

BAB EMPAT

PENILAIAN AL-ASHA‘IRAH TERHADAP PEMIKIRAN *AL-ILAHIYYAT DALAM AL-KAFI*

4.1 Pendahuluan

Mazhab al-Asha'irah dipilih sebagai penilai kepada pemikiran *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi*, adalah melihat kepada keampuhan olahan mereka terhadap nakli, di samping keanjalan pemahaman mereka terhadap dialektik akli. Keseimbangan antara menepati kehendak wahyu dan memenuhi taakulan akal, membuktikan kemampuan Mazhab al-Asha'irah sebagai penilai tersebut. Lebih daripada itu, pengalaman dialog dan debat bersama aliran pemikiran yang berbagai, khususnya al-Mu'tazilah, al-Hashwiyyah, *al-Hukama'* dan lain-lain, menambah lagi bukti kemampuan al-Asha'irah dalam melakukan penilaian.

Namun penilaian al-Asha'irah yang akan dibawakan di sini nanti, bukanlah dengan tujuan utama membantalkan pemikiran *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi*, kerana pembatalan tersebut pasti dan tidak akan diterima oleh pihak yang mendokong *al-Kafi*, khususnya tokoh-tokoh Syiah al-Ithna 'Ashariyyah. Akan tetapi, lebih kepada menjawab kesilapan pentasawuran *al-ilahiyyat* dalam *al-kafi*, bagi menghilangkan kekeliruan mahupun kesamaran yang boleh menyesatkan umat Islam, khususnya yang bermazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah.

Sempena itu, penilaian al-Asha'irah terhadap pemikiran *al-ilahiyyat* dalam *al-Kafi* akan dibahaskan dengan melibatkan tiga isu utama yang dihimpunkan ke dalam tajuk-tajuk berikut; *Penilaian Terhadap Konsep Tauhid Allah SWT*; *Penilaian Terhadap Konsep Makrifah Allah SWT*; dan *Penilaian Terhadap Konsep Sifat Allah SWT*.

Sebelum membahaskan tajuk-tajuk di atas secara intensif, dibawakan terlebih dahulu secara ringkas latar belakang dialog Mazhab al-Asha'irah dengan aliran Syiah al-Ithna 'Ashariyyah. Ini bertujuan mendapatkan gambaran umum koheren di antara kedua-dua aliran.

4.2 Ringkasan Dialog Al-Asha‘irah Dan Syiah Al-Ithna ‘Ashariyyah

Dialog dengan erti kata perbincangan ilmiah di antara Mazhab al-Asha‘irah dengan aliran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, tertumpu pada tiga permasalahan utama, iaitu *imamah*, keghaiban imam (*al-ghaybah*) dan kekembalian imam (*al-raj‘ah*).¹ Meskipun tiga permasalahan ini merupakan permasalahan dasar semua kelompok Syiah al-Imamiyyah, akan tetapi perspektif mereka saling berbeza di antara satu dengan yang lain.

Imamah pada perspektif Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah berlangsung ke atas dua belas orang imam. Turutannya secara menurun (*tanazuliyyan*) – berserta gelaran para imam: ‘Ali al-Murtada; al-Hasan al-Mujtaba; al-Husayn al-Shahid; ‘Ali al-Sajjad; Muhammad al-Baqir; Ja‘far al-Sadiq; Musa al-Kazim; ‘Ali al-Rida; Muhammad al-Taqi; ‘Ali al-Naqi; al-Hasan al-Zaki; Muhammad al-Qa‘im al-Muntazar.² Berbeza dengan kelompok Syiah al-Imamiyyah yang lain, *imamah* pada perspektif mereka pula terhenti pada Ja‘far al-Sadiq atau pada anak-anaknya sama ada pada ‘Abd Allah al-Aftah, Muhammad, Isma‘il atau Musa.³

Begitu juga perbezaan dalam permasalahan *al-raj‘ah*, imam yang didakwa kembali bukanlah individu yang sama, yang disepakati oleh semua kelompok Syiah al-Imamiyyah, dan perbezaan ini lebih tampak apabila dibandingkan dengan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, yang mana *al-raj‘ah* di sisi mereka, bukan bererti kekembalian setelah meninggal dunia, bahkan bererti kekembalian setelah ghaib yang lama (*al-ghaybah al-kubra*).⁴

Ringkasnya, perbezaan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah daripada kelompok Syiah al-Imamiyyah yang lain, terletak pada tiga permasalahan iaitu *imamah* dua belas orang

¹ Muhammad bin ‘Abd al-Karim al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005), 114.

² ‘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), 1: 89.

³ *Ibid.*, 108-111.

⁴ *Ibid.*, 113.

imam, kekembalian Muhammad bin al-Hasan daripada keghaiban – dan keghaiban itu ialah persembunyian dan bukan kematian.

Menyentuh kepada dialog al-Asha‘irah dengan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, ia telah bermula dari zaman di asaskan Mazhab al-Asha‘irah, iaitu pada zaman Imam al-Ash‘ari (m. 324H) sendiri lagi, sehingga ke hari ini. Beliau telah merekodkan permasalahan-permasalahan yang dibangkitkan oleh Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah dan mengkritiknya secara ilmiah. Ini boleh disaksikan pada tulisan-tulisan beliau, antaranya yang menjurus ialah *al-Maqalat*. Imam al-Ash‘ari tidak menamakan mereka sebagai Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, tetapi sebagai al-Qat‘iyyah (yang putus). Menurut beliau, nama tersebut diambil sempena tindakan mereka mengisyiharkan kewafatan Ja‘far al-Sadiq.⁵

Pengisytiharaan ini memutuskan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah atau al-Qat‘iyyah daripada kelompok yang mendokong pewarisan *imamah* kepada anak sulung, sebagaimana kelompok-kelompok al-Imamiyyah sebelumnya. Hal ini berlaku ekoran daripada kematian ‘Abd Allah al-Aftah – anak sulung kepada Ja‘far al-Sadiq – selepas tujuh puluh hari kewafatan bapanya, dan beliau pula tidak memiliki anak lelaki. Justeru, pewarisan *imamah* terhenti di situ sehingga pengikut Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah atau al-Qat‘iyyah – yang mana ramai ahlinya adalah pengikut Ja‘far al-Sadiq – beralih kepada metode mengimbangi pewarisan. Oleh kerana pewarisan *imamah* adalah secara nas, maka mereka perlu mengimbangi pewarisan tersebut juga dengan nas. Mereka telah mendakwa menemuinya, iaitu kata-kata Ja‘far al-Sadiq berbunyi:

عَدُّ الْأَيَّامِ، فَعَدَهَا مِنَ الْأَحَدِ حَتَّىٰ بَلَغَ السَّبْتَ؛ فَقَالَ لَهُ: كَمْ عَدَتْ؟ فَقَالَ:
سَبْعَةٌ، فَقَالَ جَعْفُرٌ: سَبْتُ السَّبْوَتْ، وَشَمْسُ الدَّهْرَوْ، وَنُورُ الشَّهْرَوْ؛ مَنْ لَا
يَلْهُو لَا يَلْعَبُ؛ وَهُوَ سَبْعُكُمْ قَائِمُكُمْ هَذَا، وَأَشَارَ إِلَىٰ وَلْدِهِ: مُوسَى الْكَاظِمُ.

⁵

Ibid., 88-89.

Terjemahan: Kiralah [bilangan] hari, kiralah ia [bermula] dari Ahad sehingga ke Sabtu; lalu [pengikut Ja‘far] berkata kepadanya: berapakah bilangan yang saya perlu kira? Jawab [Ja‘far]: tujuh, berkata Ja‘far [lagi]: Sabtu adalah pemutus, mentari yang kekal, cahaya yang menyinar: orang yang tidak larai dia tidak main-main, dialah ketujuh kalian yang mendirikan [urusan] ini, lalu ditujukan kepada anaknya: Musa al-Kazim.⁶

Setelah daripada *imamah* Musa al-Kazim, *imamah* diberikan secara nas dan isyarat sehingga kepada Muhammad bin al-Hasan bin ‘Ali bin Muhammad bin ‘Ali bin Musa. Demikian bagaimana Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah mendapat nama mereka mengikut pandangan Imam al-Ash‘ari.

Setelah kewafatan Imam al-Ashari, dialog bersama Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah diteruskan oleh ilmuwan al-Asha‘irah kemudiannya seperti Abu al-Hasan al-Bahili⁷ – murid Imam al-Ash‘ari –, Qadi al-Baqilani (m. 403H) dan Imam al-Haramayn (m. 478H). Dialog kedua-duanya (al-Baqilani dan Imam al-Haramayn) boleh dilihat dalam *magnus opus* mereka iaitu *Tamhid*⁸ dan *al-Irshad*⁹. Al-Isfarayini (m. 471H) dan al-Shahrastani (m. 548H) dalam *al-Tabsir*¹⁰ dan *al-Milal*.¹¹ Dialog ini berterusan dari satu generasi kepada generasi ilmuwan al-Asha‘irah yang lain.

Apa yang al-Asha‘irah putuskan untuk dicapai melalui dialog bersama Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah ialah, pencerahan dan pendedahan terhadap kesalahan pemahaman

⁶ Al-Shahrastani, *al-Milal*, 111.

⁷ Al-Dhababi menukilkan perkataan al-Isfarayini yang bermaksud: “Ketika mana aku berada di samping guru kami Abi al-Hasan al-Bahili, aku rasakan diriku seumpama setitis air pada lautan yang luas. Dan sesungguhnya aku telah mendengar beliau mengungkapkan: Ketika mana aku berada di samping Shaykh al-Ash‘ari, aku rasakan diriku seumpama setitis air pada lautan yang luas”. Lihat lebih lanjut Muhammad bin Ahmad al-Dhababi, *Siyar a‘lam al-nubala*, ed. Shu‘ayb al-Arnawut (cet. ke-2, Beirut: Mu’assah al-Risalah, 1982), 24: 305.

⁸ Muhammad bin Tayyib al-Baqilani, *Tamhid al-awa‘il wa talkhis al-dala‘il*, ed. ‘Imad al-Din Ahmad Haydar (Beirut: Mu’assah al-Kutub al-Thaqafiyah, 1987), 442-467.

⁹ ‘Abd al-Malik bin ‘Abd Allah al-Juwaini, *Kitab al-irshad lia qawati‘ al-adillah fi usul al-i‘tiqadi*, ed. Yusuf Musa dan ‘Abd al-Mun‘im ‘Abd al-Hamid (Mesir: Maktabah al-Khanji, 1950), 419. Lihat juga dalam ‘Abd al-Malik bin ‘Abd Allah al-Juwaini, *al-‘Aqidah al-Nizamiyyah fi arkan al-Islamiyyah*, ed. Muhammad Zahid al-Kawthari (Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-turath, 1992), 94.

¹⁰ Tahir bin Muhammad al-Isfarayini, *al-Tabsir fi al-Din wa tamyiz firqa al-najihin ‘an al-firq al-halikin*, ed. Kamal Yusuf al-Hut (Beirut: ‘Alam al-kutub, 1983), 39.

¹¹ Al-Shahrastani, *al-Milal*, 111-114. Lihat juga dalam Muhammad bin ‘Abd al-Karim al-Shahrastani, *Nihayah al-qadam fi ‘Ilm al-Kalam*, ed. al-Farar Jiyum (t.t., t.p., t.t.), 478-485.

Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Mereka yang hanyut dalam prolog khalifah *ahl al-bayt* bukan sahaja celaru pada sudut siasah, malah juga pada sudut akidah serta syariah. Pada sudut siasah, jika ‘*wilayah al-faqih*’ yang diwar-warkan sebagai penyelamat umat Islam, ia hanyalah dakwaan palsu. Dalangnya Khomeini tidak menjamin keselamatan Islam kerana dia sendiri jelas mempertikaikan sifat mengetahui dan iradat Allah SWT, maka bagaimana untuk selamat jika Allah SWT disifatkan jahil dan dipaksa? Khomeini menyatakannya – yang bermaksud:

Sungguh merupakan suatu kebaikan yang nyata seandainya Allah menurunkan barang satu ayat yang menjelaskan bahawa Ali dan keturunannya adalah imam (khalifah) sesudah Nabi, kerana yang demikian adalah merupakan jaminan tidak akan terjadinya perselisihan dalam masalah *imamah*.¹²

Bagaimana boleh menyakini seseorang yang tidak menyakini Allah SWT? Bagaimana boleh merasa aman dengan suatu perlombagaan (*wilayah al-faqih*) jika penggubal dasarnya meragui perlombagaan yang lebih autentik (al-Qur'an)?¹³

Pada sudut akidah, jika falsafah akliyah al-Mu'tazilah yang menjadi tunjang tafsiran iman,¹⁴ maka hala tujunya adalah bid'ah dan kesesatan.¹⁵ Manakala pada sudut

¹² Mustofa Muhammad Asy Syak'ah, *Islam Tidak Bermazhab*, terj. A.M Basalamah (Jakarta: Gema Insani Press, 1994), 164.

¹³ Lihat perbahasan tentang akidah Syiah terhadap *wilayah faqih* dalam Azmil bin Zainal Abidin, “Akidah *Imamah Shi'ah* Dalam Konteks Doktrin *Wilayah Al-Faqih* Khomeini: Suatu Analisis Simbiotik” (makalah, Seminar Pemikiran Islam III (PEMIKIR III) Peringkat Kebangsaan, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 26-27 September 2012).

¹⁴ Ini merujuk kepada komentar Wan Zailan Kamaruddin mengenai keabsahan pandangan al-Mu'tazilah terhadap konsep perbuatan Allah SWT (*af'al Allah*). Beliau menyatakan bahawa pandangan al-Mu'tazilah dalam hal ini lebih hampir kepada keterangan al-Qur'an. Alasannya “perbuatan Allah SWT mempunyai maslahah dan tujuan dan ia tidak dilakukan tanpa sebab dan musabab berbanding dengan al-Asha'irah yang lebih menekankan keadilan Allah SWT dalam pengertian bahawa Dia bebas melakukan segala-galanya walaupun tanpa tujuan dan matlamat”. Ternyata hanya akal yang mengambil kira maslahah dan tujuan dalam suatu perbuatan. Wan Zailan dilihat cenderung kepada kenyataan ini, namun beliau tidak mengakuinya secara eksplisit, apakah beliau seorang *mu'tazili* (berfahaman al-Mu'tazilah) atau *shi'i* (berfahaman Syiah). Lihat Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali, “Konsep Perbuatan Allah (*Af'al Allah*) Dalam Pemikiran Islam, Pengaruh Dan Kesannya Kepada Pemikiran Umat Islam di Malaysia,” *Jurnal Pengajian Melayu* 14 (2004), 52.

¹⁵ Lihat kritikan terhadap komentar Wan Zailan di atas dalam tulisan Wan Suhaimi Wan Abdullah, “Wan Zailan Kamaruddin Wan Ali, “Konsep Perbuatan Allah (*Af'al Allah*) Dalam Pemikiran Islam: Pengaruh Dan Kesannya Kepada Pemikiran Umat

syariah, jika kepuasan hawa nafsu yang menjadi garis panduan, maka segala yang mengenyangkan syahwat itu adalah harus.¹⁶ Kecelaruan-kecelaruan yang dinyatakan ini berterusan hidup dalam kefahaman Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, dan ia menarik umat Islam kepadanya. Demikian kesannya, ia turut menarik dialog pembasmianya oleh al-Asha‘irah secara khusus dan Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah secara amnya.

Bentuk dialog yang dinyatakan di atas adalah bersifat komprehensif, ia menyentuh segala permasalahan sama ada akidah, syariah mahupun siasah. Berbeza dengan perbahasan kajian yang hanya menumpukan pada satu bahagian tertentu daripada akidah, iaitu *al-ilahiyyat*. Bahkan penumpuan tersebut dikecilkkan lagi skopnya dengan hanya melihat kepada kandungan bab *al-Tawhid* dalam kitab *al-Kafi*, berikut perbahasannya diutarakan.

Islam di Malaysia”, Dalam Jurnal Pengajian Melayu,” *Jurnal Pengajian Melayu* 17 (2006), 383-389.

¹⁶ Antaranya merujuk kepada konsep ruksah solat yang membenarkan pengikut Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah menjamakkan solat di atas alasan ketiadaan imam, tanpanya Islam masih belum sempurna. Begitu juga merujuk kepada nikah mut’ah yang menjadi ruksah kepada mereka dalam soal perkahwinan. Ia berkaitan dengan darurat kerana mut’ah disyariatkan pada masa ‘perang’. Lihat lebih lanjut dalam Mustofa, *Islam*, 159.

4.3 Penilaian Terhadap Konsep Tauhid Zat Allah SWT

Al-Kulayni telah memperkenalkan konsep tauhid zat Allah SWT dengan menafikan secara mutlak ke atas zat Allah SWT tiga perkara iaitu kaifiat, keberadaan dan kebolehinderawian.¹⁷ Umumnya, tiga perkara ini turut dinafikan oleh al-Asha'irah kerana ia adalah perkara-perkara yang mustahil bagi zat Allah SWT. Namun secara khusus, penafian secara mutlak ke atas perkara-perkara terbabit turut menafikan kaitannya yang sabit secara nakli dan ijтиhad. Akibatnya, penafian mutlak yang diaplikasikan al-Kulayni menyalahi pedoman wahyu dan ijmak. Hal ini tidak diragui berpunca daripada memutlakkan pendalilan akal dengan menekuni pemikiran al-Mu'tazilah, ini telah diterangkan di bawah tajuk *Tauhid Berasaskan Akliyah*.¹⁸

Bagi melihat apakah perkara-perkara sabit yang dinafikan oleh al-Kulayni ke atas tauhid zat Allah SWT, ia dimuatkan ke dalam tiga perbahasan berikut: *Menyifatkan Hal; Mengisbatkan Kedudukan; dan Mengiktiraf Akal*.

4.3.1 Penyifatan Hal

Dalam menafikan kaifiat, al-Kulayni turut menafikan *hal* (keadaan) ke atas Allah SWT. Pada anggapan al-Kulayni, *hal* mustahil bagi Allah SWT kerana *hal* hanya wujud seiring (*ma'iyyah*) diri yang berjiwa atau sesuatu yang berjisim. Anggapan ini merupakan ideologi yang sediakala wujud dalam pemikiran al-Mu'tazilah. Al-Kulayni telah memindahkannya ke dalam *al-Kafi* dengan tujuan menafikan kaifiat secara am dan menafikan *hal* secara khusus.¹⁹

Al-Kulayni dalam ikutannya kepada manhaj al-Mu'tazilah mendakwa bahawa hujah menafikan *hal* adalah berpandukan akli dan nakli. Pada hujah akli, akal mustahil dapat menggambarkan kewujudan *hal* kerana ia tidak terlepas daripada dua bentuk penyifatan sama ada seiring atau berasingan daripada zat Allah SWT. Jika seiring

¹⁷ Lihat kajian pada halaman 65-85.

¹⁸ *Ibid.*, 155-179.158-163.

¹⁹ *Ibid.*, 158-163.

bermakna *hal* menyerupai zat Allah SWT manakala jika berasingan pula bermakna *hal* menyalahi zat Allah SWT dan bersifat bebas. Kedua-dua bentuk penyifatan ini menjadikan *hal* sebagai tuhan sama seperti Allah SWT. Hanya dua bentuk penyifatan ini sahaja yang dianggarkan pada *hal* jika ia dianggap wujud di sisi al-Kulayni mahupun al-Mu‘tazilah. Manakala pada hujah nakli, wahyu sama ada al-Qur'an ataupun al-Sunnah tidak pernah menyatakan atau menunjukkan wujudnya *hal*. Hujah ini telah dikemukakan oleh Abu ‘Ali al-Juba’i dan menjadi hujah dasar aliran al-Mu‘tazilah di samping hujah akli yang lalu.²⁰

Penafian yang dilakukan oleh al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah terhadap *hal* membawa kepada persoalan; mengapa mereka menolak wujudnya *hal*, sedangkan kaitannya dengan makhluk dan Allah SWT dapat difahami. Bentuk pemahaman sebegini diistilahkan sebagai *thubut al-dhihni* (sabit pada daya fikiran). Ia hanya melibatkan imaginasi fikiran tanpa perlu bukti secara hakiki. Seolah-olah, al-Kulayni mahupun al-Mu‘tazilah pada saat membicarakan perkara ini, keluar daripada mendokong akliyah dan berpegang kepada zahir nas wahyu. Hujah mereka, *hal* tidak difahami oleh akal dan wahyu pula tidak menjelaskan tentang *hal*, hanyalah dalih mengelak daripada menerima *hal* berkait dengan Allah SWT.

Kaitan *hal* dengan Allah SWT sememangnya tidak boleh dinafikan kerana *hal* mustahil dinafikan kewujudannya, dan dalam masa yang sama mustahil mengisbatkannya sebagai zat Allah SWT. Hasilnya, *hal* pastilah suatu sifat bagi Allah SWT. Apa yang jelas, jika al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah menerima perkara ini, mereka akan menyalahi manhaj tauhid yang mereka dirikan, iaitu menafikan sifat bagi zat Allah SWT – khasnya sifat *al-Ma‘ani* –, sekaligus menzahirkan kelemahan manhaj akidah mereka. Oleh itu, mereka menafikan wujudnya *hal* secara total sama ada sabit realiti (*thubut al-khariji*) mahupun sabit daya akal (*thubut al-dhihni*) yang juga dikenali dengan sabit dalaman (*thubut al-dakhili*). Bagi mereka, perbicaraan tentang *hal*

²⁰ *Ibid.*, 159-163.

termasuk dalam perbicaraan daruri/ aksiom yang diterima tanpa penerokaan sebab dan pengkajian akal.

Sebaliknya menjadikan *hal* sebagai sifat Allah SWT atau menyifatkan *hal* merupakan wacana jumhur al-Asha'irah.²¹ Bagaimanakah wacana tersebut terbina, penjelasannya berdasarkan kritikan terhadap hujah-hujah al-Kulayni dan al-Mu'tazilah dalam bab tiga yang lalu, ini sebagaimana berikut:

Pertama: Dalam membahaskan sifat perbuatan Allah SWT, al-Kulayni bersetuju dengan al-Mu'tazilah mengaitkan sifat perbuatan Allah SWT dengan makhluk, dan perkaitan ini bersifat sandaran (*idafiyyan*). Ia dilengkapkan dengan tiga ciri; mempunyai kaitan jelas dengan perkara-perkara yang dikehendaki (*al-murad*) serta yang dibenci (*al-mukrah*) oleh Allah SWT; bersifat terbitan; dan hanya wujud pada masa baharu dalam keadaan terbatas.²² Setiap ciri ini tidak mempunyai bukti yang nyata bagaimana ia wujud, ia hanya tasawur di dalam daya fikiran. Dengan erti kata lain, sandaran sifat perbuatan Allah SWT hanyalah suatu perspektif (*al-wujuh*) dan iktibar (*al-i'tibarat*) sifat Allah SWT. Ia disabitkan demikian demi membezakannya daripada sifat zat Allah SWT yang disifatkan hakiki.²³

Perkaitan sandaran sifat perbuatan dengan Allah SWT mempunyai persamaan dengan perkaitan *hal* dengan Allah SWT. Kedua-duanya berkait dalam perkara yang dikehendaki dan dibenci oleh Allah SWT malah lebih dari itu, *hal* berkait dengan sifat-sifat zat Allah SWT seperti *al-hayah* (hidup), *al-qudrah* (kudrat) dan lain-lain –

²¹ Menurut al-Shahrastani, Mazhab al-Asha'irah tidak mempunyai kata sepakat dalam mengisbatkan *hal*. Imam al-Ash'ari sendiri menafikannya, begitu juga Imam al-Haramayn. Namun Qadi al-Baqilani mengisbatkannya. Perkara ini dipersetujui oleh kebanyakan ilmuwan al-Asha'irah sama ada mutakadimun dan mutakhirun. Lihat lebih lanjut dalam al-Shahrastani, *Nihayah*, 167.

