf*) atau penjelas lain bagi menjelaskan ‘sesuatu Allah SWT’ itu wujud. Maka terjawablah, mengapa ‘sesuatu’ dikatakan hakikat kesesuatuhan atau hakikat kewujudan Allah SWT.

Analogi yang menyatakan perkara ini mudah ialah, bagaimana boleh mengenali kesesuatuhan (*al-shay’iyyah*) atau kewujudan (*al-wujudiyyah*) tanpa wujudnya ‘sesuatu’. Meskipun ia bukan intisari kesesuatuhan dan kewujudan, tetapi ‘sesuatu’ itulah asbab kedua-duanya ada.⁹⁰

Kedua: Konsep ‘sesuatu Allah SWT’ di sisi al-Mu‘tazilah bertujuan menafikan tasybih.

Manifestasi penafian ini berpandukan ayat al-Qur’ān, surah *al-Shura* (42:11):

⁸⁸ Ahmad Subhi, *Fi ‘Ilm al-Kalam*, 1: 122.

⁸⁹ Shaykh Abdullah Basmeih, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman* (cet. ke-6, Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad, 1995), 292.

⁹⁰ Ibarat ini menjelaskan bagaimana ‘sesuatu’ hanya menjadi sebab kesesuatuhan atau kewujudan untuk wujud. Namun begitu, ia (sesuatu) bukan penghasil atau penerbit kesesuatuhan atau kewujudan. Lihat lebih lanjut dalam al-Shahrastani, *Nihayah*, 150.



Terjemahan: Tiada sesuatu pun yang sebanding dengan (zatNya, sifat-sifatNya dan pentadbiranNya, dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat.⁹¹

Menjelaskan manifestasi penafian tasybih melalui ayat suci di atas, kata Dr. Ahmad Subhi:

وَلَمْ يَقُدِ الْمُعْتَزِلَةُ نَفِيًّا أَدْنِي مَاهِلَةً أَوْ مُشَابِحَةً بَيْنَ اللَّهِ وَالْإِنْسَانِ فَحَسْبٌ بَلْ إِنَّا
لَا نَعْلَمُ شَيْئًا عَنْ ذَاتِ اللَّهِ، فَكُلُّ مَا يَدْوِرُ بِتَصْوِيرِ الْإِنْسَانِ أَوْ وَهْمِهِ فَاللَّهُ بِخَلْفِ
ذَلِكَ.

Terjemahan: Dan bukan [hanya] al-Mu‘tazilah bermaksud menafikan pemisalan atau pentasybihan paling hampir di antara Allah dan insan tertentu sahaja bahkan [al-Mu‘tazilah maksudkan] kami tidak mengetahui tentang zat Allah, setiap apa yang berlebar pada tasawur manusia atau yang diagakkannya, pasti Allah menyalahi demikian.⁹²

‘Pemisalan atau pentasybihan paling hampir’ yang dimaksudkan oleh Dr. Ahmad Subhi ialah ‘mengisbatkan sifat-sifat’ pada Allah SWT. Pengisbatan ini tidak berbeza daripada pengisbatan sifat-sifat pada makhluk. Pengisbatan inilah yang dimaksudkan sebagai pemisalan atau pentasybihan paling hampir manakala menjisimkan Allah SWT pula ialah pemisalan atau pentasybihan paling jauh – kerana jauh daripada pengandaian andaian (*iftirad al-furud*) Allah SWT berjisim.

Dengan ini difahami bahawa al-Mu‘tazilah bukan sahaja menolak pemisalan dan pentasybihan paling hampir bahkan menolak lintasan (*khattr*), tasawur (*tasawwur*) mahupun agakan (*tawahhum*) mengenai Allah SWT. Bagi mereka, semua ini merupakan bibit-bibit pemisalan dan penstasybihan.

⁹¹ Basmeih, *Tafsir*, 1285.

⁹² Ahmad Subhi, *Fi ‘Ilm al-Kalam*, 1: 123.

Ketiga: Penumpuan peribadatan di sisi al-Mu‘tazilah bersifat maknawi. Iaitu ibadah dengan erti kata sebenar; menyembah tuhan yang memiliki hakikat ketuhanan dan bukan kepada yang diberi nama ‘Allah’. Dengan hakikat ketuhanan, pastilah tuhan yang disembah itu tidak bersifat dengan sifat menempel pada zat (*sifah al-‘arad*) kerana demikian menyamai makhluk. Penafian *sifah al-‘arad* ini adalah bertujuan mengesakan Allah SWT daripada segala pentasybihan walaupun dalam bentuk iktibar (*i‘tibari*) akal semata-mata, yang mana – dalam pemikiran al-Mu‘tazilah – ia membuka ruang agakan, manakala agakan pula langkah awal mentasybihkan Allah SWT dengan makhluk.

Menjelaskan hal ini, Dr. ‘Abd al-‘Aziz berkata:

وكل ما مضى من الأوصاف التي ذكرها المعتزلة ونسبوها إلى الله تعالى هي
أوصاف سلبية، تنفي عن الله تعالى مشابهة لخلوقاته، وتقرر أن كل ما خطر
بالبال، وتصور بالوهم، فالله بخلافه.

Terjemahan: Dan setiap apa yang telah [diterangkan] dengan penyifatan yang disebutkan al-Mu‘tazilah dan penyandaran mereka [dengan penyifatan] tersebut pada Allah Yang Maha Tinggi ialah penyifatan negatif, yang menafikan Allah Yang Maha Tinggi daripada tasybih akan makhlukNya, dan tetaplah bahawa setiap apa yang terlintas di dalam hati, serta tergambar dengan agakan, pasti Allah menyalahinya.⁹³

Penyifatan berbentuk negatif (*awsaf salbiyyah*) yang diterangkan oleh Dr. ‘Abd al-‘Aziz di atas, diaplikasikan al-Mu‘tazilah berpandukan kepada prinsip:

أن الظاهر في المتشابه غير مراد قطعاً.

Terjemahan: Sesungguhnya yang zahir pada [keterangan] yang kesamaran [mafhumnya] tidak diingini secara pasti.⁹⁴

Meskipun prinsip ini masyhur diaplikasikan bagi memahami ayat-ayat *al-mutashabihat* namun perlu difahami, ayat-ayat tersebut turut menerangkan ketuhanan Allah SWT. Ayat-ayat yang mengandungi perkataan seperti *wajh* (erti bahasa wajah),

⁹³ ‘Abd al-‘Aziz, *Falsafah ‘Ilm al-Kalam*, 123.
⁹⁴ *Ibid.*, 130.

yad (erti bahasa tangan) dan lain-lain, berkait dengan sifat Allah SWT. Jika perkataan-perkataan ini wajib ditakwilkan kerana zahirnya boleh mentasybihkan Allah SWT dengan makhluk, maka lebih utama ditakwilkan lafaz ‘Allah’ supaya menepati ketuhanan dan bukan menepati keinginan dan hawa nafsu manusia – iaitu sekadar nama yang disebut tanpa hakikat disembah.⁹⁵

Hasil pentakwilan al-Mu‘tazilah, makna ‘Allah’ ialah tuhan yang memiliki kesempurnaan yang tidak menyerupai makhluk pada segenap sudut. Dialah tuhan yang sepatutnya disembah dan bukan ‘Allah’ yang menyerupai makhluk walaupun secara iktibar akal semata-mata. Makna ‘Allah’ dengan gambaran yang sama di sini telah ditemui dalam *al-Kafi*.⁹⁶

Adalah jelas, bukan pengarang *al-Kafi* merintis konsep ‘sesuatu Allah SWT’ malah ilmuwan al-Mu‘tazilah. Dari catitan al-Shahrastani, jumhur al-Mu‘tazilah mengisbatkan Allah SWT sebagai sesuatu. Daripada mereka memperkenalkan Allah SWT sebagai *al-shay* (sesuatu) dan ada juga yang memperkenalkannya sebagai *al-shay’iyyah* (kesesuatan). Hanya segelintir sahaja yang tidak berbuat demikian seperti Abu al-Hudhayl⁹⁷ dan Abu al-Husayn al-Basri.⁹⁸

Ilmuwan al-Mu‘tazilah yang memperkenalkan Allah SWT sebagai ‘sesuatu’ mengatakan ia qadim. Qadim ini amat sinonim dengan konsep ‘sesuatu Allah SWT’ kerana ia mengekalkan ciri tauhid Allah SWT. Sebaliknya, mereka yang memperkenalkan Allah SWT sebagai ‘kesesuatan’ pula tidak mengatakan ia qadim. Ini sudah jelas kerana ‘kesesuatan’ di dahului oleh ‘sesuatu’ walaupun ia bukan intisari ‘kesesuatan’.⁹⁹

⁹⁵ *Ibid.*, 131.

⁹⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 48, 49, 66.

⁹⁷ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 166.

⁹⁸ Beliau ialah Abu ‘Abd Allah al-Husayn bin ‘Ali al-Basri. Lihat lebih lanjut dalam Ibn al-Murtada, *al-Muniyyah*, 62.

⁹⁹ Al-Shahrastani, *Nihayah*, 151. Lihat juga kajian pada halaman 184.

Pada al-Mu‘tazilah, apabila disebutkan ‘sesuatu yang qadim’, ia terus difahami sebagai Allah SWT. Imam al-Ash‘ari RH menerangkan signifikasi qadim pada konsep ‘sesuatu Allah SWT’ di sisi al-Mu‘tazilah:

أَنَّ اللَّهَ قَدِيمٌ، وَلَا قَدِيمٌ غَيْرُهُ، وَلَا إِلَهٌ سَوَاهُ، لَمْ يَزِلْ أُولَاءِ وَلَا يَزِلَ كَذَالِكُ، شَيْءٌ
لَا كَالشَّيْءِ، عَالَمٌ قَادِرٌ حَيٌّ، لَا كَالْعُلَمَاءِ، الْقَادِرُونَ الْأَحْيَاءِ.

Terjemahan: Sesungguhnya Allah itu qadim, dan tidak ada qadim selainNya, tiada tuhan selainNya, kekal [sebagai] yang awal dan berterusan demikian, sesuatu yang tidak seperti sesuatu-sesuatu, mengetahui; berkuasa; hidup, tidak seperti ulama'-ulama' yang berupaya [tetapi] dihidupkan.¹⁰⁰

Pernyataan “sesuatu yang tidak seperti sesuatu-sesuatu” adalah merujuk kepada pernyataan “Allah itu qadim”, membuktikan betapa konsep ‘sesuatu Allah SWT’ sebuah konsep akar dalam memakrifah Allah SWT. Al-Kulayni telah memuatkan konsep tersebut di dalam *al-Kafi*, bertaklid kepada manhaj al-Mu‘tazilah. Ia dikatakan konsep akar, kerana konsep-konsep lain dalam makrifah Allah SWT dibina di atasnya. Perbahasan berikut ada penjelasannya.

¹⁰⁰ Al-Ash‘ari, *Maqalat*, 1: 235. Lihat juga ‘Abd al-‘Aziz, *Falsafah ‘Ilm al-Kalam*, 123.

3.3.2 Takwilan Nama

Di bawah tajuk *Pemaknaan Nama-nama Allah SWT*, telah dibincangkan bagaimana lafaz ‘Allah’ dan *al-Asma’ al-Husna* difahami dalam *al-Kafi*. Lafaz ‘Allah’ difahami bukan nama khas bagi Allah SWT dengan alasan ‘Allah’ hanyalah nama yang diberikan (*al-mussama*). Begitu juga dengan *al-Asma’ al-Husna*, ia juga bukan nama-nama Allah SWT, ia hanyalah pengenalan kepada makna ‘Allah’ iaitu yang layak disembah atau yang penguasa.¹⁰¹ Kefahaman yang diberikan ke atas lafaz ‘Allah’ dan *al-Asma’ al-Husna* ini tidak ragui berbentuk pengalihan.

Pengalihan yang dilakukan ke atas lafaz ‘Allah’ dan *al-Asma’ al-Husna* ini, apabila diteliti, telah melibatkan unsur takwilan akal yang tulen. Hal ini bertambah jelas apabila pengalihan yang dilakukan tersebut mempunyai persamaan dengan apa yang dilakukan oleh al-Mu‘tazilah. Tidak diragui, mereka sememangnya jagoan mentakwil keterangan-keterangan wahyu dengan akal yang tulen.

Secara umumnya, *al-ta’wil* (pentakwilan) memberi maksud *al-tarji‘* (merujuk). Ia diistilahkan sebagai mengalihkan makna zahir pada suatu lafaz kepada makna lain yang turut ditanggung oleh lafaz tersebut, yang mana makna tanggungan yang dikenali *ma‘ani al-muhtamalah* itu mesti menepati tujuan yang dikehendaki.¹⁰² Di sisi Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah, makna tanggungan itu wajib menepati al-Qur'an dan al-Sunnah¹⁰³ manakala di sisi Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah pula, makna tanggungan itu wajib menepati ucapan para imam.

¹⁰¹ Lihat kajian pada halaman 98-107.

¹⁰² Ibrahim Anis et al, *al-Mu‘jam al-Wasit* (cet. ke-2, t.t.p.: t.p., t.t.), 33, entri “awwal”.

¹⁰³ ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, *al-Ta‘rifat*, ed. Muhammad Basil ‘Uyun al-Sud (cet. ke-3, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), 54.

Pada pihak imam-imam ini, mereka didakwa telah mentakwil ‘Allah’ daripada lafaz zahirnya kepada makna tanggungannya; tuhan yang layak disembah.¹⁰⁴ Dalam kefahaman Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, inilah juga makna yang wajib dipersembahkan ibadah padanya – dengan erti iman dan taat – dan makna ini wajib ditunggalkan walaupun dijelmakan oleh nama-nama seperti *al-Rahman* atau *al-Rahim*.¹⁰⁵ Dari aspek ini, *al-Asma’ al-Husna* hanyalah ‘nisbah’ pada Allah SWT dan hanya berfungsi sebagai pengenalan. Jika dikatakan *al-Asma’ al-Husna* sebagai nama-nama Allah SWT atau sifat-sifatNya, ia akan menjadikan Allah SWT menyerupai makhluk dari konteks tasawur nama dan sifat, natijahnya Allah SWT bukan Tuhan yang disembah atau akan wujudlah tuhan yang berbilang-bilang.¹⁰⁶

Pada pihak al-Mu‘tazilah pula, pentakwilan mereka bukan sahaja mengalihkan lafaz zahir ‘Allah’ atau *al-Asma’ al-Husna* kepada makna akal, bahkan berdasarkan manhaj mereka iaitu mentakwil isi al-Qur'an yang menyalahi taakulan akal. Kata kunci manhaj ini dijelaskan oleh Dr. ‘Abd al-‘Aziz:

وذلك بتحليل الكلمة تحليلًا لغويًا، وبيان المعانى التى يحتملها اللفظ، ثم بعد ذلك يقولون بوجوب ترك المعنى الظاهر للفظ، الذى لا يتفق دلالة العقل، ثم يختارون معنى آخر مجازياً لا يتصادم مع العقل.

Terjemahan: Demikian itu dengan penelitian [terhadap] kalimah [secara] literal, dan menerangkan makna-makna yang terkandung [oleh] lafaz [kalimah] tersebut, kemudian itu [baru] mereka mengatakan wajib meninggalkan makna yang zahir pada lafaz, yang tidak menepati indikasi akal, kemudian mereka memilih makna lain [bersifat] majaz, yang tidak bertentangan dengan [pertimbangan] akal.¹⁰⁷

Tidak berbeza dengan takwilan yang didakwa diberikan oleh para imam Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, al-Mu‘tazilah turut mentakwilkan lafaz ‘Allah’ dengan makna yang

¹⁰⁴ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 49, 51, 66.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 51, 69.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 51.

¹⁰⁷ ‘Abd al-‘Aziz, *Falsafah*, 132.

berhak disembah (*al-ma'bud bi al-haqq*), cuma apa yang berbezanya, hanyalah dari sudut perincian. Jika di sisi para imam – sebagaimana didakwakan – pentakwilan mereka bertujuan mengekalkan ketunggalan Allah SWT. Di sisi al-Mu'tazilah pula, pentakwilan mereka bertujuan mengekalkan keistimewaan penyembahan hanya kepada Allah SWT. Ia adalah langkah mengelak daripada tasawur atau pengakuan ada yang lain selain Allah SWT yang turut diakui sebagai tuhan, yang mana tuhan ini pula bukan satu atau dua, bahkan berbilang dan berbagai – jika dilihat dari sudut jahiliah. Sandaran al-Mu'tazilah dalam perkara ini ialah syair Ba'ith bin Harith:

معاذ إِلَهٌ أَنْ تَكُونَ كَظِيْهَ # وَلَا دَمِيَّةٌ وَلَا عَقْلِيَّةٌ رَبٌّ

Terjemahan: Moga dijauhilah *al-ilah* [yakni Allah SWT] dijadikan [sembahan] seperti [berhala] *Zabyah* # dan [moga] tidak [disembah] seperti berhala yang diperbuat daripada permata yang bernama] *Damyah*, juga [moga] tidak [disembah] seperti] '*Uqaylah Rabrab* [yakni cebisan kerbau liar yang dipuja].¹⁰⁸

Dalam syair ini, *al-ilah* yang bermaksud tuhan ditanggapi oleh al-Mu'tazilah sebagai nama bagi genus (*ism li al-jins*) sepetimana kalimah *al-rajul* (lelaki). Dengan ini, *al-ilah* difahami merangkumi semua tuhan sama ada yang berhak disembah ataupun yang tidak berhak. Natijahnya – di sisi al-Mu'tazilah – nama sahaja tidak mencukupi untuk membezakan antara tuhan yang sebenar dengan tuhan yang batil. Justeru, lafaz ‘Allah’ masih tidak menjelaskan hakikat ketuhanan Allah SWT, sebaliknya ia dijelaskan oleh makna lafaz ‘Allah’ itu iaitu yang berhak disembah.¹⁰⁹

Pada kedudukan ini, lafaz ‘Allah’ tidak lebih daripada nama terbitan (*ism al-mushtaq*). Al-Zamakhshari¹¹⁰ menerangkan:

¹⁰⁸ Penjelasan bait syair ini telah dikemukakan oleh Ibn Hajar al-'Asqalani dalam kitab *al-Kafi al-Shafi fi takhrij ahadith al-Kashaf*. Kitab ini telah dikompilasikan bersama kitab *al-Kashaf*. Lihat dalam Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kashaf 'an haqa'iq al-tanzil wa 'uyun al-aqawil fi wujud al-taw'il*, ed. Muhammad al-Sa'id Muhammad (Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t), 1: 30-31.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 30.

¹¹⁰ Beliau ialah Mahmud bin 'Umar bin Muhammad bin Ahmad al-Khawarizmi al-Zamakhshari. Beliau telah dilahirkan pada tahun 467 Hijrah dan meninggal dunia

وَأَمَّا (اللَّهُ) بِحَذْفِ الْهِمْزَةِ فَمُخْتَصٌ بِالْمُعْبُودِ بِالْحَقِّ، لَمْ يُطْلَقْ عَلَىٰ غَيْرِهِ. وَمِنْ هَذَا
الإِسْمِ اشْتَقَ: تَأْلِهُ، وَأَلْهُ، وَاسْتَأْلِهُ.

Terjemahan: Adapun [kalimah] (*Allah*) dengan pemansuhan [huruf] hamzah, maka dikhususkan dengan [makna] yang disembah secara hak, tidak diitlaqkan ke atas [sesuatu yang lain] selainnya. Dari nama inilah terbitnya *ta'alluh* [bermaksud sistem beribadah (*al-tanassuk*) dan sembah-patuh (*al-ta'abbud*)], *alih* [bermaksud kehairanan (*tahayyar*)], dan *ista'alah* [untuk disembah].¹¹¹

Al-Zamakhshari menjelaskan lagi, signifikasi terbitan (*ishtiqaq*) lafaz ‘Allah’ memberi kesan yang besar iaitu menepati ciri yang berhak disembah. Misalnya, terbit daripada *alih*, lafaz ‘Allah’ dengan memberi maksud yang menghairankan akal manusia memikirkannya. Kehairanan ini bukan pada tujuan mengendala (*qasd al-ta'til*) keesaan Allah SWT malah pada tujuan meluarbiasakan (*ghayah al-i'jaz*) bagi menghalang akal memikir apatah lagi mengagak tentang zat Allah SWT. Dengan kehairanan ini, jika diagakkkan juga tentang Allah SWT, akal akan terjerumus ke dalam kesesatan. Namun, jika terdapat tilikan akliyah (*al-nazar*) daripada agakan itu, maka pasti jumlah tilikan tersebut hanyalah sedikit sahaja yang tepat dan sahih.¹¹² Inilah signifikasi makna ‘Allah’ yang menepati manifestasi ubudiyah yang disarankan oleh wahyu.¹¹³

pada tahun 538 Hijrah di Jurjan. Pandangan beliau dikemukakan di sini adalah kerana latar belakang beliau sebagai salah seorang tokoh ilmuwan al-Mu'tazilah. Dr. Ahmad al-Sharabasi menghimpunkan al-Zamakhshari ke dalam kelompok mufassir al-Mu'tazili dan menyifatkan tafsir *al-Kashaf* sebagai tafsir yang unggul dalam bidangnya. Sungguhpun beliau beraliran al-Mu'tazilah, sumbangannya dalam bidang tafsir dimanfaat oleh ilmuwan Islam khususnya daripada Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Lihat terjemahan biodata al-Zamakhshari yang ditulis oleh Muhammad al-Sa'id Muhammad dalam al-Zamakhshari, *al-Kashaf*, 1: 17. Lihat juga dalam Ahmad al-Sharabasi, *Qissah al-Tafsir* (Kaherah: al-Azhar, 1427H), 22.

¹¹¹ Al-Zamakhshari, *al-Kashaf*, 1: 31. Lihat erti perkataan-perkataan ini dalam Muhammad bin Mukarram Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*. ed. Yasir Sulayman Abu Shadi dan Majdi Fathi al-Sayyid (Mesir: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t), 1: 225-227.

¹¹² Kenyataan ini ditujukan kepada tilikan akliyah al-Asha'irah. Al-Zamakhshari diinsafi tidak menolak secara total penghujahan al-Asha'irah kerana ia berdiri di atas manhaj akal - manhaj yang sama diaplikasikan al-Mu'tazilah. Jika beliau menolaknya secara total, ia akan membantalkan potensi akal untuk berhujah, sekaligus membantalkan manhaj al-Mu'tazilah.

¹¹³ Al-Zamakhshari, *al-Kashaf*, 1: 31.

Saranan sebegini turut dijumpai dalam *al-Kafi* bahkan menyifatkan lafaz ‘Allah’ sebagai nama terbitan turut dijumpai, yang mana dalilnya adalah jelas. Ia didakwa oleh al-Kulayni berasal daripada kata-kata Ja‘far al-Sadiq:¹¹⁴

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].¹¹⁵

Dalam konteks *al-Asma’ al-Husna* pula – contohnya *al-Rahman* dan *al-Rahim* – al-Kulayni menyifatkannya sebagai ‘nisbah’ iaitu yang berkait dengan makna ‘Allah’. Pada beliau, lafaz-lafaz ini tidak boleh disifatkan sebagai nama Allah SWT. Jika disifatkan sebagai nama, setiap daripada *al-Asma’ al-Husna* memiliki makna khusus yang pasti berbeza di antara satu dengan yang lain. Perbezaan ini mewujudkan persamaan Allah SWT dengan makhluk dari sudut iktibar kerana mereka juga memiliki nama-nama yang berbagai, yang merujuk kepada makna yang berbeza, misalnya manusia. Pada permulaan kejadian manusia, mereka dikenali sebagai *turab* (tanah). Kemudian bertukar dan dikenali sebagai *mudghah* (daging), kemudian ‘alaqah’ (darah), kemudian ‘izam’ (tulang-belulang) dan ketika binasa dikenali pula sebagai *rufah* (debuan).