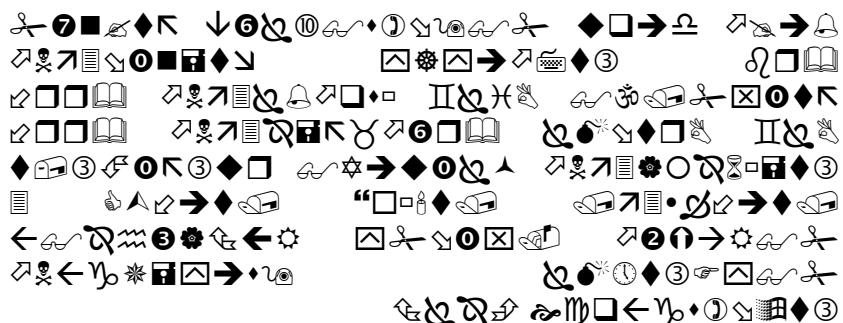
²² Lihat kajian pada halaman 229-230.

²³ *Ibid.*, 228. Qadi 'Abd al-Jabbar menyifatkan sandaran perbuatan Allah SWT sebagai *majaz* dan perluasan kalam (*tawassu'an*). Lihat lebih lanjut dalam al-Hasan bin Ahmad Ibn Matwiyyah, *al-Muhit bi al-taklif fi al-'aqa'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, t.t.), 1: 231.

daripada sifat zat Allah SWT.²⁴ Hal juga boleh disifatkan terbitan contohnya berkeadaan hidup (*hayyan*) yang diterbitkan daripada sifat hidup Allah SWT (*al-hayah*), dan hal juga wujud pada waktu baharu dan terbatas. Waktu baharu dan terbatas ini merujuk kepada waktu yang melingkari hidup hamba, mereka mengenal Allah SWT berkeadaan (*ahwal*) semasa mereka wujud dan bukan sebelumnya atau selepas mereka binasa.

Persamaan di antara sandaran sifat perbuatan Allah SWT dengan *hal* membuktikan kedua-duanya dari kontekstual yang sama. Jika al-Kulayni dan al-Mu'tazilah mengisbatkan sandaran sifat perbuatan Allah SWT sebagai *al-wujuh* dan *al-i'tibarat* yang wujud dalam daya fikiran (*al-dhihn*), mengapa pula tidak melakukan pengisbatan yang sama ke atas *hal*?

Kedua: Wahyu telah menjelaskan *hal* dengan terperinci. Antara keterangannya firman Allah SWT dalam surah *al-An'am* (6: 65):



Terjemahan: Katakanlah: “Dialah yang berkuasa menghantar kepada kamu azab seksa (bala bencana), dari sebelah atas kamu, atau dari bawah kaki kamu, atau Dia menjadikan kamu bertentangan dan berpecah-belah – berpuak-puak, dan Dia memberi rasa sebahagian daripada kamu akan perbuatan ganas dan kejam sebahagian yang lain”. Perhatikanlah bagaimana Kami menjelaskan ayat-ayat keterangan (yang menunjukkan kebesaran Kami) dengan berbagai cara, supaya mereka memahaminya.²⁵

²⁴

Ibid., 230.

²⁵

Shaykh Abdullah Basmeih. *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman* (cet. ke-6, Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad, 1995), 305.

Perkataan ‘*al-qadir*’ dalam ayat merujuk Allah SWT sebagai pelaku (*fa‘il*).

Mengikut tatabahasa Arab, setiap pelaku disandarkan padanya perbuatan sama ada secara terang (*al-sarih*) atau ditakwil (*al-muawwal*).²⁶ Penyandaran ini mengisbatkan bagi Allah SWT *hal* (keadaan) sebagai pelaku yang jelas ke atas perbuatan yang ditetapkan ke atas hamba – seperti penghantar azab, menjadikan mereka berpecah-belah dan pemberi rasa perit keganasan. Begitu juga pengisbatan bagi Allah SWT *hal* sebagai pelaku, sebagaimana dalam surah *al-Qiyamah* (75: 4):

﴿٧﴾ ﴿٦﴾ ﴿٥﴾ ﴿٤﴾ ﴿٣﴾ ﴿٢﴾ ﴿١﴾

Terjemahan: Bukan sebagaimana yang disangka itu, bahkan Kami berkuasa menyusun (dengan sempurnanya segala tulang) jarinya, (tulang yang lebih halus dari yang lain).²⁷

Begitu juga dalam surah *al-Mu’minun* (23: 95):

﴿٣﴾ ﴿٢﴾ ﴿١﴾

Terjemahan: Dan sesungguhnya Kami bekuasa memperlihatkan kepadamu azab yang Kami janjikan kepada mereka.²⁸

Tiada kesamaran bagaimana ayat-ayat suci al-Qur'an yang telah dibawakan menerangkan tentang *hal* bagi Allah SWT. Perkara ini bertambah jelas apabila perbuatan-perbuatan (*af‘al*) Allah SWT yang digambarkan , berkait dengan makhluk. Gambaran ini membuktikan *hal* perbuatan Allah SWT bersifat sinkronik (*waqi‘iyyan*) pada masa tertentu, yang baharu dan terbatas. Dan bukanlah bererti *hal* bagi Allah SWT itu baharu dan terbatas, tetapi sinkronik masa itu menjadi bukti bahawa Allah SWT telah bersedia sebagai pelaku semenjak azali.

²⁶ ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Aqil, *Sharh Ibn ‘Aqil ‘ala alfiyah Ibn Malik*, ed. Muhammad Muhy al-Din ‘Abd al-Hamid (Kaherah: Dar al-Turath, 2005), 2: 57.

²⁷ Basmeih, *Tafsir*, 1599.

²⁸ *Ibid.*, 882.

Ketiga: Menerima *hal* secara daruri atau aksiom bermakna menafikan sudut penelitian yang terdapat pada *hal*. Perkara ini mustahil kerana *hal* sebahagian daripada *al-wujuh al-i'tibarat*. Setiap daripada kedua-duanya pula mustahil diceraikan daripada penelitian. Kenyataan ini turut diterima oleh pihak al-Kulayni dan al-Mu'tazilah dalam mengisbatkan tema-tema *al-ilahiyyat* mereka. Hasilnya, penafian mereka terhadap *hal* langsung tidak memberi faedah.

Al-Shahrastani menerangkan tentang permasalahan ini serta solusinya:

فنقول هذه الوجوه والإعتبارات ليست مطلقة مرسلة بل هي مختصة بذوات.
فالوجوه العقلية لذات واحدة هي بعينها الأحوال. فإن تلك الوجوه ليست
الفاظاً مجردة قاية بالمتكلم بل هي حقائق معلومة معقولة لا أنها موجودة على
حياتها ولا معلومة بانفرادها بل هي صفات توصف بها الذوات. فما عبرتم عنه
بالوجوه عبرنا عنه بالأحوال. فإن المعلومين قد تميزوا وإن كانت الذات متحدة
وتميزوا المعلومين يدل على تعدد الوجهين والحالين. وذلك معلومان محققان
تعلق بهما علمان مختلفان أحدهما ضروري والثاني مكتسب وليس ذلك
كالنسبة والإضافات فإنما ترجع إلى الفاظ مجردة ليس فيها علم محقق متعلق
بعلوم محقق.

Terjemahan: Maka kami katakan; *al-wujuh* dan *al-i'tibarat* bukanlah semata-mata *mirsalah* (kaedah syair) bahkan ia dikhkususkan [menerangkan] bagi yang memiliki zat. Maka *al-wujuh* akliyah pada suatu zat ia ialah diri keadaannya (zat). Justeru, *al-wujuh* itu bukanlah sekadar lafaz-lafaz yang didirikan oleh orang yang menyebutnya bahkan hakikat-hakikat yang dimaklumi lagi dicerapi akal, bukan kerana ia wujud dalam bentuknya yang tersendiri dan tidak pula dimaklumi bercerai daripada yang lain bahkan ia adalah sifat yang disifatkan pada yang memiliki zat. Kalian menyatakannya sebagai *al-wujuh* manakala kami nyatakannya sebagai *al-ahwal*. Sesungguhnya dua maklumat boleh diasingkan walaupun [kedua-duanya menceritakan] zat yang sama, dan perbezaan dua maklumat menunjukkan [bolehnya] berbilang perspektif dan keadaan. Demikian, kedua-dua maklumat itu benar [kerana] kaitan kedua-duanya dengan dua ilmu yang berbeza, salah satunya daruri dan satu lagi inderawi. Dan tidaklah demikian itu seperti nisbah dan sandaran, sesungguhnya ia merujuk kepada lafaz semata-mata

yang tiada padanya pengetahuan yang benar, yang berkait dengan maklumat yang benar.²⁹

Daripada keterangan al-Shahrastani di atas, *hal* adalah perspektif dan iktibar atas suatu zat. Secara kasarnya, perspektif dan iktibar ini dijelmakan oleh lafaz, contohnya *al-qadir* (penguasa), *al-wujud* (yang wujud), *al-bayad* (warna putih) dan sebagainya. Tetapi secara terperinci, lafaz-lafaz ini mengandungi makna hakiki yang dicerapi oleh akal. Apabila akal dapat mencerapinya, makna hakiki ini menjadi pengetahuan yang boleh dikaji dan diteliti, menjadikan sama ada *hal*, *al-wujuh* mahupun *al-i'tibarat* sebagai pengetahuan yang boleh diinderawi. Sebaliknya, apabila akal tidak dapat mencerapi makna hakiki daripada lafaz-lafaz tersebut, ia tidak dikategorikan sebagai *hal*, *al-wujuh* atau *al-i'tibarat* bahkan sebagai pengetahuan yang perlu diterima secara daruri (*al-daruriyyah*).

Dengan memahami *hal* sebagai makna hakiki, apabila dikaitkan dengan Allah SWT, menjadikan *hal* sebagai sifat bagi Allah SWT. Ia diterima sedemikian oleh sebahagian besar ilmuwan Mazhab al-Asha'irah kerana maksud ‘sifat’ bagi Allah SWT ialah makna bagi zatNya. Persoalannya, apakah pula jenis sifat bagi *hal*? Jika al-Asha'irah membahagikan sifat Allah SWT kepada tiga bahagian, bahagian manakah *hal*? Apakah ia di dalam sifat wajib, mustahil atau harus? Jawapannya kembali kepada takrif *hal* yang disebutkan:

الحال واجبة للذات ما دامت الذات معللة بعلة.

Terjemahan: Keadaan [adalah] wajib bagi zat Allah SWT selagi mana zatNya bersebab dengan suatu sebab.³⁰

Berpandukan takrif *hal* di atas, apabila diletakkan ciri wajib, bermakna *hal* sebahagian daripada sifat wajib bagi Allah SWT. Tetapi kenyataan “selagi mana zatNya

²⁹ Al-Shahrastani, *Nihayah*, 137-138.

³⁰ Anwar Helmy Abdul Malik, *Aqidah Orang-Orang Yang Beriman* (cet. ke-2, Selangor: Anwar Helmy Abdul Malik, 2011), 205.

bersebab dengan suatu sebab” memberi maksud kelonggaran daripada wajib.

Dimaksudkan wajib dalam Ilmu Akidah ialah:

ما لا يتصور في العقل عدمه ببناء الفعل للفاعل، اي: ما لا يمكن بسبب العقل عدمه، أو للمفعول: اي ما لا تدرك النفس بسبب العقل عدمه.

Terjemahan: Apa yang tidak digambarkan pada akal ketiadakwujudannya, [iaitu gambaran] yang dibina dengan perbuatan ke atas pelaku, iaitu: apa yang tidak mungkin [ke atas pelaku melakukannya] dengan sebab akal mengakalkan [perbuatan itu] tiada, atau [gambaran yang dibina dengan perbuatan] ke atas yang diperlakukan: iaitu apa yang tidak diketahui oleh seseorang [yang diperlakukan] dengan sebab akal mengakalkan [perbuatan itu] tiada.³¹

Wajib itu difahami secara daruri tiada bersebab, contohnya sifat wujud (*al-wujudiyyah*), ia wajib pada zat Allah SWT tanpa bersebab dengan sifat Allah SWT yang lain. Oleh itu, sifat wujud adalah diri zat Allah SWT. Berbeza dengan takrif *hal* di atas, wajibnya pada zat Allah SWT tertakluk dengan sebab. Menghuraikan takluk sebab ini Shaykh Muhammad Zayn mengatakan:

“Maka makna ‘illah itu melazimkan makna yang berdiri dengan zat akan sifat. Maka *qadir* ertinya yang kuasa melazimkan *qudrat* ertinya tiada dikata zat itu bersifat dengan *qadir* melainkan tatkala berdiri dengan dia *qudrat*”.³²

Makna yang dilazimi oleh ‘illah (sebab) *hal* ialah sifat *al-Ma‘ani* Allah SWT iaitu *al-qudrat*, *al-iradah*, *al-ilm*, *al-hayah*, *al-sam‘*, *al-basr*, *al-kalam*. Inilah yang dimaksudkan dengan takluk sebab *hal*. Ia diisbatkan wajib pada zat Allah SWT apabila melazimi sifat *al-Ma‘ani* Allah SWT, tanpa sifat tersebut maka tiadalah *hal*.³³

³¹ Ibrahim bin Muhammad al-Bayjuri, *Hashiyah al-Imam al-Bayjuri ‘ala Jawharah al-Tawhid al-musamma Tuhfah al-murid ‘ala Jawharah al-Tawhid*, ed. ‘Ali Jum‘ah Muhammad al-Shafi‘i (cet. ke-5, Kaherah: Dar al-Salam, 2010), 72.

³² Muhammad bin Ibn al-Faqih Jalal al-Din, *Bidayah al-hidayah syarah matan Umm al-Bara’ih* (Jeddah: Percetakan al-Ma‘arif SDN. BHD, t.t.), 12.

³³ Dalam kitab *Sharh usul al-tahqiq* pula, pengarangnya – yang tidak diketahui – mentakrifkan *hal* sebagai “tujuh sifat yang menetapi ia akan sifat *Ma‘ani*”. Istilah ‘menetapi’ juga bermaksud ‘melazimi’. Dalam permasalahan ini, ‘menetapi’ menggambarkan kekejapan kaitan *hal* dengan sifat *al-Ma‘ani*, ia lebih tepat berbanding ‘melazimi’. Lihat lebih lanjut dalam *Sharh usul al-tahqiq* (Fatani: Matba‘ah bin Halabi, t.t.), 11.

Ironinya, melazimi sifat *al-Ma'ani* tidak menjadikan *hal* sama seperti sifat tersebut. Ini bererti, sifat-sifat yang dilazimi oleh *hal* bukan dan tidak boleh dinamakan sifat *al-Ma'ani*. Justeru itu, sifat-sifat *hal* tersebut dinamakan sifat *al-Ma'nawiyyah* yang bermaksud sifat tambahan ke atas makna (*al-Ma'ani*).³⁴ Hasilnya, sifat-sifat *hal* ialah: *qadiran* (berkeadaan berkuasa), *muridan* (berkeadaan berkehendak), *'aliman* (berkeadaan mengetahui), *hayyan* (berkeadaan hidup), *sami'an* (berkeadaan mendengar), *basiran* (berkeadaan melihat) dan *mutakalliman* (berkeadaan berkata-kata). Semua *hal* sifat-sifat ini diisbatkan kekal sepetimana kekalnya sifat *al-Ma'ani* Allah SWT.

Apa yang penting, pengisbatan *hal* pada Allah SWT bertujuan menutup salasilah (*al-tasalsul*) dan menamatkan kelangsungan perkara-perkara baharu kepada Yang Wajib Wujud (*al-wajib al-wujud*), Allah SWT, yang mana secara pastinya Dia bersifat menguasai dan memilih (*qadiran wa mukhtaran*). Menurut al-Taftazani, jika tanpa *hal* diisbatkan, perkara-perkara berikut mustahil dinafikan:

1. Allah SWT tidak berkuasa ke atas perkara-perkara yang baharu sama ada baharu wujud atau baharu kitaran. Bahkan perkara-perkara ini berkuasa dengan sendiri atau saling bersandar antara satu dengan yang lain secara salasilah atau pusingan (*dawr*) tanpa penamat.
2. Kejadian semuanya bersifat wajib kerana bersandar langsung kepada Allah SWT Yang Wajib Wujud.
3. Keperincian pada sesuatu seperti perincian sifat jisim, bentuk serta warnanya, rasa serta baunya dan selain yang demikian, berlaku tanpa pemerinci. Jika diandaikan pemerinci itu ialah jisim sendiri, maka ia menghasilkan salasilah tanpa penamat.
4. Alam akan menjadi kelaziman bagi Allah SWT kerana tanpa perantaraan *hal*, alam sebagai pelazim (*al-lazim*) terus bersandar pada yang dilazimi (*al-malzum*),

³⁴ Ini diambil daripada takrif al-Jurjani terhadap perkataan *al-ma'nawi*. Lihat 'Ali bin Muhammad al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, ed. Muhammad Basil 'Uyun al-Sud (cet, ke-3, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 218.

Allah SWT. Dengan ini, adanya Allah SWT bererti adanya alam. Sepatutnya, paradoksikal kelaziman ini adalah yang tepat dan benar.

5. Planet serta penjuru alam menetapkan kedudukan masing-masing kerana tiada penguasa dan pemilih.
6. Benih di dalam rahim selaku pelaku yang mereka-cipta sendiri bentuk anggota badan, dan ia (benih) bersifat penguasa dan pemilih.³⁵

Perkara-perkara yang disebutkan oleh al-Taftazani di atas adalah pada mengaitkan *hal* bagi Allah SWT dengan makhluk. Adapun *hal* yang berkait dengan Allah SWT, ia melengkapkan kesempurnaanNya. Justeru, menafikan *hal* atau sifat *al-Ma‘nawiyyah*, bermaksud mengurangi kesempurnaan Allah SWT, di sisi al-Asha‘irah penafian sebegini hukumnya adalah kufur.³⁶

Walau bagaimanapun, hukuman ini hanya dikenakan ke atas pihak yang menafikan *hal* atau sifat *al-Ma‘nawiyyah* dan sifat *al-Ma‘ani*, bukan pihak yang menafikan *hal* atau *al-Ma‘nawiyyah* tetapi mengisbatkan *al-Ma‘ani*. Menurut al-Bayuri, ilmuwan al-Asha‘irah yang tidak mengisbatkan *hal* atau sifat *al-Ma‘nawiyyah*, tidak bermaksud mereka mengingkarinya. Mereka cuma tidak mengisbatkannya sebagai tambahan ke atas sifat *al-Ma‘ani*. Apa yang mereka isbatkan ialah, identiti *fa‘il* ke atas Allah SWT yang mana ia lebih khusus daripada pengisbatan *hal*. Dengan ini mereka masih di atas landasan jumhur al-Asha‘irah yang lain.³⁷

Didapati, *hal* atau sifat *al-Ma‘nawiyyah* bukanlah hasil cetusan Imam al-Ash‘ari atau mutakadimun Mazhab al-Asha‘irah, oleh itu mereka tidak sepakat mengisbatkan *hal* atau sifat *al-Ma‘nawiyyah*. Biar pun salah seorang tokohnya – al-Baqilani – pernah menyebutnya dalam *al-Tamhid*, tetapi sebutan beliau itu sekadar menafikan sifat mustahil bagi Allah SWT pada waktu sinkronik, tanpa menjelaskan tentang *hal* atau

³⁵ Mas‘ud bin ‘Umar al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*. ed. Ibrahim Shams al-Din (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 3: 69-70.

³⁶ Dawud bin ‘Abd Allah al-Fatani, *al-Durr al-thamin* (Fatani: Matba‘ah bin Halabi, t.t.), 38.

³⁷ Al-Bayjuri, *Hashiyah*, 137.

sifat al-Ma‘nawiyyah secara terperinci.³⁸ Yang mencetuskannya ialah Imam al-Maturidi³⁹ melalui pengenalan sifat *al-takwin*.

Al-Nasafi (m. 508H)⁴⁰ menyatakan bahawa sifat *al-takwin* di sisi Imam al-Maturidi dan Mazhab al-Maturidiyyah adalah sebagai perantara yang mencipta segala yang tiada kepada ada. Mencipta di sini termasuklah penjagaan, pengawasan serta pengurusan. Semuanya kekal selama mana kekalnya sifat *al-Ma‘ani* Allah SWT. Pada sudut ini, sifat *al-takwin* adalah *hal* dalam sekalian bentuknya. Persamaan ini bertambah kukuh apabila sifat *al-takwin* dinamakan juga dengan nama-nama lain, yang mana memberi makna *hal* seperti *al-takhliq* (penciptaan), *al-khalq* (cipta), *al-ijad* (penjadian), *al-ihdath* (mengadakan) dan *al-ikhtira‘* (perekaan).⁴¹

Daripada segala keterangan yang diberikan berkenaan dengan *hal*, ternyata penafian ke atasnya sepermata yang telah dilakukan oleh al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah, tidak memberikan sebarang faedah. Hujah-hujah yang mereka berikan, dikesan hanya untuk mengaburi kewujudan *hal* serta signifikasinya. Apa yang boleh disimpulkan ke atas penafian al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah ke atas *hal* ialah:

1. Mereka menafikan *hal* kerana jelas *hal* adalah suatu sifat tambahan ke atas zat Allah SWT. *Hal* tidak boleh diterima sebagai sifat zat Allah SWT kerana kaitannya dengan perkara-perkara baharu. Ia tidak juga boleh diterima sebagai sifat perbuatan Allah SWT kerana *hal* berkait langsung dengan sifat-sifat zat Allah SWT seperti *al-qudrah*, *al-hayah*, *al-sam‘* dan lain-lain.

³⁸ Al-Baqilani, *Tamhid*, 48-49. Manakala dalam *al-Taqrib*, beliau ada mengemukakan tentang permasalahan *hal* dan kaitannya dengan dalil *al-nazari* (tilikan akli) serta dalil *al-naqli* (nakli). Tetapi perbicaranya lebih kepada indikasi berbanding perbahasan sifat Allah SWT. Lihat dalam Muhammad bin Tayyib al-Baqilani, *al-Taqrib wa al-irshad al-saghir*, ed. ‘Abd al-Hamid bin ‘Ali Abu Zanid (cet. ke-2, Beirut: Mu’assah al-Risalah, 1998), 1: 221-222.