Bagi menafikan *al-Asma’ al-Husna* sebagai nama Allah SWT, al-Kulayni menyatakan bahawa *al-Asma’ al-Husna* merupakan sifat bagi makna lafaz ‘Allah’. Ini berbeza daripada konsep *al-Asma’ al-Husna* sebagai sifat bagi zat Allah SWT sebagaimana yang difahami oleh Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah. Hasilnya, apabila disebutkan ‘*al-Rahman*’ atau ‘Allah *al-Rahim*’, ia memberi maksud ‘Yang disembah itu bersifat Maha Pemurah’.

Bertitik tolak dari sinilah, al-Kulayni membantalkan konsep *al-Asma’ al-Husna* dengan 99 nama. Bagi beliau, istilah “*al-Asma’*” itu sekadar penamaan (*tasmiyyah*) dan

¹¹⁴ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

¹¹⁵ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 51, 67.

bukan hakikat nama (*haqiqah al-ism*) bagi Allah SWT. Berdasarkan pemahaman ini, al-Kulayni mengatakan bahawa jumlah sebenar nama-nama Allah SWT, tidak kurang daripada 360 nama manakala 99 itu sebahagian daripadanya sahaja.¹¹⁶ Apabila diteliti, pembatalan konsep *al-Asma' al-Husna* yang dilakukan oleh al-Kulayni telah dilakukan oleh al-Mu'tazilah. Al-Taftazani membawakan pandangan mereka dalam hal ini:

اعتبار السلوب والإضافات يقتضي تكثير أسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم أنها لا تنتهي بحسب تناهي الإضافات واللغایرات، فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث؟ على أنه قد دل الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على أن الله أسماء لم يعلمهها أحدا من خلقه، واستثار بها علم الغيب عنده، وورد في الكتاب والسنة أسامي خارجة عن التسع والتسعين كالباري، والكاف، والدائم، والبصير، والنور، والمبين، والصادق، والمحيط، والقديم، والقريب، والوتر، والفاطر، والعلم، والمليك، والإكرام، والمدير، والرفع، وذى الطول، وذى المعارج، وذى الفضل، والخلق، والمولى، والنصير، والغالب، والرب، والناصر، وشديد العقاب، وقابل التوب، وغافر الذنب، ومويج الليل في النهار، ومويج النهار في الليل، ومخرج الحي ما الميت، ومخرج الميت من الحي، والسيد، والحنان، والمنان، ورمضان. وقد شاع في عبارات العلماء المريد، والمتكلم، والشيء، والموجود، والذات، والأزي، والصانع، والواجب وأمثال ذلك.

Terjemahan: Mengambil kira [sifat] negatif dan sandaran [sebagai sifat yang] menghasilkan berbilangnya nama-nama Allah Yang Maha Tinggi, sehingga setengah daripada mereka [seperti al-Baqilani dan al-Ghazali daripada Mazhab al-Asha'irah] – mengatakan bahwasanya ia (nama-nama Allah SWT) bukan sahaja tidak berakhir [bahkan hakikat] sandaran dan pengubahan [juga] tidak berakhir, maka apakah tujuan dikhususkan dengan [jumlah] sembilan puluh sembilan sepertimana dibicarakan oleh hadis? Walhal telah ditunjukkan [oleh] doa yang dirakamkan daripada Nabi SAW bahawa bagi Allah Yang Maha Tinggi nama-nama yang tidak diketahui oleh sesiapa pun daripada makhlukNya, yang terhasil daripada pengetahuan ghaib di sisiNya, dan telah dibawakan dalam al-Kitab (al-Qur'an) dan al-Sunnah, nama-nama yang bukan dalam senarai sembilan puluh sembilan [nama] seperti *al-Bari* (Yang Maha Mencipta),¹¹⁷ *al-Kafi* (Yang Maha Mencukupi),¹¹⁸ *al-*

¹¹⁶ Lihat kajian pada halaman 101-106.

¹¹⁷ Surah *al-Hashr* (59: 24). Lihat dalam Basmeih, *Tafsir*, 1492.

Da'im (Yang Maha Berterusan),¹¹⁹ *al-Basir* (Yang Maha Melihat), *al-Nur* (cahaya), *al-Mubin* (Yang Maha Nyata), *al-Sadiq* (Yang Maha Benar), *al-Muhit* (Yang Maha Teliti), *al-Qadim* (Yang Tidak Didahului), *al-Qarib* (Yang Maha Hampir), *al-Witr* (Yang Ganjil), *al-Fatir* (Yang Maha Menguasai), *al-'Allam* (Mengetahui), *al-Malik* (Yang Menguasai segala-galanya),¹²⁰ *al-Akram* (Maha Pemurah),¹²¹ *al-Mudabbir* (Yang Mentadbirkan),¹²² *al-Rafi'* (Yang Maha Tinggi),¹²³ *dhi al-Tawl* (Yang Melimpah-limpah kurniaNya),¹²⁴ *dhi al-Ma'arij* (Yang Menguasai tempat-tempat turun naik),¹²⁵ *dhi al-Fadl* (Yang Mempunyai limpah kurnia),¹²⁶ *al-Khalaq* (menciptakan sekalian makhluk),¹²⁷ *al-Mawla* (Pelindung),¹²⁸ *al-Nasir* (Penolong),¹²⁹ *al-Ghalib* (Maha Kuasa melakukan),¹³⁰ *al-Rabb* (Tuhan),¹³¹ *al-Nasir* (sebaik-baik penolong),¹³² *Shadid al-'iqab* (Maha berat balasan seksaNya),¹³³ *Qabil al-tawb* (Yang menerima taubat), *Ghafir al-dhanb* (Yang mengampunkan dosa),¹³⁴ *mulij al-layl fi al-nahar* (memasukkan malam pada siang), *mulij al-nahar fi al-layl* (memasukkan siang pada malam),¹³⁵ *mukhrij al-hayy min al-mayyit* (mengeluarkan makhluk yang hidup dari benda yang mati), *mukhrij al-mayyit min al-hayy* (mengeluarkan benda yang mati dari makhluk yang hidup),¹³⁶ *al-Sayyid* (Tuan), *al-Hannan* (Penyayang),¹³⁷ *al-Mannan* (Penganugerah),¹³⁸ *Ramadan*.¹³⁹

Berdasarkan penjelasan ini, al-Mu'tazilah mempertikaikan penerimaan Mazhab al-Asha'irah terhadap jumlah *al-Asma' al-Husna*. Pada al-Mu'tazilah, al-Asha'irah telah menerima *al-Asma' al-Husna* sebagai sifat Allah SWT dan menerimanya tiada

¹¹⁸ Surah *al-Zumar* (39: 36). Lihat dalam Basmeih, *Tafsir*, 1229.

¹¹⁹ Muhammad bin Yazid, Ibn Majah, *al-Sunan*, ed. 'Isam Musa Hadi (Saudi: Dar al-Sadiq, 2010), 221.

¹²⁰ Surah *al-Qamar* (54:55). Lihat Basmeih, *Tafsir*, 1441

¹²¹ Surah *al-'Alaq* (96: 3). Lihat Basmeih, *Tafsir*, 1704.

¹²² Surah *Yunus* (10:31). Lihat Basmeih, *Tafsir*, 479.

¹²³ Surah *al-Mu'min* (40:15). Lihat Basmeih, *Tafsir*, 1244.

¹²⁴ Surah *al-Mu'min* (40:3). Basmeih, *Tafsir*, 1241.

¹²⁵ Surah *al-Ma'arij* (70:3). Basmeih, *Tafsir*, 1563.

¹²⁶ Surah *al-Baqarah* (2:105). Basmeih, *Tafsir*, 42.

¹²⁷ Surah *al-Hijr* (15:86). Basmeih, *Tafsir*, 625.

¹²⁸ Surah *Muhammad* (47:11). Basmeih, *Tafsir*, 1359.

¹²⁹ Surah *al-Anfal* (8:40). Basmeih, *Tafsir*, 412.

¹³⁰ Surah *Yusuf* (12:21). Basmeih, *Tafsir*, 546.

¹³¹ Surah *al-Saffat* (37:126). Basmeih, *Tafsir*, 1192.

¹³² Surah *Ali 'Imran* (3:150). Basmeih, *Tafsir*, 158.

¹³³ Surah *al-Baqarah* (2:74). Basmeih, *Tafsir*, 74.

¹³⁴ Surah *al-Mu'min* (40:3). Basmeih, *Tafsir*, 1241.

¹³⁵ Surah *al-Hajj* (22:61). Basmeih, *Tafsir*, 856-857.

¹³⁶ Surah *Yunus* (10:31). Basmeih, *Tafsir*, 478.

¹³⁷ Lihat juga dalam Ibn Manzur, *Lisan*, 3: 427, entri "hanan".

¹³⁸ *Ibid.*, 13: 214, entri "manan".

¹³⁹ Ibn Manzur menyatakan bahawa dalam bahasa Arab kuno, Allah SWT dinamakan dengan *Ramadan*. Ini merujuk kepada pandangan Mujahid dan Ibn Darid. Lihat lebih lanjut dalam Ibn Manzur, *Lisan*, 5: 373. entri "ramad". Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 259-261.

berbilang dan tidak berakhir. Akan tetapi, apabila berhadapan dengan jumlah *al-Asma'* *al-Husna*, al-Asha'irah menetapkannya dengan jumlah yang khusus iaitu 99 nama. Al-Asha'irah – pada anggapan al-Mu'tazilah – tidak mengambil kira pendapat tokoh-tokoh mutaqadimun seperti al-Baqilani dan al-Ghazali, yang membenarkan penamaan Allah SWT dengan nama yang memberi makna yang layak dengan keesaanNya.¹⁴⁰ Malah dengan menetapkan 99 nama Allah SWT, al-Asha'irah memilih nama-nama tertentu dan mengenepikan sebahagian nama-nama Allah SWT yang juga terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.¹⁴¹

Pertikaian yang dilakukan oleh al-Mu'tazilah ini membuktikan mereka menafikan hakikat nama bagi Allah SWT. Apa yang diketahui, kaedah al-Mu'tazilah dalam memahami perkara ini ialah:

التسمية فغير الإِسْمُ وَالْمُسَمُّى.

Terjemahan: Penamaan bukanlah nama dan yang dinamakan.¹⁴²

Apa yang mereka inginkan daripada kaedah ini ialah, penamaan (*al-tasmiyyah*) dimaksudkan sebagai lafaz dan nama dan yang dinamakan (*al-ism wa al-musamma*) dimaksudkan sebagai yang ditunjukkan (*madlul*). Dengan maksud-maksud ini, penamaan bukanlah hakikat yang ditunjukkan, misalnya seperti frasa “bacaan (*al-qira'ah*) itu baharu dan yang dibaca (*al-maqrū'*) itu pula qadim”. Apabila maksud frasa ini disuaikan pada Allah SWT – hasilnya – *al-Asma' al-Husna* bukanlah hakikat nama Allah SWT kerana *al-Asma' al-Husna* merupakan lafaz baharu yang hanya disebutkan dalam al-Qur'an, ia tidak menepati hakikat yang ditunjukkan (*haqiqah al-madlul*) iaitu

¹⁴⁰ Dr. Ahmad al-Sharabasi telah menghimpunkan nama-nama Allah SWT selain daripada yang terdapat dalam himpunan 99 nama *al-Asma' al-Husna* yang masyhur di sisi Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Lihat lebih lanjut dalam Ahmad al-Sharbasi, *Mawsu'ah lah al-Asma' al-Husna: damimah ila asma' Allah al-Husna*, ed. 'Abd al-Sattar Husyan Zammut (Beirut: Dar al-Jil, t.t.).

¹⁴¹ 'Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Sharh al-Mawaqif* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 8: 232-233.

¹⁴² Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 253.

Allah SWT kerana Dia qadim. Oleh sebab itu, al-Mu'tazilah menyifatkan *al-Asma' al-Husna* sebagai sifat atau makna ‘Allah’ dan menafikannya sebagai hakikat nama-nama Allah SWT.

Menambah penjelasan di atas, boleh dilihat pada salah satu contoh yang diberikan oleh al-Zamakhshari:

و[الرحمن]، فعلن من رحم، كغضبان وسکران، من غضب وسکر، وکذاك
الرحيم فعيل منه، كمریض وسقیم، من مرض وسقم.

Terjemahan: Adapun *al-Rahman*, [di atas wazan] *fi 'lan* daripada [perkataan] *rahām*, seperti [juga perkataan] *ghadban* dan *sakran* [yang berasal] daripada [kata asal] *ghadab* dan *sakar*, demikian juga *al-Rahim* [di atas wazan] *fa'il*, [juga berasal] daripadanya (*rahām*), seperti [perkataan] *marid* dan *saqim*, [berasal] daripada *marad* dan *saqam*.¹⁴³

Dengan mengembalikan lafaz *al-Rahman* dan *al-Rahim* kepada wazan-wazan *rahām*, al-Zamakhshari telah menjadikan dua lafaz tersebut sebagai perbuatan yang boleh diitlakkan ke atas Allah SWT dan selainNya. Dengan ini, al-Zamakhshari seolah telah mencabut ciri superlatif (*mubalaghah*) yang terdapat pada lafaz *al-Rahman* dan *al-Rahim* yang dikhatuskan al-Qur'an kepada Allah SWT. Ini terbukti, apabila beliau menyifatkan *al-Rahman* dan *al-Rahim* sebagai majaz dan bukan hakikat nama-nama Allah SWT.¹⁴⁴

Apa yang dapat disimpulkan daripada perbahasan ini ialah, takwilan terhadap lafaz ‘Allah’ dan *al-Asma' al-Husna* membuktikan wujud persamaan fikrah di antara al-Kulayni dan al-Mu'tazilah. Noktah persamaan tersebut amat jelas pada konsep nama sebagai penunjuk ke atas zat sesuatu (*ism al-dal 'ala al-dhat*). Mereka bersetuju ke atas output konsep ini kerana ia menafikan lafaz ‘Allah’ dan *al-Asma' al-Husna* sebagai nama Allah SWT, ini dilihat pada dua sudut:

¹⁴³ Al-Zamakhshari, *al-Kashaf*, 1: 33.
¹⁴⁴ *Ibid.*

1. Jika lafaz ‘Allah’ menjadi penunjuk ke atas zat Allah SWT, bermakna lafaz tersebut berkuasa menamakan Allah SWT. Ini mustahil kerana Allah SWT tidak dibatasi oleh sebarang lafaz.
2. Jika lafaz ‘Allah’ itu pula adalah penunjuk luar yang menunjuki zat Allah SWT, maka petunjuknya hanya mengenai pada sifat Allah SWT. Ini bermakna, lafaz ‘Allah’ bukan nama khusus bagi Allah SWT malah nama kepada salah satu sifat atau beberapa sifat Allah SWT.¹⁴⁵

Jelasnya, persetujuan al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah membuaikan natijah bahawa lafaz ‘Allah’ ataupun *al-Asma’ al-Husna* tidak berkaitan dengan makrifah Allah SWT, ia hanya sekadar ‘pengenalan’ yang bersifat baharu, sama baharu dengan makhluk. Ini menjadikan lafaz ‘Allah’ ataupun *al-Asma’ al-Husna* bukan wasilah makrifah Allah SWT, sekaligus mengekalkan makrifah Allah SWT mustahil diinderawi. Dengan sebab itulah, al-Kulayni mahupun al-Mu‘tazilah mengambil pendekatan aksiomatik dalam memakrifah Allah SWT, iaitu pendekatan makrifah tanpa melibatkan daya berfikir dan tilikan akliyah, ia dibahaskan dalam tajuk berikut.

¹⁴⁵ Al-Hasan bin Yusuf bin al-Muttahir al-Hilli, *Manahij al-Yaqin fi Usul al-Din* (Qum: Majma‘ al-Buhuth al-Islamiyyah, t.t.), 295.

3.3.3 Daruri Makrifah

Sehingga kepada takwilan *al-Asma' al-Husna*, didapati makrifah Allah SWT adalah suatu yang sukar dicapai malah ia boleh diputuskan sebagai mustahil – sebagaimana diperkatakan oleh al-Kulayni dan al-Mu'tazilah. Meskipun begitu, kedua-duanya tidak menafikan perintah memakrifah Allah SWT kerana ia merupakan takrif iman kepadaNya. Takrif ini menjadikan hukum memakrifah Allah SWT adalah wajib. Justeru itu, bagi mengimbangi di antara kemustahilan dan wajib makrifah Allah SWT, konsep daruri (*al-daruri*) diperkenalkan.

Maklumnya, daruri mempunyai relevensi yang erat dengan perbahasan makrifah Allah SWT. Ia tertumpu pada fungsi daruri yang memutlakkan makrifah Allah SWT daripada sebarang agakan (*wahm*) atau *al-kasb* (usaha) penerokaan asbab makrifah tersebut. Pemutlakkan ini merupakan had akal manusia mengenal Allah SWT. Oleh itu, bukan sahaja Syiah al-Ithna 'Ashariyyah atau al-Mu'tazilah yang berpegang dengan konsep daruri makrifah Allah SWT, malah ia turut sama disemat oleh aliran pemikiran lain termasuklah Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah ke dalam konsep makrifah Allah SWT di sisi mereka. Akan tetapi, Syiah al-Ithna 'Ashariyah dan al-Mu'tazilah membawa konsep daruri makrifah Allah SWT kepada suatu tahap yang lebih jauh, sehingga membantalkan perkara-perkara yang sabit, yang tidak sepatutnya dinafikan.

Al-Kulayni apabila mengaplikasikan daruri makrifah, beliau memperkenalkannya sebagai *ma'rifah al-badihiyyah* (makrifah aksiomatik). Tiada perbezaan yang ketara di antara kedua-dua makrifah ini kecuali pada pelafazan (*al-lafz*) sahaja. Lafaz 'daruri makrifah' lebih umum daripada lafaz 'makrifah aksiomatik'. Nisbah umum dan khusus kedua-duanya adalah di atas nisbah dua universal (*nasb bayn al-kulliyayn*), yang

melibatkan kanun *al-tasawa* (persamaan) di antara dua lafaz.¹⁴⁶ Ini bererti, setiap yang merujuk kepada daruri makrifah, secara langsung telah merujuk kepada makrifah aksiomatik, begitulah sebaliknya.

Melalui nas-nas yang diutarakan al-Kulayni berkenaan makrifah Allah SWT, makrifah aksiomatik adalah semata-mata perakuan. Ia membawa satu maksud sahaja, iaitu makrifah aksiomatik tidak terhasil daripada cerapan inderawi malah tanpa melibatkan sebarang perolehan maklumat (*iktisab al-ma'arif*) kerana semua ini merupakan makrifah yang diusahakan (*al-ma'rifah al-iktisabiyyah*). Makrifah sebegini menyalahi takrif iman yang bermaksud membenarkan (*al-tasdiq*).¹⁴⁷ Pada sudut ini, makrifah aksiomatik yang diterangkan oleh al-Kulayni tidak berbeza daripada konsep makrifah daruri di sisi al-Mu'tazilah. Persamaan di antara kedua-dua makrifah tersebut boleh diperhatikan pada dua sudut berikut:

Pertama: al-Kulayni dan al-Mu'tazilah menetapkan bahawa makrifah Allah SWT berlaku dalam lingkungan hati tanpa upaya menggambarkan makrifah tersebut. Pada pihak al-Kulayni, nas yang jelas disandarkan kepada ‘Ali RA yang bermaksud:

Terjemahan: Sesungguhnya Dia (Allah SWT) tanpa kebagaimanaan dan sesungguhnya hati-hati dapat memakrifahNya tanpa gambaran dan tidak [pula] meliputi pengetahuan [tentangNya].¹⁴⁸

Perolehan yang ditetapkan daripada frasa nas “hati memakrifahNya dengan tanpa gambaran dan tidak [pula] terperinci” bertujuan menghalang agakan – iaitu serendah-rendah gambaran hati – dan tasybih (*tashbih*) – iaitu sejahtera-jauh gambaran hati – untuk wujud dalam proses makrifah Allah SWT.

Manakala pada pihak al-Mu'tazilah, hujah mereka bersandarkan analogi bahawa kebolehgambaran (*tajwiz al-surah*) makrifah Allah SWT membolehkan

¹⁴⁶ Contohnya seperti lafaz ‘asad’ dan ‘layth’, yang mana kedua-duanya bermaksud singa. Setiap yang dibenarkan ke atas *asad* pasti turut dibenarkan ke atas *layth*, begitulah sebaliknya. Lihat lebih lanjut dalam Muhammad Rabi‘, *Dawabit*, 45.

¹⁴⁷ Lihat kajian pada halaman 108-110.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 109.

kebolehlihatanNya (*tajwiz al-ru'yah*). Kaitan antara kebolehgambaran dan kebolehlihatan ini diikat oleh inderawi inderia (*idrak al-hassah*). Hasilnya, jika makrifah Allah SWT boleh digambarkan, maka Allah SWT sendiri boleh dilihat oleh inderia mata. Tetapi kebolehlihatan Allah SWT telah dibatalkan kerana kemustahilannya adalah jelas, demikianlah mustahil gambaran makrifahNya.¹⁴⁹ Dengan demikian, al-Mu'tazilah merumuskan bahawa makrifah Allah SWT hanyalah makrifah makna ‘Allah’. Ia bukan makrifah zat, sifat atau nama Allah SWT yang sebenar melainkan sekadar menggambarkan wujudnya tuhan yang berhak disembah. Jika gambaran makna ‘Allah’ lebih daripada itu, ia adalah maklumat atau fakta (*al-tasdiqat*) yang hampir menjelaskan hakikat Allah SWT. Maklumat atau fakta sebegini mustahil dapat diinderawi oleh inderia, justeru disimpulkan bahawa makrifah Allah SWT adalah mustahil sama sekali.

Dalam hal ini al-Mu'tazilah berhujah dengan mengiaskan wujud jisim halus (*jism al-latif*) dengan konsep makrifah Allah SWT. Dalam *al-Mughni*, Qadi 'Abd al-Jabbar menerangkannya:

أنا لما جوزنا أن يكون بحضرتنا الأجسام الدقيقة اللطيفة وإن لم نرها لم يحصل
لنا العلم بأنها ليست بحضرتنا، بل جوزنا كونها بحضرتنا كما نقوله في الملائكة
والجن وغيرهم.

Terjemahan: Sesungguhnya ketika mana kita berada dalam keadaan peka, kita memperakui wujudnya jisim-jisim semi yang halus walaupun kita tidak pernah melihatnya, tidak [juga pada ketika itu] terhasil pada kita pengetahuan [tentang]nya (jisim-

¹⁴⁹ Dalam *al-Mughni*, ditimbulkan persoalan yang berbunyi; apakah tidak benar kenyataan bahwa inderia diperlukan sebagai pemproses maklumat terhadap objek yang dilihat? Tidakkah ini menunjukkan bahawa proses yang dilakukan oleh inderia itu sebagai suatu metode pengetahuan? Persoalan ini sebenarnya bertujuan menghubungkan pengetahuan dengan kebolehlihatan. Hasilnya menjadikan kebolehlihatan Allah SWT sebagai wasilah makrifah Allah SWT. Qadi 'Abd al-Jabbar menjawab; jika pengetahuan yang dimaksudkan itu hanya wujud di dalam hati, apakah benar pengetahuan itu boleh dicerap oleh semua inderia? Jawabnya boleh, jika pengetahuan itu bersifat boleh dicerap. Akan tetapi, makrifah Allah SWT telah disabitkan dalil ia tidak boleh dicerap, maka ini memustahilkan kebolehgambarannya dan kebolehlihatan Allah SWT. Lihat lebih lanjut dalam al-Asad Abadi, *al-Mughni*, 4: 34, 35.

jisim) [secara terperinci sepermata] keadaan kita yang tidak peka, bahkan kita perakui kewujudannya [hanya] dalam keadaan kita peka dan sedar, sebagaimana kita katakannya (perakuan) pada [kewujudan] malaikat, jin dan selain mereka.¹⁵⁰

‘Keadaan peka’ dalam teks bermaksud maklum iaitu kita maklum tentang kewujudan jisim yang halus meskipun kita tidak pernah melihatnya. Melalui kenyataan ini, Qadi ‘Abd al-Jabbar mengaitkan perakuan kita terhadap jisim yang halus dengan makrifah Allah SWT. Makna tuhan yang berhak disembah telah sediakala wujud sama ada sebelum atau selepas kita peka. Beliau menyifatkan kewujudan makrifah ini daruri kerana ia tidak dinafikan sebelum kita maklum tentangnya atau setelah kita maklum, kita menerima pula tanpa perincian dan penghuraian.¹⁵¹ Oleh kerana bersifat daruri, maka makrifah Allah SWT hanya terhasil-wujud pada tempat yang hanya memerlukannya difahami, dan tempat tersebut ialah hati.¹⁵²

Kedua: al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah menetapkan bahawa usaha memakrifah iaitu yang melibatkan cerapan inderawi secara pasti (*al-idrak al-ihsasi al-daruri*)¹⁵³ atau perolehan ilmu secara usaha (*al-‘ilm al-‘aqli al-iktisabi*)¹⁵⁴ adalah usaha makrifah yang berkait dengan pengetahuan yang boleh diinderawi. Berbeza dengan makrifah Allah SWT, ia tidak boleh diinderawi, sebagaimana telah sabit dalam nas dan oleh akal. Perbezaan ini mengisbatkan makrifah Allah SWT tidak menerima sebarang usaha cerapan inderawi. Pada al-Kulayni, hujahnya kembali kepada kata-kata yang disandarkan kepada ‘Ali al-Rida yang bermaksud:

Maka makrifah yang berlaku di dunia ini dari sudut usaha [memakrifah] bukanlah dengan iman kerana ia (sudut usaha memakrifah) bertentangan dengan (iman).¹⁵⁵

¹⁵⁰ *Ibid.*, 43.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² ‘Abd al-Jabbar al-Asad Abadi, *al-Usul al-khamsah: al-mansub ila al-Qadi ‘Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Asad Abadi*, ed. Faysal Badir ‘Awn (Safat: Jami‘ah al-Kuwait, 1998), 73.

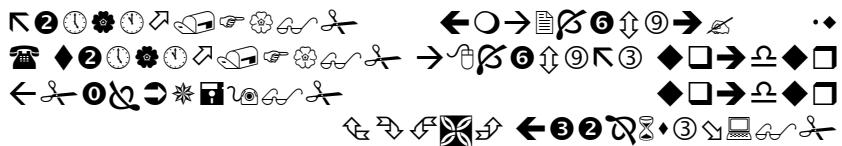
¹⁵³ Contohnya pengesanan sejuk, panas, sakit dan sebagainya.

¹⁵⁴ Seperti membaca, berfikir bagi menghubungkan maklumat dan sebagainya.

¹⁵⁵ Lihat kajian pada halaman 109-110.

Iman yang dimaksudkan daripada nas di atas ialah perakuan (*taqrir*) dan pemberian (*tasdiq*), iaitu menafikan sebarang usaha makrifah Allah SWT.¹⁵⁶

Pada al-Mu‘tazilah pula, usaha makrifah ini merujuk kepada perkataan ‘*al-absar*’ 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.¹⁵⁷

Al-Mu‘tazilah menganggap ‘*al-absar*’ sebagai proses cerapan penglihatan (*tudrak al-mubassirat*). Ia bukan hanya berkaitan dengan penglihatan mata – meskipun ‘*absar*’ secara literalnya bererti penglihatan – malah berkait dengan segala cerapan inderawi. Ini jelas daripada perkataan *al-basr* yang ditakrifkan mereka sebagai:

هو الْجَهْرُ الْلَطِيفُ الَّذِي رَكِبَ اللَّهُ فِي حَاسَةِ النَّظَرِ.

Terjemahan: Ia adalah semi yang zahir, yang disusun-letak oleh Allah SWT pada inderia pengamatan.¹⁵⁸

Daripada takrif ini, *al-‘basr* disifatkan lebih khusus daripada inderia pengamatan, ia (*al-basr*) disifatkan sebagai daya cerapan. Ini merujuk kepada sifat *al-basr* yang disusun-letak pada inderia pengamatan, dan inderia ini bukan hanya bermaksud mata malah telinga, kulit, akal dan hati, iaitu segala inderia yang berfungsi mengamati. Al-

¹⁵⁶ *Ibid.*, 87-88, 110.

¹⁵⁷ Basmeih, *Tafsir*, 316.

¹⁵⁸ Al-Zamakhshari, *al-Kashaf*, 2: 61. Perkataan ‘*al-jahr*’ di sini diterjemahkan sebagai kezahiran kerana merujuk kepada salah satu takrif ‘*jahr*’ yang bermaksud penglihatan yang mendedahkan apa yang tersembunyi di antara kita dengannya (apa yang tersembunyi). Lihat lebih lanjut dalam Ibn Manzur, *Lisan*, 2: 469. entri “*jahr*”.

Zamakhshari menghimpunkan segala inderia ini dan mengistilahkannya sebagai *al-hassah al-nazr*, beliau menjelaskan perkara ini:

الأَبْصَارُ إِنَّمَا تَتَعْلَقُ بِمَا كَانَ فِي جَهَةِ أَصْلًا أَوْ تَابِعًا، كَالْأَجْسَامُ وَالْهَيَّاتُ.

Terjemahan: *Al-absar* berkait dengan apa [sahaja sama ada] bahagian asal atau terbitan, seperti jisim-jisim dan keadaan-keadaan.¹⁵⁹

Daripada takrif ini, difahami bahawa *al-absar* bukan sahaja merujuk inderia mata kerana bandingannya iaitu jisim dan keadaan, bukan hanya sesuatu yang boleh dilihat, ia merangkumi *jawhar al-fard* (zarah tunggal) ataupun sifat yang hanya diakalkan seperti mengisi ruang (*mutahayyiz al-makan*), atau tidak (*ghayr al-mutahayyiz al-makan*). Begitu juga halnya dengan *hal*, ia diakalkan oleh akal tanpa dapat dilihat oleh mata. Maka *al-absar* merangkumi segala inderia cerapan manusia sama ada yang mencerap bentuk fizikal mahupun mencerap makna.

Al-Mu‘tazilah mendakwa cerapan inderia manusia terbatas melainkan pada perkara yang berjisim sahaja. Oleh itu, inderia tidak berupaya memakrifah Allah SWT bahkan mustahil berbuat demikian. Dakwaan ini berpandukan keterangan dari surah *al-Baqarah* (2: 255):



Terjemahan: Sedang mereka tidak mengetahui sesuatu pun dari (kandungan) ilmu Allah melainkan apa yang Allah kehendaki (memberitahu kepadanya).¹⁶⁰

Qadi ‘Abd al-Jabbar menafsirkan ayat ini dengan katanya:

يَدْلِي عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِجَسْمٍ؛ لِأَنَّهُ كَانَ يَجْبُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومَاتَهُ مُتَنَاهِيَّةً، فَكَانَ مُنْتَهَىٰ فِي غَيْرِهِ أَنْ يَسَاوِيهِ فِي الْعِلْمِ، بَلْ كَانَ لَا يَجْبُ أَنْ يَفْتَقِرَ إِلَى غَيْرِهِ فِي

¹⁵⁹ Al-Zamakhshari, *al-Kashaf*, 2: 61.

¹⁶⁰ Basmeih, *Tafsir*, 101.

المعرفة ذاته، لأن الجسم إنما يصح أن يعلم بالإستدلال والنظر، أو بالاضطرار،
ولا يجوز أن يعلم الجسم في غيره العلم الضروري.

Terjemahan: [Ayat ini] membuktikan bahawa Dia (Allah SWT) tidak berjisim; kerana [jika Dia berjisim maka] pasti maklumat tentangNya berakhir [dengan habis]. Ini akan menyamakanNya dengan makhluk, maka ini amatlah] ditegah pada selainNya menyamaiNya pada pengetahuan, bahkan tidak wajib Dia menghendaki selainNya untuk mengenal zatNya [kerana Dia bukan suatu jisim. Oleh itu Dia tidak boleh dikenal] kerana jisim hanya sah dikenal melalui pembuktian dan pengamatan, atau secara tidak langsung, dan tidak boleh [bagi suatu] jisim mengenal [jisim] yang lain dengan cara daruri.¹⁶¹

Keterbatasan daya cerapan inderia pada jisim-jisim memustahilkan inderia mencerap maklumat tentang Allah SWT. Isyarat keterbatasan ini sendiri membuktikan usaha memakrifah Allah SWT tidak wajib, apa yang wajib ialah memperakuinya. Frasa akhir kata-kata ‘Abd al-Jabbar “dan tidak boleh bagi suatu jisim mengenal jisim yang lain” menerangkan kaedah pembuktian, pengamatan dan ketidaklangsungan, manakala sambungannya “dengan cara daruri” mengunci kaedah-kaedah tersebut hanya berfungsi mengenal jisim.

Daripada kedua-dua sudut ini, persamaan di antara makrifah aksiomatik olahan al-Kulayni dan makrifah daruri olahan al-Mu‘tazilah, saling tidak tumpah sedikitpun daripada memutlakkan makrifah Allah SWT daripada cerapan inderawi. Jika terdapat perbezaan, hanya pada dakwaan al-Kulayni sahaja iaitu makrifah Allah SWT aksiom berasaskan hujah-hujah para imam.¹⁶² Walau bagaimanapun, perbezaan ini tidak memisahkan kedua-dua pihak dari sudut manhaj dan natijah pemikiran. Usaha kedua-duanya memutlakkan makrifah Allah SWT adalah demi mencapai tujuan menyucikan sifat Allah SWT. Melihat bagaimanakah konstruktif tujuan ini, tajuk selanjutnya ada perinciannya.

¹⁶¹ ‘Abd al-Jabbar Al-Asad Abadi, *Mutashabih al-Qur'an*, ed. ‘Adnan Muhammad Zarzur (t.tp., t.p., t.t.), 131.

¹⁶² Lihat kajian pada halaman 111-114.

3.4 *Tanzih Sifat*

Tanzih (penyucian) sifat Allah SWT dan *taqdis* (pengudusan) zat Allah SWT mempunyai hubungan simbiotik dalam pentauhidan Allah SWT. Istilah *tanzih* yang sinonim dengan penafian (*al-nafyi*), iaitu menafikan kekurangan dan kecacatan pada Allah SWT, antara lain bertujuan melengkapkan kesempurnaan bagi Allah SWT yang mana terhasil daripada menguduskanNya. Dalam epistemologi Ilmu Tauhid, *tanzih* berfungsi sebagai penafi kekurangan bagi Allah SWT manakala *taqdis* pula berfungsi sebagai pengisbat kesempurnaan pada Allah SWT.

Dalam perbahasan yang lalu, makrifah Allah SWT dikaitkan dengan *taqdis*, iaitu pengudusan makrifah Allah SWT dengan tujuan mencapai perakuan dan pemberinan (*al-taqririyah wa al-tasdiqiyah*) terhadap kewujudan Allah SWT dan hakikat penyembahanNya, dan tujuan ini tertumpu pada zat Allah SWT. Penumpuan ini sangat jelas dapat dilihat daripada perbahasan yang diutarakan di bawah tajuk *Konsep Asas Makrifah dan Takwilan Nama*.¹⁶³ Walau bagaimanapun, tujuan tersebut tidak mencapai maksud jika tidak melibatkan perbahasan sifat Allah SWT kerana sifat Allah SWT adalah diri zatNya.

Namun, istilah *taqdis* tidak sesuai digunakan bagi menyata atau berkait dengan sifat Allah SWT sepetimana zatNya. Ini kerana istilah *taqdis* hanya ekslusif menyata dan berkait dengan zat Allah SWT sahaja. Berbeza dengan sifat Allah SWT, ada bahagiannya yang berkait dengan makhluk – khususnya sifat perbuatan (*sifat al-af‘al*) – lebih daripada berkait dengan Allah SWT. Oleh sebab itu, istilah *tanzih* tepat digunakan bagi menyatakan tentang sifat Allah SWT.

Tanzih sifat Allah SWT bererti menyucikan sifatNya daripada kekurangan. Berdasarkan analisis terhadap bab *al-Tawhid*, *tanzih* yang dimaksudkan menjadi pendekatan al-Kulayni mendepani kesamaran yang berpunca daripada nas sifat Allah SWT. Kesamaran tersebut boleh dilihat pada dua sudut:

¹⁶³ Lihat kajian pada halaman 183-198.

Pertama: Dari sudut persamaan sifat dan nama-nama Allah SWT. Terdapat nas-nas yang didakwa bersumberkan para imam yang menyatakan bahawa sifat Allah SWT adalah nama-namaNya.¹⁶⁴ Persamaan ini mengundang pertembungan mafhum (*tanaqud al-mafhum*) apabila dibandingkan dengan nas *al-Kafi* yang menyatakan bahawa nama-nama Allah SWT bukan sifatNya.¹⁶⁵ Kenyataan ini lebih kukuh di sisi al-Kulayni sendiri oleh kerana beliau berpendirian bahawa nama-nama Allah SWT bersifat baharu, iaitu sama baharu dengan daya cerapan inderawi makhluk. Baharu sebegini memustahilkan nama-nama Allah SWT sama sifatnya dengan sifat Allah SWT.¹⁶⁶

Kedua: Dari sudut persamaan sifat dan zat Allah SWT. Terdapat nas-nas yang didakwa bersumberkan para imam yang menyatakan bahawa sifat Allah SWT adalah diri zatNya.¹⁶⁷ Persamaan ini pula mengundang kekeliruan mafhum (*mughalatah al-mafhum*) apabila dibandingkan dengan nas *al-Kafi* yang menyatakan bahawa sifat Allah SWT adalah nama-namaNya – sebagaimana telah diterangkan.

Kekeliruan-kekeliruan yang dinyatakan berpunca daripada ketiadaan isyarat muktamad daripada para imam, sama ada mengisbat atau menafikan sifat Allah SWT sebagai nama-namaNya. Apa yang muktamad ialah isyarat tentang sifat Allah SWT adalah diri zat Nya dan bukan sifat tambahan ke atas zatNya.

Jelasnya, pendekatan *tanzih* yang dikemukakan oleh al-Kulayni bertujuan menafikan sudut-sudut kesamaran di atas kerana sudut-sudut ini merupakan kekurangan (*al-naqa'is*) bagi sifat Allah SWT. Apa yang menarik, pendekatan al-Kulayni ini bukanlah pendekatan para imam kerana sudut-sudut kesamaran yang telah disebutkan, terhasil daripada nas-nas yang datang daripada mereka. Jika mereka yang mengemukakan pendekatan *tanzih* sifat Allah SWT, nescaya tidak akan wujud sebarang kesamaran sepertimana yang telah dibawakan. Bahkan apa yang pasti, pendekatan

¹⁶⁴ *Ibid.*, 117.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 102.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 106-107.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 116.

tanzih sifat Allah SWT adalah inisiatif al-Kulayni sendiri. Walaupun begitu, untuk menyakini bahawa beliau adalah pengasas pendekatan *tanzih* sifat Allah SWT amatlah sukar, kerana terdapat bukti yang menunjukkan bahawa pendekatan tersebut terlebih dahulu telah diaplikasikan oleh ilmuwan al-Mu‘tazilah.

Diperdayai bahawa Abu al-Hudhayl Muhammad al-Hudhayl al-‘Abdi atau digelar al-‘Allaf (m. 235H)¹⁶⁸ adalah tokoh al-Mu‘tazilah yang memperkenalkan konsep *tanzih* sifat Allah SWT ke dalam aliran al-Mu‘tazilah. Beliau menggunakan konsep tersebut sebagai metode menentang idea *hypostasis* (*al-aqanim*) dalam anutan Kristian yang menjadikan tiga sifat tuhan iaitu kewujudan (*al-wujud*), pengetahuan (*al-‘ilm*) dan kehidupan (*al-hayah*) berdiri sendiri secara zat atau secara tunggal tanpa penyandaran.¹⁶⁹ Dengan tanpa penyandaran, menjadikan sifat-sifat tersebut esa dan ini menyumbang kepada fahaman berbilangnya tuhan (*kathrah al-ilah*)¹⁷⁰ atau *trinity* (*al-thaluth*) mengikut fahaman Kristian.¹⁷¹

Al-‘Allaf menolak fahaman ini dengan penegasan bahawa sifat tuhan tidak boleh dipisahkan daripada zatnya, jika dipisahkan maka akan pincanglah mafhum tauhid. Rentetan itu, beliau menafikan bagi zat Allah SWT sebarang sifat tambahan atau terbitan, sebaliknya menyifatkan sifat tersebut sebagai diri zat Allah SWT (*‘ayn al-Dhat*). Lanjut beliau lagi, umat Islam yang mengadakan bagi Allah SWT sifat tambahan adalah persis penganut Kristian. Dari tuduhan al-‘Allaf inilah bermulanya dalam tradisi

¹⁶⁸ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 166.

¹⁶⁹ Menurut Dr. Muhammad Sayyid Ahmad al-Musayyar RH, fahaman *hypostasis* dalam pemikiran Kristian terbahagi kepada beberapa fahaman, setiap satu daripadanya membentuk aliran-aliran tertentu. Contohnya aliran al-Mulkaniyyah, mereka mengimani bahawa kalimah tuhan (*al-kalimah*) bersatu dengan jasad al-Masih dan menjadi sebatian manusawi (*nasut*). Al-Mulkaniyyah maksudkan kalimat tuhan tersebut sebagai pengetahuan manakala roh yang suci (*ruh al-qudus*) sebagai kehidupan. Berbeza pula dengan al-Nusturiyyah, mereka tidak mengimani kalimah tuhan bersatu dengan jasad al-Masih tetapi lebih kepada fikrah pantulan sepetimana pantulan cahaya matahari pada kristal. Cahaya matahari itu ialah kalimah tuhan manakala kristal itu pula al-Masih. Pemahaman yang sama diutarakan oleh aliran al-Ya‘qubiyyah. Lihat lebih lanjut dalam Muhammad Sayyid Ahmad al-Musayyar, *Usul al-Nasraniyyah fi al-Mizan* (t.tp: Maktabah al-Safa’, 1998), 14-15.

¹⁷⁰ Ahmad Subhi, *Fi ‘Ilm al-Kalam*, 1: 192.

¹⁷¹ Muhammad al-Musayyar, *Usul*, 17.

Ilmu Kalam, al-Mu‘tazilah menyifatkan sifat *al-Ma‘ani* sebagai jelmaan *hypostasis* anutan Kristian.

Didapati, konsep *tanzih* al-‘Allaf tidak membantalkan sifat Allah SWT malah lebih kepada menyucikannya daripada kesamaran yang menjadikan sifat tersebut sama seperti zat Allah SWT.¹⁷² Konsep ini kemudiannya dikembangkan oleh ilmuwan al-Mu‘tazilah dan menjadi kaedah penting pentauhidan Allah SWT mengikut acuan pemikiran al-Mu‘tazilah. Kepentingan tersebut bukan sahaja pada menafikan konsep sifat tambahan ke atas zat Allah SWT malah pada menafikan sifat *al-khabariyyah* yang diistinbatkan daripada keterangan *al-mutashabihat*. Bagi al-Mu‘tazilah, makna keterangan ini dapat disingkap oleh akal, maka ia tidak lagi dianggap samar bahkan jelas serta *muhkam*.¹⁷³

Tidak sedikit al-Kulayni membayangi konsep *tanzih* al-Mu‘tazilah dalam penyucian sifat Allah SWT. Bagi melihat perkara ini dengan lebih dekat, kajian membahaskannya di bawah tiga tajuk berikut; *Keqadiman Sifat Zat; Nisbah Sifat Perbuatan; dan Pemilihan Al-Husn*.

¹⁷² Al-Shahrastani, *al-Milal*, 35.

¹⁷³ Al-Mu‘tazilah melihat keterangan *al-mutashabihat* sebagai *al-muhkamat* kerana alat takwil mereka ialah akal. Setiap yang ditakwil oleh akal adalah *muhkam*. Oleh itu mereka menafikan adanya sifat *al-khabariyyah* bagi Allah SWT. Lihat lebih lanjut dalam Mohd Hamidi Ismail, “Taufik Di Antara *Taqwid* Dan *Ta’wil*: Titik Pertemuan Madrasah Salaf Dan Khalaf” (makalah, Seminar Pemikiran Islam IV (PEMIKIR IV) Peringkat Antarabangsa, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 9-10 Disember 2014), 15.

3.4.1 Keqadiman Sifat Zat

Di bawah tajuk *Sifat Zat Allah SWT*, al-Kulayni meletakkan syarat khusus bagi menjadikan suatu sifat tertentu sebagai sifat bagi zat Allah SWT. Syarat-syarat tersebut ialah; adalah sifat yang hanya disifatkan sendiri oleh Allah SWT; ia qadim; dan kekal.¹⁷⁴

Berpandukan syarat-syarat sifat zat Allah SWT tersebut, terdapat sebanyak 25 sifat dikenal pasti sebagai sifat zat Allah SWT yang terhasil daripada istinbat terhadap nas-nas dalam bab *al-Tawhid*. Sifat-sifat tersebut ialah (1) *al-'ilm* (mengetahui), (2) *al-sam'* (mendengar), (3) *al-basr* (melihat), (4) *al-qudrah* (berkuasa), (5) *al-fard* (tunggal), (6) *al-samad* (dihajati), (7) *al-hayy* (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-latf* (lembut), (17) *al-khabir* (mendalam pengetahuan), (18) *al-'aziz* (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).¹⁷⁵

Meskipun syarat-syarat sifat zat Allah SWT yang dikemukakan oleh al-Kulayni berbeza di antara satu dengan yang lain, perbezaan tersebut hanyalah berbentuk iktibar. Hakikatnya, setiap syarat tersebut memperincikan di antara satu dengan yang lain, berlandaskan kuncinya iaitu qadim sifat zat Allah SWT – iaitu syarat kedua sifat zat Allah SWT sebagaimana yang diterangkan lalu. Syarat ini dilihat mengkhususkan syarat pertama iaitu sifat zat adalah sifat yang disifatkan sendiri oleh Allah SWT, yang mana ia merupakan syarat umum makrifah Allah SWT, keumuman ini juga merangkumi sifat zatNya. Manakala – syarat qadim sifat zat Allah SWT – melazimi syarat ketiga iaitu sifat zat bersifat kekal kerana kekal mempunyai keterlaziman bersama qadim.

¹⁷⁴ Lihat kajian pada halaman 119-120.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 125.

Natijahnya, jika disyaratkan sifat zat Allah SWT itu qadim sahaja – tanpa syarat pertama dan ketiga – telah memadai, kerana qadim kukuh menjustifikasi sifat zat bagi Allah SWT.