³⁹ Beliau ialah Abu Mansur al-Maturidi (m. 332H) pengasas Mazhab al-Maturidiyyah. Beliau banyak terpengaruh dengan pola pemikiran akidah Imam Abu Hanifah RH.

⁴⁰ Abi al-Mu‘in Maymun al-Nasafi al-Maturidi (m. 508H).

⁴¹ Maymun bin Muhammad al-Nasafi, *Tabṣirah al-adillah fi usul al-Din*, ed. Muhammad al-Anwar Hamid ‘Isa (Kaherah: Maktabah al-Azhar li al-Turath, 2011), 1: 70.

2. Mereka menafikan *hal* kerana fungsinya sebagai perantara di antara Allah SWT dan perkara-perkara baharu, yang mana terkandung di dalamnya *qubh*. Justeru, memperakui *hal* bermaksud memperakui Allah SWT mencipta dan menghendaki *qubh*. Ini bertentangan dengan prinsip hikmah Allah SWT yang mencipta dan menghendaki hanyalah *husn*.
3. Mereka menafikan *hal* boleh dicerapi oleh akal dengan tujuan mengesampingkan penelitian ke atasnya.

Seterusnya, kajian akan melihat pula penafian al-Kulayni ke atas jisim, yang mana ia bertujuan menafikan keberadaan Allah SWT. Apakah perkara sabit yang dinafikan oleh beliau dalam penafian ini.

4.3.2 Penyabitan Arasy

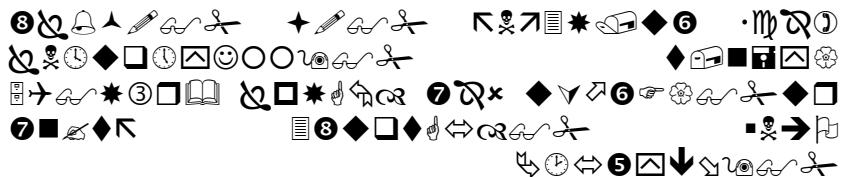
Penyabitan yang dimaksudkan di sini bukanlah penyabitan Allah SWT pada suatu kedudukan tertentu, tetapi penyabitan Arasy sebagai tempat, iaitu daripada perkara-perkara yang disabitkan dalam nas, tetapi dinafikan oleh al-Kulayni sempena penafiannya terhadap keberadaan Allah SWT.

Asas penafian al-Kulayni terhadap keberadaan Allah SWT ialah, sifat tempat berjisim dengan ciri ditentu dan dibangunkan. Ciri ini pula dilengkapi oleh tiga jauh-jarak (*ab ‘ad al-thalathah*), menjadikan tempat dan arah wujud secara realiti (*wujud al-khariji*) dan bukan sekadar wujud andaian dalam akal fikiran (*wujud al-dakhili*), sepetimana yang difahami *al-Hukama’*.⁴² Apabila tempat dan arah diterima wujud secara realiti, maka kedua-duanya sudah tentu dapat dicerap oleh inderia, inilah yang mengisbatkan tempat dan arah berjisim. Hasilnya, setiap tempat dan arah pasti berjisim dan berpenghujung.⁴³

⁴² Lihat kajian pada halaman 73-81.

⁴³ *Ibid.*, 164-172.

Mengisbatkan tempat dan arah sebagai jisim yang berpenghujung, memustahilkan zat Allah SWT berada pada mana-mana tempat dan arah. Justeru itu, al-Kulayni bersependapat dengan al-Mu'tazilah menafikan zahir keterangan al-Qur'an yang menyatakan keberadaan Allah SWT pada sudut yang tertinggi atau tempat tertentu, khususnya Arasy. Mereka menafikan ayat surah *al-A 'raf* (7: 54):



Terjemahan: Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia beristiwa di atas Arasy.⁴⁴

Begitu juga menafikan ayat dalam surah *Taha* (20: 5):



Terjemahan: Iaitu (Allah) *al-Rahman*, yang istiwa di atas Arasy.⁴⁵

Penafian yang dilakukan oleh al-Kulayni dan al-Mu'tazilah adalah bersifat mutlak. Ia bererti bukan sahaja menafikan keberadaan Allah SWT di Arasy malah menafikan Arasy itu sebagai tempat. Penafian ini berpunca daripada kemustahilan menggambarkan perkaitan Allah SWT dengan Arasy sebagai tempat yang realiti. Bagi al-Kulayni dan al-Mu'tazilah, perkataan Arasy dalam al-Qur'an perlu ditakwilkan, daripada memahaminya sebagai tempat kepada makna lain yang difahami sesuai perkaitannya dengan Allah SWT.

Al-Kulayni di dalam *al-Kafi* mentakwilkan Arasy sebagai ilmu berdasarkan nas yang disandarkan kepada 'Ali RA:

⁴⁴ Basmeih, *Tafsir*, 356.
⁴⁵ *Ibid.*, 772.

إِنَّ الْعَرْشَ خَلْقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَنْوَارٍ أَرْبَعَةً: نُورٌ أَحْمَرٌ مِّنْ أَحْمَرِ الْحَمْرَةِ، وَنُورٌ
أَخْضَرٌ مِّنْهُ أَخْضَرَتِ الْخَضْرَةِ، وَنُورٌ أَصْفَرٌ مِّنْهُ أَصْفَرَتِ الصَّفْرَةِ، وَنُورٌ أَبْيَضٌ مِّنْهُ
أَبْيَضَّ الْبَيْاضِ. وَهُوَ الْعِلْمُ الَّذِي حَمَّلَهُ اللَّهُ الْحَمْلَةُ وَذَلِكَ نُورٌ مِّنْ عَظَمَتِهِ.

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. Ia (Arasy) adalah ilmu yang Allah tanggungkan ke atas penanggung, demikian [juga] cahaya daripada keagunganNya.⁴⁶

Begitu juga nas yang disandarkan kepada ‘Ali al-Hadi:⁴⁷

الْعَرْشُ لَيْسُ هُوَ اللَّهُ وَالْعَرْشُ اسْمُ عِلْمٍ وَقُدْرَةٍ وَعَرْشٌ فِيهِ كُلُّ شَيْءٍ.

Terjemahan: Arasy bukanlah Allah tetapi Arasy adalah suatu nama [bagi] ilmu dan kudrat, dan [adalah] Arasy padanya segala sesuatu.⁴⁸

Sama juga dengan nas yang disandarkan kepada Ja‘far al-Sadiq:

حَمْلَةُ الْعَرْشِ – وَالْعَرْشُ: الْعِلْمُ – ثَانِيَةً: أَرْبَعَةُ مَنَا وَأَرْبَعَةُ مَنْ شَاءَ اللَّهُ.

Terjemahan: Penanggung Arasy – dan Arasy [itu bermaksud]: ilmu pengetahuan – lapan [penyampainya]: empat daripada kami dan empat daripada sesiapa yang Allah kehendaki.⁴⁹

Manakala al-Mu‘tazilah pula, mereka tidak hanya mentakwilkan perkataan Arasy bahkan perkataan istiwa. Mereka mentakwilkan kedua-duanya dengan makna kudrat

⁴⁶ Muhammad bin Ya‘qub al-Kulayni, *al-Kafi* (Beirut: Manshurat al-Fajr, 2007), 1: 75. Lihat pentafsiran Arasy sebagai perumpamaan dalam kajian pada halaman 75.

⁴⁷ Beliau ialah ‘Ali bin Muhammad bin ‘Ali bin Musa bin Ja‘far bin Muhammad bin ‘Ali bin al-Husayn bin ‘Ali bin Abi Talib. Individu yang didakwa sebagai imam ke-10 dalam percaturan imam Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah. Dilahirkan pada tahun 214 Hijrah di Kota Madinah dan meninggal dunia pada tahun 254 Hijrah kemudian dikebumikan di Rai. Lihat lebih lanjut dalam ‘Abd Allah bin al-Husin bin Hamdan al-Khusaybi, *al-Hidayah al-Kubra* (cet ke-4, Beirut: Mu’assah al-Balagh, 1991), 411.

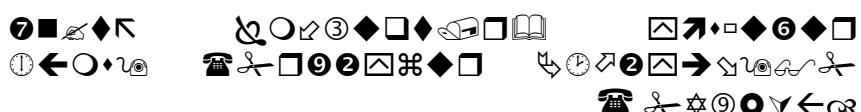
⁴⁸ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 76.

⁴⁹ *Ibid.*, 77.

menguasai (*al-istawla*).⁵⁰ Mereka menetapkan makna ini secara muktamad pada setiap zahir ayat al-Qur'an yang menunjukkan 'istiwa Allah SWT di atas Arasy'. Bagi mereka zahir ayat sebegini tidak memberi sebarang faedah pemahaman kecuali menuarkannya kepada *majaz* yang boleh ditakwilkan.

Justeru itu, ilmuwan al-Mu'tazilah menghimpunkan ayat-ayat istiwa dan Arasy sebagai *al-kinayah wa al-isti'arah* (perumpamaan dan pemisalan) dengan mengingkari makna zahir perkataan istiwa dan Arasy.⁵¹ Pada mereka, istiwa pada makna zahir mustahil dapat dikaitkan dengan Allah SWT. Ini kerana ia bererti *i'tadal* (seimbang); *balagh ashuddah* (sampai usia); *qasd* (tuju); *aqbal* (mengadap); *sa'id* (menaik); *qa'id* (duduk); *qa'im* (berdiri); *'ala* (meninggi); *istaqar* (menetap); dan '*amad wa qasd* (berpegang serta menuju).⁵²

Begitu juga Arasy, makna zahirnya *sarir al-malik* (tempat duduk raja), mustahil dapat dikaitkan dengan Allah SWT. Makna ini telah dinyatakan sendiri oleh Allah SWT dalam surah *Yusuf* (12: 100):



Terjemahan: Dan Baginda (Yusuf AS) dudukkan kedua ibu bapanya (bersama-sama) di atas kerusi kebesaran.⁵³

Tafsiran perkataan Arasy sebagai tempat duduk raja adalah tafsiran sahih yang disepakati oleh jumhur ulama'. Ia adalah tafsiran Ibn 'Abbas RA yang dimuatkan oleh al-Sayuti dalam *al-Itqan*.⁵⁴

⁵⁰ 'Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Asad Abadi, *Tanzih al-Qur'an 'an al-mata'in* (Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-turath, t.t.), 236.

⁵¹ Lihat lebih lanjut dalam al-Zamakhshari, *al-Kashaf*, 2: 261, 3: 58, 326.

⁵² Muhammad bin Mukarram Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, ed. Yasir Sulayman Abu Shadi dan Majdi Fathi al-Sayyid (Mesir: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.), 6: 498-499. entri "istiwa".

⁵³ Basmeih, *Tafsir*, 570.

⁵⁴ Lihat Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin al-Kamal al-Sayuti, *al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*, ed. Ahmad bin 'Ali (Kaherah: Dar al-Hadith, 2006), 384.

Al-Asha'irah tidak mempunyai permasalahan dengan takwilan yang dilakukan oleh al-Kulayni ataupun al-Mu'tazilah, kerana ayat-ayat yang menyatakan tentang Arasy dan istiwa termasuk di dalam keterangan *al-mutashabihat*, keterangan ini menerima kias, istinbat dan persepakatan ijmak. Menurut Dr. Muhammad Ramadan al-Buti RH, al-Asha'irah tidak menolak takwilan aliran pemikiran yang lain terhadap keterangan *al-mutashabihat* – selagi mana takwilan tersebut menepati syarak – kerana mafhumnya *al-mutashabihat* sememangnya diperolehi daripada takwilan. Berbeza dengan perkataan yang zahir, ia tidak memberi mafhum kecuali makna zahirnya sahaja.⁵⁵ Namun yang menjadi permasalahan yang dikhawatirkan oleh al-Asha'irah ialah, penafian secara mutlak yang membawa kepada pengingkaran kewujudan Arasy dan sifat istiwa bagi Allah SWT.

Jelasnya, apabila al-Kulayni dan al-Mu'tazilah mentakwilkan perkataan Arasy dan istiwa, mereka membatalkan makna zahir kedua-duanya. Tindakan ini mengundang gambaran negatif bahawa pada al-Qur'an terdapat kesiaan, iaitu ayat-ayatnya menyatakan perkara yang tidak memberi apa-apa maksud dan harus ia diingkari. Ini menyalahi firman Allah SWT:



Terjemahan: Yang tidak dapat didatangi sebarang kepalsuan dari mana-mana arah dan seginya; ia diturunkan dari Tuhan Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji.⁵⁶

Makna zahir Arasy telah diberikan oleh al-Qur'an. Ayat-ayatnya telah menyatakan bahawa Arasy adalah suatu makhluk yang khas dijadikan sebagai tempat, pernyataan ini tidak boleh dinafi atau dibatalkan. Malah untuk mempertikaikan

⁵⁵ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Kubra al-yaqiniyyat al-kawniyyah wa wujud al-khaliq wa wazifah al-makhluq* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), 138.

⁵⁶ Basmeih, *Tafsir*, 1275.

kenyataan al-Qur'an bahawa Arasy sebagai makhluk sekalipun – tanpa menyifatkannya tempat –, ia adalah suatu yang mustahil, kerana kenyataan ini telah diperakui oleh jumhur *mufassirin*, ini telah dinyatakan oleh al-Bayhaqi:

وَاوَالِيُّ أَهْلُ التَّفْسِيرِ عَلَى أَنَّ الْعَرْشَ هُوَ السَّرِيرُ، وَأَنَّهُ جَسْمٌ مَجْسُومٌ، خَلْقُهُ اللَّهُ
تَعَالَى وَأَمْرُ مَلَائِكَةِ بِحَمْلِهِ وَتَعْبُدُهُمْ بِتَعْظِيمِهِ وَالطَّوَافُ بِهِ، كَمَا خَلَقَ فِي الْأُولَى
بَيْتَنَا وَأَمْرُ بَنِي آدَمَ بِالطَّوَافِ وَاسْتِقْبَالِهِ فِي الصَّلَاةِ. وَفِي أَكْثَرِ هَذِهِ الْآيَاتِ دَلَالَةٌ
عَلَى صَحَّةِ مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ، وَفِي الْأَخْبَارِ وَالآثَارِ الْوَارَدَةِ فِي مَعْنَاهُ دَلِيلٌ عَلَى
ذَلِكَ.

Terjemahan: Dan kata-kata ahli tafsir bahawasanya Arasy adalah sebuah singgahsana, sesungguhnya ia suatu jisim yang memiliki sifat jisim, dijadikan oleh Allah Yang Maha Tinggi dan [kemudian] Dia memerintahkan malaikat menanggungnya (Arasy) serta menyembahnya dengan [cara] membesarkannya dan bertawaf padanya, sepertimana itulah yang dijadikan mulamula [begitu jugalah dijadikan] rumah dan diperintahkan keturunan Adam AS dengan tawaf serta mengadapnya pada solat. Dan pada kebanyakan ayat-ayat [al-Qur'an] ini bukti [di atas] kesahihan pandangan mereka, demikian juga pada khabar-khabar [hadis Nabi SAW] dan kesan-kesan [peninggalan para Sahabat RA] yang menepati pada maknanya [turut menjadi] bukti di atas yang demikian.⁵⁷

Justeru, bagaimana untuk memahami ayat-ayat ‘istiwa Allah SWT di atas Arasy’ jika makna zahirnya tidak boleh dinafi atau dibatalkan tapi dalam masa yang sama sifat makhluk dan jisimnya mustahil dikaitkan dengan Allah SWT?

Jawapannya melalui takwil dengan tanpa menafi atau membantalkan makna zahir ‘istiwa Allah SWT di atas Arasy’ tersebut. Ini bermakna, zahir ayat-ayat berkenaan perlu diterima sebagai *al-kinayah* dan *al-isti'arah*, kemudian dicarikan makna lain yang terdapat dalam lingkungan makna zahir ayat-ayat tersebut, dengan tanpa mengingkari makna zahirnya. Panduan pencarian hendaklah mencari makna lain yang paling jelas serta akrab menepati keesaan Allah SWT yang dinyatakan pada ayat-ayat al-Qur'an

⁵⁷

Ahmad bin al-Husayn al-Bayhaqi, *al-Asma' wa al-Sifat*, ed. Fu'ad bin Siraj 'Abd al-Ghaffar (Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.), 544.

yang lain – yang bersifat majoriti dan *muhkam*. Di sisi al-Asha‘irah, takwilan ini dikenali sebagai takwil *al-tafsili* (terperinci) – sempena perincian yang dilakukan ke atas makna zahir – kemudian memilih makna lain yang paling absah dan akrab.⁵⁸

Namun, jika tidak mahu mentakwilkan ayat-ayat berkenaan Arasy dengan takwil *al-tafsili*, ia tidak menjadi halangan selagi mana makna zahir ayat-ayat tersebut tidak digunakan sebagai mafhumnya kerana mafhum tersebut boleh mencacatkan keesaan Allah SWT dan akhirnya menyerupakannya dengan makhluk. Justeru, mengekalkan lafaz zahir ayat seperti “*istawa*” dengan tanpa memaknakkannya berdiri, duduk atau sebagainya – daripada maknanya yang zahir – atau “*al-‘Arsh*” dengan tanpa memaknakkannya singgahsana, maka ini juga salah satu cara yang betul memahami ayat-ayat ‘istiwa Allah SWT di atas Arasy’. Ia tidak menyalahi tasawur keesaan Allah SWT dan tidak menyerupakannya dengan sesuatu. Di sisi al-Asha‘irah, cara ini juga sebahagian daripada takwil, ia dinamakan takwil *al-ijmali* (pukal) kerana menghimpunkan diam (*al-sukut*) daripada memaknakan ayat-ayat ‘istiwa Allah SWT di atas Arasy’ dengan makna zahirnya di samping menyerahkan makna ayat-ayat tersebut kepada Allah SWT. Manakala, jika dilihat dari perspektif ilmuwan *al-salaf al-salih*,⁵⁹ takwil ini dikenali sebagai *al-tafwid* (penyerahan) kerana unsur serah yang terdapat padanya.⁶⁰

Melalui dua takwil yang dinyatakan – *al-tafsili* dan *al-ijmali* –, ayat-ayat ‘istiwa Allah di atas Arasy’ dan kaitannya dengan Allah SWT dapat difahami dengan tanpa menyalahi ketetapan yang telah sabit di dalam wahyu dan ijmak. Perkara ini tidak

⁵⁸ Lihat lebih lanjut dalam Muhammad bin ‘Umar al-Razi, *Asas al-Taqdis*, ed. Ahmad Hijazi al-Saqa’ (Beirut: Dar al-Jayl, 1998), 91- 95, 207- 213.

⁵⁹ Iaitu mereka yang hidup sebelum 500 Hijrah. Dikatakan juga mereka yang hidup pada tiga kurun awal: Sahabat, tabi’in dan selepas tabi’in. Lihat dalam al-Bayjuri, *Hashiyah*, 157.

⁶⁰ Dr. ‘Abd al-‘Aziz telah mengarang sebuah kitab khusus menjelaskan tentang *tafwid*, *isbat* dan *takwil*. Lihat perbahasan lanjut dalam ‘Abd al-‘Aziz Sayf al-Nasr, *Masa’il al-‘aqidah al-Islamiyyah bayn al-tafwid wa al-ithbat wa al-tawil wa ara’ al-firq al-Islamiyyah fi ha* (Kaherah: Maktabah al-Iman, 2013), 80- 91.

berlaku pada takwilan yang diaplikasikan oleh al-Kulayni dan al-Mu'tazilah. Apa yang boleh disimpulkan tentang takwilan mereka ialah:

1. Usaha penafian keberadaan zat Allah SWT turut menafikan perkara-perkara yang sabit pada wahyu, khususnya Arasy sebagai makhluk dan tempat.
2. Memuktamadkan makna Arasy dan istiwa dengan makna *al-kinayah* dan *al-isti'arah*. Usaha ini hanya membatalkan makna zahir kedua-duanya (Arasy dan istiwa) sekaligus membuka ruang al-Qur'an dipalit dengan kesiaan (*iltimasuh bi al-batil*).
3. Pemaknaan Arasy dengan makna '*ilm* (ilmu) atau Arasy berserta istiwa dengan makna menguasai (*istawla*), tidak bersumberkan nas daripada wahyu atau istinbat daripadanya, ia adalah pemaknaan akal semata-mata. Buktinya, makna '*ilm* bagi Arasy atau *istawla* bagi Arasy dan istiwa telah menyalahi ijmak dan *uslub* Bahasa Arab. Berkata Dr. Taha Habishi:

أَمَا افْتَرَضَ أَنَّ النِّسْبَةَ كَائِنَةٌ بَيْنَ اللَّهِ وَالْعَرْشِ، إِنَّمَا هِيَ نِسْبَةُ الْعِلْمِ وَالإِرَادَةِ،
أَقْصَدَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ بِمَعْنَى أَنَّهُ عَلِمَهُ أَوْ أَرَادَهُ، هَذَا الْفَرْضُ وَإِنْ
كَانَ جَائِزًا عَقْلًا إِلَّا أَنَّ الْلُّغَةَ تَأْبَاهُ فَالْوُضُوعُ الْلُّغُوِيُّ لَمْ يَضُعْ لِفَظَ "الْاسْتِوَاءَ"
بِمَعْنَى الْعِلْمِ أَوِ الإِرَادَةِ، وَلَيْسَ فِي الْلُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ أَنْ أَرِيَابَحَّا، وَالْعُلَمَاءُ بِأَسْرَارِهَا قَدْ
نَقْلُوا لِفَظَ الْاسْتِوَاءَ يَعْبُرُ عَنِ الْعِلْمِ أَوِ الإِرَادَةِ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْرَافِ. وَلَذَا فَانْ
هَذَا الْفَرْضُ مِنَ الْفَرَوْضِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ تَعْبِيرًا عَنِ النِّسْبَةِ
الْوَاقِعِيَّةِ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ الْعَرْشِ.

Terjemahan: Adapun [meletakkan] andaian [takwilan] nisbah kejadian di antara Allah dan Arasy, sebagai nisbah ilmu dan iradat, saya maksudkan [nisbah di sini ialah pernyataan:] sesungguhnya Allah beristiwa di atas Arasy dengan makna Dia mengetahui tentangnya (Arasy) atau menghendakinya, andaian [takwilan] ini [biar] sekalipun dibenarkan secara akli tetapi bahasa menolaknya, sesungguhnya sintaksis dari sudut bahasa tidak [biasa] meletakkan lafaz "istiwa" dengan makna ilmu atau iradat, tidak pada Bahasa Arab mahupun sudut-sudutnya, dan lagi [jika] ulama' sekaliannya menukilkan lafaz istiwa [bagi] menyatakan tentang ilmu atau iradat, [ia adalah] di atas jalan pemisalan. Oleh itu, andaian [takwilan] ini [adalah] daripada

andaian [takwil] yang kami sebutkannya [sebagai] tidak tepat dijadikan sebagai penyata tentang nisbah yang berlangsung di antara Allah dan Arasy.⁶¹

Demikian juga pandangan ilmuwan bahasa, Muhammad bin Ziyad al-Lughawi yang terkenal dengan gelaran Ibn al-A‘rabi:

أرادي أَحْمَدُ بْنَ أَبِي دَاوُدَ أَنْ اجْدَ لَهُ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ ((الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)) بِمَعْنَى اسْتَوَى فَقِلْتُ: وَاللَّهِ مَا أَصْبَتْ هَذَا، وَقَالَ غَيْرُهُ: لَوْ كَانَ بِمَعْنَى اسْتَوَى لَمْ يَخْتَصْ بِالْعَرْشِ، لَأَنَّهُ غَالِبٌ عَلَى جَمِيعِ الْمَخْلُوقَاتِ.

Terjemahan: Ahmad bin Abi Dawud [al-Mu‘tazili] menginginkan aku datangkan padanya [persetujuan] dari segi Bahasa Arab [bagi tafsiran ayat:] ((*al-Rahman* di atas Arasy beristiwa)) dengan makna menguasai, lalu aku katakan: Demi Allah, [tafsiran] kamu ini salah, berkata dia (Ibn al-A‘rabi) [dengan kata-kata] selain ini: Jikalau [dimaknakan] dengan makna menguasai [maka Allah SWT] tidak hanya dikhususkan [menguasai] ke atas Arasy [sahaja], kerana ia (menguasai) biasanya [turut digunakan untuk menjelaskan Allah SWT menguasai] ke atas sekalian makhluk.⁶²

Seterusnya, kajian akan melihat pula penafian mutlak ke atas cerapan inderia dengan tujuan menafikan inderawi zat Allah SWT. Apakah pula perkara sabit yang dinafikan oleh al-Kulayni dalam penafian ini.

⁶¹ Taha al-Dasuqi Habishi, *al-Janib al-‘aqdi fi fikr al-Imam al-Ghazali ma‘a tahqiq kitab qawa‘id al-‘aqaid* (Kaherah: Maktabah al-Iman, 2013), 195-196.

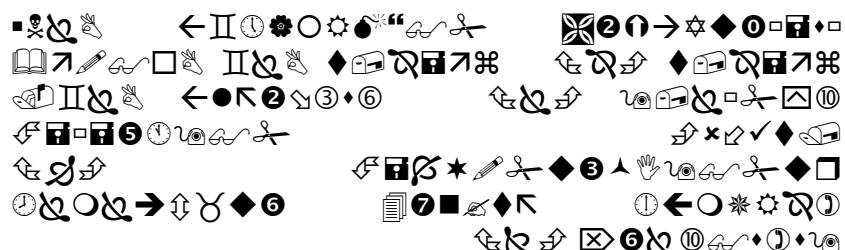
⁶² Ahmad bin ‘Ali bin Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bari bi sharh sahih al-Bukhari*, ed. Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqi (Shoubra Khimah: Dar al-Taqwah, 2000), 13: 450.

4.3.3 Pengiktirafan Kepada Akal

Dalam menafikan keupayaan inderia menginderawi zat Allah SWT, al-Kulayni telah menafikan sekalian inderia sama ada yang mencerap fizikal seperti mata dan telinga, atau yang mencerap makna seperti akal dan hati. Penafian ini dibina di atas dua faktor; pertama, kelemahan dan kekurangan mekanisme inderia manusia; kedua, kerana isbat sesuatu yang boleh dicerapi itu hanyalah makhluk.⁶³ Faktor-faktor ini merupakan alasan yang sama digunakan oleh al-Mu'tazilah menafikan inderia memakrifah zat Allah SWT.⁶⁴

Apabila diperhatikan, dasar penafian inderia memakrifah Allah SWT di sisi al-Kulayni dan al-Mu'tazilah bertujuan membatalkan pemikiran *tajsim* dan *tashbih* Allah SWT dengan makhluk. Ia adalah pemikiran yang menjadi nadi kepada golongan al-Mujassimah, al-Hashwiyyah dan setengah ahli falsafah.⁶⁵ Tidak dinafikan, dasar penafian ini adalah terpuji (*mahmud*), namun pada sudut penafian tersebut yang turut menafikan segala inderia memakrifah Allah SWT, ia adalah suatu yang dipertikaikan. Ini kerana, wahyu memperakui keupayaan akal memakrifah Allah SWT malah tanggungjawab memakrifah itu sememangnya diberikan kepada akal.

Dalam al-Qur'an, dalil-dalil kemampuan akal memakrifah Allah SWT tercatit pada tugas tilikan akal yang disebutkan sebagai *al-nazr*. Firman Allah SWT dalam surah *al-Tariq* (86: 5-8):



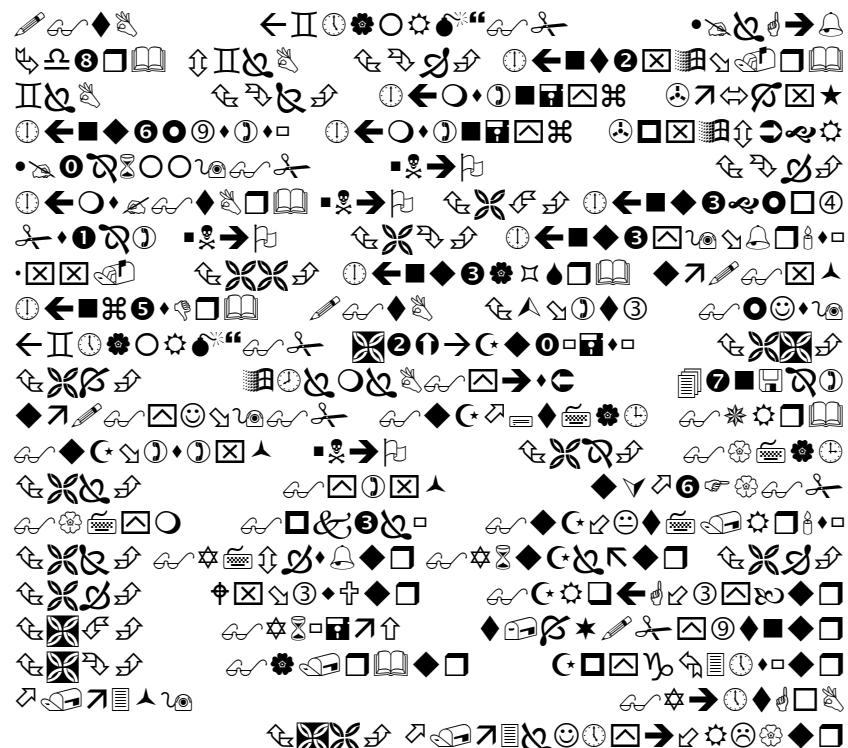
⁶³ Lihat kajian pada halaman 81-85.

⁶⁴ *Ibid.*, 173-179.

⁶⁵ *Ibid.*, 173-175.

Terjemahan: Maka hendaklah manusia memikirkan: dari apa ia diciptakan. Ia diciptakan dari air (mani) yang memancut (ke dalam rahim). Yang keluar dari tulang sulbi lelaki dan tulang dada perempuan. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa untuk mengembalikannya (hidup semula sesudah mati).⁶⁶

Al-nazr (tilikan akal) yang diserukan oleh al-Qur'an melalui ayat di atas, ialah ke atas kekuasaan Allah SWT mencipta dan mengatur kehidupan makhluk. Mengingkari *al-nazr* ini dicela oleh Allah SWT. Dalam surah 'Abas (80: 17- 32) menerangkannya:

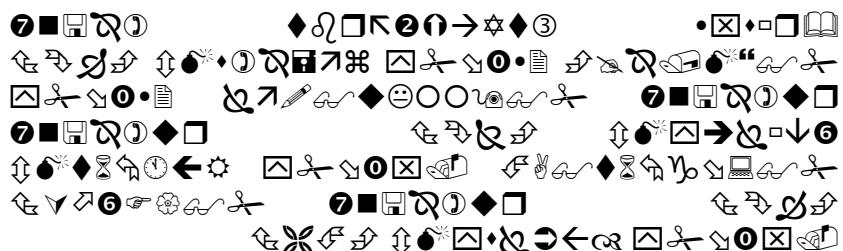


Terjemahan: Binasalah hendaknya manusia (yang ingkar) itu, betapa besar kekufurannya? (Tidakkah ia memikirkan) dari apakah ia diciptakan oleh Allah? Dari air mani diciptakanNya, serta dilengkapi keadaannya dengan persediaan untuk bertanggungjawab. Kemudian jalan (baik dan jahat), dimudahkan Tuhan kepadanya (untuk menimbang dan mengambil mana satu yang ia pilih). Kemudian dimatikannya, lalu diperintahkan supaya ia dikuburkan. Kemudian apabila Allah kehendaki, dibangkitkannya (hidup semula). Janganlah hendaknya ia kufur ingkar lagi! Sebenarnya ia belum menunaikan apa yang diperintahkan kepadanya. (Kalaular ia tidak memikirkan asal dan kesudahan dirinya), maka hendaklah manusia melihat kepada makanannya (bagaimana Kami mentadbirkannya). Sesungguhnya Kami telah mencurahkan hujan dengan curahan yang menakjubkan. Kemudian Kami

⁶⁶ Basmeih, *Tafsir*, 1664-1665.

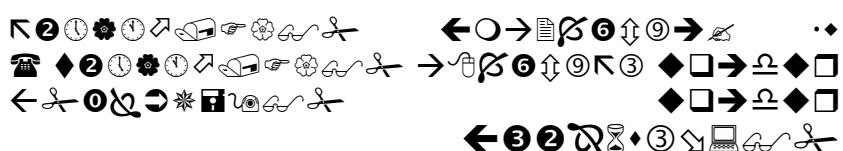
belah-belahkan bumi dengan belahan yang sesuai dengan tumbuh-tumbuhan. Lalu Kami tumbuhkan pada bumi biji-bijian. Dan buah anggur serta sayur-sayuran. Dan zaitun serta pohon-pohon kurma. Dan taman-taman yang menghijau subur. Dan berbagai buah-buahan serta bermacam-macam rumput. Untuk kegunaan kamu dan binatang-binatang ternak kamu.⁶⁷

Ternyata, celaan ‘kufur’ yang disebutkan ditujukan kepada orang yang tidak mahu menilik sifat-sifat Allah SWT. Mereka tidak mahu memikir dan membesarluan Allah SWT melalui sifat menciptaNya, memberi petunjuk, menghendaki, mentadbir, memberi rezeki dan menghidupkan, sebagaimana disebutkan dalam ayat di atas. Jika ayat ini dikatakan berputar sekitar kejadian manusia sahaja, dan bukan khusus menghendaki manusia menilik dengan akal mereka tentang Allah SWT, di sana terdapat ayat yang mempunyai skop yang lebih luas, firman Allah SWT dalam surah *al-Ghashiyah* (88: 17-20):



Terjemahan: (Mengapa mereka yang kafir masih mengingkari akhirat,) tidakkah mereka memperhatikan kepada unta, bagaimana ia diciptakan? Dan keadaan langit, bagaimana ia ditinggikan binaannya? Dan keadaan gunung-ganang bagaimana ia ditegakkan? Dan keadaan bumi, bagaimana ia dihamparkan?⁶⁸

Semua dalil al-Qur'an yang didatangkan ini jelas membuktikan pengiktirafan Allah SWT ke atas keupayaan akal memakrifahNya. Jika kenyataan ini didakwa bertembung dengan firman Allah SWT dalam surah dalam surah *al-An'am* (6:103):



⁶⁷ *Ibid.*, 1637-1638.

⁶⁸ *Ibid.*, 1673- 1674.

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.⁶⁹

Pertembungan tersebut diakui jika makrifah Allah SWT yang dimaksudkan itu ialah makrifah zatNya. Sebaliknya, jika makrifah Allah SWT ialah makrifah sifatNya, maka tiada pertembungan yang boleh didakwakan berlaku. Sesungguhnya dalil-dalil terdahulu yang menyeru manusia memikirkan kejadian makhluk dan alam adalah menyeru mereka memikirkan sifat-sifat Allah SWT, inilah yang difahami oleh ilmuwan al-Asha'irah berdasarkan sabda Rasulullah SAW:

تَفَكِّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَلَا تَفْكِرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، إِنْ بَيْنَ كَرْسِيهِ
إِلَى السَّمَاوَاتِ أَلْفُ عَامٍ، وَاللَّهُ عَزَّوَجَلَّ فَوْقَ ذَلِكَ.

Terjemahan: Fikirkanlah kamu pada ciptaan Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Mulia dan jangan kamu fikirkan pada zat Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Mulia. Sesungguhnya [jarak] di antara KursiNya hingga ke langit [ialah] seribu tahun, sesungguhnya Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Mulia melangkaui yang demikian.⁷⁰

Kenyataan “ciptaan Allah Yang Maha Tinggi” dalam hadis di atas merujuk dua perkara; makhluk dan sifat mencipta Allah SWT. Ringkasnya, memikirkan tentang makhluk bermaksud mengkaji kejadian mereka manakala memikirkan sifat mencipta Allah SWT bermaksud meniliki segala sifatNya yang berkaitan dengan makhluk. Mengapa ditafsirkan sifat mencipta Allah SWT sebagai segala sifatNya kerana sifat

⁶⁹ Basmeih, *Tafsir*, 316.

⁷⁰ Imam al-Ash'ari telah menukilkan hadis ini ke dalam *al-Ibanah* dalam bab menyatakan tentang istiwa di atas Arasy. Lihat ‘Ali bin Isma‘il al-Ash’ari, *al-Ibanah ‘an usul al-Diyah*, ed. ‘Abd Allah Mahmud Muhammad ‘Umar (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), 49. Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Bayhaqi dalam *al-Asma’ wa al-Sifat* secara *mawquf* daripada Ibn ‘Abbas RA. Berkata Ibn Hajar dalam *al-Fath al-Bari* “*mawquf* dengan sanad yang elok. Lihat lebih lanjut dalam Hasan bin ‘Ali al-Saqaf, *Sahih sharh al-‘aqidah al-Tahawiyyah aw al-manhaj al-sahih fi fahm Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah ma‘ al-tanqih* (cet. ke-4, Beirut: Dar al-Imam al-Rawwas, 2007), 226.

mencipta teras kepada sifat-sifat yang lain seperti menghidup, memati, mengurus, memberi rezeki dan lain-lain, tanpa mencipta tidak mungkin disifatkan Allah SWT dengan sifat-sifat yang lain.⁷¹

Berdasarkan hadis di atas juga, al-Asha'irah memahami bahawa tilikan akal ke atas sifat Allah SWT perlu memenuhi syarat-syarat terentu. Al-Taftazani menjelaskan syarat-syarat tersebut:

الأول: أنه قد بينا إفادة النظر الصحيح المقوون بالشروط العلم على الإطلاق، سواء كان في المعرفة الإلهية أو غيرها وسواء كان معه معلم أو لا. وأما إمكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج لأنه صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة.

الثاني: أن النظر المعلم أيضاً لكونه نظر إلى معرفة الله تعالى يحتاج إلى معرفة معلم آخر ويتسلى، إلا أن يخص الاحتياج إلى المعلم بغير المعلم، وبجعل نظر المعلم كافياً لكونه مخصوصاً بتأييد إلهي، أو ينتهي سلسلة التعليم إلى المعلم المستند علمه إلى النبي عليه الصلاة والسلام المستند إلى الوحي.

الثالث: أن إرشاد المعلم لا يفيدنا إلا بعد العلم بصدقه، وصدقه إما أن يعلم بالنظر فيكون النظر كافياً في المعرفة، حيث أفاد صدق المعلم المفيد للمعرفة وإنما أن يعلم بقول ذلك المعلم فيدور، لأن قوله أى إخباره عن كونه صادقاً لا يفيد كونه كذلك إلا بعد العلم بأنه صادق البتة.

Terjemahan: Pertama: Sesungguhnya kami telah terangkan [tentang] faedah penilikan akal yang sahih, ia [perlu] disertai oleh syarat-syarat pengetahuan yang putus, sama ada untuk memakrifah ketuhanan atau selainnya, sama ada mendapat penunjuk guru atau pun tiada. Adapun kebolehhasilan [dari] mukadimah daruri dan terbit [dari]nya perspektif yang bernaltijah, [maka] ia adalah penghasilan [ilmu] secara mantiki, maklumat [yang dihasilkan] pasti [benar].

Kedua: Sesungguhnya tilikan akal si guru juga [sebahagian daripada] tilikan memakrifah Allah SWT yang mana tilikan ini memerlukan tilikan akal guru yang lain [pula dan begitulah] berentetan [selepasnya], melainkan mengkhaskan keberhajatan kepada guru yang tidak berguru, menjadikan tilikan akal guru

⁷¹

Mohd Hamidi Ismail, "Manhaj al-Sifatiyyah: Pendekatan Ilmu Kalam Sunni Dalam Mengenal Rabb Al-'Izzah," dalam *Akidah Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jamaah di Malaysia: Cabaran dan Isu Kontemporari*, ed. Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Ramli et. al. (Bandar Baru Nilai: Fakulti Kepimpinan Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, 2012), 17-20.

itu memadai, oleh kerana telah khusus [menerang dengan] kukuh [tentang] Tuhan, atau mengakhirkan pertalian pengajiannya kepada guru yang bersanad kepada Nabi SAW dan [kemudian] kepada wahyu.

Ketiga: Sesungguhnya panduan si guru tidak memberikan faedah kepada kita melainkan setelah berilmu dengan sebenar-benar [ilmu], dan kebenarnya [diperolehi] sama ada dipelajari melalui tilikan akal, maka tilikan itu memadai dalam memakrifah, di samping memberi faedah membenarkan [ajaran] si guru yang memberikan faedah kepada makrifah, ataupun dipelajari [ilmu itu] melalui kata-kata guru tersebut, maka akan berlakulah rentetan, kerana kata-katanya atau pernyataannya tentang kebenaran dirinya [dalam memakrifah] tidak berfaedah dalam keadaan demikian melainkan setelah mengetahui bahawa dia memang benar [memakrifah].⁷²

Ringkasnya, penelitian akal perlu berasaskan pengetahuan yang diyakini kerana sangkaan (*al-shak*) sekalipun, ia adalah kejahanan yang menghalang tilikan akal yang sahih berlaku. Ia juga perlu berasaskan akal yang sihat dengan erti kata tiada yang menghalang fungsi tilikannya seperti halangan disebabkan oleh lena atau lupa. Asas-asas yang membina tilikan akal ini pula perlu dibimbang oleh ‘guru’ yang memiliki kelayakan yang tidak diragui bimbingannya, ia tidak lain dan tidak bukan ialah al-Qur'an dan al-Sunnah.

Pada tasawur ini, tilikan akal berada pada tingkatan kedua selepas pendalilan wahyu. Meskipun begitu, faedah tilikan akal amat besar kepada orang yang menilik (*al-nazir*). Penilikan menambah ketenangan hati penilik terhadap keterangan nas wahyu yang berbagai – yang mana kadangkala berselisih – pada suatu permasalahan, atau membantu melatih penilik menyelaras himpunan nas dalam suatu permasalahan, atau membantunya memahami mafhum daripada himpunan nas, bagi menyempitkan ruang ikhtilaf yang berpunca daripada pandangan-pandangan ulama'.⁷³

Manakala dalam kes-kes tertentu, faedah tilikan akal dilihat mempunyai autoriti yang lebih besar berbanding wahyu, bukan dari sudut kedudukannya, tetapi dari sudut peranannya. Tilikan akal bertanggungjawab mengabsahkan makna atau mafhum

⁷² Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 112-113.
⁷³ *Ibid.*, 110.

daripada *khabar al-ahad*, yang mana ia merupakan sebahagian daripada hadis Rasulullah SAW yang tidak mencapai syarat mutawatir, sama ada perawinya seorang atau lebih. Hukum hadis ini memberi faedah zan iaitu ilmu secara teori dan tidak diyakini. Pendalilannya berbeza-beza – boleh menjadi sahih atau dhaif – berpandukan riwayat serta berhubung sanadnya.⁷⁴

Di sisi jumhur al-Asha'irah, *khabar al-ahad* – walaupun sebahagian daripada nas wahyu – ia tidak boleh dijadikan hujah dalam permasalahan akidah kerana *khabar al-ahad* tidak mencapai pendalilan yang putus (*ghayr qat'iyyah al-dilalah*) atau tidak mencapai indikasi yang sabit (*ghayr qat'iyyah al-thubut*). Lafaz zahir *khabar al-ahad* mempunyai kesamaran yang mengelirukan akal, contohnya seperti firman Allah SWT dalam hadis *al-qudsi*:

كُنْتُ رَجُلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا.

Terjemahan: Akulah kakinya (hamba) yang dia berjalan dengannya.⁷⁵

Kekeliruan daripada makna hadis ini boleh memberi waham kepada akal menyerupakan Allah SWT dengan makhluk. Lafaz zahirnya menggambarkan Allah SWT sebagai anggota kaki hamba atau boleh digambarkan Dia sebagai sepatu. Ini bertentangan dengan kaedah umum yang *muhkam* lagi disepakati; penyucian Allah SWT daripada segala tasybih dengan makhluk. Dengan itu, lafaz zahir ini wajib dimaknakan dengan makna yang layak dengan keesaan Allah SWT. Makna tersebut adalah makna yang dinyatakan dalam nas mutawatir secara putus atau sabit dan bukanlah semata-mata pengolahan akal. Ia difahami sebagai takwil yang sahih, jika mengikut pandangan Ibn Abi al-'Iz al-Dimashqi (m. 792H) dalam *Sharhnya*:

⁷⁴ Jad al-Rabb Amin 'Abd al-Majid Muhammad, *Nazarat fi mustalah al-hadith* (t.tp., al-Jum'iyyah al-Shariyyah, t.t.), 23.

⁷⁵ Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (t.tp: al-Sha'ab, 1378H), 11: 34.

فالتأويل الصحيح منه: الذي يوافق ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، وما خالف ذلك فهو التأويل الفاسد.

Terjemahan: Maka takwil yang sahih [sebahagian] daripadanya (takwil) ialah: yang selari dengan apa yang didalilkan oleh nas-nas al-Kitab dan al-Sunnah, sebaliknya apa yang menyalahi demikian maka ia adalah takwil yang fasid.⁷⁶

Dengan ini difahami, bahawa akal diiktiraf oleh wahyu sebagai medium makrifah Allah SWT. Meskipun dikenakan syarat-syarat yang ketat ke atas akal, untuk menafikan fungsi tilikannya secara total adalah mustahil malah menyalahi ketetapan wahyu Allah SWT. Justeru, apa yang dilakukan oleh al-Kulayni dan al-Mu'tazilah menafikan fungsi akal memakrifah Allah SWT boleh disimpulkan seperti berikut:

1. Penafian mereka terhadap kemampuan inderia akal memakrifah Allah SWT bertentangan dengan manhaj mereka sendiri, khususnya al-Mu'tazilah kerana akal di sisi mereka dianggap sebagai pusat pentaklifan (*manat al-taklif*). Ia memberi maksud bahawa akal adalah perantara kepada pelaksanaan segala hukum dan iktikad. Tanpa akal, syariat dan akidah tidak mempunyai sebarang nilai. Inilah yang dimafhum daripada kata-kata al-Jahiz:⁷⁷

فلا تذهب الى ما يربك العين واذهب الى ما يربك العقل. وللأمور حكمان،
ظاهر للحواس وباطن للعقل والعقل هو الحجة.