Konsep keqadiman sifat zat Allah SWT al-Kulayni sebenarnya telah dikemukakan lebih awal oleh aliran al-Mu‘tazilah, iaitu dalam wacana sifat zat Allah SWT sebagai diri zatNya (*sifat ‘ayn al-Dhat*). Pada al-Mu‘tazilah, signifikasi qadim dalam hal ini adalah sangat besar. Tanpa qadim, sifat zat Allah SWT boleh digambarkan berpecah daripada zatNya, yang mana ini membuka ruang menjadikan sifat tersebut sebagai suatu yang di luar zat atau sifat tambahan ke atas zat Allah SWT, gambaran yang sama difahami oleh al-Kulayni. Oleh itu, tiada perbezaan dari sudut pengolahan terhadap konsep qadim sifat zat Allah SWT sama ada daripada al-Mu‘tazilah ataupun al-Kulayni. Lebih lanjut, perkara ini boleh dilihat dengan jelas pada sudut-sudut berikut:

Pertama: Menafikan sifat zat Allah SWT sebagai makna zat Allah SWT. Dalam *al-Kafi*, al-Kulayni telah membawakan nas yang menafikan sifat zat Allah SWT sebagai makna zatNya. Nas tersebut disandarkan kepada Muhammad al-Baqir yang berbunyi:

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

Terjemahan: Sesungguhnya beliau (al-Baqir) telah berkata tentang sifat qadim: bahawa ia [adalah] satu yang utuh, satu pada makna.¹⁷⁶

Sungguhpun nas ini menyebut ‘sifat qadim’ – dengan memberi gambaran qadim itu suatu sifat – , menurut al-Shirazi, ia tidak bukan sifat tambahan atau luaran yang lain daripada zat Allah SWT bahkan ia adalah zat Allah SWT sendiri. Buktinya, keterangan “satu yang utuh” merujuk kepada zat Allah SWT manakala “satu pada makna” merujuk kepada makna ‘Allah’ iaitu yang layak disembah. Maka nas ini secara keseluruhannya bermaksud keutuhan Allah SWT sebagai Tuhan yang berhak disembah tidak pernah

¹⁷⁶ *Ibid.*, 119-120.

berubah, Dia kekal selama-lamanya sebagai tuhan dan ketuhanan itulah sifat qadimNya. Menurut al-Shirazi lagi, tafsiran qadim ini telah diberikan oleh para imam yang maksum, maka wajib diimani tanpa kompromi.¹⁷⁷ Dengan tafsiran yang sama, al-Mu‘tazilah mempunyai perincian yang lebih jelas.

Sepertimana disebutkan di dalam *al-Muhit*, Qadi ‘Abd al-Jabbar mengaitkan ‘pemaknaan’ atau ‘memberi makna’ ke atas sifat zat Allah SWT dengan baharu jisim. Perkaitan ini hanya menatijahkan pembatalan keesaan Allah SWT. Qadi ‘Abd al-Jabbar menerangkan, pemaknaan sifat tidak berlaku melainkan ke atas sesuatu yang berjisim. Katanya:

أَنَّ الْجِسْمَ لَمْ يُوجَدْ عَارِيًّا عَنْهُ وَلَا مُتَقْدِمًا لَهُ فِي الْوُجُودِ.

Terjemahan: Sesungguhnya suatu jisim tidak pernah wujud telanjang daripadanya (makna) dan ia (jisim) tidak mendahuluinya (makna) dari segi kewujudan.¹⁷⁸

Pemaknaan sifat bukan sahaja menjadikan sifat berkait dengan jisim malah menjadikannya baharu. Qadi ‘Abd al-Jabbar melihat bahawa memaknakan sifat pada jisim menjadikan sifat itu perlu wujud lebih dahulu daripada jisim. Beliau menimbang kata-katanya ini di atas neraca ‘*ilal wa ma ‘lul* (sebab dan kesan) dengan menjadikan sifat sebagai dalil (*al-dalil*) manakala jisim sebagai yang didalilkan (*al-madlul*). Analogi Qadi ‘Abd al-Jabbar mudah; tidakkah gerakan yang menunjukkan adanya sesuatu yang bergerak atau penggerak gerakan? Tidakkah ia (gerakan) juga mempengaruhi bentuk yang digerakkan atau penggerak? Apabila ini dinisbahkan kepada pelaku (*al-fa ‘il*),

¹⁷⁷ Ja‘far al-Husayni l-Shirazi, *Sharh usul al-Kafi* (Lubnan: Dar al-‘Ulum, 2010), 2: 216.

¹⁷⁸ Keterangan ini telah dibawakan oleh beliau di bawah judul *fi ma yajib an na ‘lam min sifah hadhih al-ma ‘ani li tusir dilalah ‘ala hadath al-jism* (pada menerangkan kewajipan kita mengetahui daripada sifat makna ini yang menggambarkan bukti ke atas baharunya jisim). Lihat dalam al-Hasan bin Ahmad Ibn Matwiyah, *al-Muhit bi al-taklif fi al-‘aqā’id li Qadi al-qudah Abi al-Hasan ‘Abd al-Jabbar bin Ahmad*, ed. ‘Umar al-Sayyid ‘Azmi (t.tp: al-Dar al-Misriyyah li al-Ta’lif wa al-Tarjamah), 1: 55.

tidakkah perlakuannya mengesahkan adanya kudrat pada pelaku?¹⁷⁹ Persoalan yang boleh ditanyakan kembali kepada Qadi ‘Abd al-Jabbar, bagaimana boleh dikatakan sifat yang dimaknakan pada jisim itu baharu, kerana tiada petunjuk yang jelas menyatakan bahawa makna sifat itu baharu? Qadi ‘Abd al-Jabbar menjawab, ia berpandukan kaitan makna sifat dengan jisim, katanya:

اذا عرف هذه المعانى وأن الجسم لم يتقدمها، عرف حدوثها.

Terjemahan: Apabila diketahui makna-makna [sifat] ini dan [mengetahui] bahawa jisim tidak mendahuluinya [dari segi wujud], [maka] diketahui [bagaimana] baharunya (makna sifat).¹⁸⁰

Hasilnya, sifat bukan sahaja baharu kerana kaitannya dengan jisim malah bersifat diperbaharui (*tujaddid*) kerana menempati jisim yang mana sebelum itu sifat adalah bebas, tidak berkait dengan jisim. Dua keadaan ini – menempati dan bebas – menunjukkan dua masa yang berbeza bagi sifat, sebelum dan selepas berkait dengan jisim, dan inilah yang dimaksudkan dengan ‘sifat diperbaharui’.¹⁸¹

Tidak berhenti di sini sahaja, pemahaman daripada sifat diperbaharui melahirkan pemahaman adanya pembaharuan (*al-mujaddid*) atau pengisbat (*al-mutahibbit*) sifat pada jisim. Pembaharuan atau pengisbat ini mestilah bukan jisim itu sendiri, kerana jika demikian *dawr* atau *dawran* (pusingan)¹⁸² mahupun *tasalsul* (berantaian) akan terhasil.¹⁸³ Hasilan yang disebutkan ini amat mustahil berlaku ke atas sifat zat Allah

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*, 56.

¹⁸² Al-Jurjani mentakrifkannya sebagai permulaan yang terhenti ke atasnya suatu pusingan atau aturan. Pusingan atau aturan ini dinamakan *al-dawr al-masrah* (pusingan yang tampak) iaitu seperti terhentinya huruf *alif* di atas *ba'* dan *ba'* di atas *alif*, begitu juga sebaliknya. Atau pusingan secara martabat dan ia dinamakan dengan *al-dawr al-mudmar* (pusingan yang tersembunyi) iaitu seperti terhentinya huruf *alif* di atas *ba'* dan *ba'* di atas *jim* dan *jim* di atas *alif*. Perbezaan di antara kedua-dua pusingan ini ialah martabat sama ada dijarakkan dengan satu martabat atau lebih. Lihat lebih lanjut dalam al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, 109.

¹⁸³ Ia ditakrifkan oleh al-Jurjani sebagai aturan yang tidak berkesudahan. Bahagiannya ada empat, berpandukan kepada dua cirinya; sama ada berhimpun pada kewujudan atau tidak: 1. Mempunyai susunan tertentu; 2. Tidak mempunyai susunan; 3.

SWT. Oleh itu, sifat zat Allah SWT diisbatkan qadim sama seperti zat Allah SWT dengan tanpa pemaknaan.

Apabila diikuti berdasarkan kronologi, penafian sifat zat Allah sebagai makna zatNya dan perkaitannya dengan sifat qadim, ia kembali kepada apa yang telah dilakukan oleh pengasas aliran al-Mu'tazilah, Wasil bin 'Ata'. Beliau dicatatkan berkata:

.أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت المبين

Terjemahan: Sesiapa yang mengisbatkan makna dan sifat [zat Allah SWT itu] qadim maka [dia] telah mengisbatkan dua tuhan.¹⁸⁴

Pada anggapan Wasil, apabila memaknakan sifat zat Allah bermakna telah memaknakan zat Allah SWT sendiri, dan pemaknaan ini menghasilkan pertembungan (*al-tudad*). Wasil melihat bahawa keesaan Allah SWT tercapai apabila mempertunggalkan Allah SWT secara qadim dan azali. Formulanya, selain Allah SWT semuanya baharu dan adalah makhruk. Berpandukan formula ini, keesaan ditentukan berdasarkan keqadiman dan keazalian, apa sahaja yang qadim dan azali wajib layak diperakui sebagai tuhan. Apabila dimaknakan sifat zat Allah SWT, pemaknaan ini memberi keazalian pada sifat tersebut sekaligus bertembung dengan keazalian zat Allah SWT.¹⁸⁵ Oleh itu, bagi mengelakkan pertembungan tersebut, al-Mu'tazilah mengisbatkan sifat zat Allah SWT sebagai diri zatNya di samping mengisbatkan qadim sebagai paksi pengisbatan tersebut.

Berantaian pada jiwa-jiwa yang berakal; 4. Jika mempunyai susunan sama ada susunan tersebut secara semulajadi seperti rantaian pada sebab dan kesan (*al-'ilal wa al-ma'lumat*), sifat dan yang disifatkan (*al-sifat wa al-mawsufat*) atau perletakkan seperti rantaian pada jisim. *Ibid.*

¹⁸⁴ Al-Shahrastani, *al-Milal*, 33.

¹⁸⁵ 'Abd al-'Aziz, *Falsafah*, 93.

Dalam *al-Kafi*, terdapat nas yang mempunyai maksud yang sama dengan apa yang dinyatakan di atas, al-Kulayni mendakwanya sebagai ucapan Ja‘far al-Sadiq:¹⁸⁶

لَمْ يَزِلَ اللَّهُ عَزَوْجَلَ رِبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ، وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ،
وَالبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مَبْصُرٌ، وَالْقَدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ.

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.¹⁸⁷

Nas ini mengukuhkan lagi kaitan pemahaman al-Kulayni dengan pemikiran al-Mu‘tazilah dalam pengisian sifat zat Allah SWT sebagai diri zatNya dan penafian sifat tersebut sebagai makna zat Allah SWT. Mafhum daripada ungkapan ‘kekal’ pada nas merujuk kepada keqadiman sifat-sifat tersebut.¹⁸⁸

Kedua: Menafikan had bagi sifat zat Allah SWT. Dalam *al-Kafi*, al-Kulayni membawakan nas yang menafikan had bagi sifat zat Allah SWT. Nas tersebut disandarkan kepada ‘Ali al-Rida¹⁸⁹ yang berbunyi:

لَا تَقُولْنَ مُنْتَهِي عِلْمِهِ، فَلَيْسَ لِعِلْمِهِ مُنْتَهِي.

Terjemahan: Janganlah kamu katakan ada penyudah pengetahuanNya, [kerana] tidak ada bagi pengetahuanNya sebarang penyudah.¹⁹⁰

Meskipun fokus nas tertumpu pada sifat mengetahui Allah SWT, tetapi mafhum nas menghendaki kesemua sifat zat Allah SWT. Ini kerana pada nas yang lain, sifat mengetahui Allah SWT digandingkan dengan sejumlah sifat zat Allah SWT yang mana

¹⁸⁶ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

¹⁸⁷ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 62. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 121.

¹⁸⁸ Ibn Matwiyyah, *al-Muhit*, 108.

¹⁸⁹ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

¹⁹⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 62. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 120.

semua sifat ini diberikan pencirian yang sama. Antara nas tersebut ialah ucapan yang disandarkan kepada Muhammad al-Baqir:¹⁹¹

لَمْ يَرِلْ عَالِمًا سَمِيعًا بَصِيرًا.

Terjemahan: Kekal sentiasa [Dia] mengetahui, mendengar dan melihat.¹⁹²

Antaranya juga pada nas ucapan Ja‘far al-Sadiq:

لَمْ يَرِلْ اللَّهُ عَزوجل رِبِّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتِهِ وَلَا مَعْلُومٌ، وَالسَّمْعُ ذَاتِهِ وَلَا مَسْمُوعٌ،
وَالبَصَرُ ذَاتِهِ وَلَا مَبْصُرٌ، وَالْقَدْرَةُ ذَاتِهِ وَلَا مَقْدُورٌ.

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.¹⁹³

Antaranya lagi pada nas ucapan ‘Ali al-Rida:

فَسَمِيَّ نَفْسَهُ سَمِيعًا، بَصِيرًا، قَادِرًا، قَائِمًا، نَاطِقًا، ظَاهِرًا، بَاطِنًا لَطِيفًا، حَبِيرًا،
قوياً عزيزاً، حكيمًا، علِيماً، وَمَا أَشْبَهَ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ.

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.¹⁹⁴

Berpandukan kepada nas-nas di atas, kesemuanya menyatakan tentang sifat zat Allah SWT tidak berkesudahan. Ia berkekalan sebagaimana kekalnya zat Allah SWT,

¹⁹¹ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

¹⁹² Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 51. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 120.

¹⁹³ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 62. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 121.

¹⁹⁴ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1:70. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 124.

dan tasawur kekal ini menepati maksud qadim. Di sisi al-Mu‘tazilah, mereka mempunyai perincian ke atas apa yang diperkatakan ini.

Al-Mu‘tazilah melihat bahawa apabila diisbatkan sifat Allah SWT qadim maka secara aksiom pengisbatan ini menafikan perubahan (*al-taghayyur*) yang mengendala kontinuiti berkekalan sifat zat Allah SWT. Jika diisbatkan sifat zat Allah SWT qadim dengan membolehkan *al-taghayyur*, maka sifat zat Allah SWT masih baharu dan ini menyalahi qadim. Kenyataan al-Mu‘tazilah ini merujuk kepada penegasan Abu Hashim al-Juba’i¹⁹⁵ daripada ucapannya:

اذا عرف كونه قادرا فيما لم يزال، ثم عرف أن التغير غير جائز عليه، عرف
بالعلم الأول أنه قادر الآن.

Terjemahan: Apabila mengetahui bahawa menjadinya Dia berkuasa secara kekal berterusan, kemudian mengetahui [pula] bahawa perubahan tidak boleh [berlaku] ke atas [Allah SWT atau sifat berkuasaNya], [maka] mengetahui dengan pengetahuan yang mula-mula [iaitu Dia berkuasa secara kekal berterusan] bahawa Dia berkuasa [pada saat] sekarang.¹⁹⁶

Menghuraikan kenyataan Abu Hashim ini, Qadi ‘Abd al-Jabbar menjelaskan bagaimana kudrat Allah SWT pada kekinian (*haliyan*) membuktikan bahawa Allah SWT telah memiliki kudrat yang kekal sentiasa iaitu kudratNya yang qadim. Bahkan kudrat Allah SWT pada kekinian berpunca atau sebahagian daripada kudratNya yang qadim. Qadi ‘Abd al-Jabbar menjelaskan lagi, kudrat Allah SWT pada kekinian tidak berbeza daripada kudratNya yang qadim. Andainya berbeza, bermakna Allah SWT memiliki dua kudrat yang berlainan, ini sesungguhnya batil kerana membolehkan dua kudrat ke atas zat Yang Maha Tunggal, ia mentasybihkanNya dengan makhluk.

Andainya pula, kudrat Allah SWT pada kekinian adalah hakikat kudratNya yang qadim, maka *al-taghayyur* pasti berlaku pada keseluruhan sifat kudrat Allah SWT. Ini

¹⁹⁵ Beliau ialah Abu Hashim ‘Abd al-Salam bin Muhammad al-Juba’i. Salah seorang ilmuwan al-Mu‘tazilah yang terkemuka, meninggal pada tahun 321 Hijrah. Lihat Ibn Matwiyyah, *al-Muhit*, 436.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 113.

kerana, kudrat Allah SWT pada kekinian terikat dengan perubahan. Tidakkah kudrat ini wujud selepas dari tidak wujud (*ma ‘dum*)? Hasilnya, keseluruhan sifat kudrat Allah SWT adalah baharu.¹⁹⁷ Meskipun di sini hanya disebutkan sifat kudrat Allah SWT, hakikatnya, ia juga melibatkan sifat zat Allah SWT yang lain.¹⁹⁸

Kefahaman sifat zat Allah SWT tidak mempunyai had adalah kefahaman jumhur al-Mu‘tazilah dan ia adalah pendapat yang muktamad dalam aliran tersebut.¹⁹⁹ Walau bagaimanapun terdapat sebilangan ilmuwan al-Mu‘tazilah yang mempunyai pandangan yang sedikit berbeza. Antaranya al-‘Allaf²⁰⁰ yang mengecualikan sifat kudrat Allah SWT daripada tidak mempunyai had. Pada pandangan al-‘Allaf, sifat kudrat Allah SWT berkait dengan *al-maqdur* (yang ditentukan) yang mana ia mempunyai had tertentu. Wahyu sendiri menjadi saksi perkara ini berpandukan surah *al-Jin* (72:28):



Terjemahan: Serta Dia menghitung tiap-tiap sesuatu: satu persatu.²⁰¹

Sesuatu (*shay*) yang dinyatakan pada ayat bersifat dapat dihitung walaupun Allah SWT sahaja yang mampu menghitungnya. Ini menggambarkan bagaimana hitungan (*al-ihsa’*) serta keperincian (*al-ihatah*) pada sesuatu mempunyai had atau penyudah. Jika tidak disifatkan dapat dihitung, maka hitungan serta keperincian tidak menemui penyudahan. Ia berterusan selama mana berterusannya hitungan Allah SWT, yang mana pasti hitunganNya tidak akan berhenti sampai bila-bila, dan ini suatu yang mustahil.²⁰²

Tujuan al-‘Allaf mengecualikan sifat kudrat Allah SWT daripada tidak mempunyai had adalah demi mengisbatkan keabadian (*al-abadiyyah*) zat Allah SWT.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, 127, 135, 139, 145.

¹⁹⁹ Ibn al-Murtada, *al-Muniyyah*, 6.

²⁰⁰ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 166.

²⁰¹ Basmeih, *Tafsir*, 1582.

²⁰² Al-Shahrastani, *al-Milal*, 35. Lihat juga dalam Ahmad Subhi, *Fi ‘Ilm al-Kalam*, 1: 193.

Pada beliau, abadi sama penting dengan qadim. Mengisbatkan *al-maqdur* tidak berkesudahan sama seperti mengisbatkannya abadi. Ia adalah isbat aliran al-Dahriyyah²⁰³ yang berpegang dengan keabadian alam. Dasar mereka ialah, tiada penghujung bagi gerakan dan tiada pengakhiran bagi segala yang baharu.²⁰⁴

Pengecualian yang ditimbulkan oleh al-'Allaf menyebabkan beliau dilihat menggugurkan tasawur sifat kudrat Allah SWT daripada bahagian sifat zatNya. Tasawur ini bertentangan dengan manhaj sifat zat Allah SWT sebagai diri zatNya yang mana beliau sendiri telah akui pada awalnya.²⁰⁵ Oleh sebab itu, beliau dikritik hebat oleh al-Mu'tazilah bahkan mereka menolak pandangan al-'Allaf dalam permasalahan ini. Namun dalam permasalahan lain, mereka menerima pakai pandangan al-'Allaf ini khususnya dalam mengisbatkan ketidaktahuan ('adam al-'ilm) Allah SWT tentang zatNya dan segala *al-muhdath* (yang baharu) meskipun dalam hal ini al-'Allaf pula menolaknya.

Al-Mu'tazilah mengisbatkan ketidaktahuan Allah SWT tentang zatNya di atas alasan pengetahuan sebagai penyebab Allah SWT tahu. Mengikut alasan ini, Allah SWT perlu mencipta pengetahuan tentang zatNya terlebih dahulu sebelum Dia mengetahui tentangnya. Tasawur ini mustahil kerana penciptaan pengetahuan tersebut mendahului sifat mengetahui Allah SWT, yang mana ia adalah sifat zat Allah SWT yang qadim. Telah ditetapkan, tiada sesuatu pun yang mendahului qadim, apatah lagi mendahului sifat zat Allah SWT.

Manakala dalam mengisbatkan ketidaktahuan Allah SWT tentang *al-muhdath*, alasannya ialah selain boleh menyebabkan sifat mengetahui Allah SWT menjadi baharu, mengetahui perkara baharu juga boleh menjelaskan keadilan (*al-'adl*) dan

²⁰³ Aliran yang mengabadikan material. Menurut Burhan al-Din Dallu, aliran ini muncul sebelum Islam atau pada zaman jahiliyah. Fahaman mereka membabitkan atheism dan materialisme. Lihat lebih lanjut dalam Burhan al-Din Dallu, *Jazirah al-'Arab qabl al-Islam* (Beirut: Dar al-Farabi, 2007), 621-623.

²⁰⁴ Ahmad Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam*, 1: 194.

²⁰⁵ Al-Shahrastani, *al-Milal*, 35.

kebijaksanaan (*al-hikmah*) Allah SWT. Sebabnya, terdapat dalam perkara baharu ini keburukan (*al-qubh*) dan kezaliman (*al-zulm*). Pengetahuan Allah SWT mengenainya boleh mengheret Allah SWT menjadi pelaku keburukan dan penzalim (*al-fa'il al-qubh wa al-zalim*) tatkala Allah SWT mengetahui dan menghendaki keburukan dan kezaliman berlaku. Atau menjadi lemah (*al-'ajz*) apabila mengetahui tentang keburukan atau kezaliman yang akan berlaku tetapi tidak berupaya menghalangnya.²⁰⁶

Pada al-Mu'tazilah, Allah SWT bersifat dengan sifat mengetahui tetapi pengetahuanNya terbatas, tidak merangkumi pengetahuan tentang zatNya dan *al-muhdath*. Keterbatasan ini tidak mencerminkan kekurangan kerana keterbatasan tersebut melindungi Allah SWT daripada pertembungan antara baik dan buruk. Ringkasnya, sama ada dalam permasalahan menafikan had bagi sifat zat Allah SWT mahupun keterbatasan pengetahuan Allah SWT yang menjadi kata sepakat jumhur ilmuwan al-Mu'tazilah, ia turut disepakati oleh al-Kulayni.

Ketiga: Menafikan bilangan tertentu bagi sifat zat Allah SWT. Dalam *al-Kafi*, al-Kulayni turut membawakan nas penafian tersebut yang mana disandarkan kepada 'Ali al-Rida:²⁰⁷

فسمي نفسه سمعياً، بصيراً، قادراً، قائماً، ناطقاً، ظاهراً، باطناً لطيفاً، خبيراً،
قوياً عزيزاً، حكيناً، عليماً، وما أشبه هذه الأسماء.

Terjemahan: Maka dinamakan diriNya sendiri Maha Mendengar, Maha Melihat, Maha Berkuasa, Maha Berdiri Sendiri, Maha Bercakap, 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.²⁰⁸

Penafian bilangan tertentu bagi sifat zat Allah SWT adalah berdasarkan keterangan “dan sifat-sifat yang menyerupai nama-nama ini”. ‘Nama-nama’ yang

²⁰⁶ Ibn Matwiyyah, *al-Muhit*, 196 – 197.