Terjemahan: Janganlah kamu berpandangan sebagaimana yang dipertontonkan oleh mata, berpandanganlah kamu sebagaimana diakalkan oleh akal. Pada setiap perkara ada dua hukum, zahir untuk [dihukumkan oleh] inderia dan batin untuk [dihukumkan oleh] akal, [apabila dibandingkan] akallah hujah.⁷⁸

⁷⁶ Ali bin 'Ali Ibn Abi al-'Izz al-Dimashqi, *Sharh al-'Aqidah al-Tahawiyyah*, ed. 'Abd Allah bin 'Abd al-Muhsin al-Turki dan Shu'ayb al-Arna'ut (cet. ke-13, Beirut: Mu'assah al-Risalah, 2000), 1: 256.

⁷⁷ Beliau ialah 'Amru bin Bahr al-Jahiz, digelar Abu 'Uthman. Lihat 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), 38.

⁷⁸ Husni Zinah, *al-'Aql 'ind al-Mu'tazilah: tasawwur al-'aql 'ind al-Qadi 'Abd al-Jabbar* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, t.t.), 21.

Apabila mereka menafikan keupayaan akal memakrifah Allah SWT, ia telah mengakibatkan pertembungan yang nyata pada pemikiran mereka. Jika Qadi ‘Abd al-Jabbar mengatakan bahawa dalam permasalahan makrifah Allah SWT, akal dikecualikan dengan alasan:

إذا كانت المعرفة بالله عزوجل قد تقدمت، ولا يصح أن يعلم بقوله: ((ليس كمثله شيء)) من غير تقدم العلم بأنه تعالى ليس بجسم، أنه تعالى لا يشبه الأشياء، لما قدمنا من أنه لا يصح أن يعرف الفاعل وحكمته الفعل الذي يصدر عنه، اذا كان العلم بصحته وجده دلالته لا بد أن يرجع فيه الى حال الفاعل.

Terjemahan: apabila makrifah tentang Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Tinggi telah dibentangkan, ia [difahami] tidak sah untuk diketahui [berdasarkan] dengan firmanNya: ((Tidak menyerupaiNya sesuatu)) dengan tanpa [perlu] didahului oleh sebarang makluman bahawasanya Dia Yang Maha Tinggi tidak berjisim, Dia Yang Maha Tinggi tidak menyerupai sesuatu, [ini bertepatan] dengan apa yang telah kami bawakan, bahawa tidak sah mengenal pelaku ini serta hikmah perbuatan yang disandarkan padaNya, oleh itu, ilmu tentang sahnya ia (mengenal) dan sudut indikasinya mesti merujuk kepada keadaan si pelaku.⁷⁹

Ungkapan “keadaan si pelaku” bermaksud zat Allah SWT yang mana menurut Qadi ‘Abd al-Jabbar ia mustahil diketahui oleh akal, maka demikian itu memustahilkan memakrifahi Allah SWT.

Alasan beliau ini dibatalkan dengan hujah pengisbatan *hal* yang telah diterangkan dahulu, yang mana di sisi al-Asha‘irah, *hal* mengaitkan Allah SWT dengan perkara-perkara baharu secara daya akal. Kaitan sebegini turut diterima oleh al-Mu‘tazilah, bukan di bawah pengisbatan *hal*, tetapi di bawah penisbahan sifat perbuatan Allah SWT. Justeru, mereka telah menerima keupayaan akal di sana, tetapi mengapa pula mereka menolaknya di sini?⁸⁰

⁷⁹ ‘Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Asad Abadi, *Mutashabih al-Qur'an*, ed. ‘Adnan Muhammad Zarzur (t.tp., t.p., t.t.), 5.

⁸⁰ Lihat dalam kajian pada halaman 265-276.

2. Punca al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah menafikan akal memakrifah Allah SWT adalah daripada penolakan terhadap pemecahan zat dan sifat zat Allah SWT. Jika mereka memecahkan kedua-duanya menjadi berasingan, maka mereka menyalahi pemikiran tauhid mereka. Tetapi mereka tidak sedar atau sengaja tidak mahu peduli, penafian mereka terhadap keupayaan akal, telah menyalahi wahyu dalam perkara-perkara berikut:

- a. Wahyu telah mengemukakan seruan memakrifah Allah SWT dengan akal.
- b. Wahyu telah membahagikan zat dan sifat Allah SWT.

Lebih dari itu, mereka menyalahi pembahagian sifat Allah SWT kepada zat dan perbuatan. Bagaimanakah mereka boleh melakukan pembahagian tersebut jika tanpa melibatkan tilikan akal? Tidakkah sifat-sifat Allah SWT tersebut perlu juga dimakrifahi dengan erti kata membezakan yang manakah sifat zat dan perbuatan?

Berikutnya pula merupakan penilaian al-Asha‘irah terhadap konsep makrifah Allah SWT yang dikemukakan dalam *al-Kafi*.

4.4 Penilaian Terhadap Konsep Makrifah Allah SWT

Dalam bab dua lalu, telah dibawakan perbahasan bagaimana al-Kulayni memperkenalkan konsep makrifah Allah SWT dengan mengisbatkan ke atasNya tiga perkara, iaitu sesuatu Allah SWT, pemaknaaan nama-namaNya dan makrifah aksiomatik.⁸¹ Sungguhpun di sini dijelaskan al-Kulayni mengisbatkan, iaitu berbeza dari kaedah sebelumnya dalam memperkenalkan konsep tauhid zat Allah SWT, beliau menafikan –kaifiat, keberadaan dan kebolehinderawian⁸² – tetapi natijahnya tetap sama, al-Kulayni tetap menafikan perkara-perkara yang sabit, sama ada secara nakli atau ijtihad. Akibatnya, kaedah pengisbatan al-Kulayni dalam makrifah Allah SWT turut menyalahi petunjuk wahyu dan kesepatan ijmak jumhur umat Islam. Hal ini juga berpunca daripada berpegang kepada akal yang berlatarbelakangkan pemikiran al-Mu‘tazilah, sebagaimana telah diterangkan di bawah tajuk *Taqdis Makrifah*.⁸³

Melihat apakah perkara-perkara sabit yang dinafikan oleh al-Kulayni dalam pengisbatannya dalam makrifah Allah SWT, ia akan dimuatkan ke dalam tiga perbahasan berikut: *Ta‘yin Al-Ism Al-Jalalah; Tawqif Al-Asma’ Al-Husna;* dan *Makrifah Al-Iktisabi.*

⁸¹ *Ibid.*, 85-114.

⁸² *Ibid.*, 65-85.

⁸³ *Ibid.*, 180-205.

4.4.1 *Ta'yin Al-Ism Al-Jalalah*

Dalam mengisbatkan ‘sesuatu’ ke atas Allah SWT sebagai asas makrifahNya, al-Kulayni turut mengisbatkan dua ciri berikut; mengeluarkan Allah SWT daripada dua sempadan – *al-ta‘til* dan *al-tashbih*; dan menetapkan hakikat kewujudan Allah SWT.⁸⁴

Berpandukan dua ciri ini, konsep ‘sesuatu Allah SWT’ di sisi al-Kulayni dilihat memberi nilai yang besar kepada pentauhidan Allah SWT. Akan tetapi, apabila berpandukan kepada kesimpulan konsep ini pula, pentauhidan tersebut seolah-olah diragut daripada Allah SWT. Kesimpulannya ialah, menetapkan bahawa asas makrifah Allah SWT tidak lain hanyalah mengisbatkan makna ‘Allah’ iaitu tuhan yang disembah dan bukan mengisbatkan ‘Allah’ sebagai nama khusus bagi Allah SWT. Tidakkah pengisbatan ini menafikan pentauhidan Allah SWT dari sudut namaNya?

Dalam pemikiran al-Kulayni, ‘Allah’ hanyalah lafaz yang berfungsi sebagai pengenalan buat hamba meyeru kepada Allah SWT. Lafaz ini tidak memberi nilai tauhid kerana ia baharu, sama baharu dengan kewujudan hamba. Bahkan ada nas *al-Kafi* yang menunjukkan bahawa nama yang mula-mula Allah SWT pilih untuk diriNya ialah *al-‘Aliyy al-‘Azim* (Yang Maha Tinggi lagi Agung) dan bukannya Allah.⁸⁵

Jelasnya, semua yang diperkatakan di atas merupakan hasil isbat al-Mu‘tazilah. Buktinya, wacana ‘sesuatu Allah SWT’ al-Mu‘tazilah lebih terperinci daripada apa yang dikemukakan oleh al-Kulayni, ini telah dijelaskan di bawah tajuk *Konsep Asas Makrifah* serta bahagian awal tajuk *Takwilan Nama*.⁸⁶

Meskipun bagi al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah, konsep ‘sesuatu Allah SWT’ memelihara Allah SWT daripada *al-ta‘til* dan *al-tashbih*, tetapi hakikatnya pemansuhan ‘Allah’ sebagai nama khas Allah SWT mendedahkanNya kepada *al-ta‘til* dan *al-*

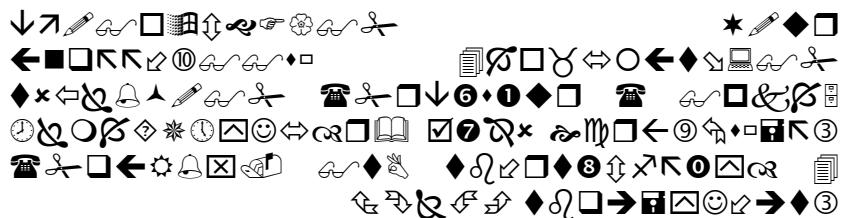
⁸⁴ *Ibid.*, 93-95.

⁸⁵ *Ibid.*, 96.

⁸⁶ *Ibid.*, 183-189.

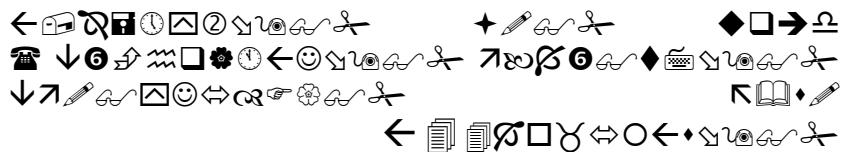
tasybih. Allah SWT terdedah kepada *al-ta‘til* kerana hanya memiliki sifat tanpa nama. Dia terdedah kepada *al-tashbih*, bukan sahaja serupa dengan makhluk malah serupa dengan berhala kerana ‘tuhan’ dalam sesetengah agama rekaan manusia (*al-wad‘iyyah*), tidak mempunyai nama, contohnya Hindu.⁸⁷ Lebih dari itu, pemansuhan ‘Allah’ sebagai nama khas Allah SWT menyalahi konsep nama Allah SWT yang mulia (*al-Ism al-Jalalah*).

Konsep *al-Ism al-Jalalah* mempunyai relevensi yang mengakar dalam pemikiran al-Asha‘irah. Konsep ini memberi penekanan ke atas lafaz ‘Allah’ sebagai nama khas bagi zat Allah SWT, ia telah ditentukan sendiri oleh al-Qur'an. Dalil konsep ini berpandukan firman Allah SWT dalam surah *al-A‘raf* (7: 180):



Terjemahan: Dan Allah mempunyai nama-nama yang baik (yang mulia), maka serulah (dan berdoalah) kepadaNya dengan menyebut nama-nama itu, dan pulaulah orang-orang yang berpaling dari kebenaran dalam masa menggunakan nama-namaNya. Mereka akan mendapat balasan mengenai apa yang mereka telah kerjakan.⁸⁸

Begini juga disebutkan dalam surah *al-Hashr* (59: 24):



⁸⁷ Dalam satu bahagian pengajian kitab Hindu, Veda; dokrin *Upanishad* (yang bermaksud sesuatu di bawah permukaan), *karma-kanda* merupakan suatu istilah yang merujuk pengamalan ajaran Hindu. Ia menggabungkan konsep *Mantra* dan *Brahman*, dikhususkan kepada penganut Hindu yang tidak berdaya memahami selok-belok ketuhanan Hindu. Untuk mereka hanya melaksanakan kebaikan dan mempersebahayangkan kepada tuhan yang mereka sukai, dalam bentuk yang mereka pilih. Di sini, nama tuhan tidak tertakluk kepada penentuan sami, bahkan mengikut citarasa penganut Hindu itu sendiri. Lihat lebih lanjut dalam Monier Williams, *Non-Christian Religious System: Hinduism* (New York: E. & J. B. Young & CO, 1885), 43.

⁸⁸ Basmeih, *Tafsir*, 392.

Terjemahan: Dialah Allah Yang Maha Menciptakan sekalian makhluk, Yang Mengadakan (dari tiada kepada ada), Yang Membentuk rupa (makhluk-makhlukNya) menurut apa yang dikehendakiNya, bagiNyalah nama-nama yang sebaik-baiknya dan semulia-muliannya.⁸⁹

Dimaksudkan dengan “*al-Asma’ al-Husna*” daripada ayat-ayat di atas ialah nama-nama Allah SWT seperti *al-Rahman* (Yang Maha Pemurah) *al-Rahim* (Yang Maha Penyayang) dan lain-lain lagi. Pemilikan Allah SWT terhadap *al-Asma’ asl-Husna* tersebut tidak sedikit pun diragui. Berpandukan dua ayat di atas, huruf *lam* pada perkataan “*lillah*” (surah *al-A’raf* ayat 180) dan pada perkataan “*lahu*” (surah *al-Hashr* ayat 24) berfungsi sebagai *tamlik* yang jelas memberi maksud pemilikan. Menurut al-Taftazani, ‘pemilikan’ pada ayat-ayat ini jelas membezakan antara lafaz ‘Allah’ dan *al-Asma’ al-Husna*. Nyatanya, ‘Allah’ pemilik dan *al-Asma’ al-Husna* dimiliki. Tuntas, jika ‘Allah’ sekadar pengenalan atau panggilan hamba kepada Allah SWT, apa bezanya ‘Allah’ daripada *al-Asma’ al-Husna*?⁹⁰ Justeru itu, ‘Allah’ bukan sekadar lafaz pengenalan atau panggilan – sepetimana pemahaman al-Kulayni dan al-Mu’tazilah – bahkan ia adalah nama khusus bagi zat tuhan, ia adalah nama *al-musamma*.

Jelas, lafaz ‘Allah’ adalah nama khusus *al-musamma* yakni zat Allah SWT. Dengan ini, ‘Allah’ bukan nama *masdari* (bersumberkan kata kerja) atau *laqabi* (gelaran) bagi zat Allah SWT. Penolakan di sini bersifat bahasa maka wajar hujah penolakan turut bersifat bahasa. Bertepatan dengan itu, Ibn Manzur menukilkan kata-kata al-Khalil:⁹¹

الله لا تطرح الألف من الإسم إنما هو الله عز ذكره على التمام، قال: وليس
هو من الأسماء التي يجوز منها اشتقاء فعل كما يجور في الرحمن والرحيم.

⁸⁹ *Ibid.*, 1492.

⁹⁰ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 255.

⁹¹ Beliau ialah al-Khalil bin Ahmad bin ‘Amru bin al-Tamim al-Farahidi al-Azdi al-Yahmadi. Pengasas ‘Ilm al-‘Arud dan salah seorang guru kepada Sibawayh. Al-Khalil dilahirkan dan meninggal dunia di Basrah pada tahun 170 Hijrah.

Terjemahan: [Kalimah] Allah tidak dilontarkan [padanya] huruf *alif* daripada *al-Ism* [*al-Ma'rifah*], sesungguhnya ia adalah Allah, perkasa menyebutnya secara lengkap [begini], [al-Khalil] berkata [lagi]: ia (Allah) bukanlah daripada *al-Asma'* [*al-Husna*] yang boleh diterbitkan daripada [kata] perbuatan sepertimana pada *al-Rahman* dan *al-Rahim*.⁹²

Walau bagaimanapun, bukan semua ahli bahasa (*al-lughawiyun*) sepakat dengan kenyataan al-Khalil di atas. Ada yang berpandangan bahawa ‘Allah’ diambil daripada perkataan ‘*ilah*’ dengan maksud memberi ketakjuban, iaitu bilamana hamba menyaksikan keagungan Allah SWT. Namun pandangan ini disangkal kerana jamak perkataan ‘*ilah*’ iaitu ‘*alihah*’ dinamakan pada berhala-berhala orang Arab jahiliah. Mereka sendiri telah membezakan ‘*Allah*’ daripada berhala-berhala mereka. Al-Azhari⁹³ menceritakan:

قال الليث: بلغنا أن اسم الله الأكبير هو الله لا اله الا هو وحده، قال: وتقول العرب لله ما فعلت ذاك، يريدون والله ما فعلت.

Terjemahan: Telah berkata al-Layth: telah sampai kepada kami bahwasanya nama Allah Yang Maha Besar ialah Allah, tiada Tuhan melainkan Dia sahaja [yang bernama sedemikian], [al-Layth] berkata [lagi]: orang Arab berkata-kata “demi Allah! tidak aku lakukan yang demikian”, mereka [sebenarnya] inginkan: demi Allah! tidak aku lakukannya.⁹⁴

Ada juga ahli bahasa yang berpandangan bahawa ‘Allah’ berasal daripada perkataan ‘*lah*’. Menurut Ibn al-A‘rabi,⁹⁵ beliau pernah mendengar *hamdalah* dengan perkataan ‘*Allah*’ dibaca ‘*lah*’, ia berbunyi begini:

الحمد لا رب العالمين.

⁹² Ibn Manzur, *Lisan*, 1: 225. entri “*alah*”.

⁹³ Beliau ialah Muhammad bin Ahmad al-Harawwi (m. 370H).

⁹⁴ Ibn Manzur, *Lisan*, 1: 225, entri “*alah*”.

⁹⁵ Beliau ialah Muhammad bin Ziyad al-A‘rabi al-Hashimi (m. 231H). Pakar Bahasa Arab yang sehidup sezaman dengan al-Kasa'i.

Al-Azhari membungkam pandangan ini dengan menegaskan, adalah tidak didapati pada al-Qur'an melainkan *hamdalah* dengan huruf *lam* berserta *mad* "al-hamd li Allah". Apa yang dibaca atau dihikayatkan oleh Ibn al-A'ribi adalah daripada orang yang tidak tahu-menahu tentang *sunnah* al-Qur'an.⁹⁶ Ringkasnya, jika kata nama *masdari* sekalipun tidak dapat ditemui asal kata perbuatannya, apakah lagi untuk menemukan kata nama *laqabi* bagi perkataan 'Allah' kerana kata nama *laqabi* mempunyai perkaitan tempat, bangsa atau masa tertentu, mustahil bagi Allah SWT berkait sedemikian.

Secara keseluruhannya, di sisi *al-lughawiyyun*, 'Allah' bukan kata nama *masdari* yang boleh rujuk asal kata masdarnya, atau *laqabi* yang boleh dirujuk kaitannya. Meskipun ada dikalangan ilmuwan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah berpandangan bahawa perkataan 'Allah' sebahagian daripada kata nama terbitan,⁹⁷ pandangan tersebut terpencil, bahkan yang absah di sisi mereka ialah, 'Allah' sebagai kata nama khas yang disebutkan oleh Allah SWT sendiri ke atas zatNya.⁹⁸ Menyetujui pandangan *al-lughawiyyun* ini ialah para ahli tafsir (*al-mufassirun*).

Al-Tabari dalam tafsirnya menyatakan bahawa perkataan 'Allah' jika dikatakan berasal daripada 'alah', ia tidak akan memberi maksud tuhan, malah ia memberi

⁹⁶ Ibn Manzur, *Lisan*, 1: 226, entri "alah".

⁹⁷ Qadi 'Abd al-Wahab menyatakan bahawa 'Allah' diambil daripada perkataan 'al-ilah'. Menurut beliau, pada zaman jahiliah, orang Arab menamakan berhala-berhala mereka sebagai *alihah* (jamak *ilah*) kerana mendapat berhala-berhala tersebut disembah. Menurut Qadi lagi, ada juga ilmuwan yang mengambil asal 'Allah' daripada perkataan 'walah' yang bermaksud 'padanya' sempena kekembalian makhluk kepadaNya (Allah SWT); pergantungan makhluk padaNya; pengharapan selamat daripada bala padaNya. Di sisi *al-lughawiyyun*, mereka menghimpunkan makna 'walah' kepada beberapa makna iaitu: tidak wujud melainkan apa yang Dia ciptakan; ibadah tidak harus ditujukan melainkan untukNya sahaja; taklif tidak sah melainkan dariNya sahaja; tiada sebarang manfaat harapan melainkan padaNya sahaja, begitu juga tiada mudharat daripada pengingkaran melainkan lari daripadaNya sahaja; Dialah permulaan dan pengakhiran segala sesuatu. Walau bagaimanapun Qadi menyimpulkan, ini adalah pandangan ahli bahasa yang tidak menyentuh tentang ketuhanan (*al-ilahiyyah*) malah menyentuh tentang yang diberi sifat tuhan (*al-ulhaniyyah*). Lihat lebih lanjut dalam 'Abd al-Wahab bin Nasr al-Baghdadi, *Sharh 'aqidah Ibn Abi Zayd al-Qayrawani fi kitabih al-Risalah*, ed. Ahmad Muhammad Nur Yusuf (Emirat: Dar al-Buhuth li al-dirasat al-Islamiyyah wa ihya' al-turath, 2004), 158-159.

⁹⁸ Ini adalah pandangan jumhur ulama' Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Pandangan 'Allah' sebagai kata nama terbitan merupakan pandangan-pandangan yang dipertimbangkan kerana ada yang sahih dan ada yang batil. Ia berada di antara kajian dan belum absah konklusinya. Hasilnya, 'Allah' sebagai kata nama terbitan tidak absah sebagaimana absahnya 'Allah' sebagai kata nama khas. Lihat al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 259.

maksud hamba yang menyembah tuhan. Usul ini merupakan takwilan Ibn ‘Abbas dan Mujahid RA. Lebih jelas, al-Tabari nukilkan:

فقد بين قول ابن عباس ومجاهد أن ((الله)) عبد، وأن الإله مصدره.

Terjemahan: Maka telah dijelaskan perkataan Ibn ‘Abbas dan Mujahid bahawa ((*alah*)) [bermaksud] sembah, dan bahawasanya *al-ilahah* adalah masdarnya (*alah*).⁹⁹

Takwilan Ibn ‘Abbas dan Mujahid RA mengukuhkan pandangan al-Asha‘irah bagaimana ‘Allah’ tidak diambil daripada kata perbuatan ‘*alah*’ atau ‘*ilah*’ ataupun ‘*ilahah*’. Menurut al-Tabari lagi, ‘Allah’ telah dikenali sebagai nama Tuhan sekalian tuhan sebelum kedatangan Islam berdasarkan hadis Rasulullah SAW:

عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن عيسى أسلمته
أمه إلى الكتاب ليعلمه، فقال له المعلم: أكتب الله. فقال عيسى: أتدري ما
الله؟ الله إله الآلة — أن يقال: الله جل ثناءه إله العبد، والعبد المله.