²⁰⁷ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

²⁰⁸ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 70.

dimaksudkan tersebut ialah nama-nama Allah SWT yang mana ia diisbatkan tidak memiliki had jumlah tertentu kerana nama-nama ini adalah pengenalan. Ia diperkenalkan oleh Allah SWT maka Dia sahaja yang mengetahui perincian nama-nama tersebut – berapa dan mengapa dinamakan demikian.²⁰⁹

Menyokong kenyataan ini, al-Majlisi menyatakan bahawa sifat zat Allah SWT tidak tertakluk dengan jumlah tertentu, ia merangkumi segala sifat yang layak disifatkan bagi zat Allah SWT.²¹⁰ Rangkuman ini sangat jelas berpandukan kepada nas-nas *al-Kafi*, di mana tiada indikator yang menjustifikasi sifat zat Allah SWT secara jelas dan tepat. Dua puluh lima sifat zat Allah SWT yang disenaraikan bukanlah jumlah yang tepat dan disepakati. Al-Kulayni sendiri memperakuinya malah mengisyihar jumlah tersebut sebahagian daripada sifat zat Allah SWT.²¹¹ Perakuan ini persis perakuan yang telah diwar-warkan lebih awal oleh al-Mu‘tazilah.

Al-Mu‘tazilah melihat, permasalahan jumlah sifat zat Allah SWT tidak memberi sebarang kesan sama ada positif atau negatif pada keesaan Allah SWT, maka bagi mereka, ia tidak penting untuk dibicarakan. Apa yang penting, sifat zat Allah SWT perlu merujuk kepada zatNya, dengan erti kata sifat tersebut tidak berbeza daripada zatNya. Jika berbeza, ia boleh mengakibatkan perkara-perkara berikut; penyusunan (*al-tarkib*) sifat zat di atas zat Allah SWT; atau penjisiman (*tajsim*) kerana jisim sahaja memiliki sifat zat; ataupun menjadi penyekutuan (*tusharik*) kerana sifat zat Allah SWT menjadi qadim sama seperti zat Allah SWT. Justeru, mengelakkan perkara-perkara ini, al-Mu‘tazilah memusatkan ciri utama sifat zat Allah SWT sebagai sifar antonim. Ditambah ke atas ciri ini, ketidakupayaan mendatangkan tasawur antonim tersebut, contohnya sifat mengetahui, lawannya sifat jahil.

²⁰⁹ Perbahasan tentang perkara ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 103-106, 125-126.

²¹⁰ Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihar al-anwar* (cet. ke-3, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 1983), 4: 71.

²¹¹ Lihat kajian pada halaman 126.

Bercirikan sifar antonim serta ketidakupayaan mentasawurnya, jahil mustahil disifatkan pada Allah SWT atau mustahil ditasawwurkan padaNya.²¹² Hasilnya, sifat zat Allah SWT adalah segala sifat kesempurnaan yang boleh disifatkan bagi zat Allah SWT tanpa ada penegah, sama ada daripada sifat kekurangan atau tasawwur sifat kekurangan tersebut.

Meskipun tidak menetapkan apakah sifat zat Allah SWT mahupun berapakah bilangannya, dalam permasalahan diri zat Allah SWT (*'ayn al-Dhat*), al-Mu'tazilah menetapkan sifat zat tertentu sebagai diri zat tersebut. Ramai daripada mereka menetapkan sifat qadim (*al-qadim*) sebagai sifat diri zat Allah SWT.²¹³ Menurut al-Shahrastani, ini adalah pegangan jumhur al-Mu'tazilah kecuali al-Khayyat²¹⁴ serta muridnya al-Ka'bi.²¹⁵ Kedua-duanya menetapkan sifat wujud (*al-wujud*) sebagai sifat diri zat Allah SWT. Hujah mereka ialah, sifat wujud adalah sifat yang kekal dan melazimi kewujudan Allah SWT dan kejadian makhlukNya. Dengan ini, sifat wujud paling khusus berbanding sifat-sifat zatNya yang lain. Oleh kerana itu, ia tepat disifatkan sebagai sifat diri zat Allah SWT.²¹⁶

Selain al-Khayyat dan al-Ka'bi, Abu 'Ali al-Juba'i²¹⁷ dan anaknya Abi Hashim²¹⁸ turut menyalahi jumhur al-Mu'tazilah dalam hal ini. Kedua-duanya menetapkan sifat iradat (*al-iradah*) sebagai sifat yang paling khusus dan tepat sebagai sifat diri zat Allah SWT. Hujah mereka berdua, sifat iradat adalah sifat yang mengagungkan zat Allah

²¹² 'Abd al-'Aziz, *Falsafah*, 96.

²¹³ Al-Shahrastani, *al-Milal*, 31.

²¹⁴ Beliau ialah Abi al-Husayn bin Abi 'Amru. Ini adalah biodata yang dipetik daripada *al-Milal*. Manakala yang dipetik daripada *al-Muniyyah*, beliau ialah Abu al-Husayn al-Khayyat 'Abd al-Rahim bin Muhammad bin 'Uthman, guru kepada Abi al-Qasam al-Balkhi dan 'Abd Allah bin Ahmad. Qadi 'Abd al-Jabbar menyifatkan al-Khayyat seorang yang kuat beramal ibadah di samping memiliki keistimewaan yang luar biasa. Lihat lebih lanjut dalam al-Shahrastani, *al-Milal*, 50. Lihat juga dalam Ibn al-Murtada, *al-Muniyyah*, 49.

²¹⁵ Beliau ialah Abi al-Qasim bin Muhammad al-Ka'bi. Dalam *al-Muniyyah*, beliau disebutkan bernama Abu al-Qasam 'Abd Allah bin Ahmad bin Mahmud al-Balkhi al-Ka'bi. Tokoh aliran al-Mu'tazilah di Kota Baghdad. Lihat Ibn al-Murtada, *al-Muniyyah*, 51.

²¹⁶ Al-Shahrastani, *al-Milal*, 50.

²¹⁷ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 160.

²¹⁸ *Ibid.*, 178.

SWT. Dari sudut teoretikal, sifat iradat wujud tanpa premis (*hadithah la fi mahal*) iaitu wujud tanpa sandaran atau perkaitan, ia tidak fana di masa fananya alam. Hujah ini berbeza dengan fahaman jumhur al-Mu‘tazilah yang mana mereka berpegang dengan berakhirnya sifat iradat Allah SWT apabila berakhirnya alam.²¹⁹ Tanpa sandaran atau perkaitan inilah menjadikan sifat iradat tunggal dan inilah menjadikannya akrab dan paling khusus sebagai sifat diri zat Allah SWT di sisi al-Juba’i dan anaknya.

Menurut al-Shahrastani lagi, pemikiran al-Juba’i dan anaknya dalam perkara ini menghampiri pemikiran ahli falsafah berbanding al-Mu‘tazilah. Dimaklumi, ahli falsafah telah memperkenalkan konsep kewujudan tanpa premis, apabila mereka mengisbatkan akal sebagai jawhar yang tidak berpremis dan tidak bertempat.²²⁰ Tujuan mereka ialah menjadikan akal sebagai sifat bagi zat tuhan. Dengan sifat ini tuhan tidak perlu bersifat menjadikan yang mana ia mengaitkan tuhan dengan makhluk, bahkan memadai tuhan hanya memikirkan penciptaan makhluk bagi menjadikan mereka. Objektif ahli falsafah dalam hal ini ialah, mereka ingin membebaskan tuhan daripada konsep mustahil penyandaran baharu kepada qadim serta penyandaran berbilang kepada satu yang tunggal.²²¹

Turut menyalahi jumhur al-Mu‘tazilah ialah Qadi ‘Abd al-Jabbar.²²² Beliau menetapkan sifat kudrat (*al-qudrah*) sebagai sifat diri zat Allah SWT berbanding sifat qadim. Hujah beliau bahawa sifat kudrat adalah kunci segala sifat zat Allah SWT yang lain. Ibarat yang beliau bawakan:

²¹⁹ Perbahasan tentang perkara ini dilanjutkan dalam tajuk berikutnya.

²²⁰ Al-Shahrastani, *al-Milal*, 51.

²²¹ Muhammad Yusuf Musa, *Bayn al-Din wa al-Falsafah fi ra'y Ibn Rushd wa falasifah al-'asr al-wasit* (cet. ke-2, Beirut: al-‘Asr al-hadith, 1988), 206-207.

²²² Beliau ialah Abu al-Hasan Qadi al-qudah ‘Abd al-Jabbar bin Ahmad bin ‘Abd al-Jabbar al-Hamdani. Ibn al-Murtada mencatatkan bahawa Qadi ‘Abd al-Jabbar pada awalnya bermazhab al-Asha‘irah pada akidah dan al-Shafi‘iyah pada fikah. Namun setelah beliau bermunazarah dan memperolehi kebenaran, beliau meninggalkan pemahaman al-Asha‘irah. Kemudian beliau belajar dengan Abi Ishaq bin ‘Iyash dan menetap di Baghdad dan belajar dengan Abi ‘Abd Allah. Lihat dalam Ibn al-Murtada, *al-Muniyyah*, 66.

أن يكون العلم بجميع صفاته مرتبا على العلم بأنه قادر، فذلك هو أولى ما
نعرف من صفاته – جل وعز –، وما عداه يترب عليه، لأننا لا نعلمه عالما
قبل العلم بأنه قادر، ولا نعلمه حيا موجودا إلا بعد العلم أنه قادر.

Terjemahan: Sesungguhnya terjadinya pengetahuan tentang segala sifatNya tersusun-terbit daripada pengetahuan bahawa Dia berkuasa, maka dengan demikian ia (sifat berkuasa) paling utama kita ketahuinya sebagai sifat-sifatNya – Yang Maha Tinggi lagi Maha Perkasa – , setiap apa selainnya (sifat berkuasa) tersusun-terbit daripadanya, kerana kita tidak mengetahui Dia [bersifat] mengetahui sebelum pengetahuan [menyatakan] bahawa Dia berkuasa, juga kita tidak mengetahui Dia [bersifat] hidup lagi wujud melainkan setelah pengetahuan [menyatakan] bahawa Dia berkuasa.²²³

Perbezaan sifat yang merujuk diri zat Allah SWT di kalangan ilmuwan al-Mu'tazilah tidak merubah persepakatan mereka bahawa sifat zat Allah adalah zatNya. Sama ada tokoh-tokoh dari madrasah Baghdad (*al-baghdadiyyun*) sehinggalah ke madrasah Basrah (*al-basriyyun*) – meskipun terdapat khilaf di sisi mereka – semuanya menafikan sifat zat sebagai sifat tambahan ke atas zat Allah SWT atau sebagai entiti lain yang di luar zat Allah SWT.²²⁴ Semuanya juga tidak menentukan jumlah bilangan tertentu bagi sifat zat Allah SWT.

Didapati, al-Kulayni turut bersetuju dengan persepakatan al-Mu'tazilah sebagaimana dinyatakan di atas. Dalam permasalahan sifat sebagai diri zat Allah SWT, beliau juga bersetuju dengan jumhur al-Mu'tazilah bahawa diri zat Allah SWT adalah

²²³ Ibn Matwiyyah, *al-Muhit*, 105-106.

²²⁴ Pemecahan aliran al-Mu'tazilah Basrah boleh disimpulkan bermula pada zaman al-Juba'i dan anaknya Abi Hashim. Dari kalangan al-Basriyyun, Abi al-Husayn al-Basri adalah ilmuwan yang terkenal. Beliau merupakan guru kepada ramai ilmuwan al-Mu'tazilah yang lain seperti Abu Ishaq bin 'Iyash, Qadi 'Abd al-Jabbar, al-Mu'ayyid bi Allah, Abu Ishaq al-Nasibini, Muhammad bin Ahmad bin Hanif dan ramai lagi. Termasuklah salah seorang daripada keturunan *ahl al-bayt* Rasulullah SAW iaitu Muhammad bin al-Hasan bin al-Qasam bin al-Hasan bin 'Abd al-Rahman bin al-Qasam bin al-Hasan bin Zayd bin al-Hasan bin 'Ali bin Abi Talib yang digelar sebagai al-Imam Abu 'Abd Allah al-Da'i. Lihat lebih lanjut dalam Ibn al-Murtada, *al-Muniyyah*, 62-68.

sifat qadim. Buktinya terdapat pada nas yang disandarkan kepada Muhammad al-Baqir²²⁵ yang berbunyi:

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

Terjemahan: Sesungguhnya beliau (al-Baqir) telah berkata tentang sifat qadim: bahawa ia [adalah] satu yang utuh, satu pada makna.²²⁶

Amat jelas daripada nas ini, sifat qadim merupakan diri zat Allah SWT.

Dengan nas di atas berakhirlah perbahasan mengenai sifat zat Allah SWT, sambungannya pula perbahasan mengenai sifat perbuatan Allah SWT.

3.4.2 Nisbah Sifat Perbuatan

Berbeza daripada syarat sifat zat Allah SWT, syarat sifat perbuatan Allah SWT hendaklah; disifatkan bagi Allah SWT pada setengah keadaan; ia dilazimi oleh sifat lawan; dan bersifat sandaran. Berpandukan syarat-syarat ini – hasilnya – sifat perbuatan Allah SWT baharu kerana wujud pada keadaan tertentu serta tidak kekal; seimbang di antara positif (*ijabi*) dan negatif (*salbi*) kerana nisbah sifat perbuatan Allah SWT adalah sama apabila ditetapkan menerima kelaziman sifat lawan; dan pastinya bukan zat Allah SWT kerana bersandar kepada makhluk. Sandaran ini menafikan qadim yang menjadi diri zat Allah SWT.²²⁷

Apabila diteliti, dua syarat awal sifat perbuatan Allah SWT hanya melazimi syarat yang akhir. Dua syarat yang melazimi tersebut ialah: (1) disifatkan bagi Allah SWT pada setengah keadaan dan; (2) dilazimi oleh sifat lawan. Manakala syarat yang dilazimi ialah sifat perbuatan Allah SWT bersifat sandaran. Dikatakan dua syarat awal melazimi syarat yang akhir kerana dua syarat awal tersebut tidak absah melainkan

²²⁵ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

²²⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 63. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 119-120.

²²⁷ Lihat kajian pada halaman 127-128.

disandarkan, bukan pada Allah SWT tetapi pada makhluk. Bersandarkan sandaran inilah yang membezakan sifat perbuatan Allah SWT daripada sifat zatNya di samping menjadikan sifat perbuatan Allah SWT tidak kekal disifatkan pada Allah SWT. Inilah manhaj sifat perbuatan Allah SWT yang disepakati oleh Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah.

Mengukuhkan manhaj ini, al-Kulayni menambah dua syarat lain ke atas sifat perbuatan Allah SWT, iaitu sifat perbuatanNya dibenarkan berubah (*al-taghayyur*) dan dibolehkan berkembang (*al-tatawwur*). Berubah yang dimaksudkan di sini bukanlah berubah dengan maksud bertukar (*al-tabdil*) bahkan bermaksud mencipta-baharu. Allah SWT mencipta-baharu ciptaanNya dengan tanpa pengulangan iaitu dengan tanpa mewujudkan kembali apa yang telah wujud sebelumnya. Allah SWT mencipta-baharu ciptaan tanpa henti selagi mana diperlukan mengikut pengetahuanNya. Bukan itu sahaja, Dia turut memperelok zat dan sifat ciptaanNya atau caraNya mencipta bagi menghasilkan paten (*ikhtira’ al-musajjal*) tersendiri, membebezakan makhluk antara satu dengan yang lain. Ia tidak lain melainkan memenuhi kemaslahatan hamba di samping membuktikan kebijaksanaan dan keagunganNya dalam mencipta.²²⁸ Al-Kulayni mengemukakan syarat ini berpandukan nas yang disandarkan kepada ‘Ali RA:

الحمد لله الملاهم عباده حمده، وفاطرهم على معرفة روبيته، الدال على وجوده
بحلقه وبحدوث حلقه على أزله.

Terjemahan: Puji bagi Allah yang mengilhamkan hamba-hambaNya [cara] memujiNya, memfitrahkan mereka di atas makrifah ketuhananNya, yang menunjukkan ke atas kewujudanNya dengan [kewujudan] ciptaan dan dengan baharu ciptaanNya [yang membuktikan] keazalianNya.²²⁹

Al-Kulayni juga berhujah dengan nas lain yang juga disandarkan kepada ‘Ali RA:

²²⁸ *Ibid.*, 128-130.

²²⁹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 81. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 128.

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

Terjemahan: Pujian bagi Allah yang tidak [mengalami] mati dan tidak berakhir keajaiban [kudrat]Nya, keranasanya [pada] setiap hari [menguruskan] urusan membaharu ciptaan yang belum pernah diciptakan [sebelumnya].²³⁰

Manakala syarat kedua pula, dibolehkan berkembang iaitu menepati kemaslahatan hamba dan bukannya berkembang dengan maksud bertambah (*al-tazyid*). Al-Kulayni menjelaskan perkara ini dengan membawa misal sifat iradat Allah SWT. Menurut beliau, iradat Allah SWT adalah hasil gabungan sifat mengetahui dan kudrat Allah SWT. Tasawurnya, setelah Allah SWT mengetahui kemaslahatan dan hikmah ciptaanNya maka Dia menghendaki ciptaan tersebut lalu diwujudkan melalui kudratNya. Pada tasawur ini, sifat mengetahui Allah SWT berpadu dengan kudratNya bagi menghasilkan ciptaan yang dikehendaki. Sungguhpun sifat kudrat Allah SWT datang setelah sifat iradatNya tetapi sifat kudrat Allah SWT tunggal, tidak bersandar pada apa pun malah sifat iradat bersandar padanya.²³¹ Al-Kulayni membawakan hujah pandangannya ini bersandarkan kata-kata Ja‘far al-Sadiq:²³²

إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا مُرِادٌ مَعَهُ، لَمْ يَزِلْ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ.

Terjemahan: Sesungguhnya Yang Maha Menghendaki tidak [akan] ada melainkan adanya *murad* (yang dikehendaki) bersamaNya, kekal sentiasa Allah mengetahui berkuasa kemudian menghendaki.²³³

²³⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 82. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 129.

²³¹ Lihat kajian pada halaman 130.

²³² Lihat biodata beliau pada halaman 9.

²³³ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 64. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 130.

Sifat iradat tidak disifatkan sebagai sifat zat Allah SWT meskipun pada nas di atas tercatat pernyataan yang merujuk ciri keqadiman “kekal sentiasa Allah”. Ciri ini merujuk kepada sifat mengetahui dan kudrat Allah SWT dan tidak sifat iradat, dengan ini jelas, sifat iradat adalah sifat perbuatan Allah SWT. Ini dilihat pada dua sudut; pertama pada menghasilkan ciptaan dan kedua pada menetapkan hukum hakam ke atas manusia. Bahagian ini dinamakan sebagai *al-iradah al-tashri'iyyah* (kehendak syariat) manakala bahagian menghasilkan ciptaan dinamakan sebagai *al-iradah al-takwiniyyah* (kehendak membentuk).²³⁴

Berpandukan semua syarat sifat perbuatan Allah SWT yang telah disebutkan lalu, terdapat beberapa sifat perbuatan Allah SWT selain sifat iradat disenaraikan dalam *al-Kafi*. Ia seperti sifat keinginan (*al-mashi'ah*), cinta (*al-hubb*) serta murka (*al-bughd*), berkata-kata (*al-kalam*), mentadbir (*al-tadbir*), menentu (*al-muqaddir*) serta membangun (*al-munshi'*) dan mengetahui (*al-'ilm*).²³⁵ Senarai ini bukanlah jumlah sebenar sifat perbuatan Allah SWT. Sebagaimana sifat zat Allah SWT, sifat perbuatanNya juga tidak dihadkan oleh bilangan tertentu. Berbeza antara keduanya hanyalah pada kaitan, sifat zat Allah SWT hanya berkait dengan zatNya manakala sifat perbuatanNya turut berkait dengan makhluk.

Signifikasi perkaitan sifat perbuatan Allah SWT dengan makhluk amat penting bagi menjadikan sifat tersebut sebagai suatu nisbah. Untuk memahami apakah maksud nisbah ini, ia perlu dilihat melalui pemikiran ilmuwan al-Mu'tazilah. Persoalannya, mengapa ia perlu demikian, tidakkah al-Kulayni telah membincangkan permasalahan ini dan beliau bukanlah seorang beraliran al-Mu'tazilah? Jelasnya, al-Kulayni telah menjelaki sepenuhnya manhaj al-Mu'tazilah dalam perkara ini.

Di sisi al-Mu'tazilah, penyabitan sifat perbuatan Allah SWT sebagai nisbah bertujuan membezakannya daripada sifat zat Allah SWT. Penisahan menjadikan sifat

²³⁴ Lihat kajian pada halaman 130-131.

²³⁵ *Ibid.*, 132-135.

perbuatan Allah SWT difahami bukan hakikat zat Allah SWT, ia dibolehkan bercerai daripada zat Allah SWT. Menurut istilah, penisbahan sifat perbuatan Allah SWT yang dinyatakan ini dikenali sebagai penisbahan mutlak, ia ditakrifkan al-Jurjani sebagai:

إيقاع الشيء بين الشيئين.

Terjemahan: Mengkadarkan sesuatu di antara dua perkara.²³⁶ Ungkapan “sesuatu” pada takrif merujuk sifat perbuatan Allah SWT manakala ungkapan “dua perkara” pula merujuk Allah SWT dan makhluk. Pengkadaran pada takrif mengandungi unsur sangkaan (*zann*) yang mencanggahi yakin dan jazam. Ia lebih kepada pengamatan atau kiraan yang paling hampir berbanding tepat dan terperinci.²³⁷ Unsur yang terdapat pada pengkadaran ini cukup menyatakan bahawa sifat perbuatan Allah SWT bukan hakikat zatnya kerana kaitan kedua-duanya hanya sangkaan, sekadar pengamatan atau kiraan yang paling hampir, tidak diyakini serta dijazamkan.

Namun dalam masa yang sama, sifat perbuatan Allah SWT tidak dapat dinafikan berkait dengan zat Allah SWT. Dengan kata lain, sifat perbuatan Allah SWT terapung-apung di antara berkait dan tidak berkait dengan zat Allah SWT. Penjelasan berikut boleh membantu pemahaman perkara ini:

Pertama: Sifat perbuatan Allah SWT mempunyai kaitan yang jelas dengan yang dikadarkan (*al-maqdur*), maklumat (*al-ma'lum*) dan cerapan (*al-mudrak*), iaitu dari perkara-perkara yang terangkum di bawah apa yang dikehendaki (*al-murad*) serta yang dibenci (*al-mukrah*). Menurut Qadi 'Abd al-Jabbar, semua perkara ini dapat dikesan dengan mudah kerana ia jelas tampak pada makhluk. Akan tetapi, perkara yang melibatkan kaifiat iaitu bagaimana kaitan perkara-perkara ini dengan Allah SWT, ia tidak mampu dikesan mahupun diketahui. Tidak lain melainkan kerana ia daruri dan hanya perlu diterima secara aksiom.²³⁸

²³⁶ Al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, 237.

²³⁷ Ibn Manzur, *Lisan*, 15: 417, entri “*waqa*”.

²³⁸ Ibn Matwiyyah, *al-Muhit*, 108.

Kedua: Sifat perbuatan Allah SWT berkait di antara satu dengan yang lain secara terbitan, contohnya sifat bijaksana (*al-hakim*), ia terbit daripada perbuatan berhikmah (*al-hikmah*). Sifat ini mengambil alih tempat sifat mengetahui (*al-'alim*) oleh kerana sifat ini merupakan sifat sendirian (*sifat al-nafs*) yang tidak berkait dengan mana-mana sifat. Berbeza dengan sifat bijaksana,²³⁹ ia menjadikan Allah SWT bersifat memilih (*mukhtaran*). Dan Allah SWT hanya memilih apa yang menjadi kemaslahatan hamba dengan meninggalkan segala yang tidak bermanfaat buat mereka.

Ketiga: Sifat perbuatan Allah SWT tidak kekal, ia hanya wujud pada masa baharu, dalam keadaan tertentu serta terbatas, contohnya seperti sifat mencerap (*al-idrak*). Allah SWT bersifat dengan sifat mencerap ketika wujudnya yang dicerap (*al-mudrak*). Apabila tiadanya – sama ada sebelum ia wujud atau setelah ia binasa – maka tiadalah sifat mencerap pada Allah SWT.²⁴⁰

Meskipun sifat perbuatan Allah SWT tidak kekal, ia tidak mengurangi keqadiman zat Allah SWT bahkan mengelakkanNya daripada kekurangan (*al-naqa 'is*) yang berkait dengan makhluk. Selain *mudrik* (mencerap), Allah SWT diisbatkan juga bersifat *muhsin* (yang memperelok), *mun 'im* (pemberi nikmat), *mutafaddil* (pemberi keistimewaan), *'adil* (yang saksama), *jawwad* (pemurah), *hakim* (bijaksana), *sadiq* (benar), *amir* (penyuruh), *nah* (penegah), *madih* (pemuji), *dham* (pengeji), *muhy* (penghidup), *mumit* (pemati), *mumarrid* (pemberi sakit) dan lain-lain.²⁴¹ Akan tetapi, sebagai pencipta perbuatan hamba (*al-khaliq li af'al al-'ibad*), Allah SWT dinafikan kerana pencipta di sini memberi maksud pelaku baik buruk perlakuan hamba. Kata Qadi 'Abd al-Jabbar:

²³⁹ Al-Ash'ari, *Maqalat*, 2: 192. Lihat juga 'Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Asad Abadi, *Sharh al-Usul al-khamsah*, ed. Qawam al-Din (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1965), 151. Lihat juga dalam al-Asad Abadi, *al-Mughni*, 5: 204. Lihat juga dalam 'Abd al-'Aziz, *Falsafah*, 95-96.

²⁴⁰ Ibn Matwiyyah, *al-Muhit*, 108.

²⁴¹ 'Abd al-'Aziz, *Falsafah*, 95.

أَنْ أَفْعَالُ الْعِبَادَ مِنْ تَصْرِفِهِمْ وَقِيَامِهِمْ وَقَعْدَتِهِمْ حَادِثَةٌ مِنْ جَهَاتِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ – عَزَّوَجَلَ – أَقْدَرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا فَاعْلَمُ لَهَا وَلَا مُحَدِّثٌ سَوَاهُمْ، وَأَنَّ مَنْ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ – سَبَّحَانَهُ – خَالِقُهَا وَمُحَدِّثُهَا فَقَدْ عَظَمَ خَطْئُهُ.

Terjemahan: Sesungguhnya perbuatan hamba [bermula] dari pergerakan mereka, berdiri mereka [sehingga] duduk mereka adalah baharu, [berasal] daripada diri mereka, dan sesungguhnya Allah – Yang Maha Perkasa lagi Mulia – mengurniakan mereka kuasa untuk [berbuat] demikian, dan tidak [pula dengan ini menjadikan Allah SWT] pelaku baginya (perbuatan hamba) serta [juga] bukan pembaharu melainkan [diri] mereka [sendiri], dan sesungguhnya orang yang mengatakan: bahwasanya Allah – Yang Maha Suci – penciptanya (perbuatan hamba) serta pembaharunya, maka sangat besar kesalahannya.²⁴²

Daripada sinilah, al-Mu‘tazilah memperkenalkan *al-tawlid* (kelahiran perbuatan) iaitu konsep perbuatan disandarkan kepada pelaku melalui perantaraan, contohnya gerakan tangan dan kunci. Gerakan kunci terhasil daripada gerakan tangan. Di sini tangan sebagai pelaku manakala gerakan kunci sebagai perbuatan dan gerakan tangan sebagai daya perantaraan.²⁴³

Apa yang ingin dicapai melalui konsep *al-tawlid* ialah, Allah SWT – pada tanggapan al-Mu‘tazilah – selamat daripada baharu perbuatan hamba. Allah SWT hanya mencipta hamba dan memberikan mereka kekuatan. Kemudian, hambalah mencipta serta menjadi pelaku perbuatan mereka, dan mereka dipertanggungjawab di atas baik dan buruk perbuatan tersebut.²⁴⁴ Al-Mu‘tazilah menganggap rasionaliti pertanggungjawaban ini kuat berdasarkan janji baik dan buruk (*al-wa‘d wa al-wa‘id*) yang mana dipenuhi ke atas hamba pada akhirat kelak.²⁴⁵

²⁴² Al-Asad Abadi, *al-Mughni*, 5: 3. Lihat juga ‘Abd al-‘Aziz Sayf al-Nasr, *Masa’il al-‘aqidah al-Islamiyyah bayn al-tafwid wa al-ithbat wa al-tawhid wa arā’ al-firq al-Islamiyyah fiha* (Kaherah: Maktabah al-Iman, 2013), 2: 462.

²⁴³ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 199.

²⁴⁴ Mohd Hamidi Ismail, “Af’al Allah Menurut al-Jurjani (m. 816H/ 1413M): Kajian dan Terjemahan Teks Terpilih dari *Syarh al-Mawaqif*” (tesis sarjana, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2011), 84-88.

²⁴⁵ ‘Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Asad Abadi, *Tanzih al-Qur’ān ‘an al-mata’īn* (Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-turath. t.t), 31.

Individu yang memperkenalkan konsep *al-tawlid* ialah Bishr bin al-Mu'tamar, pengasas kelompok al-Bishriyyah.²⁴⁶ Kemudian, konsep ini dikembangkan oleh ilmuwan al-Mu'tazilah khususnya dari madrasah Basriyyun seperti Abi Hashim, Qadi 'Abd al-Jabbar dan lain-lain.

Daripada keterangan-keterangan yang diberikan, didapati sifat perbuatan Allah SWT lebih berkait dengan makhluk berbanding zat Allah SWT. Pada al-Mu'tazilah, kaitan inilah yang menghalang sifat tersebut menjadi hakikat zat Allah SWT. Ia berada ditengah-tengah antara isbat dan nafi kerana ada bahagian sifat perbuatan Allah SWT merujuk kepada Allah SWT manakala ada bahagian lain pula merujuk kepada makhluk. Qadi 'Abd al-Jabbar menerangkan perkara ini:

فَأَمَّا الْفَصْلُ الْأُولُ وَهُوَ الْكَلَامُ فِي الْأَفْعَالِ، فَتَدْخُلُهُ طَرِيقَةُ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، فَتَارَةٌ يَكُونُ الْخَلَافُ فِيهِ مِنْ حِيثِ ثَبَّتْهُ فَعْلًا وَيَنْفُونَهُ، كَالْإِرَادَةُ وَكَالْكَلَامُ، فَإِنَّمَا قَالُوا هُوَ مُرِيدٌ لِذَاهِنِهِ وَمُتَكَلِّمٌ لِذَاهِنِهِ، وَيَصْحُّ أَنْ يَدْخُلَ فِي ذَلِكَ اِثْبَاتُ الْأَعْرَاضِ، لِأَنَّهُمْ يَنْفُونَهُ فَعْلًا وَثَبَّتْهُ فَعْلًا؛ وَأَمَّا مَا نَفَيْهُ كُوْنَهُ عَالِمًا بِعِلْمِ مُحَدَّثٍ، وَمِنْ هَذَا الْمَحْدُثِ الَّذِي بِهِ يَعْلَمُ الْقَالِمَ، وَنَحْنُ نَنْفِي كُوْنَهُ عَالِمًا بِعِلْمِ مُحَدَّثٍ، وَمِنْ هَذَا الْبَابِ الْقَدْرَةُ الْمُحَدَّثَةُ عَلَى مَا حَكَى أَبُو الْحَسِينِ الْخِيَاطِ عَنْ بَعْضِهِمْ، وَنَحْنُ نَنْفِي أَنْ يَكُونَ تَعَالَى قَادِرًا بِقَدْرَةِ مُحَدَّثَةٍ. وَهَذَا وَانِّي مِنْ / مَسَائِلِ التَّوْحِيدِ فَأَنَّمَا أُورِدُهُمَا هُنَّا لِتَعْلِقِهِمَا بِالْأَفْعَالِ، وَالَّذِي يَخْتَصُّ هَذَا الْمَوْضِعُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، نَفِينَا كُوْنَهُ تَعَالَى خَالِقًا لِأَفْعَالِ الْعَبَادِ.

Terjemahan: Adapun bahagian awal iaitu perbicaraan tentang perbuatan, dimasukkan ke dalamnya kaedah nafi dan isbat, maka adakah [perbicaraan] ini menjadi khilaf tatkala kami mengisbatkannya [sebagai] perbuatan, manakala mereka (*al-Asha'irah*) menafikannya, seperti sifat kehendak dan berkata-kata, mereka mengatakan Dia berkehendak [dengan sifat kehendak terletak] pada zatNya dan berkata-kata [dengan sifat berkata-kata terletak] pada zatNya, [ini boleh diterima] sahih jika [apa yang mereka katakan] itu dimasukkan [ke dalam bab] isbat sifat yang melazimi zat, kerana mereka menafikannya (sifat kehendak atau berkata-kata) [sebagai] perbuatan sedangkan kami mengisbatkannya [sebagai] perbuatan; adapun apa yang kami nafikannya [sebagai] perbuatan manakala mereka

²⁴⁶ Al-Shahrastani, *al-Milal*, 43.

[pula] isbatkannya, dikira yang demikian itu [termasuk di dalam bab] sifat mengetahui baharu yang mana dengannya mengetahui Yang Maha Qadim, kami menafikan jadinya Dia mengetahui dengan sifat mengetahui yang baharu, dan pada bab ini [ada kaitannya dengan] kudrat baharu sepermata diceritakan [oleh] Abu al-Husayn al-Khayyat [nukilan] daripada setengah [kalangan] mereka [yang beraliran al-Mu'tazilah], sesungguhnya kami menafikan jadinya Yang Maha Tinggi berkuasa dengan kudrat baharu. Inilah dua [sifat; mengetahui dan kudrat baharu] andainya dikira [termasuk ke dalam] / daripada permasalahan Ilmu Tauhid, maka kedua-duanya dirujuk di sini pada kaitan kedua-duanya dengan perbuatan, [jika] sebaliknya maka yang dikhurasukan pada tajuk [perbicaraan] di sini [ialah] hakikat [sifat Allah SWT], telah kami nafikan jadinya Yang Maha Tinggi pencipta kepada perbuatan hamba.²⁴⁷

Jelasnya Qadi 'Abd al-Jabbar telah membezakan antara sifat perbuatan Allah SWT dengan sifat zatNya melalui kaedah isbat dan nafi. Beliau mengisbatkan sifat-sifat seperti kehendak, berkata-kata, mengetahui dan kudrat sifat perbuatan Allah SWT apabila sifat-sifat tersebut berkait dengan perkara baharu / makhluk, manakala menafikan sifat-sifat tersebut sebagai sifat perbuatanNya apabila berkait dengan zat atau keqadiman Allah SWT. Pada penafian ini, sifat-sifat tersebut menjadi sifat zat Allah SWT.

Kesimpulannya, sifat Allah SWT sama ada sifat zat atau perbuatanNya dibezakan oleh kaitan. Apabila berkait dengan zat atau keqadiman Allah SWT, sifatNya menjadi hakikat zat Allah SWT sebaliknya apabila berkait dengan perkara baharu atau makhluk, sifatNya menjadi nisbah. Walau bagaimanapun, al-Mu'tazilah melihat sifat perbuatan Allah SWT lebih cenderung berkait dengan makhluk berbanding zat Allah SWT. Sempena ini, sifat perbuatan Allah SWT disifatkan sebagai sifat yang dinisbah. Lebih halus lagi – di atas keterangan al-Razi – nisbah sifat perbuatan Allah SWT boleh difahami hanyalah sekadar sandaran kesan sifat zat Allah SWT, contohnya sifat memberi rezeki (*al-razzaq*). Ia bukanlah hakikat sifat kudrat Allah SWT bahkan ia

²⁴⁷ Ibn Matwiyyah, *al-Muhit*, 229.

hanya berfungsi mengutuskan rezeki kepada yang menerima rezeki (*al-marzuq*) melalui kudratNya.²⁴⁸

Al-Kulayni telah mengaplikasikan kesimpulan di atas dengan baik sekali. Keterangan dahulu, bagaimana dinyatakan al-Kulayni telah menjelaki sepenuhnya manhaj al-Mu'tazilah dalam menisbahkan sifat perbuatan Allah SWT, adalah amat jelas di sini. Untuk lebih jelas, nas-nas berikut membuktikannya:

- a. Al-Kulayni telah mengaitkan sifat iradat Allah SWT dengan makhluk. Ini berpandukan nas yang disandarkan kepada Ja'far al-Sadiq.²⁴⁹

خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة.

Terjemahan: Allah mencipta keinginan dengan dirinya [sendiri] kemudian mencipta segala sesuatu melalui keinginan tersebut.²⁵⁰

Meskipun pada nas di atas disebutkan keinginan tetapi hakikatnya ia adalah sifat iradat Allah SWT. Terdapat persamaan makna antara kedua-duanya, ini boleh dilihat pada nas lain – yang disandarkan juga kepada Ja'far al-Sadiq:

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُجْبِرْ أَحَدًا عَلَىٰ مُعْصِيَتِهِ، وَلَا أَرَادَ — إِرَادَةٌ حَتَّمْ — الْكُفُرَ مِنْ أَحَدٍ،
وَلَكِنْ حِينَ كَفَرَ كَانَ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ أَنْ يَكْفُرَ، وَهُمْ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ وَفِي عِلْمِهِ أَنْ لَا
يَصِيرُوا إِلَىٰ شَيْءٍ مِّنَ الْخَيْرِ.

Terjemahan: Sesungguhnya Allah tidak pernah mengerasi sesiapa ke atas maksiat, dan tidak menghendaki – [dengan] kehendak yang muktamad – jadi kufur seseorang [pun], akan tetapi ketika mana orang itu kufur jadilah pada kehendak Allah dia menjadi kufur, mereka semua [berada] dalam kehendak Allah dan dalam pengetahuanNya yang mana [setelah mereka kufur] mereka tidak kembali kepada sesuatu yang baik.²⁵¹

²⁴⁸ Muhammad 'Abd al-Fadil al-Qusi, *Hawamish 'ala al-Iqtisad fi al-I'tiqad li hujjah al-Islam al-Ghazali: al-qutban al-thalith wa al-rabi'* (cet. ke-2, t.tp., t.p., 1997), 23-24.

²⁴⁹ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

²⁵⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 54. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 132.

²⁵¹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 93.

Persamaan antara keinginan dan sifat iradat Allah SWT terdapat pada perantaraan kedua-duanya yang berkait dengan makhluk. Pada nas terdahulu ia jelas pada ungkapan “kemudian mencipta segala sesuatu melalui keinginan tersebut” manakala pada nas ini ia terdapat pada ungkapan “akan tetapi ketika mana orang itu kufur jadilah pada kehendak Allah dia menjadi kufur, mereka semua berada dalam kehendak Allah dan dalam pengetahuanNya”. Selain menyamakan keinginan dan sifat iradat Allah SWT, ungkapan “akan tetapi ketika mana orang itu kufur jadilah pada kehendak Allah dia menjadi kufur” juga telah menetapkan *al-tawlid* – iaitu hamba bertanggungjawab di atas perbuatan kufurnya.

Persamaan antara keinginan dan sifat iradat Allah SWT juga terdapat pada baharu kedua-duanya. Ini merujuk kepada nas yang didakwa daripada Ja‘far al-Sadiq juga:

المشيئة محدثة.

Terjemahan: [Sifat] keinginan [Allah SWT] itu baharu.²⁵²

b. Al-Kulayni juga telah menyifatkan sifat berkata-kata Allah SWT sebagai baharu.

Hujahnya berpandukan nas yang disandarkan kepada Ja‘far al-Sadiq:

إِنَّ الْكَلَامَ صَفَةً مُحَدَّثَةً لَيْسَ بِأَزْلِيَّةٍ كَانَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَلَا مُتَكَلِّمٌ.

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].²⁵³

²⁵² Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 65. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 132.

²⁵³ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 62. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 133.

- c. Al-Kulayni mengaitkan sifat menentu dan membangun iaitu terbitan sifat kudrat Allah SWT dengan makhluk. Ini berdasarkan nas yang disandarkan kepada ‘Ali al-Rida:²⁵⁴

ما أرى من دوران الفلك بقدرته، وإنشاء السحاب، وتصريف الرياح، ومجري
الشمس والقمر والنجموم، وغير ذلك من الآيات العجیبات المبینات، علمت
أن هذَا مقدّراً ومنشئاً.

Terjemahan: Apa yang aku sedang saksikan daripada peredaran planet dengan keupayaan peredarannya, bergumpalannya awan, berderunyanya angin, berjalannya matahari dan bulan serta bintang, dan selain yang demikian itu [merupakan] keterangan-keterangan yang ajaib tapi menjelaskan, ketahuilah aku bahwasanya pada [segala ciptaan] ini [ada] penentu dan pembangunnya.²⁵⁵

- d. Al-Kulayni membahagikan sifat mengetahui kepada dua bahagian, satu bahagian merujuk diriNya dan satu bahagian berkait dengan makhluk. Ini berpandukan nas yang disandarkan kepada Muhammad al-Baqir:²⁵⁶

العلم علماً: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه، وعلم علمه
ملائكته ورسله.

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.²⁵⁷

Nas-nas yang dibawakan, sekali lagi membuktikan al-Kulayni mendasari sepenuhnya manhaj al-Mu‘tazilah sebagaimana sebelumnya. Namun dalam perbahasan seterusnya, ia sedikit berbeza. Terdapat beberapa permasalahan, al-Kulayni mengemukakan nas-nas yang berorientasikan doktrin di luar manhaj atau skop

²⁵⁴ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 54.

²⁵⁵ *Ibid.*, 134.

²⁵⁶ *Ibid.*, 52.

²⁵⁷ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 85. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 134.

pemikiran al-Mu‘tazilah, doktrin yang dimaksudkan ialah *imamah*. Al-Kulayni berbuat demikian adalah kembali kepada latarbelakangnya sebagai seorang yang mendokong konsep pewasiatan imam (*tashayyu‘*), sebagaimana yang diimani oleh pendokong Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah.

3.4.3 Pemilihan *Al-Husn*

Daripada perbahasan yang lalu, dapat dirumuskan bahawa sifat zat dan perbuatan Allah SWT dibezakan oleh kaitan atau sandaran, sama ada pada zat Allah SWT atau pada makhluk. Natijahnya, sifat zat hanya berkait atau bersandar pada zat Allah SWT sahaja manakala sifat perbuatan turut berkait atau bersandar pada makhluk, dan hanya disifatkan nisbah kepada Allah SWT.

Memahami hasil rumusan ini, persoalan yang pasti ditanyakan ialah, bagaimana perkaitan tersebut dapat membezakan sifat Allah SWT yang tidak jelas kaitan atau sandarannya, seperti sifat mengetahui (*al-‘ilm*) dan kudrat (*al-qudrat*). Adakah sifat-sifat ini berkait dengan zat Allah SWT dan adakah turut berkait dengan makhluk.²⁵⁸

²⁵⁸ Isu ini telah dibangkitkan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 136.

Jawapannya, kembali kepada latar belakang zat Allah SWT yang disifatkan indah (*al-jamaliyyah*) dan sempurna (*al-kamaliyyah*).²⁵⁹ Dengan latar belakang ini, sifat Allah SWT yang tidak jelas kaitannya itu, apabila dapat diisbatkan indah dan sempurna tanpa ada penafian atau sifat lawan, maka ia adalah sifat zat Allah SWT. Sebaliknya, jika sifat yang tidak jelas kaitannya itu, apabila dapat diisbatkan indah dan sempurna dengan ada penafian atau sifat lawan – seperti jahil dan lemah – maka ia adalah sifat perbuatan Allah SWT.²⁶⁰

Daripada keterangan yang diberikan, difahami bahawa ciri indah dan sempurna amat penting bagi mencirikan sifat-sifat Allah SWT. Bukan sahaja dalam membezakan sifat zat Allah SWT dan sifat perbuatanNya malah dalam memelihara kekudusan sifat-sifat tersebut daripada kecacatan dan kekurangan.²⁶¹ Tidakkah ciri indah dan sempurna membendung sifat perbuatan Allah SWT daripada dikaitkan dengan *qubh* yang terhasil daripada keburukan perilaku manusia? Memahami perkara inilah menjadikan sifat perbuatan Allah SWT dihukum *husn* dan hanya memilih kebaikan. Berdasarkan pemahaman ini jugalah, al-Kulayni mengemukakan konsep *al-bada'*.²⁶²

Untuk mengenal secara mendalam konsep *al-bada'*, ia perlu dilihat daripada dua sudut; pertama, kaitan *al-bada'* dengan sifat Allah SWT, khususnya sifat mengetahui (*al-'ilm*) dan kudrat (*al-qudrat*); kedua, kaitan *al-bada'* dengan ideologi *imamah*. Dua kaitan yang disebutkan ini menjadi isu utama perbahasan tajuk di sini kerana semuanya ditekankan dalam kitab *al-Kafi*. Justeru, perbahasan selanjutnya akan dibahagikan

²⁵⁹ Latarbelakang yang sama disifatkan ke atas sifat zat Allah SWT. Ini tidak menghairankan kerana zat dan sifat zat Allah SWT adalah sama di sisi al-Kulayni dan al-Mu'tazilah. *Ibid.*, 119.

²⁶⁰ Ja'far al-Subhani, *al-'Aqidah al-Islamiyyah 'ala du' madrasah ahl al-bayt*. terj. Ja'far al-Hadi (t.p., t.p., t.t.), 65. Lihat juga Muhammad Husin al-Tabataba'i, *al-'Aqa'id al-Islamiyyah*. ed. Qasim al-Hashimi (Beirut: Mu'assah al-A'lami, 2002), 68.

²⁶¹ 'Abd al-'Aziz, *Falsafah*, 96.

²⁶² Dalam *al-Kafi*, al-Kulayni telah kemukakan bab *al-bada'* dengan menghimpunkan enam belas nas yang disandarkan kepada para imam. Lihat al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 85-87.

kepada dua bahagian; *Al-Husn Pada Al-Bada'* dan *Al-Bada dan Imamah*. Keperinciannya sebagaimana berikut.

3.4.3.1 *Al-Husn Pada Al-Bada'*

Al-bada' dalam *al-Kafi* diperkenalkan sebagai sebahagian daripada pengetahuan Allah SWT yang tersimpan, tersembunyi dan hanya diketahui oleh Allah SWT. Al-Kulayni sandarkan perkara ini kepada ucapan Muhammad al-Baqir:

العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحدا من خلقه، وعلم علمه
ملائكته ورسله، مما 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.²⁶³

Pengetahuan Allah SWT yang tersimpan dan tidak diketahui itulah *al-bada'*, ini jelas berpandukan nas berikut:

فَلَلَّهُ تَبارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ الْبَدَاءُ مَا لَا عَيْنٌ لَهُ، فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومُ الْمَدْرُكُ فَلَا
بَدَاءُ.

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'*.²⁶⁴

Terdapat penelitian ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah terhadap *al-bada'* – berpandukan dua teks nas di atas. Menurut al-Shirazi, *al-bada'* perlu difahami melalui dua sudut:

1. *Al-bada'* berkait dengan diri hamba. Perkaitan ini mengisbatkan pengetahuan Allah SWT dalam bahagian *al-bada'* bersifat baharu.
2. *Al-bada'* berkait dengan kemaslahatan hamba. Perkaitan ini memustahilkan Allah SWT menyembunyikan pengetahuanNya tentang kemaslahatan tersebut kepada mereka.²⁶⁵

Hasilnya, ungkapan “pengetahuan di sisi Allah yang tersimpan, tiada seorang pun daripada makhlukNya mampu mengetahuinya” – dari ucapan yang didakwa diucapkan oleh al-Baqir – lebih bermaksud pengetahuan Allah SWT yang belum diketahui lagi, ia baharu dan berkait dengan hamba. Apabila ia diketahui, Allah SWT yang mula-mula mengetahuinya kemudian Dia memberitahu atau mengajarnya kepada hamba. Tasawur proses ini dinyatakan pada nas yang disandarkan kepada Ja‘far al-Sadiq:

²⁶³ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 85. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 141.