Terjemahan: Daripada Abi Sa‘id RA berkata: sabda Rasulullah SAW: sesungguhnya ‘Isa [AS] telah diserahkan oleh ibunda Baginda kepada ahli ilmu kitab [Injil] untuk mengajar Baginda, lalu berkatalah kepada Baginda sang guru: tulislah [perkataan] Allah. Maka jawab ‘Isa [AS]: apakah anda tahu apakah Allah? [Jawab ahli ilmu kitab itu] Allah adalah Tuhan sekalian tuhan – [beliau] dikatakan [mengatakan]: Allah Yang Maha Tinggi Pujian ke atasNya adalah Tuhan hamba, dan hamba menyembahNya.¹⁰⁰

Jika ada yang menyangkal keterangan hadis ini dengan mengatakannya tidak boleh dijadikan hujah,¹⁰¹ atau membuat spekulasi bahawa mustahil ‘Allah’ dikenali

⁹⁹ Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Tafsir al-Tabari: jami‘ al-bayan ‘an ta‘wil ay al-Qur‘an*, ed. ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Muhsin al-Turki (t.tp: Hajar, t.t.), 1: 123.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Bagi pengikut aliran pemikiran Muhammad bin ‘Abd al-Wahab al-Najdi atau lebih dikenali sebagai aliran Wahabi, hadis ini tidak boleh dijadikan hujah bahkan dihukumkan *mawdu‘* kerana dikatakan terdapat perawi yang disifatkan pendusta walaupun para imam muktabar seperti al-Hafiz Ibn Hibban, al-Hafiz Ibn Kathir, al-Hafiz al-Suyuti dan ramai lagi para *al-Huffaz* menerima indikasinya. Lihat komentar yang berikan oleh dua saudara ini Mahmud dan Ahmad terhadap hadis tersebut. Lihatnya dalam Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Tafsir al-Tabari: jami‘ al-bayan ‘an*

dalam bahasa Nabi ‘Isa AS – kerana Baginda berbahasa Ibrani atau Yunani – maka terdapat hadis-hadis lain yang menyokong hadis di atas. Antaranya hadis yang diriwayatkan oleh Rib‘iyy:

عن حذيفة قال: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ قَالَ: اللَّهُمَّ
بِاسْمِكَ أَحْيِا وَامُوتُ. وَإِذَا أَصْبَحَ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا
وَالْيَهُ النَّشُورُ.

Terjemahan: Daripada Hudhayfah RA berkata: Adalah Nabi SAW apabila merebahkan badan ke atas tilam, Baginda bersabda: Ya Allah, dengan nama Mu aku hidup dan mati. Apabila sedar [dari tidur, Baginda] bersabda: Pujian bagi Allah yang telah menghidupkan kami setelah mematikan kami dan kepadaNya kekembalian.¹⁰²

Hadis ini secara jelas menyatakan ‘Allah’ sebagai nama khas, ini terdapat pada pernyataan “Ya Allah, dengan nama Mu aku dihidup dan dimatikan” dan pada “Pujian bagi Allah yang telah menghidupkan kami”.

Antaranya juga hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Hibban RH:

مِنْهُمْ أَرْبَعَةُ مِنَ الْأَرْبَعَةِ الْمُرْكَبَةِ: هُودٌ، وَصَالِحٌ، وَشَعِيبٌ، وَنَبِيُّكُمْ يَا أَبَا ذَرٍ.

Terjemahan: Daripada mereka empat [orang] daripada Arab: Hud, Salih, Shu‘ayb dan nabi mu wahai Abu Dhar.¹⁰³

Empat orang nabi yang disebutkan berbangsa atau berbahasa Arab, tiga daripadanya telah lama hidup sebelum daripada ‘Isa AS. Maka tidak mustahil perkataan ‘Allah’ telah disebutkan dan dikenali sebelum daripada adanya Bahasa Ibrani atau

¹⁰² *ta’wil ay al-Qur’ān*, ed. Mahmud Muhammad Shakir dan Ahmad Muhammad Shakir (cet. ke-2, Kaherah: Maktabah Ibn Taymiyyah, t.t.), 1: 121-122.

Hadis 7394, lihat dalam al-‘Asqalani, *Fath*, 13: 420. Al-Bayhaqi menukarkan hadis ini dalam kitab *al-Asma wa al-Sifat* pada bab *ithbat asma’ Allah Ta‘ala dhakarah bi dalalah al-Kitab wa al-Sunnah wa ijma‘ al-ummah* (isbat nama-nama Allah Yang Maha Tinggi sepertimana disebutkan oleh dalil-dalil al-Qur’ān dan al-Sunnah serta ijma‘ ulama’ umat Islam). Hadis ini turut diriwayatkan oleh Muslim dalam *Sahih*. Lihat al-Bayhaqi, *al-Asma’*, 8.

¹⁰³ Ibn Kathir mensahihkan hadis ini. Lihat lebih lanjut Isma‘il bin ‘Umar Ibn Kathir, *Qasas al-anbiya*, ed. Ibrahim bin Mahmud ‘Abd al-Radi (Iskandariah: Dar al-Da‘wah, 2005), 82.

Yunani.¹⁰⁴ Hadis ini juga menjadi hujah sangkalan terhadap dakwaan perkataan ‘Allah’ diambil daripada kata perbuatan. Ini kerana, jika pengambilannya demikian, nescaya perkataan ‘Allah’ hanya diketahui oleh orang Arab jahiliah sahaja dan tidak oleh Nabi Hud, Salih dan Shu‘ayb yang hidup lama sebelum orang Arab jahiliah itu.

Selain ayat 180 surah *al-A‘raf* dan ayat 24 surah *al-Hashr*, konsep *al-Ism al-Jalalah* dibuktikan juga oleh ayat-ayat lain dalam al-Qur'an. Antaranya surah *Yusuf* (12: 40):



Terjemahan: Apa yang kamu sembah, yang lain dari Allah, hanyalah nama-nama kamu namakannya – kamu dan datuk neneka kamu – Allah tidak pernah menurunkan sebarang bukti yang membenarkannya.¹⁰⁵

Ayat ini merupakan rakaman teguran Nabi Yusuf AS kepada dua orang banduan yang dipenjarakan bersama dengan Baginda, yang mana kedua-duanya musyrik, menyembah tuhan yang berbilang-bilang.¹⁰⁶ Meskipun ayat ini menyatakan mereka menyembah nama-nama namun hakikatnya mereka menyembah berhala yang dinamakan dengan nama-nama tertentu. Bukti, bandingan nama-nama itu ialah kata

¹⁰⁴ Menurut Dr. Ahmad Shalabi, golongan al-‘Ibraniyyun iaitu keturunan Nabi Ibrahim AS merupakan perintis kepada Bahasa Ibrani, telah membina bahasa tersebut di atas tatabahasa *al-Aramiyyah* yang sangat hampir dengan Bahasa Arab. Bahkan Bahasa Ibrani lengkap menjadi bahasa pengantar lewat sesudah Bahasa *al-Aramiyyah* dan Arab iaitu sekitar tahun 1400 SM. Bukti bertulis Bahasa Ibrani dijumpai seawal tahun 1200 SM dan dipercayai bahasa ini pupus pada tahun 200 SM. Dikirakan umurnya tidak lebih daripada seribu tahun. Adapun bahasa yang digunakan oleh orang-orang Yahudi sekarang adalah Bahasa *al-Aramiyyah* yang sekian lama tersebar di Iraq, Syria, Palestin dan sekitarnya. Bahasa inilah kemudian mengambil alih Bahasa Ibrani dalam penulisan. Walau bagaimanapun, Bahasa Yunani lebih cepat tersebar dan memberi pengaruh berbanding Bahasa *al-Aramiyyah*, oleh itu *asfar al-‘ahd al-jadid (New Statement)* ditulis dalam Bahasa Yunani melainkan Injil Matta yang kekal buat seketika dalam Bahasa *al-Aramiyyah*, kemudian bertukar kepada Bahasa Yunani. Lihat lebih lanjut dalam Ahmad Shalabi, *al-Yahudiyyah* (cet. ke-12, Kaherah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1998), 60.

¹⁰⁵ Basmeih, *Tafsir*, 552.

¹⁰⁶ Lihat keterangan ayat sebelumnya.

ganti nama terselindung (*damir mustatir*) pada “*min dunih*” (yang lain dari Allah), yang merujuk zat Allah SWT.

Menurut al-Baqilani, nama-nama yang disembah oleh banduan sepenjara Nabi Yusuf itu asalnya adalah nama-nama berhala. Justeru, mereka bukan hanya menyembah nama-nama berhala sahaja. Ini jelas daripada pernyataan “hanyalah nama-nama kamu namakannya – kamu dan datuk nenek kamu”. Jika banduan itu tidak memberikan nama-nama berhala tersebut, maka datuk nenek mereka lah yang telah memberikannya.¹⁰⁷ Tidakkah sama maksud dan mafhumnya jika pernyataan ini diterbalikkan ke atas nama-nama Allah SWT? Tidakkah ia merujuk ke atas zatNya!

Menyokong pandangan al-Baqilani dalam bab ini, al-Taftazani menegaskan, jika ‘Allah’ bukan nama zatNya, ini akan mengubah kaedah nama adalah diri yang dinamakan (*al-ism huwa al-musamma*) kepada nama bukan diri yang dinamakan (*al-ism ghayr al-musamma*). Impaknya amat besar kepada akidah, bukan sahaja kepada *al-ilahiyyat* malah kepada *al-nubuwwah* dan *al-sam‘iyat*. Nescaya ungkapan “Muhammad Rasulullah” tidak bermaksud mengisbatkan kerasulan Baginda Nabi SAW bahkan individu lain, maka ini suatu kesamaran yang menjengkelkan.¹⁰⁸

Antaranya juga surah *al-A‘la* (87:1):



Terjemahan: Bertasbihlah mensucikan nama Tuhanmu Yang Maha Tinggi (dari segala sifat-sifat kekurangan).¹⁰⁹

Al-Baqilani menegaskan, tiada keperluan kita menerima seruan ayat ini bertasbih dengan nama tuhanmu “*sabbah bi ism rabbik*”. Walaupun ia tidak dilarang, tetapi lebih digalakkan menyebut “*subhan Allah*” atau seumpamanya, dengan memasukkan lafadz

¹⁰⁷ Al-Baqilani, *Tamhid*, 260.

¹⁰⁸ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 253.

¹⁰⁹ Basmeih, *Tafsir*, 1668.

‘Allah’.¹¹⁰ Al-Taftazani menyatakan “nama tuhanmu” bermaksud nama zat tuhanmu iaitu ‘Allah’.¹¹¹

Antaranya juga surah *al-An'am* (6: 121):



Terjemahan: Dan janganlah kamu makan dari (sembelihan binatang-binatang halal) yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya, kerana sesungguhnya yang demikian itu adalah perbuatan fasik (berdosa).¹¹²

Ditentukan perkataan atau lafaz ‘Allah’ sebagai penebus halalnya sembelihan haiwan. Ilmuwan Fikah (*al-fuqaha'*) sepakat, jika lafaz ‘Allah’ ditukar kepada nama-nama Allah SWT yang lain ketika sembelihan, atau ketika mengutuskan anjing pemburu, atau melontarkan leming, atau melepaskan anak panah ke atas haiwan buruan, maka haiwan itu tidak sah dimakan. Lafaz ‘Allah’ perlu dikekalkan dan dibolehkan penambahan nama-namaNya atau sifat-sifatNya yang lain seperti “*Allah Akbar*”, “*Allah A'zam*”, “*Allah al-Rahman*” sepetimana mengikut pandangan Mazhab al-Hanafiyyah. Akan tetapi, afdal di sisi jumhur *al-fuqaha'* menyebutkan “*bi ism Allah wa Allah Akbar*”.¹¹³ Meskipun pelafazan di sini cenderung kepada perbahasan Ilmu Fikah, namun ia menjadi bukti betapa signifikasi ‘Allah’ sebagai nama khusus dalam pensyariatan Islam secara umumnya. Kata-kata al-Bayhaqi berikut sebagai sandaran:

وأحب هذه الأقوال إلى قول من ذهب إلى أنه اسم علم، وليس مشتق كسائر الأسماء المشتقة، والدليل على أن الألف واللام من بنية هذا الاسم ولم تدخل للتعريف دخول حرف النداء كقولك: يا الله، وحرف النداء لا تجتمع مع الألف واللام للتعريف، الا ترى أنك لا تقول: يا الرحمن، ويا الرحيم، كما تقول: يا الله، فدل على أنه من بنية الاسم، والله أعلم.

¹¹⁰ Al-Baqilani, *Tamhid*, 260-261.

¹¹¹ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 253.

¹¹² Basmeih, *Tafsir*, 321.

¹¹³ ‘Abd al-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala al-madhahib al-arba'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 26-27.

Terjemahan: Apa yang saya sukai daripada pandangan-pandangan [tentang lafaz ‘Allah’] ialah pandangan mereka yang cenderung mengatakan bahawa ia (‘Allah’) merupakan kata nama khas,¹¹⁴ dan bukannya secara terbitan sepetimana *al-Asma’* [*al-Husna*] yang diterbitkan, buktinya bahawa [huru] *alif* dan *lam* [adalah] sebahagian daripada binaan nama ini (‘Allah’) dan tidak pernah kedua-duanya dimasukkan ke dalam takrif [‘Allah’ sepetimana] masuknya huruf kata seru seperti ucapan anda: ya Allah, sesungguhnya huruf kata seru itu tidak berhimpun bersama [huruf] *alif* dan *lam* bagi mentakrifkan [‘Allah’], tidakkah anda melihat bahawa anda tidak menyebut: ya *al-Rahman*, ya *al-Rahim*, sebagaimana anda menyebutkan: ya Allah, inilah bukti bahawa [huruf *alif* dan *lam*] binaan nama ini (‘Allah’), dan Allah SWT lebih mengetahui.¹¹⁵

Apa yang dapat disimpulkan daripada kefahaman daripada konsep *al-Ism al-Jalalah* dan penilaianya ke atas kesesuatuhan zat Allah SWT al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah ialah:

1. Pengisbatan al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah terhadap konsep ‘sesuatu Allah SWT’ telah membantalkan konsep *al-Ism al-Jalalah* yang telah sabit di dalam al-Qur’ān. Meskipun pada anggapan mereka, isbat kesesuatuhan pada zat Allah SWT memeliharaNya daripada *al-ta‘til* dan *al-tashbih*, tetapi hakikat adalah sebaliknya, Allah SWT lebih terdedah kepada *al-ta‘til* dan *al-tashbih* tersebut. Al-Asha‘irah turut menerima pengitlakkan ‘*al-shay’* (sesuatu) atau ganti nama ‘ia’ ke atas Allah SWT – sebagaimana disebutkan di dalam al-Qur’ān, namun mereka tidak membatal atau memansuhkan *al-Ism al-Jalalah* ‘Allah’ sebagai nama khas Allah SWT.

¹¹⁴ *Ism ‘alam* diterjemahkan oleh pengarang *Qamus al-Marbawi* sebagai nama yang betul, nama yang benar. Dalam Bahasa Inggeris *ism ‘alam* diterjemahkan sebagai *proper noun* atau *proper name* yang memberi erti kata nama khas. Lihat Muhammad Idris ‘Abd al-Ra’uf al-Marbawi, *Qamus Idris al-Marbawi: ‘Arabi – Malayuwi*, ed. ‘Abd Allah al-Qari bin Salih Kenali (cet. ke-3, Kuala Lumpur: Dar al-Nu‘man, 1998), 40, entri “‘alam”. Lihat juga Ruhi al-Ba‘labki dan Munir al-Ba‘labki, *al-Mawrid al-wasit: mazduj qamus ‘Arabi – Inkilizi; qamus Inkilizi - ‘Arabi* (cet. ke-11, Beirut: Dar al-‘Ilm al-Malayyin, 2005), 70, entri “‘ism”. Lihat juga Joyce M. Hawkins, *Kamus Dwibahasa Oxford Fajar: Bahasa Inggeris – Bahasa Malaysia; Bahasa Malaysia – Bahasa Inggeris* (cet. ke-5, Selangor: Oxford Fajar Sdn. Bhd., 2011), 358, entri “*proper*”.

¹¹⁵ Al-Bayhaqi, *al-Asma’*, 28.

2. Dakwaan mereka bahawa ‘Allah’ diterbitkan daripada kata kerja atau perbuatan mengikut tatabahasa Bahasa Arab, yang mana makna ‘Allah’ memberi maksud tuhan yang layak disembah. Pemaknaan ini tidak lain dan tidak bukan hanyalah menjadikan perkataan ‘Allah’ baharu kerana setiap terbitan (*al-mustashqah*) merupakan olahan bahasa dan adalah bahasa itu baharu, sama baharu dengan manusia yang menuturkannya. Dalam hal ini, al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah keliru membezakan antara nama (*al-ism*) dan penamaan (*al-tasmiyyah*).¹¹⁶

Menurut al-Taftazani, perkataan ‘Allah’ merupakan *al-ism* yang diberikan sendiri oleh Allah SWT kepada diriNya. Baharunya nama tersebut dengan alasan baharu dikenali manusia tidak menafikan nama itu telah ada sediakala semenjak azali. Sepertimana sediakala sifat-sifat Allah SWT seperti mencipta, menghidup, mentadbir dan sebagainya, Allah SWT sendiri yang menyatakan. Dalam hal ini, al-Qur'an dan hadis yang memiliki autoriti dan bukan akal. Berbeza dengan *al-tasmiyyah* dengan erti bahasa sebagai penempat atau penyebut nama sesuatu, maka tidak diragui ia baharu. Oleh kerana itu, bahasa tidak memiliki autoriti menamakan Allah SWT Yang Maha Qadim.¹¹⁷

3. Tujuan pengisbatan kesesuatan zat Allah SWT al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah adalah menafikan mafhum sifat pada *al-Asma’ al-Husna*. Ini dikesan daripada ciri ‘pengenalan’ yang diterapkan oleh al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah ke atas mafhum perkataan ‘Allah’. Ciri ini memberi indikator awal bahawa ‘Allah’ tidak lebih daripada sekadar pengenalan dan bukan hakikat nama Allah SWT. Apatah lagi nama-namaNya (*al-Asma’ al-Husna*), semuanya sekadar pengenalan dan bukan sifat walaupun makna nama-nama tersebut memberi maksud sifat.

¹¹⁶ *Al-Tasmiyyah* bermaksud perbuatan yang dilakukan oleh penetap maka hasil *al-tasmiyyah* ialah nama yang ditetapkan. Perbezaan *al-ism* dan *al-tasmiyyah* amat jelas di sini. Berhubung dengan nama ‘Allah’, walaupun ia melalui proses *al-tasmiyyah* tetapi penetap nama tersebut ialah Allah SWT sendiri. Dia qadim begitulah juga nama ‘Allah’. Lihat lebih lanjut dalam ‘Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Sharh al-Mawaqif*, ed. Mahmud ‘Umar al-Dimiyati (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 8: 229.

¹¹⁷ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 254.

Kesimpulan yang ketiga ini membawa kepada perbahasan seterusnya, bagaimana penafian al-Kulayni terhadap makna sifat daripada *al-Asma' al-Husna* turut menafikan perkara-perkara yang sabit berkaitan dengannya.

4.4.2 Tawqif Al-Asma' Al-Husna

Dalam memaknakan nama-nama Allah SWT, al-Kulayni telah mengisbatkan *al-Asma' al-Husna* sebagai nisbah kepada makna lafaz ‘Allah’. Ini menjadikan *al-Asma' al-Husna* berfungsi sekadar pengenalan kepada ‘tuhan yang disembah’. Menurut al-Kulayni, fungsi *al-Asma' al-Husna* sedemikian bertujuan mengelakkan Allah SWT menyerupai makhluk dari sudut penisbahan nama. Iaitu mengelakkan berbilangnya nama Allah SWT sebagaimana berbilangnya nama makhluk.

Unjurian itu, al-Kulayni menafikan wujudnya konsep *al-Asma' al-Husna* kerana pada anggapan beliau, makna ‘*al-asma'* iaitu nama-nama tidak tepat merujuk nama Allah SWT – kerana Dia diisbatkan tiada nama khas – bahkan ‘*al-asma'* itu lebih tepat merujuk sifat kepada makna ‘Allah’. Bersamaan dengan penafian terhadap konsep *al-Asma' al-Husna* ialah penafian terhadap bilangannya sembilan puluh sembilan. Apa yang ditekankan oleh al-Kulayni daripada penafian yang dikemukakannya ialah dua perkara; pertama, memahami makna ‘Allah’ lebih utama daripada mengetahui nama-nama Allah SWT; kedua, nama-nama tersebut hanyalah pengenalan buat hamba menyeru kepada Allah SWT.¹¹⁸

Siri penafian *al-Asma' al-Husna* oleh al-Kulayni dipengaruhi oleh keenganannya menerima *al-Asma' al-Husna* sebagai sifat bagi Allah SWT. Ini kerana, zahir *al-Asma' al-Husna* kebanyakannya menyatakan sifat perbuatan Allah SWT, yang mana apabila disebutkan sifat perbuatanNya ia berkait dengan hamba – seperti *al-Razzaq* (Pemberi rezeki), *al-Muhy* (Maha Menghidupkan), *al-Mumit* (Maha Mematikan) –, dan ia semestinya berlanggar dengan pegisbatan al-Kulayni. Oleh itu, beliau mentakwilkan

¹¹⁸ Lihat kajian pada halaman 98-107.

sifat pada *al-Asma' al-Husna* dengan takwilan akliyah yang dicerok daripada al-Mu'tazilah. Hal ini telah dijelaskan secara terperinci di bawah tajuk *Takwilan Nama*.¹¹⁹

Apa yang lebih jelas, pentakwilan al-Kulayni dan al-Mu'tazilah terhadap *al-Asma' al-Husna* menyalahi petunjuk wahyu, yang mana di sisi al-Asha'irah petunjuk ini dikenali sebagai *al-tawqifiyyah* (pemuafakan).

Konsep *tawqif al-Asma' al-Husna* (pemuafakan *al-Asma' al-Husna*) di sisi al-Asha'irah ialah menetapkan nama-nama Allah SWT sebagaimana ditetapkan oleh al-Qur'an. Konsep ini tidak berbeza daripada konsep *ta'yin al-Ism al-Jalalah* kecuali pada bahagian kata nama terbitan dan bukan terbitan. Al-Asha'irah mengelasifikasi 'Allah' sebagai kata nama khas yang bukan terbitan manakala *al-Asma' al-Husna* sebagai kata nama terbitan. Meskipun terbitan, *al-Asma' al-Husna* ditetapkan juga oleh wahyu. Justeru itu, ia tidak boleh ditakwilkan – sepertimana dilakukan oleh al-Kulayni dan al-Mu'tazilah. Penegahan takwilan ini berdasarkan dua perkara; pertama, *al-Asma' al-Husna* bukan keterangan *al-mutashabihat* yang memerlukan makna takwil; kedua, mafhum sifat pada *al-Asma' al-Husna* memberi maksud jelas mengagung dan memuliakan Allah SWT, sebarang takwilan hanya mengubah maksud-maksud tersebut.