²⁶⁴ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 87. Nas ini telah dibawa dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 139.

²⁶⁵ Al-Shirazi, *Sharh*, 2: 455.

إِنَّ اللَّهَ عَلِمِينَ: عِلْمٌ مُكْنُونٌ مُخْزُونٌ، لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ، مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ
وَعِلْمٌ عَلِمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرَسُلُهُ وَأَنْبِيَاءُهُ فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ.

Terjemahan: Sesungguhnya bagi Allah dua jenis: pengetahuan yang tersembunyi lagi tersimpan, tidak diketahui melainkan Dia [saJaja], daripada [bahagian pengetahuan] tersebut [ialah] *al-bada'* dan pengetahuan yang diajarkan kepada para malaikatNya, rasul-rasulNya, nabi-nabiNya, kami [turut] mengetahuinya.²⁶⁶

Berpandukan nas di atas, meskipun mengikut Ilmu Nahu, huruf *waw* selepas perkataan *al-bada'* berfungsi sebagai pembahagi (*waw li al-taqsim*) keterangan selepasnya, tetapi mafhum nas di atas mengingkari pembahagian tersebut. Fungsi *waw li al-taqsim* dialih kepada memperinci (*waw li al-tafsil*), maka hasilnya pengetahuan *al-bada'* turut diajarkan kepada para malaikat, para rasul, para nabi dan para imam. Jika tidak demikian, apa faedahnya diutuskan para imam selepas ketiadaan rasul? Tidakkah para imam mengetahui apa yang tidak diketahui oleh manusia lain? Menolak faedah ini maka menolak nas yang didakwa telah disampaikan oleh Ja'far al-Sadiq:

حَمْلَةُ الْعَرْشِ – وَالْعَرْشُ: الْعِلْمُ – ثَمَانِيَّةٌ: أَرْبَعَةُ مَنَا وَأَرْبَعَةُ مِنْ شَاءَ اللَّهُ.

Terjemahan: Penanggung Arasy – dan Arasy [itu bermaksud]: ilmu pengetahuan – lapan [orang]: empat daripada kami dan empat daripada sesiapa yang Allah kehendaki.²⁶⁷

“Kami” dalam nas merujuk kepada para imam maksum. Menurut al-Fayd al-Kashani, empat imam yang dimaksudkan oleh nas di atas ialah Nabi Muhammad SAW, ‘Ali bin Abi Talib, al-Hasan bin ‘Ali dan al-Husayn RA. Manakala empat yang baki – yang dikehendaki oleh Allah SWT – ialah Nabi Nuh, Ibrahim, Musa dan ‘Isa AS.²⁶⁸

²⁶⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 85, 86. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 142.

²⁶⁷ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 77. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 143.

²⁶⁸ 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: 504.

Apa yang dapat dipastikan ialah, pengetahuan *al-bada'* tersimpan dan tidak diketahui kerana Allah SWT berkehendak menunda pelaksanaannya. Nas yang disandarkan kepada Muhammad al-Baqir menjelaskan perkara ini:

مِنَ الْأَمْوَارِ أُمُورٌ مُوقَفَةٌ عِنْدَ اللَّهِ يَقْدِمُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ وَيَؤْخِرُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ.

Terjemahan: Daripada [setengah] urusan [ada] urusan yang tertangguh di sisi Allah, Dia mendahulukan daripadanya apa yang Dia ingin atau melewatkannya daripadanya apa yang Dia ingin.²⁶⁹

Selain dikaitkan dengan pengetahuan Allah SWT, *al-bada'* juga dikaitkan dengan kudrat Allah SWT. Perkaitan ini bertujuan merealisasikan pengetahuan dalam *al-bada'* kerana sekadar mengetahui tapi tidak melaksanakannya, memberi gambaran yang negatif pada kudrat Allah SWT. Apatah lagi, kandungan *al-bada'* adalah kebaikan yang bermanfaat buat hamba. Tidak melunaskan kebaikan tersebut, boleh menyebabkan Allah SWT disifatkan zalim dan lemah. Oleh sebab itu, kudrat digandingkan bersama pengetahuan pada memberi nilai *al-bada'*. Hal ini disaksikan oleh nas yang disandarkan kepada Ja'far al-Sadiq:

لَمْ يَزِلْ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ ارَادَ.

Terjemahan: Kekal sentiasa Allah mengetahui lagi berkuasa kemudian menghendaki.²⁷⁰

Sifat mengetahui dan kudrat di sini tidak boleh diterima sebagai sifat zat Allah SWT walaupun didahului oleh syarat qadim “kekal sentiasa” kerana perkataan “*thumma*”(kemudian) memberi erti masa baharu, bahkan perkataan selepasnya “*arada*” (menghendaki) merujuk sifat iradat yang disepakati sebagai sifat perbuatan Allah SWT. Perkataan “*thumma*” inilah yang menggambarkan *al-bada'* yang menukar sifat

²⁶⁹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 85. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 140.

²⁷⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 64. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 146.

mengetahui dan kudrat kepada sifat iradat. Unsur pertukaran ini menjadikan sifat mengetahui dan kudrat sebagai sifat perbuatan Allah SWT.

Selain nas di atas, nas lain yang mengaitkan *al-bada'* dengan sifat kudrat ialah, sebagaimana disandarkan kepada Ja‘far al-Sadiq:

إِنَّ الَّذِي قَدِرَ أَنْ يُدْخِلَ الَّذِي تَرَاهُ الْعَدْسَةُ أَوْ أَقْلَمُ مِنْهَا، قَادِرٌ أَنْ يُدْخِلَ الدُّنْيَا
كُلَّهَا بِيَضْنَةٍ لَا تَصْغُرُ الدُّنْيَا وَلَا تَكْبُرُ الْبَيْضَةَ.

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 membesarakan telur.²⁷¹

Perkaitan sifat kudrat dengan perkara-perkara baharu dalam nas – seperti penglihatan manusia dan dunia – menunjukkan bahawa sifat kudrat di sini bukan sebahagian sifat zat Allah SWT yang qadim, ia baharu dibaharukan atau diubah melalui *al-bada'*. Bagaimana *al-bada'* mengubah sifat kudrat mahupun sifat mengetahui sebelumnya, ia tidak diketahui. Bagi al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah, bagaimana *al-bada'* mengubahnya adalah tidak penting. Mereka senang sahaja menyimpulkan sebagai aksiom atau daruri.

Namun apa yang penting, semua nas *al-bada'* yang dikaitkan dengan sifat mengetahui dan kudrat Allah SWT mesti difahami menjurus kepada kebaikan (*al-husn*). Kefahaman ini kembali kepada ciri indah dan sempurna pada sifat Allah SWT, sebagaimana dinyatakan dahulu. Ia juga kembali kepada faedah berubahnya sifat mengetahui dan kudrat daripada sifat zat Allah SWT kepada sifat perbuatanNya. Jika bukan kerana kebaikan, apakah berbaloi mengisbatkan perubahan ke atas sifat Allah SWT daripada qadim kepada baharu?

²⁷¹ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 47. Nas ini telah dibawakan dalam bab dua, lihat kajian pada halaman 146.

Menanggapi faedah inilah, *al-bada'* dihimpunkan di dalam perkara-perkara istimewa yang menjadi sebab para nabi diutuskan. Nas yang disandarkan kepada Ja'far al-Sadiq menjelaskannya:

ما تبأ نبيٌّ قط، حتى يقرَّ اللَّهُ بِخَمْسٍ خَصَالٍ: بِالْبَدَاءِ وَالْمَشِيَّةِ وَالسَّجْدَةِ
وَالْعَبُودِيَّةِ وَالطَّاعَةِ.

Terjemahan: Tidak ditabalkan mana-mana nabi sehingga hal memperakui bagi Allah lima keistimewaan: *al-bada'*, keinginan, sujud, kehambaan dan ketaatan.²⁷²

Meneliti konsep *al-bada'* yang dikemukakan al-Kulayni dalam *al-Kafi*, kandungan dan tujuannya mempunyai banyak persamaan dengan konsep *al-aslah* (memperelok) di sisi al-Mu'tazilah. Konsep ini khas berkaitan dengan makhluk, dibangunkan di atas prinsip Allah SWT mustahil melakukan kecelaan. Qadi 'Abd al-Jabbar menggambarkannya:

أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَفْعُلُ مَا قَبَحَ عِنْدَ الْعُقْلِ وَلَا يَخْتَارُهُ، وَلَا يَخْلُ بِمَا هُوَ وَاجِبٌ عَلَيْهِ عَقْلًا.

Terjemahan: Sesungguhnya Dia Yang Maha Tinggi tidak melakukan apa yang dikeji di sisi akal dan [Dia] tidak memilihnya, dan tidak [pula Dia] meninggalkan dengan apa yang wajib ke atasNya secara akal.²⁷³

Konsep *al-aslah* khusus meraikan hamba dari segenap sudut. Ia merangkumi *al-lutf* (kemurahan), *al-a'wad* (penggantian) *al-ta'dil wa al-tajwir* (mengadili dan menindasi) dan lain-lain lagi.²⁷⁴ Dari *al-lutf*, terbitlah rukhsah serta kelonggaran. Dengan *al-a'wad*, kesempitan diimbali dengan keluasan manakala dengan *al-ta'dil wa al-tajwir* perbuatan tidak sunyi dari tujuan dan motif. Bagi al-Mu'tazilah, segala

²⁷² *Ibid.*,86.

²⁷³ 'Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Asad Abadi, *Sharh al-Usul al-khamsah*, ed. Qawam al-Din (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1965), 301.

²⁷⁴ Muhammad 'Abd al-Fadil al-Qusi, *Hawamish 'ala al-Iqtisad fi al-I'tiqad li hujjah al-Islam al-Ghazali: al-qutban al-thalith wa al-rabi'* (cet. ke-2, t.tp., t.p., 1997), 28, 31.

rangkuman *al-aslah* ini termaktub di dalam ayat-ayat al-Qur'an. Walaupun begitu, ayat-ayat tersebut tidak menjadi dalil kepada *al-aslah*, ia hanya mengukuhkan dapatan akal kerana akallah yang menemui kewajipan *al-aslah* ke atas Allah SWT.²⁷⁵

Sepertimana juga *al-bada'*, *al-aslah* turut berkait dengan pengetahuan dan kudrat Allah SWT. Bahkan pada sudut ini, kedua-duanya (*al-bada'* dan *al-aslah*) mempunyai persamaan yang ketara. Persamaan ini tampak jelas pada permasalahan *nasakh* dan *mansukh*, berpandukan keterangan dalam surah *al-Baqarah* (2: 104), firman Allah SWT:



Terjemahan: Apa sahaja ayat keterangan yang Kami mansuhkan (batalkan), atau yang Kami tinggalkan (atau tangguhkan), Kami datangkan ganti yang lebih baik daripadanya, atau yang sebanding dengannya. Tidakkah engkau mengetahui bahawasanya Allah Maha Kuasa atas tiap sesuatu?²⁷⁶

Ayat yang dinasakhkan atau ditinggalkan adalah merujuk kepada pengetahuan dan kudrat Allah SWT. Rujukan ini ditafsirkan al-Zamakhshari sebagai perintah (*al-amr*) yang digugurkan dengan gantian perintah yang lain.²⁷⁷ Adalah jelas, perintah datang daripada sifat iradat Allah SWT, salah satu sifat perbuatanNya. Dan amat jelas, iradat Allah SWT berpandukan pengetahuanNya.²⁷⁸ Sama ada ayat yang dinasakhkan atau ditinggalkan, gantiannya mesti memberi kemaslahatan hamba di dunia atau gandaan pahala di akhirat. Al-Zamakhshari berkata:

²⁷⁵ Mas'ud bin 'Umar Al-Taftazani. *Sharh al-'aqa'id al-Nasafiyyah*. ed. Taha 'Abd al-Rauf Sa'd. Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath. 2000.

²⁷⁶ Basmeih, *Tafsir*, 42.

²⁷⁷ Al-Zamakhshari, *al-Kashaf*, 1: 208.

²⁷⁸ Daripada tokoh-tokoh al-Mu'tazilah, al-Ka'bī disifatkan oleh al-Ghazali sebagai individu yang menjadikan sifat mengetahui Allah SWT sebagai pentarjih atau penghusus *al-maqdurat* (perkara yang dikadar) sama ada *al-mawjudat* (yang wujud) atau *al-ma'dumat* (yang tiada). Walaupun begitu, al-Ka'bī tidak menafikan sifat iradat. Beliau memasukkannya ke dalam sifat mengetahui. Lihat Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, ed. Mustafa 'Abd al-Jawwad 'Imran (Kaherah: Dar al-Basa'ir, 2009), 332.

والمعنى أن كل آية يذهب بها على ما توجبه المصلحة من إزالة لفظها وحكمها معا، أو من إزالة أحدهما إلى بدل أو غير بدل ((نأت)) بأية خير منها للعباد، أي آية العمل بها أكثر للثواب أو مثلها في ذلك.

Terjemahan: Dan makna ayat: sesungguhnya setiap ayat [yang dinasakh atau ditinggalkan] membawa bersamanya apa sahaja yang wajib [dari] kemasing-masing [yang lapuk] sama ada dengan cara digugurkan lafaznya (ayat) serta hukumnya sekali, atau digugurkan salah satu dari kedua-duanya dengan gantian atau tanpa gantian. ((Kami datangkan ganti)) dengan ayat yang lebih baik buat hamba, iaitu ayat yang mana [dengan] mengamalkannya [akan] memperolehi pahala yang lebih banyak atau seumpamanya pada yang demikian (mengamalkan).²⁷⁹

Tiada kesamaran pada tafsiran ayat di atas menjurus kepada maksud *al-aslah* dan *al-bada'* sebagaimana telah dinyatakan dahulu. Dengan ini, persamaan di antara pemikiran al-Kulayni dan al-Mu'tazilah amat jelas dalam mengaitkan *al-husn* dengan sifat Allah SWT, khususnya sifat mengetahui dan kudrat Allah SWT. Malah di sisi al-Mu'tazilah, mereka mempunyai ibarat khas berhubung *al-husn* iaitu ‘membuat baik dan memburuk secara akli’ (*al-tahsin wa al-taqbih al-'aql*) – merujuk kepada peranan akal dalam menentukan baik buruk sesuatu. Namun bagaimana pula dalam soal *imamah*? Apakah ada persamaan di antara al-Kulayni dan al-Mu'tazilah? Berikut adalah perbahasannya.

3.4.3.2 Al-Bada' Dan Imamah

Dalam *al-Kafi*, *al-husn* diterapkan ke dalam *al-bada'* untuk dikaitkan dengan *imamah*. Nas-nas terdahulu ada menjelaskannya. Antara yang dibawa kembali di sini:

Nas yang disandarkan kepada Ja'far al-Sadiq:

²⁷⁹ Al-Zamakhshari, *al-Kashaf*, 1: 208. Lihat juga dalam al-Asad al-Abadi, *Tanzih*, 31. Kemudian bandingkan tafsiran ilmuwan al-Mu'tazilah di sini dengan ilmuwan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah seperti Ibn Kathir. Lihat lebih lanjut dalam Ibn Kathir, *Tafsir*, 1: 327-330

إِنَّ اللَّهَ عَلَمِينَ: عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ، لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ، مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ
وَعِلْمٌ عَلَمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرَسُلُهُ وَأَنْبِيَاءُهُ فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ.

Terjemahan: Sesungguhnya bagi Allah dua jenis: pengetahuan yang tersembunyi lagi tersimpan, tidak diketahui melainkan Dia [saaja], daripada [bahagian pengetahuan] tersebut [ialah] *al-bada'* dan pengetahuan yang diajarkan kepada para malaikatNya, rasul-rasulNya, nabi-nabiNya, kami [turut] mengetahuinya.²⁸⁰

Perenggan akhir nas “kami turut mengetahuinya” sangat jelas menyatakan kaitan *al-bada'* dengan *imamah*. Begitu juga dengan keseluruhan nas berikut yang mana ia juga disandarkan kepada Ja‘far al-Sadiq:

حَمْلَةُ الْعَرْشِ – وَالْعَرْشُ: الْعِلْمُ – ثَانِيَةٌ: أَرْبَعَةُ مَنْ أَرْبَعَةُ مَنْ شَاءَ اللَّهُ.

Terjemahan: Penanggung Arasy – dan Arasy [itu bermaksud]: ilmu pengetahuan – lapan [penyampainya]: empat daripada kami dan empat daripada sesiapa yang Allah kehendaki.²⁸¹

Umumnya, al-Kulayni dan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah berpegang teguh dengan *al-bada'* dalam bab *imamah*. Mereka percaya, pelantikan para imam diwarisi daripada generasi sebelum kepada generasi selepas secara nas yang terang (*nass al-jalli*), ataupun secara isyarat (*al-ishari*). Bagaimana pewarisan itu terlaksana adalah melalui pemberitahuan ilahi yang bersifat baharu.

Syiah al-Ithna al-‘Ashariyyah menetapkan demikian kerana mereka menekuni kesalahan-kesalahan kelompok Syiah sebelumnya. Kesemuanya berselisih pendapat dalam menentukan imam, sehingga mereka berpecah kepada lima kelompok besar dan berpuluhan kelompok kecil.²⁸² Puncanya daripada pewarisan mutlak tanpa menerima

²⁸⁰ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 85, 86.

²⁸¹ *Ibid.*, 77.

²⁸² Lebih lanjut lihat dalam al-Shahrastani, *al-Milal*, 96-127. Lihat juga dalam Mohd Hamidi Ismail, “Konsep Imam dan Imamah Syi’ah dan Percanggahannya Dari Islam” (makalah, Seminar Mendepani Virus Syi’ah, Muafakat, 8 September 2013), 18-28.

penggantian. Setiap kelompok Syiah mengangkat tokoh *ahl al-bayt* tertentu walaupun mereka saling berkongsi wadah pemikiran – *tashayyu'*. Kemudian, mereka kunci legasi kelompok mereka dengan *raj'ah* (kekembalian), yang mana akhirnya pewarisan *imamah* secara nas diragui dan dibatalkan. Mengaibkan lagi bagi mereka, apabila keraguan dan pembatalan itu dilakukan oleh kelompok mereka sendiri.²⁸³

Mengambil pedoman daripada apa yang berlaku, Syiah al-Ithna ‘Ashariyah menyusun pewarisan *imamah* secara sistematik, dengan tanpa mencacatkan syiar nas pewasiatan (*nass al-wasiyyah*), dan tanpa tergelincir daripada turutan imam. Nas-nas umum *imamah* seperti ayat *al-wilayah* (surah *al-Ma'idah* (5: 55)), ayat *al-mubahalah* (surah *Al 'Imran* (3: 61)), ayat *ahl al-bayt* (surah *al-Ahzab* (33: 33)), hadis *ghadir khum*, *al-kisa* dan lain-lain²⁸⁴ digarap dengan nas-nas khusus seperti nas nama para imam. Antaranya, yang dikatakan sebagai perakuan ‘Ali bin Abi Talib dan anaknya al-Hasan RA terhadap ucapan seorang lelaki yang mengatakan:

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ أَزِلْ أَشْهَدْ بِهَا وَأَشْهَدْ أَنْ مُحَمَّداً رَسُولَ اللَّهِ وَلَمْ أَزِلْ
أَشْهَدْ بِذَلِكَ وَأَشْهَدْ أَنِّكَ وَصَيَّرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْقَائِمُ
بِحَجَّتِهِ – وَأَشَارَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ – وَلَمْ أَزِلْ أَشْهَدْ بِهَا وَأَشْهَدْ أَنِّكَ وَصَيَّرَ
وَالْقَائِمُ بِحَجَّتِهِ – وَأَشَارَ إِلَى الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ – وَأَشْهَدْ أَنَّ الْحَسِينَ بْنَ عَلَيِّ
وَصَيَّرَ أَخِيهِ وَالْقَائِمُ بِحَجَّتِهِ بَعْدَهُ، وَأَشْهَدْ عَلَى عَلَيِّ بْنِ الْحَسِينِ أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ
الْحَسِينِ بَعْدَهُ، وَأَشْهَدْ عَلَى مُحَمَّدَ بْنَ عَلَيِّ أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ عَلَيِّ بْنِ الْحَسِينِ،
وَأَشْهَدْ عَلَى جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ، وَأَشْهَدْ عَلَى عَلَيِّ بْنِ مُوسَى أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ
الْقَائِمُ بِأَمْرِ حَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَأَشْهَدْ عَلَى عَلَيِّ بْنِ مُوسَى أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ
مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، وَأَشْهَدْ عَلَى مُحَمَّدَ بْنَ عَلَيِّ أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ عَلَيِّ بْنِ مُوسَى،
وَأَشْهَدْ عَلَى عَلَيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ مُحَمَّدَ بْنِ عَلَيِّ، وَأَشْهَدْ عَلَى

²⁸³ Lihat kritikan Syiah Zaidiyah berkenaan pelantikan imam Syiah Imamiyah dan Syiah Ismailiyah dalam Kamaluddin Nurdin Marjuni, *Agenda Politik Syiah: Dendam Warisan dalam Mencari Pemimpin Umat* (Batu Caves: PTS Millennia, 2013), 159-172.

²⁸⁴ Lihat lebih lanjut dalam Faisol Nasar Madi, “Konsep Imamah Menurut Syi’ah Ithna Asyariyyah dan Pandangan Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama’ah Terhadapnya: Kajian Terhadap Karya-Karya Terpilih Berbahasa Indonesia”, (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2011), 97- 108.

الحسن بن علي بأنه القائم بأمر علي بن محمد ، وأشهد على رجل من ولد
الحسن لا يكتفى ولا يسمى .

Terjemahan: Aku bersaksi sesungguhnya tiada tuhan melainkan Allah dan aku akan sentiasa bersaksikan dengannya (kalimah syahadah), dan aku bersaksi Muhammad [itu] utusan Allah dan aku akan sentiasa bersaksikan dengan demikian, dan aku bersaksi sesungguhnya engkau [adalah] wasi Rasulullah SAW, yang mendirikan hujah-hujah Baginda – sambil menunjukkan kepada *amir al-mu'minin* ('Ali RA) – kemudian [berkata:] aku akan sentiasa bersaksi dengannya dan aku bersaksi sesungguhnya engkau [adalah] wasinya dan pendiri hujah-hujahnya – sambil menunjukkan kepada al-Hasan AS – kemudian [berkata:] aku bersaksi sesungguhnya al-Husayn bin 'Ali [adalah] wasi saudaranya serta pendiri hujah-hujahnya selepasnya, dan aku bersaksi ke atas 'Ali bin al-Husayn bahawasanya dia adalah pendiri dengan perintah al-Husayn selepas darinya, dan aku bersaksi ke atas Muhammad bin 'Ali bahawasanya dia adalah pendiri dengan perintah 'Ali bin al-Husayn, dan aku bersaksi ke atas Ja'far bin Muhammad bahawasanya dia adalah pendiri dengan perintah Muhammad, dan aku bersaksi ke atas Musa bahawasanya dia adalah pendiri dengan perintah Ja'far bin Muhammad, dan aku bersaksi ke atas 'Ali bin Musa bahawasanya dia adalah pendiri dengan perintah Musa bin Ja'far, dan aku bersaksi ke atas Muhammad bin 'Ali bahawasanya dia adalah pendiri dengan perintah 'Ali bin Musa, dan aku bersaksi ke atas 'Ali bin Muhammad bahawasanya dia adalah pendiri dengan perintah Muhammad bin 'Ali, dan aku bersaksi ke atas al-Hasan bin 'Ali bahawasanya dia adalah pendiri dengan perintah 'Ali bin Muhammad, dan aku bersaksi ke atas lelaki daripada anak al-Hasan yang tidak digelarkan [dengan gelaran] dan tidak [pula] dinamai.²⁸⁵

Ternyata, nas khusus di atas tidak mencatatkan syiar nas pewasiatan malah mengukuhkannya lagi, berikutnya bilangan – dua belas orang – yang disebutkan pada nas, juga terdapat dalam riwayat Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Iaitu hadis Rasulullah SAW – dalam riwayat al-Bukhari – daripada riwayat 'Abd al-Malik, beliau berkata dengan maksudnya: saya telah mendengar Jabir bin Samurah RA berkata: saya telah mendengar Nabi SAW bersabda:

يكون اثنا عشر أميراً – فقال كمالاً لم أسمعها – فقال أبي: أنه قال: كلهم من قريش .