Mengelak daripada mentakwil *al-Asma' al-Husna*, ilmuwan al-Asha'irah menetapkannya sebagai nama-nama yang hanya mendapat keizinan syarak mengitakkannya. Ini bermakna, nama-nama Allah SWT yang tidak mendapat keizinan tersebut, ia tidak boleh dihimpunkan sebagai *al-Asma' al-Husna*. Contohnya seperti *al-makir* (perancang muslihat), *al-mustahzi'* (memperdaya), *al-munzil* (yang turun), *al-munshi'* (membangun), *al-harith* (pekebun), *al-zari'* (penanam) atau *al-rami* (pelontar). Syarak – sama ada al-Qur'an, al-Sunnah, *al-ijma'* ataupun *al-qiyas* – melarang nama-nama ini diitlakkan sebagai *al-Asma' al-Husna*. Asasnya, nama-nama ini tidak

¹¹⁹ *Ibid.*, 189-198.

memperlihatkan kebaikan yang boleh menepati kriteria ‘*al-husna*’ (murni). Nama-nama ini sifar takzim dan sifar adab.¹²⁰ Al-Taftazani menjelaskannya:

وَأَمَّا الْإِسْتِدْلَالُ بِأَنَّ اسْمَ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَكُونُ إِلَّا حَسَنًا، وَالْحَسَنُ إِنَّمَا هُوَ بِحَسْبِ
الصَّفَاتِ دُونَ الدُّرُّاتِ، وَبِأَنَّ اسْمَ الْعِلْمِ إِنَّمَا يَكُونُ لِمَا يَدْرِكُ بِالْحَسَنِ.

Terjemahan: Adapun pendalilan sesungguhnya nama Allah Yang Maha Tinggi tidak terjadi melainkan baik sahaja, [terletak] pada kebaikan itu dikira pada sifat tanpa zat, sesungguhnya nama khas (‘Allah’) wujudnya diketahui baik [sediakala] padanya.¹²¹

Dengan keizinan syarak ini jugalah menjawab persoalan mengapa al-Asha‘irah menetapkan bilangan tertentu bagi *al-Asma’ al-Husna* yang dipandang rendah – oleh al-Mu‘tazilah – bertentangan dengan manhaj ‘sifat’ mereka (al-Asha‘irah).¹²² Jelasnya di sisi al-Asha‘irah, meskipun mereka menetapkan *al-Asma’ al-Husna* dengan bilangan tertentu, bilangan tersebut tidak menafikan keluasan sifat Allah SWT. Bilangan itu hanya menyepakati petunjuk wahyu sama ada berpandukan nama-nama Allah SWT yang disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis atau berpandukan ijtihad ulama’.

Oleh sebab itu, ilmuwan al-Asha‘irah berbeza pendapat menentukan bilangan *al-Asma’ al-Husna*. Masyhur dikalangan mereka ialah sembilan puluh sembilan nama, bersandarkan hadis riwayat al-Bukhari:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اللَّهُ تَسْعَةٌ وَتَسْعِينَ اسْمًا
مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا، مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ.

Terjemahan: Daripada Abu Hurayrah RA sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: Bagi Allah sembilan puluh sembilan nama [yakni hampir] seratus kecuali satu, sesiapa yang mengiranya (menghafaznya) [akan] masuk syurga.¹²³

¹²⁰ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 258.

¹²¹ *Ibid.*, 259.

¹²² *Ibid.*, 188.

¹²³ Hadis 7392, al-‘Asqalani, *Fath*, 13: 419.

Ada di antara ilmuwan al-Asha'irah yang menentukan bilangan *al-Asma' al-Husna* lebih daripada sembilan puluh sembilan nama. Mereka menambah nama-nama lain ke atas yang sedia ada di dalam al-Qur'an dan hadis. Imam al-Ghazali menambah nama yang merujuk sifat tambahan (*sifat al-za'idah*) seperti *al-Baqi* (Maha Kekal).¹²⁴ Manakala al-Baqilani menambah makna nama seperti makna *al-ma'bud* (yang disembah).¹²⁵

Penambahan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh ini tidak menyalahi keizinan syarak kerana penambahan tersebut termasuk di dalam bahagian yang tidak dinyatakan izin dan tidak pula ditegah oleh syarak. Malah penambahan tersebut juga tidak mengingkari hadis di atas kerana hadis itu bersifat *hasr* (rangkuman bilangan) dan bukan memuktamadkan jumlah sembilan puluh sembilan nama diperselisihkan oleh ilmuwan hadis (*al-muhadhithin*) tentang sanadnya. Menurut Ibn Hajar al-'Asqalani, hadis ini tidak mencapai sahih tetapi hampir kepadanya.¹²⁶

Hasilnya, *al-Asma' al-Husna* adalah nama-nama Allah SWT yang bersifat *tawqifi* (dimuafakati). Takwilan dengan tujuan mengubah mafhum sifat pada *al-Asma' al-Husna* adalah menyalahi petunjuk syarak. Inilah yang dilakukan oleh al-Kulayni dan al-Mu'tazilah yang mana boleh disimpulkan:

1. Takwilan al-Kulayni dan al-Mu'tazilah terhadap *al-Asma' al-Husna* adalah untuk menafikan sifat berkait dengan Allah SWT. Ini kerana sifat-sifat yang terdapat pada *al-Asma' al-Husna* kebanyakannya adalah sifat perbuatan Allah SWT yang mana pada anggapan mereka mustahil berkait secara hakiki dengan zat Allah SWT. Lebih daripada itu, takwilan mereka adalah untuk menafikan keqadiman *al-*

¹²⁴ Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, ed. Mustafa 'Abd al-Jawwad 'Imran (Kaherah: Dar al-Basa'ir, 2009), 411. Lihat juga dalam Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'ulum al-Din*, ed. 'Abd al-Rahim al-Husayn al-'Iraqi (Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.), 1: 166-169.

¹²⁵ Al-Taftazani, *Sharh*, 3: 258.

¹²⁶ Hadis 6410, *Ibid.*, 11: 233-235.

Asma' al-Husna dengan alasan ia baharu dinyatakan oleh wahyu. Dalam hal ini, pemikiran al-Kulayni dan al-Mu'tazilah menyerupai pemikiran al-Jahmiyyah¹²⁷ yang berpegang dengan idealisme nama-nama Allah SWT adalah makhluk. Menjawab pegangan al-Jahmiyyah tersebut, Nu'aym bin Hammad¹²⁸ mengatakan:

إِنَّ اللَّهَ قَالَ: ((سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى)) وَقَالَ: ((ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ))
فَأَخْبَرَ أَنَّهُ مَعْبُودٌ وَدَلْ كَلَامُهُ عَلَى إِسْمِهِ بِمَا دَلَّ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ
اسْمَ اللَّهِ مَخْلُوقٌ فَقَدْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ أَمْرَ نَبِيِّهِ أَنْ يَسْبِحَ مَخْلُوقًا.

Terjemahan: Sesungguhnya Allah berfirman: ((Bertasbihlah [dengan] nama Tuhan mu Yang Maha Tinggi)). FirmanNya [lagi]: ((Demikian itulah bagi kalian Allah [sebagai] Tuhan kalian maka sembahlah Dia)). Dia telah memberitahu bahawa Dialah yang disembah, membuktikan firmanNya tentang namaNya sebagaimana Dia membuktikan tentang diriNya, [justeru] sesiapa yang beriktikad bahawa nama Allah adalah makhluk sesungguhnya dia telah beriktikad bahawa Allah telah memerintahkan nabiNya bertasbih kepada makhluk.¹²⁹

2. Takwilan al-Kulayni dan al-Mu'tazilah dengan menerapkan ciri pengenalan ke atas lafaz ‘Allah’ menjadi teras pengesampingan fungsi *al-Asma’ al-Husna* sebagai medium makrifah Allah SWT. Pada tahap ini, *al-Asma’ al-Husna* hanya memperkenalkan makna ‘Allah’ iaitu ‘tuhan yang disembah’ atau ‘yang menguasai sesuatu dengan terperinci’ dan bukannya Allah SWT.

Apa yang dapat dikesan, pengenalan ini bertujuan menafikan makrifah Allah SWT dari segenap sudut walaupun makrifah nama khasNya. Hasilnya – mengikut pemahaman al-Kulayni dan al-Mu’tazilah – ‘Allah’ itu bukanlah hakikat nama Allah SWT bahkan namaNya yang sebenar mustahil diketahui. Begitu juga dengan *al-Asma’ al-Husna*, ia hanyalah pengenalan lafaz ‘Allah’ dan bukan sifat

¹²⁷ Pengikut Jaham bin Safwan. Beliau disifatkan al-Shasrastani sebagai berfahaman al-Jabbariyyah tulen. Muncul fahaman Jaham di Tirmiz dan beliau telah dibunuh oleh Salim bin Ahwaz al-Mazni pada akhir pemerintahan Bani Umayyah. Lihat lebih lanjut dalam al-Shahristani, *al-Milal*, 56.

¹²⁸ Beliau ialah Nu'aym bin Mu'awiyah bin al-Harith Ibn Hummam bin Salamah bin Malik al-Khaza'i. Salah seorang guru Imam al-Bukhari.

¹²⁹ Al-'Asqalani, *Fath*, 13: 419.

hakiki bagi Allah SWT. Oleh itu, mereka mengisbatkan makrifah Allah SWT secara aksiom.

Bagaimanakah pengisbatan makrifah aksiom tersebut dan kesannya terhadap perkara-perkara yang sabit, dibahaskan dalam tajuk berikut.

4.4.3 Makrifah *Al-Iktisabi*

Demi mengimbangi suruhan dan pemustahilan makrifah Allah SWT, al-Kulayni telah mengemukakan konsep makrifah aksiomatik. Konsep ini menjadikan makrifah Allah SWT hanyalah semata-mata perakuan. Ia adalah makna iman yang sebenar-benarnya.¹³⁰

Konsep makrifah akisomatik al-Kulayni sama dengan konsep makrifah daruri al-Mu'tazilah, ini berpandukan dua perkara:

Pertama: Al-Kulayni dan al-Mu'tazilah menetapkan bahawa makrifah Allah SWT berlaku dalam lingkungan hati tanpa sebarang upaya menggambarkan makrifah tersebut.

Kedua: Mereka berdua menetapkan bahawa usaha memakrifah iaitu yang melibatkan cerapan inderawi secara pasti (*al-idrak al-ihsasi al-daruri*) atau perolehan ilmu secara usaha (*al-'ilm al-'aqli al-iktisabi*) adalah usaha makrifah yang berkait dengan pengetahuan yang hanya boleh diinderawi. Berbeza dengan makrifah Allah SWT, ia tidak boleh diinderawi. Hal ini telah dijelaskan di bawah tajuk *Daruri Makrifah*.¹³¹

Tujuan al-Kulayni dan al-Mu'tazilah melalui konsep makrifah mereka ialah, menyelamatkan makrifah Allah SWT daripada cerapan inderia manusia, yang mana pada anggapan al-Kulayni dan al-Mu'tazilah, cerapan inderialah punca wujudnya tuhan rekaan seperti dewa-dewa agama Hindu dan Majusi.¹³² Tujuan ini amatlah terpuji namun disebalik pengisbatan makrifah akisomatik dan makrifah daruri, pengambilan makrifah Allah SWT tersasar daripada *al-nazr* yang dianjurkan oleh wahyu.

¹³⁰ Lihat kajian pada halaman 108-114.

¹³¹ *Ibid.*, 199-209.

¹³² *Ibid.*, 112.

Al-nazr yang dimaksudkan ialah tilikan terhadap segala aspek ketuhanan Allah SWT yang menghasilkan ilmu pengetahuan. Di sisi Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah, *al-nazr* merupakan paksi kepada Ilmu Tauhid, atau dengan nama lainnya Ilmu Kalam. Apa yang jelas, apabila al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah mengisbatkan makrifah aksiomatik dan daruri, mereka telah membatalkan *al-nazr*.

Al-nazr telah disebutkan dahulu di bawah tajuk *Mengiktiraf Akal*.¹³³ Walau bagaimanapun, perbahasan *al-nazr* di sana dalam lingkungan pembuktian daya akal memakrifah Allah SWT, iaitu menjawab pembatalan al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah terhadap potensi inderia memakrifah Allah SWT. Perbahasan *al-nazr* tersebut lebih kepada menyerlahkan potensi akal manakala perbahasan *al-nazr* di sini pula lebih kepada menjelaskan metodologi makrifah Allah SWT. Kedua-dua perbahasan mempunyai relevensi yang nyata – saling melengkapi – tetapi subjek yang dibahaskan oleh kedua-duanya bukanlah subjek yang sama.

Pada pengamatan ilmuwan al-Asha‘irah, hubungan *al-nazr* dan makrifah Allah SWT merupakan hubungan sintesis. Ia bermaksud, makrifah Allah SWT telah sediakala dipertontonkan oleh Allah SWT sama ada melalui jalan wahyu ataupun melalui jalan akal.¹³⁴ Melalui jalan wahyu, makrifah Allah SWT terdapat pada ayat-ayat al-Qur’ān. Manakala melalui jalan akal pula, makrifah Allah SWT terdapat pada ciptaan-Nya, semuanya disintetiskan oleh tilikan akal. Jika ditinggalkan tilikan ini, tidakkah segala yang dipertontonkan menjadi sia-sia? Inilah yang difahami daripada satu bait *matan* dalam kitab *Jawharah al-Tawhid*:

إذْ كُلَّ مِنْ قَلْدَنِ التَّوْحِيدِ # إِيمَانَهُ لَمْ يَجِدْ مِنْ تَرْدِيدٍ

Terjemahan: Setiap orang yang bertaklid pada tauhid # imannya tidak sunyi daripada ragu-ragu.¹³⁵

¹³³ *Ibid.*, 285-294.

¹³⁴ Inilah juga yang difahami daripada kenyataan al-Ghazali bahawa mengenal Allah SWT telah menjadi fitrah manusiawi sama ada manusia melihat kepada bukti-bukti ataupun tidak. Lihat lebih lanjut dalam al-Ghazali, *Ihya*, 1: 162.

¹³⁵ Al-Bayjuri, *Hashiyah*, 76.

Taklid sebagaimana di atas adalah taklid yang dicela. Ia adalah taklid pada beriktiad dengan berpandukan dalil iktikad orang lain, tanpa menilik dengan akal atau mempelajari dalil tersebut sendiri. Sebaliknya, apabila menilik dengan akal dalil tersebut atau mempelajarinya, iman seseorang yang mukalaf itu kejap dan yakin, dia tidak lagi dikatakan *al-muqallid* (orang yang bertaklid) tetapi seorang *al-'arif* (orang yang tahu), yang terjamin imannya daripada keraguan.¹³⁶ Untuk menghasilkan iman sebegini, al-Asha'irah menetapkan bahawa makrifah Allah SWT mesti diambil secara usaha (*al-iktisab*).

Makrifah Allah SWT secara *al-iktisabi* telah kemukakan oleh al-Jurjani bagi menolak konsep makrifah daruri yang dikemukakan oleh Abu al-Husayn al-Basri *al-mu'tazili*.¹³⁷ Dimaksudkan dengan *ma'rifah al-iktisabi* ialah makrifah Allah SWT melalui kaedah-kaedah akliah yang bersistematik seperti penganalisisan, perbandingan, tapisan, rumusan dan penetapan.

Secara lebih terperinci, *ma'rifah al-iktisabi* ialah kaedah memakrifah Allah SWT melalui analisis terhadap dalil-dalil nakli dan akli, membandingkan dalil-dalil tersebut yang manakah paling sabit dan paling dominan (*athbat wa aqwa*), menapis serta menghurai dalil-dalil tersebut, merumus dan menetapkan olahan serta huraiyan yang paling terperinci dan paling hampir kepada kebenaran (*adbah wa aqrab ila al-haq*) berpandukan dalil-dalil tersebut. Di sisi al-Asha'irah, kebenaran yang dihampiri itu ialah ilmu yang diyakini (*al-'im al-yaqini*).

Mengapa dikatakan *al-'ilm al-yaqin* dihampiri oleh *ma'rifah al-iktisabi* walhal makrifah ini hanyalah kaedah-kaedah akliah yang bebas daripada instruksi wahyu?, tidakkah ini terpesong daripada kenyataan ‘wahyu lebih utama daripada akal’? Jawapannya kembali kepada takrif *al-'ilm al-yaqin* itu sendiri, apakah ia memadai sekadar membenarkan wahyu atau bagaimana? Apa yang pasti, jika sekadar

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Al-Jurjani, *Sharh*, 8: 170-171.

membenarkan wahyu, maka ‘al-yaqin’ tidak memberi sebarang nilai melainkan menerima (*al-maqbul*) atau mengetahui (*al-ilm*) sahaja, yang boleh dilakukan oleh semua orang, sama ada orang yang benar-benar memakrifah Allah SWT atau orang yang tidak sedemikian. Justeru itu, *al-ilm al-yaqin* melangkaui daripada membentarkan wahyu sahaja.

Menurut Dr. Taha – *al-ilm al-yaqin* tidak semata-mata terletak pada *al-tasdiq* (pembenaran) Rasulullah SAW di atas apa yang Baginda bawa daripada Allah SWT. Bukan juga terletak pada menyetujui para ilmuwan atau para nabi terdahulu, tetapi terletak pada ketenangan jiwa. *Al-tasdiq* dengan membawa erti iman¹³⁸ tidak mempunyai sebarang nilai melainkan setelah akal menghadam segala maklumat berkaitan dengan iman dan membentarkannya secara rela, kemudian berpegang erat dengannya. Pada saat ini, tiada sebarang syak dapat menerobos ke dalam *al-tasdiq* itu meskipun dilontar oleh pembawa syak.¹³⁹

Perlu diambil perhatian di sini, meskipun akal menjadi pusat *ma’rifah al-iktisabi* tetapi akal bukan penghasil makrifah tersebut. Bahkan akal hanya menerima dan menghadam segala yang ditunjukkan oleh wahyu tentang makrifah itu. Inilah yang disimpulkan daripada tasawur *al-ilm al-yaqini* oleh al-Ghazali. Beliau berkata:

فظہر لی اُن العلم الیقینی: هو الذي ينكشف فيه المعلوم انکشافا لا يبقي معه
الريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل
الأمان من الخطاء ينبغي أن يكون مقارنا للیقین، مقارنة لو تحدى بإظهار
بطلانه – مثلاً – من يقلب الحجر ذهباً والعصى ثعباناً، لم يورث ذلك شكا
 وإنكاراً، فأئي إذ علمت: أُن العشرة: أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل: لا بل
الثلاثة أكثر، بدليل أئي أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها، وشاهدت ذلك منه،

¹³⁸ *Al-iman* dari segi syarak ialah membentarkan Rasulullah SAW dengan apa yang dibawa oleh Baginda daripada Tuhan. Membentarkan ini wajib mencapai kepatuhan, akur dan taat dengan perintah Allah SWT. Lihat takrif iman ini dalam Muhammad Rabi‘ Muhammad Jawhari, ‘Aqidatuna. (cet. ke-10, Kaherah: t.p., 2005), 37.

¹³⁹ Taha, *al-Janib*, 79.

لَمْ أُشْكِ – بِسَبِّهِ – فِي مَعْرِفَتِي – وَلَمْ يَحْصُلْ لِي مِنْهُ إِلَّا الْتَّعْجِبُ مِنْ كَيْفِيَةِ
قَدْرَتِهِ عَلَيْهِ!¹⁴⁰

Terjemahan: Maka jelas pada saya bahawasanya ilmu yang diyakini itu ialah: [ilmu] yang membongkar apa yang maklum, dengan pembongkaran yang mengikis segala keraguan, yang tidak berkemungkinan berkecil dengan kesalahan serta agakan, yang tidak berdaya bagi hati [berakal] menentukan demikian [iaitu membongkarkan apa yang maklum], bahkan sejahtera daripada kesalahan, [inilah] sepatutnya digandingkan dengan yakin, gandingan padu [yang mana] jika dicabar dengan [tujuan] menzhirkan kebatilan [ilmu yakin ini] – contohnya – [mendatangkan situasi] orang mengubah batu menjadi emas atau tongkat menjadi ular, tidak memberi kesan syak mahupun membuatkan ingkar [sedikit pun], sesungguhnya saya ketika mengetahui: bahawa sepuluh: lebih banyak daripada tiga meskipun ada orang yang mengatakan kepada saya: tidak, bahkan tiga lebih banyak, dengan dalil saya berupaya menukar tongkat ini menjadi ular, lalu ia bertukar, dan saya (al-Ghazali) menyaksikannya kejadian itu, [namun] tidak berlaku syak – dengan sebabnya (pertukaran) – pada pengetahuan saya – dan tidak berhasil pada saya melainkan [hanyalah] rasa takjub terhadap kaedah keupayaannya di atas perkara tersebut.¹⁴⁰

Meskipun bersifat akliah, kaedah-kaedah *ma'rifah al-iktisabi* bukanlah hasil hipotesis yang mana gagasannya tidak sabit dan tidak diperinci. Ia telah sabit dan diperinci sehingga sistematisnya kaedah-kaedah *ma'rifah al-iktisabi* diperakui. Perakuan tersebut dicapai melalui syarat-syarat tertentu:

Pertama: Individu yang mengaplikasikan kaedah-kaedah *ma'rifah al-iktisabi* perlu arif dengan mafhum lafaz yang menerangkan sifat-sifat Allah SWT seperti *sani'an* (pencipta), *qadiman* (qadim), *al-'ilm* (mengetahui), *al-qudrat* (berkuasa) dan lain-lain. Kearifan terhadap mafhum lafaz-lafaz ini merupakan syarat utama mewajibkan makrifah Allah SWT diboleh aplikasikan oleh seorang yang mukalaf.

¹⁴⁰

Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-dalal*, ed. 'Abd al-Halim Mahmud (cet. ke-6, ttp: Dar al-Nasr li al-taba'ah, 1978), 76. Lihat juga takrifan al-Razi terhadap *al-'ilm al-yaqin* dalam Muhammad bin 'Umar al-Razi, *Ma'alim usul al-Din*, ed. Taha 'Abd al-Rauf Sa'ad (Kaherah: al-Maktabah al-Azharriyyah li al-Turath, 2004), 21.

Kedua: Kaedah-kaedah *ma'rifah al-iktisabi* perlu disepakati oleh ijmak ulama', yang mustahil ke atas mereka pendustaan. Sama ada bagi menghasilkan dalil terperinci (*al-adillah al-tafsiliyyah*) atau dalil secara pukal (*al-adillah al-ijmaliyyah*), olahan dan huraian yang sepakat daripada ulama'-ulama' ini, penentu dalil-dalil tersebut menjadi hujah yang mengeluarkan seseorang *al-muqallid* kepada seorang *al-'arif*. Justeru, *ma'rifah al-iktisabi* bukan bersifat *infirad* (individual) yang membenarkan sesiapa sahaja memakrifah Allah SWT mengikut caranya sendiri, dengan olahan dan huraian tersendiri yang menyalahi ijmak ulama'.