²⁸⁵ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 337-338.

Terjemahan: Akan ada dua belas orang *amir* – [berkata Jabir:] lalu [Baginda] berkata [dengan] perkataan yang aku tidak dengarinya – kata bapa ku – sesungguhnya Baginda telah berkata: kesemua mereka daripada Qurays.²⁸⁶

Didapati, Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah berbangga dengan sebutan bilangan dua belas orang pada hadis di atas kerana mereka menyangka menepati jumlah imam yang mereka puja. Namun begitu, mereka mengingkari perenggan akhir hadis: “kesemua mereka daripada Qurays”. Versi Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah pada perenggan tersebut ialah: “kesemuanya daripada keturunan Bani Hashim”.²⁸⁷

Lebih dari itu, nas khusus – berkaitan nama para imam – tidak menyalahi turutan imam kelompok Syiah al-Imamiyyah yang awal seperti al-Baqiriyyah dan al-Ja‘fariyyah,²⁸⁸ al-Nawusiyyah²⁸⁹ mahupun al-Aftahiyyah.²⁹⁰ Mereka semua memperakui *imamah* enam tangga yang awal iaitu *imamah* ‘Ali, al-Hasan, al-Husayn, ‘Ali bin al-Husayn, Muhammad bin ‘Ali dan Ja‘far bin Muhammad. Sebaliknya berselisih pada tangga ketujuh dan seterusnya, iaitu bermula dengan *imamah* Musa bin Ja‘far.²⁹¹ Bagi Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah pula, *imamah* Musa bin Ja‘far dan selepasnya jelas berpandukan nas dan juga berpandukan konsep *al-bada*.

Elemen *al-bada*’ dalam menentukan *imamah* adalah amat jelas dalam pemikiran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Bukti, mereka telah menentukan imam-imam selepas Ja‘far al-Sadiq, yang mana ia tidak dilakukan oleh kelompok Syiah al-Imamiyyah

²⁸⁶ “Perkataan yang aku tidak dengarinya” merujuk kepada perkataan Nabi SAW yang perlahan untuk didengari oleh Jabir RA. Hadis ini telah diriwayatkan oleh Sufyan. Lihat penjelasannya 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), 13: 236. Diriwayatkan juga dalam Muslim bin al-Hajjaj, Muslim, *Sahih Muslim*, ed. Ahmad Jad (Kaherah: Dar al-ghad al-jadid, 2007), 673-674.

²⁸⁷ Sulayman bin Ibrahim al-Qanduzi, *Yanabi’ al-mawaddah* (cet. ke-7, Najaf: al-Maktabah al-Haydariyyah, 1965), 533.

²⁸⁸ Pengikut Muhammad bin ‘Ali dan anaknya Ja‘far bin Muhammad. Al-Shahrastani, *al-Milal*, 108.

²⁸⁹ Pengikut lelaki yang bernama Nawus. Dikatakan namanya adalah nisbah kepada kampungnya yang bernama Nawusa. Ideologi mereka bahawa al-Sadiq masih hidup, beliaulah *al-mahdi* yang dinantikan. *Ibid.*, 109.

²⁹⁰ Kelompok yang mendakwa pemindahan *imamah* kepada ‘Abd Allah, anak sulung kepada al-Sadiq. *Ibid.*, 110.

²⁹¹ *Ibid.*, 110-114.

sebelumnya. Bagaimana Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah menentukan imam-imam tersebut, ia pasti tidak melalui pemilihan uruf berbentuk undian atau instalasi, atau pemilihan personaliti yang berpandukan karisma dan wibawa, kerana ini boleh menyebabkan mereka dianggap dengan sengaja telah membelakangi nas dan wasiat, hukumnya adalah kufur. Maka jawabnya, mereka tetap menentukan imam-imam berdasarkan nas dan wasiat tetapi dengan modifikasi, iaitu nas dan wasiat itu tidak diketahui oleh imam-imam terdahulu disebabkan ia ditangguh pemaklumannya. Sehinggalah tiba masanya yang sesuai, iaitu tatkala umat Islam memerlukan pimpinan imam. Jawapan ini secara kognitifnya, telah menggambarkan ‘*al-bada’* kerana ungkapan ‘ditangguh pemaklumannya’ merupakan instisari *al-bada’*.

Terdapat alasan secara logik di sisi Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, mengapa nas dan wasiat *imamah* selepas Ja‘far al-Sadiq ditangguh pemaklumannya, ia disebabkan oleh kekejaman pemerintah. Dalam konteks *imamah* Ja‘far al-Sadiq dan selepasnya, kekejaman pemerintah dikaitkan dengan kerakusan pemimpin empayar al-‘Abbasiyyah.²⁹² Pada awalnya mereka telah menggunakan pengaruh Syiah dalam komplot menjatuhkan kerajaan al-Umayyah. Setelah berjaya mengambil alih tumpuk pemerintahan pada tahun 132 Hijrah, pemerintah al-‘Abbasiyyah merasakan perkembangan Syiah memberi ancaman kepada mereka. Bermula dari sinilah, pemerintah tersebut menekan dan mengecam para imam Syiah.²⁹³

Al-Khusaybi membawakan sebuah kisah, bagaimana Ja‘far al-Sadiq sendiri pernah diancam, bahkan pengancam itu adalah salah seorang daripada kaum kerabatnya sendiri yang bernama Dawud bin ‘Ali bin ‘Abd Allah bin ‘Abbas RA. Dawud telah membunuh salah seorang pengikut Ja‘far al-Sadiq berikutan pengikut beliau itu tidak

²⁹² Lihat kekejaman yang disandarkan oleh Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah kepada pemimpin Bani ‘Abbasiyyah bermula daripada al-Hakam dan anaknya al-Rashid. Lihat lebih lanjut dalam Muhammad Jumu‘ah Badi, *al-Musibah al-ratibah: asda’ al-maqtal wa al-sha’ir al-Husayniyyah* (cet. ke-2, t.p., t.p., 1432H), 286- 300.

²⁹³ Ahmad Shalabi, *al-Tarikh al-Islami wa al-hadarah al-Islamiyyah* (Kaherah: t.p., 1962), 3: 78-83. Lihat juga Ahmad Amin, *Duha al-Islam* (Kaherah: t.p., 1952), 2: 39.

memberikan maklumat tentang *shi‘ah* (pendokong) Ja‘far al-Sadiq.²⁹⁴ Lebih menyayat lagi dari kisah tersebut, ialah kisah yang menimpa anak Ja‘far sendiri, Musa al-Kazim. Beliau telah diperlakukan dengan dahsyat, dipenjara dan diseksa sehingga meninggal. Hari kematian Musa ditangisi oleh pengikut Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah sehingga ke hari ini, mengenangkan kezaliman yang menimpa beliau, disamping dahaga serta perit racun yang dirasainya.²⁹⁵

Hasad dengkilah punca kekejaman Bani al-‘Abbasiyah ke atas para imam, sebagaimana dakwaan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah dalam tulisan-tulisan mereka. Jika dilihat dari perspektif Syiah yang terkenal ekstrem (*al-ghullah*) pula – antaranya Syarafuddin al-Musawi, – hasad dengki ke atas para imam telah lama berlaku, semenjak zaman ‘Ali RA. Al-Musawi mencatatkan:

Adapun ketiga khalifah pertama serta para pendukungnya; mereka itu telah mentakwilkan nas-nas yang menetapkan ‘Ali sebagai khalifah pertama, kerana alasan-alasan yang telah kami kemukakan. Dan tindakan mereka ini tidak merupakan suatu keanehan, sesuai dengan apa yang kami ingatkan anda tentang kebiasaan mereka mentakwilkan dari menilai kembali atau menghitung-hitung untung rugi yang ditimbulkan oleh penerapan nas-nas Nabi SAW, yang berkait dengan urusan politik, kenegaraan dan sebagainya.²⁹⁶

Pada perenggang lain, al-Musawi lanjutkan kata-katanya:

Kemudian setelah tercapainya kestabilan pemerintahan, mereka pun bersungguh-sungguh dalam upaya menghapus serta melupakan nas-nas tadi; bahkan secara terang-terangan mereka bertindak keras terhadap orang-orang yang masih menyebutnya atau mengisyaratkannya. Sehingga – beberapa waktu setelah itu – ketika mereka telah berhasil menjaga ketertiban, menyebarkan agama Islam, menaklukkan kerajaan-kerjaan, serta menguasai kekayaan dan mengumpulkan kekuatan, sedangkan nama mereka tidak ternoda akibat dorongan-dorongan hawa nafsu; kedudukan mereka pun menjadi semakin terhormat dan makin disegani. Rakyat pun bersikap *husn al-zann* (berbaik sangka) terhadap mereka, dan juga mengikuti jejak mereka dengan sepenuh hati, dan selanjutnya mengikuti jejak mereka dalam

²⁹⁴ ‘Abd Allah bin al-Husin bin Hamdan al-Khusaybi, *al-Hidayah al-Kubra* (cet ke-4, Beirut: Mu’assah al-Balagh, 1991), 254.

²⁹⁵ Badi, *al-Musibah*, 288-289.

²⁹⁶ Syarafuddin al-Musawi, *Dialog Sunnah Syiah*, terj. Muhammad al-Baqir (cet. ke-2, t.tp., Pustaka Mizan), 285.

melupakan kandungan nas-nas yang berkenaan dengan kepimpinan ‘Ali.²⁹⁷

Jika hasad dengki menjadi punca kekejaman Bani ‘Abbasiyah, dengan alasan hasad dengki ini jugalah Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah sesatkan semua orang Islam, kecuali mereka yang mengimani *imamah*.²⁹⁸

Majoriti Syiah al-Ithna Ashariyyah menerima alasan logik yang dinyatakan lalu. Bagi mereka, nas dan wasiat *imamah* ditangguh dari dinyatakan adalah tepat, kerana kekejaman orang yang dengkikan para imam serta pengikut mereka telah meragut kemaslahatan umat Islam, iaitu mendapat kepimpinan yang sebenar. Kemaslahatan inilah sebab musabab kepada wujudnya relevensi antara *al-bada'* dan penentuan *imamah*. Cuma persoalan yang tinggal ialah, apabila Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah menetapkan *imamah* ditentukan oleh nas, inskripsinya pasti berkait dengan wahyu ilahi. Sama ada Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah atau Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah, semua menerima bahawa hanya nabi dan rasul sahaja yang diberikan wahyu. Justeru, bagaimana *imamah* ditentukan setelah berakhirnya nabi dan rasul? Apatah lagi apabila dikaitkan dengan *al-bada'*, unsur penangguhan padanya menjadikan pewasiatan *imamah* keliru dan tidak masuk akal.

Jawapannya, para imam sama kedudukan mereka dengan nabi atau rasul. Faisol dalam tesisnya merakamkan ucapan ilmuwan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah berkenaan perkara ini, antaranya perkataan Ibn Babawayh:

وَأَنَّ الْأَئِمَّةَ كَالرَّسُولِ "قَوْلُهُمْ قَوْلُ اللَّهِ وَأَمْرُهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَطَاعُتْهُمْ طَاعَةُ اللَّهِ وَمُعَصِّيَتْهُمْ مُعَصِّيَةُ اللَّهِ وَإِنَّمَا لَمْ يُنْطَقُوا إِلَّا عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَنْ وَحِيهِ".

Terjemahan: Sesungguhnya para imam ialah sebagaimana para rasul, perkataan mereka ialah firman Allah, perintah mereka adalah perintah Allah, taat kepada mereka adalah taat kepada Allah, dan durhaka kepada mereka sama halnya durhaka kepada

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Mustofa Muhammad Asy Syak'ah, *Islam Tidak Bermazhab*, terj. A.M Basalamah (Jakarta: Gema Insani Press, 1994), 157.

Allah, dan mereka dari Allah dan dari wahyu yang diturunkan kepada mereka.²⁹⁹

Menurut Faisol, perkataan Ibn Babawayh ini terkesan daripada nas yang dikemukakan oleh al-Kulayni dalam *al-Kafi* yang berbunyi:

عن أبي عبد الله (ع) قال: الأئمة بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا
أنهم ليسوا أنبياء ولا يحل لهم من النساء ما يحل للنبي صلى الله عليه وسلم.
فاما ما خلا ذلك بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

Terjemahan: Diriwayatkan dari Abu ‘Abd Allah AS, beliau berkata: “Para imam menempati posisi Rasulullah SAW, hanya sahaja mereka tidak dinamakan para nabi, dan tidaklah dihalalkan bagi mereka menikahi beberapa wanita sebagaimana yang telah dihalalkan bagi Rasulullah SAW namun selain dari hal tersebut maka mereka ialah sebagaimana posisi Rasulullah SAW.”³⁰⁰

Contoh nas di atas masih dalam ruang lingkup yang adil dan natural. Selainnya, terdapat nas yang bias, melebihkan para imam daripada nabi dan rasul. Salah satunya nas yang disandarkan kepada Ja‘far al-Sadiq:

أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ نَبِيًّا، وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ نَبِيًّا
قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ رَسُولًا، وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ رَسُولًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ خَلِيلًا، وَإِنَّ اللَّهَ
اَتَّخَذَهُ خَلِيلًا قَبْلَ أَنْ يَجْعَلَهُ إِمَامًا، فَلَمَّا جَمَعَ لَهُ الْأَشْيَاءَ قَالَ: ((إِنِّي جَاعِلُكَ
لِلنَّاسِ إِمَامًا)). قَالَ: فَمَنْ عَظِمْتَهَا فِي عَيْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: ((وَمَنْ ذَرْتَنِي، قَالَ:
لَا يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)). قَالَ: لَا يَكُونُ السَّفِيهُ إِمامُ التَّقِيِّ.

Terjemahan: Sesungguhnya Allah Yang Maha Besar lagi Maha Tinggi telah mengambil Ibrahim AS sebagai hamba sebelum mengambil Baginda sebagai nabi, dan sesungguhnya Allah telah mengambil Baginda sebagai nabi sebelum mengambil Baginda sebagai rasul, dan sesungguhnya Allah telah mengambil Baginda sebagai rasul sebelum mengambil Baginda sebagai teman, dan sesungguhnya Allah telah mengambil Baginda sebagai teman sebelum menjadikan Baginda imam, apabila sudah terhimpun semua perkara ini pada Baginda, Dia (Allah

²⁹⁹ Faisol, “Konsep Imamah”, 103.

³⁰⁰ *Ibid.*, 104.

SWT) berfirman: ((Sesungguhnya Aku menjadikan mu imam (pemimpin) untuk manusia)). Berkata [Ja‘far]: Dari kehebatannya (*imamah*) pada pandangan Ibrahim AS [lalu] Baginda berkata: ((Dari zuriat ku, Dia (Allah SWT) berfirman: Tidak meperolehi perlantikan ku orang-orang yang zalim)). Berkata [Ja‘far]: Orang yang bodoh tidak akan menjadi imam (pemimpin) orang yang bertaqwa.³⁰¹

Dengan persamaan para imam dan nabi atau rasul, sebagaimana yang disebutkan dalam nas-nas di atas, tidak menjadi halangan untuk nas dan wasiat *imamah* yang tertangguh, dinyatakan kepada para imam apabila tiba waktunya. Hasilnya, tidak menjadi masalah untuk mengitlakkan *al-bada'* sebagai penentuan *imamah*, menurut kefahaman yang dikemukakan al-Kulayni, dan tidak diragui kefahaman inilah yang dianuti oleh Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Bagaimana pula kefahaman ini dalam pemikiran al-Mu‘tazilah? Apakah mereka mempunyai pandangan yang sama, berikutan dalam isu *al-bada'* dan kaitannya dengan sifat Allah SWT, al-Mu‘tazilah dan al-Kulayni mempunyai perspektif yang serupa.

Apa yang jelas, konsep *al-aslah* – yang mempunyai persamaan dengan konsep *al-bada'* dan kaitannya dengan sifat Allah SWT – dikemukakan oleh al-Mu‘tazilah tanpa menyentuh isu *imamah*, ia hanya melibatkan sifat Allah SWT. Al-Mu‘tazilah melihatnya demikian kerana kemaslahatan hamba tidak tertakluk kepada hamba, ia hanya tertakluk kepada Allah SWT. Dan lagi, al-Mu‘tazilah memperakui khilafah dua orang Sahabat RA; Abu Bakar dan ‘Umar RA, dan meragui pada awalnya khilafah ‘Uthman dan ‘Ali RA.³⁰² Tetapi akhirnya – mengikut pendapat yang muktamad – kedua-dua Sahabat tersebut diperakui kekhilafahan mereka oleh al-Mu‘tazilah. Mereka juga mendapati Mu‘awiyah dan ‘Amru bin al-‘As RA tidak bersalah dalam

³⁰¹ Muhammad bin Ya‘qub al-Kulayni, *Mawsu‘ah al-Kutub al-Arba‘ah fi ahadith al-Nabi wa al-‘Ithrah: Usul al-Kafi*. ed. Muhammad Ja‘far Shams al-Din (Beirut: Dar al-Ta‘aruf li al-Matbu‘at, 1990), 1: 229.

³⁰² Wasil sendiri menyalahkan ‘Ali RA di atas tercetusnya perperangan dengan Sahabat RA. Lihat lebih lanjut dalam Asad al-Abadi, *Sharh*, 767.

permasalahan *tahkim*. Semua yang diterangkan ini menyalahi sisi pandangan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah.³⁰³

Ringkasnya, dalam permasalahan *al-bada'* dan kaitannya dengan *imamah*, al-Mu‘tazilah berbeza pendapat dengan al-Kulayni dan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, meskipun kedua-dua pihak bersepakat dalam permasalahan *al-bada'* dan kaitannya dengan sifat perbuatan Allah SWT.

Dengan ringkasan di atas, maka tamatlah perbahasan bab tiga ini. Berikut beberapa kesimpulan perbahasan bab.

3.5 Kesimpulan

Daripada perbahasan bab tiga ini, kajian mendapati manhaj pemikiran *al-ilahiyat* yang dikemukakan dalam *al-Kafi* adalah manhaj yang terlebih dahulu membangunkan pemikiran *al-ilahiyat* dalam aliran al-Mu‘tazilah. Apabila ia dikatakan manhaj al-Mu‘tazilah, maka manhaj mereka tidak terlepas daripada pendalilan akal dan indikasinya secara mutlak, atau disebutkan sebagai *al-‘aqliyyah al-bahtah*.

³⁰³ Ibn al-Murtada, *al-Muniyyah*, 6.

Perkara ini tidak dapat diselindungkan oleh al-Kulayni, meskipun beliau mendakwa bahawa tema-tema *al-ilahiyat* dalam *al-Kafi* adalah berpandukan nas para imam Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah dan manhaj mereka. Ini boleh dilihat pada setiap perincian tema-tema tersebut.

Tema-tema pentauhidan zat Allah SWT dalam *al-Kafi*, iaitu penafian kaifiat, keberadaan dan kebolehinderawian zat Allah SWT. Manhaj yang membina tema-tema ini adalah manhaj al-Mu‘tazilah dalam mentauhidkan Allah SWT secara akli (*tawhid aqliyyah*). Mereka telah menafikan *hal* (keadaan) bagi Allah SWT yang mana dalam *al-Kafi*, ia menyamai penafian kaifiat ke atas zat Allah SWT. Al-Mu‘tazilah telah menafikan Allah SWT berjisim dan berhajat kepada jisim, yang mana dalam *al-Kafi*, ia menyamai penafian keberadaan zat Allah SWT pada arah dan tempat. Al-Mu‘tazilah telah menafikan potensi inderia dan dayanya menginderawi Allah SWT, yang mana dalam *al-Kafi*, ia menyamai penafian kebolehinderawian zat Allah SWT.

Begitu juga tema-tema pentauhidan makrifah Allah SWT dalam *al-Kafi*, iaitu sesuatu Allah SWT, pemaknaan nama-nama Allah SWT dan makrifah aksiomatik. Manhaj yang membina tema-tema ini adalah manhaj al-Mu‘tazilah menguduskan makrifah Allah SWT (*taqdis al-ma‘rifah*). Mereka telah mengisbatkan sesuatu sebagai konsep asas makrifah Allah SWT yang mana dalam *al-Kafi*, ia menyamai konsep sesuatu Allah SWT. Al-Mu‘tazilah telah mentakwil perkataan ‘Allah’ dan nama-nama Allah SWT yang mana dalam *al-Kafi*, ia menyamai pemaknaan nama-nama Allah SWT. Al-Mu‘tazilah telah mengisbat makrifah Allah SWT sebagai daruri yang mana dalam *al-Kafi*, ia menyamai makrifah aksiomatik dalam memakrifahi Allah SWT.

Tidak berbeza juga dengan tema-tema pentauhidan sifat Allah SWT dalam *al-Kafi*, iaitu sifat zat Allah SWT, sifat perbuatanNya dan *al-bada'*. Manhaj yang membina tema-tema ini adalah manhaj al-Mu‘tazilah menyucikan sifat Allah SWT (*tanzih al-sifat*) di sisi al-Mu‘tazilah. Mereka telah mengisbatkan keqadiman sifat zat Allah SWT

yang mana dalam *al-Kafi*, ia menyamai dengan pencirian sifat zat Allah SWT. Al-Mu‘tazilah telah menisbahkan sifat perbuatan Allah SWT yang mana dalam *al-Kafi*, ia menyamai pencirian sifat perbuatan Allah SWT. Al-Mu‘tazilah telah menetapkan ciri *al-husn* sebagai pilihan mutlak sifat Allah SWT yang mana dalam *al-Kafi*, ia menyamai dengan pengisbatan *al-bada'* dan fungsinya mengimbangi sifat-sifat Allah SWT. Namun dalam permasalahan *al-bada'* dan kaitannya dengan *imamah*, *al-Kafi* menyalahi manhaj al-Mu‘tazilah, dengan mengisbatkan pelantikan para imam selepas Ja‘far al-Sadiq secara pewasiatan melalui perantaraan *al-bada'*.

Mengapa disimpulkan bahawa tema-tema *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi* dibangunkan di atas manhaj al-Mu‘tazilah. Ini kerana tema-tema tersebut tidak disertakan perincian yang mampu menjelaskan ia berhasil daripada pemikiran tulen imam-imam Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Apabila dilakukan kajian dan penelitian, perincian tema-tema tersebut menyamai pemikiran *al-ilahiyyat* yang terlebih dahulu telah dikemukakan oleh al-Mu‘tazilah. Hasilnya, tema-tema *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi*, yang dikatakan berasal daripada pemikiran imam-imam Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah dan manhaj mereka, hanyalah sebuah dakwaan al-Kulayni.

Bagaimana pula pandangan Mazhab al-Asha‘irah terhadap pemikiran *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi*, ia dimuatkan dalam perbahasan bab empat selanjutnya.