Ketiga: Kaedah-kaedah *ma'rifah al-iktisabi* perlu dipelajari kerana *al-nazr* yang terkandung di dalam makrifah tersebut tidak berhasil melainkan setelah mengkaji dan meneliti. Dalam pemahaman al-Asha'irah, mempelajari kaedah-kaedah *ma'rifah al-iktisabi* adalah wajib untuk mencapai tahap *nazar al-basirah* (penilikan mata hati). Ia merupakan tahap keupayaan hati melihat hakikat sesuatu, ia adalah *al-'aqilah al-nazariyyah* (akal penilikan) di sisi *al-Hukama'*.¹⁴¹

Namun, apabila diperhatikan kepada syarat-syarat di atas, untuk mengatakan *ma'rifah al-iktisab* sebagai semata-mata akliyah, ia adalah tidak tepat. Ini kerana, syarat-syarat tersebut mesti menepati kehendak wahyu dalam suruhannya memakrifah Allah SWT. Ini terdapat pada ayat-ayat al-Qur'an, antaranya surah *al-An'am* (6: 80):



Terjemahan: (Sesungguhnya) pengetahuan Tuhanmu meliputi tiap-tiap sesuatu, tidakkah kamu mahu (insaf) mengambil pelajaran?¹⁴²

Antaranya surah *Hud* (11: 51):

¹⁴¹ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 116-118.
¹⁴² Basmeih, *Tafsir*, 309.

Terjemahan: Upahku hanyalah dari Allah yang menciptakan daku; maka mengapa kamu tidak mahu menggunakan akal (untuk mengetahui kebenaran)?¹⁴³

Antaranya surah *al-Mu'minun* (23: 80):

Terjemahan: Dan Dialah yang menghidupkan dan mematikan; dan Dialah yang menentukan pertukaran malam dan siang. Maka tidakkah kamu mahu berfikir?¹⁴⁴

Antaranya surah *al-Nahl* (16: 17):

Terjemahan: Kalau sudah demikian, adakah Allah yang menciptakan semuanya itu sama seperti makhluk-makhluk yang tidak menciptakan sesuatu? Maka patutkah kamu laai sehingga kamu tidak mahu beringat serta memikirkaninya?¹⁴⁵

Antaranya surah *al-Sajdah* (32: 4):

Terjemahan: Allah Tuhan yang menciptakan langit dan bumi serta segala yang ada di antara keduanya dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas Arasy; kamu tidak akan beroleh sebarang penolong dan pemberi syafaat selain dari

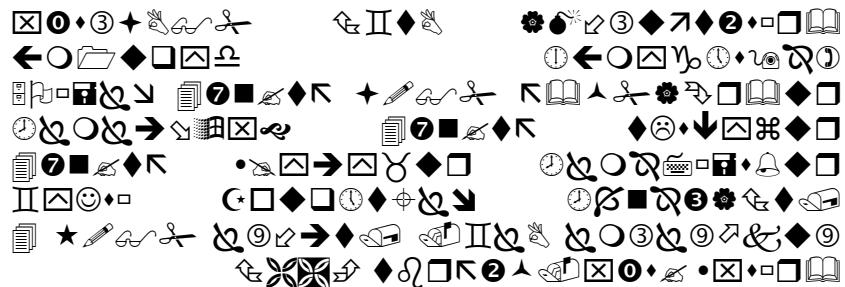
143 *Ibid.* 518

¹⁴⁴ *Ibid.*, 518.
Ibid. 879.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 879.
¹⁴⁵ *Ibid.* 633.

Allah; oleh itu tidakkah kamu mahu insaf dan mengambil iktibar (untuk mencapai keredhaan Allah?).¹⁴⁶

Antaranya surah *al-Jathiyah* (45: 23):



Terjemahan: Dengan yang demikian, bagaimana fikiranmu (wahai Muhammad) terhadap orang yang menjadikan hawa nafsunya: tuhan yang dipatuhiinya, dan ia pula disesatkan oleh Allah kerana diketahuiNya (bahawa ia tetap kufur ingkar), dan dimeteraikan pula atas pendengarannya dan hatinya, serta diadakan lapisan penutup atas penglihatannya? Maka siapakah lagi yang dapat memberi hidayah petunjuk kepadanya sesudah Allah (menjadikan dia berkeadaan demikian)? Oleh itu, mengapa kamu (wahai orang-orang yang ingkar) tidak mahu beringat dan insaf?¹⁴⁷

Tiada perbezaan dari segi makna penggunaan ‘*tatadhakkarun*’ (kamu menginsafi), ‘*ta‘qilun*’ (kamu memikir) dan ‘*tadhakkarun*’ (kamu beringat) daripada ayat-ayat suci di atas. Semuanya merujuk kepada penilikan dan pengamatan akal.

Tiada kesamaran ayat-ayat suci al-Qur'an yang dibawakan merujuk tiga syarat *ma‘rifah al-iktisabi*. Sifat-sifat Allah SWT yang diterangkan disudahi dengan seruan penilikan akal. Ia bersamaan dengan syarat pertama *ma‘rifah al-iktisabi*; arif dengan mafhum lafaz sifat-sifat Allah SWT. Kemudian lafaz *khitab* (yang ditujukan) dalam bentuk jamak: “*tatadhakkarun*”, “*ta‘qilun*” dan “*tadhakkarun*”, sama dengan syarat kedua; kaedah-kaedah *ma‘rifah al-iktisabi* perlu disepakati oleh ijmak. Dan terakhir,

¹⁴⁶ *Ibid.*, 1086-1087.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 1337.

mafhum daripada rangkaian kata (*siyaq al-kalam*) ayat-ayat al-Qur'an tersebut sama dengan syarat ketiga; kaedah-kaedah *ma'rifah al-iktisabi* perlu dipelajari.¹⁴⁸

Dengan ini boleh disimpulkan bahawa *ma'rifah al-iktisabi* mengimbangi di antara nakli dan akli. Atau secara terperincinya, pada bahagian mengisbatkan *al-'ilm al-yaqin* di dalam hati yang berakal, *ma'rifah al-iktisabi* menggunakan tilikan akal secara sepenuhnya, manakala pada bahagian mengisbatkan kaedah-kaedah tilikan akal itu pula, *ma'rifah al-iktisabi* berpandukan sepenuhnya kepada nakli. Namun, persoalan yang boleh ditanyakan di sini ialah, apakah yang dimakrifah oleh *ma'rifah al-iktisabi* – apakah hakikat Allah SWT atau selainnya?

Al-Asha'irah melihat hakikat Allah SWT melalui sifat-sifatNya sebagaimana hakikat tersebut dinyatakan di dalam wahyu, tanpa mengurangi dan tanpa melampaui. Justeru, *ma'rifah al-iktisabi* memakrifahi hakikat Allah SWT dan bukan selainnya. Jika ditanya lagi bagaimana?, jawapannya; sifat-sifat Allah SWT telah sabit di dalam wahyu dan penyabitannya bukan sebagai *majaz* atau *al-i'tibarat* bahkan sebagai hakikat sifat-sifat Allah SWT. Meskipun tasawurnya menyerupai sifat makhluk seperti *al-sam'* (mendengar), *al-basr* (melihat), *al-hayah* (hidup) dan lain-lain, tetapi ia tidak sama pada makna dan hakikatnya.¹⁴⁹ Kuncinya berpandukan firman Allah SWT, surah *al-Shura* (42: 11):



Terjemahan: Tiada sesuatu pun yang sebanding dengan (zatNya, sifat-sifatNya, dan pentadbiran)Nya, dan Dialah Yang Maha Mendengar, lagi Maha Melihat.¹⁵⁰

Lebih daripada itu, al-Asha'irah melihat bahawa al-Qur'an yang menyatakan tentang sifat-sifat Allah SWT adalah kalamNya. Maka tidak memerlukan sifat-sifat ini

¹⁴⁸ Lihat syarat-syarat kaedah *ma'rifah al-iktisabi* dalam kajian pada halaman 317-318.

¹⁴⁹ Al-Razi, *Asas*, 220.

¹⁵⁰ Basmeih, *Tafsir*, 1285.

difahami sebagai *majaz* atau *al-i'tibarat* kerana sumber penceritaan sifat-sifat tersebut telah qadim lagi azali. Hasilnya, sifat-sifat itu juga qadim lagi azali, sesuai dengan hakikat Allah SWT. Akan tetapi, hal ini bersalah dengan apa yang dikemukakan oleh al-Kulayni dan al-Mu'tazilah. Mereka menafikan al-Qur'an sebagai kalam Allah SWT, oleh sebab itu, mereka tidak dapat mengisbatkan sebarang makrifah ke atas Allah SWT, apatah lagi memakrifah hakikatNya, ini amat jelas daripada konsep makrifah aksiomatik dan daruri yang mereka kemukakan. Apa yang boleh disimpulkan ke atas konsep makrifah mereka ialah:

1. Walaupun Al-Kulayni dan al-Mu'tazilah mengatakan makrifah yang mereka kemukakan – aksiomatik dan daruri – memelihara kesucian Allah SWT daripada waham serta khayalan, hakikatnya makrifah tersebut tersasar daripada seruan wahyu. Di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, makrifah Allah SWT dipertaut erat dengan *al-nazr* bahkan ia adalah satu-satunya kaedah hakiki memakrifah Allah SWT. Hal ini tidak diragui kerana *al-nazr* yang sahih sahaja dapat menghasilkan *al-'ilm al-yaqin* yang menjadi motif utama makrifah Allah SWT.
2. Pengisbatan makrifah aksiomatik mahupun daruri – sebagaimana didakwa oleh al-Kulayni dan al-Mu'tazilah – adalah menafikan makrifah Allah SWT melalui jalan cerapan atau perolehan inderia. Pada mereka, jalan ini hanyalah mengagak dan menyangka, ia tidak lebih daripada mengkhayalkan Allah SWT. Hakikatnya, mereka keliru membezakan di antara konsep *al-badihi* (aksiom) atau *al-daruri* (daruri/ pasti) dengan *al-iktisabi* (perolehan). Dakwaan aksiom atau daruri dalam memakrifah Allah SWT terbatal oleh fakta berikut:
 - a. Ketika mana al-Kulayni dan al-Mu'tazilah membahagikan sifat Allah SWT kepada zat dan perbuatan, mereka telah mengaplikasikan analisis (*al-tahlil*) perbandingan (*al-muqaranah*) dan pembahagian (*al-taqsimat*), daripada metode-metode akliyah.

- b. Begitu juga ketika mana mereka mengisbatkan perbezaan zat Allah SWT dengan makhluk. Jika al-Kulayni mendakwa metode-metode akliah telah dianjurkan oleh para imam, bermakna pada peringkat mereka lagi makrifah Allah SWT telah mengalami proses akliah, ini dengan sendiri menafikan aksiomatik pada peringkat usul lagi.
 - c. Jelasnya, makrifah aksiomatik hanyalah dakwaan yang menyalahi tindakan. Tidakkah dalam menafikan *hal*, makna Arasy dan kebolehinderawian akal, begitu juga dalam mentakwilkan ‘Allah’ dan *al-Asma’ al-Husna*, telah melibatkan kaedah-kaedah seperti mengesan (*al-tatabba’*), mengkaji (*al-tasaffah*) dan mengidentifikasi (*al-ta’arruf*) daripada metode-metode induktif (*al-istiqra’*)?¹⁵¹ semua metode ini bersifat akliah. Buktinya, semua yang dinafikan dan ditakwilkan tersebut telah isbat secara jelas dalam wahyu. Maka mustahil metode yang menghasilkan penafian turut berasal daripada wahyu. Metode-metode ini merupakan tunjang Ilmu Logik yang berfungsi menderivasikan kebenaran bagi mencapai suatu kesimpulan yang benar. Menurut Mohd Fauzi Hamat, metode-metode ini adalah sebuah seni silogisme yang dikenali sebagai *al-burhan* – sebagaimana beliau ekstrakkan daripada pemikiran mantik al-Ghazali.¹⁵²
3. Pengisbatan makrifah aksiomatik mahupun daruri dikesan dengan tujuan utama menafikan segala bentuk makrifah hakikat Allah SWT. Ini disebabkan oleh kesukaran al-Kulayni dan al-Mu’tazilah mengisbatkan hakikat Allah SWT. Puncanya daripada pengingkaran mereka terhadap al-Qur'an sebagai kalam Allah SWT. Bagi mereka, al-Qur'an baharu, begitu juga kandungannya. Oleh kerana

¹⁵¹ Muhammad al-Anwar Hamid ‘Isa, *nazarat fi al-Mantiq al-Hadith wa manahij al-bahth* (t.tp. tp., t.t.), 33.

¹⁵² Mohd Fauzi Hamat, “Metod Pendalilan *Al-Burhan* Dalam Pemikiran Logik dan Kepentingannya Dalam Pembangunan Ummah Berfikiran Kritis”, dalam Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa, ed. Mohd Fauzi Hamat, Mohd Fakhrudin Abd. Mukti, Che Zarrina Sa’ari (Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006), 54-55.

baharu, keterangan tentang sifat, nama ‘Allah’ atau *al-Asma’ al-Husna* tidak merujuk hakikat Allah SWT. Maka tidak hairan mengapa al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah menafi dan mentakwilkan segala keterangan tentang Allah SWT dalam al-Qur'an – dan juga hadis. Kemudian menetapkan konsep-konsep yang menepati penafian dan takwilan mereka.

4. Meskipun al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah memiliki persamaan dalam menafikan makrifah hakikat Allah SWT, tetapi mereka saling berbeza dari sudut rujukan. Al-Kulayni mendakwa rujukannya ialah para imam maksum manakala al-Mu‘tazilah rujukannya ialah akal. Walau bagaimanapun, dakwaan al-Kulayni tidaklah benar kerana metodologi penafiannya terhadap makrifah hakikat Allah SWT adalah metodologi al-Mu‘tazilah.

Seterusnya, kajian akan mengemukakan pula penilaian al-Asha‘irah terhadap konsep sifat Allah SWT yang dikemukakan oleh al-Kulayni.

4.5 Penilaian Terhadap Konsep Sifat Allah SWT

Dalam mengisbatkan sifat Allah SWT, al-Kulayni tidak membezakan antara sifat Allah SWT dengan zatNya. Tujuannya bagi mengelakkan Allah SWT terdedah kepada *al-tashbih* dan *al-tarkib* (susunan) yang menjadi kelaziman pada diri makhluk – sifat tersusun di atas zat mereka. Tujuan ini membawa al-Kulayni kepada menafikan konsep sifat tambahan ke atas zat Allah SWT dan konsep pemaknaan sifatNya kerana pada beliau, konsep-konsep ini menyamakan Allah SWT dengan keadaan-keadaan yang berlaku ke atas makhluk.¹⁵³

Namun bukan semua sifat Allah SWT boleh diisbatkan sebagai zat Allah SWT kerana terdapat sejumlah sifat Allah SWT berkait dengan makhluk, contohnya seperti sifat mencipta, memberi rezeki, menghendaki dan lain-lain. Ketidakbolehan mengisbat ini menyebabkan perlunya kepada pembahagian antara sifat Allah SWT yang berkait dengan makhluk dan yang berkait dengan zat Allah SWT. Hasilnya, al-Kulayni membahagikan sifat Allah SWT kepada sifat zat dan perbuatan.

Pembahagian sifat Allah SWT yang dilakukan oleh al-Kulayni mempunyai persamaan dengan pembahagian sifat Allah SWT yang dilakukan oleh al-Mu'tazilah. Bahkan asbab pembahagian tersebut turut mempunyai persamaan. Walau bagaimanapun, al-Mu'tazilah mempunyai kelebihan apabila memperincikan manaj pembahagian tersebut dengan perincian yang kemas dan menyeluruh berbanding al-Kulayni, ini telah diterangkan di bawah tajuk *Tanzih Sifat*.¹⁵⁴

¹⁵³ Lihat kajian pada halaman 115.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 206-255.

Tanzih dengan maksud menyucikan, jika dilihat dari perspektif al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah sememangnya konsep *tanzih* diaplikasikan bagi mengelakkan zat Allah SWT menyerupai makhluk malah memelihara ketauhidan zatNya. Namun, jika dilihat dari perspektif wahyu dan rasionaliti, konsep *tanzih* sifat yang dikemukakan oleh al-Mu‘tazilah yang dipersetujui al-Kulayni tidak lebih daripada mengingkari apa yang sabit di dalam wahyu dan apa yang difahami oleh akal yang sihat. Untuk melihat apakah perkara diingkari tersebut, kajian membahaskan di dalam tiga tajuk berikut: *Signifikasi Sifat Tambahan ke Atas Zat; Baharu Sifat Perbuatan; Konsep Al-Husn wa Al-Qubh Syarak.*

4.5.1 Signifikasi Sifat Tambahan Ke Atas Zat

Dalam mengisbatkan sifat zat Allah SWT, al-Kulayni telah menetapkan tiga syarat justifikasi sifat zat bagi Allah SWT; pertama, sifat zat adalah sifat yang dinyatakan sendiri oleh Allah SWT; kedua, sifat zat mestilah qadim; dan ketiga, sifat zat bersifat kekal. Hasil daripada penetapan syarat-syarat ini, sebanyak dua puluh lima sifat zat Allah SWT yang diekstrak daripada nas-nas dalam bab *al-Tawhid*. Walau bagaimanapun, jumlah ini bukanlah jumlah yang tepat bagi sifat zat Allah SWT bahkan jumlah yang sebenar lebih banyak dan hanya Allah SWT yang mengetahuinya.¹⁵⁵

Apabila diteliti pada syarat-syarat justifikasi sifat zat Allah SWT yang dikemukakan oleh al-Kulayni, teras syarat-syarat tersebut berpaksikan satu syarat sahaja iaitu sifat zat Allah SWT mestilah qadim – iaitu syarat kedua daripada tiga syarat-syarat tersebut. Syarat ini dilihat mengkhususkan syarat pertama iaitu sifat zat adalah sifat yang disifatkan sendiri oleh Allah SWT. Ia merupakan syarat umum makrifah Allah SWT yang mana ia juga merangkumi makrifah sifat zatNya. Kemudian, syarat kedua dilihat pula melazimi syarat ketiga iaitu sifat zat bersifat kekal. Kelaziman yang dinyatakan jelas kerana sifat kekal adalah kelaziman qadim. Natijahnya, jika

¹⁵⁵ *Ibid.*, 119-126.

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

Keqadiman sifat zat Allah SWT bukanlah cetusan buah fikiran al-Kulayni, ini kerana al-Mu‘tazilah lebih awal telah memperkatakan tentang keqadiman sifat zat Allah SWT, malah usulnya kembali kepada kata-kata Wasil bin ‘Ata’:

مَنْ أَثْبَتَ مَعْنَى وَصَفَةً قَدِيمَةً فَقَدْ أَثْبَتَ الْهَيْنَ.

Terjemahan: Sesiapa yang mengisbatkan makna dan sifat [zat Allah SWT itu] qadim maka [dia] telah mengisbatkan dua tuhan.¹⁵⁶

Signifikasi qadimnya sifat zat Allah SWT di sisi al-Mu‘tazilah amat besar, ia penentu ketunggalan zat Allah SWT. Inilah sebabnya mengapa mereka menafikan sifat zat sebagai sifat tambahan ke atas zat Allah SWT kerana pada mereka, mafhum ‘tambahan ke atas zat’ menjadikan sifat zat Allah SWT baharu, terbatas dan mempunyai bilangan.¹⁵⁷ Ia hanya mendedahkan Allah SWT kepada *al-tarkib*, kemudian berjisim (*al-jismiyah*) atau mempunyai sekutu yang terdiri daripada sifat-sifat qadim, yang bukan zat Allah SWT, pada masa azali.¹⁵⁸

Mengisbatkan keqadiman sifat zat Allah SWT merupakan pengisbatan yang menepati asas tauhid Allah SWT. Akan tetapi, menafikan konsep sifat tambahan ke atas zat Allah SWT hanya mengundang *al-ta‘til* yang mengendala kekuasaan dan keagungan Allah SWT. Bagaimana untuk menerangkan kaitan sifat zat Allah SWT dengan *al-muhdath*, contohnya kekuasaan Allah SWT pada masa sinkronik? Apa yang didengariNya dan dilihatNya pada masa tersebut? Sifat-sifat yang dinyatakan pada soalan-soalan ini – *al-qudrat*, *al-sam‘* dan *al-basr* – tidak menjadi khilaf di sisi al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah bahawa semuanya adalah sifat zat bagi Allah SWT.

¹⁵⁶ Al-Shahrastani, *al-Milal*, 33.

¹⁵⁷ Lihat kajian pada halaman 211-212.

¹⁵⁸ ‘Abd al-‘Aziz, *Falsafah*, 96.

Jika mereka menjawab bahawa kaitannya melalui sifat zatNya, nescaya jawapan tersebut dipertikaikan kerana ia boleh menyebabkan sifat zat Allah SWT menjadi baharu atau *al-muhdath* menjadi qadim. Oleh sebab itu, mereka menjawab bahawa makrifah sifat zat Allah SWT adalah mustahil kecuali secara aksiom dan daruri! Jawapan dengan usaha berselindung daripada menjelaskan kaitan *al-muhdath* dengan sifat zat Allah SWT. Lebih daripada itu, berselindung daripada memperakui kepentingan konsep sifat tambahan ke atas zat Allah SWT. Berbeza dengan al-Asha‘irah, mereka memperakui kepentingan konsep tersebut.

Pada al-Asha‘irah, kepentingan konsep sifatan tambahan ke atas zat Allah SWT bukan sahaja dalam mengaitkan sifat zat Allah SWT dengan *al-muhdath* bahkan dalam menzahirkan kesempurnaan penguasaan Allah SWT. Al-Asha‘irah mengenal kepentingan ini serta konsep sifat tambahan ke atas zat Allah SWT melalui kata-kata Imam al-Ash‘ari:

وَهَذِهِ الصَّفَاتُ أَزْلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ تَعَالَى، لَا يَقَالُ: هُوَ، وَلَا: هُوَ غَيْرُهُ، وَلَا:
لَا هُوَ، وَلَا: لَا غَيْرُهُ.

Terjemahan: Sifat-sifat ini [bersifat] azali, berdiri dengan zatNya Yang Maha Tinggi, tidak dikatakan: ia adalah Dia, dan tidak pula [dikatakan]: ia adalah selainNya, dan tidak [juga dikatakan]: bukan Dia, dan tidak [juga dikatakan]; bukan selainNya.¹⁵⁹

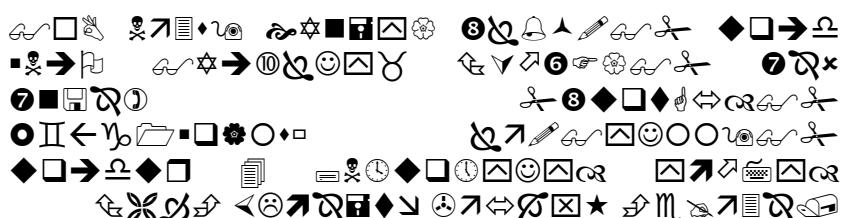
Pernyataan “berdiri dengan zatNya” difahami merujuk kepada konsep sifat tambahan ke atas zat Allah SWT kerana zat Allah SWT tunggal, maka sifat zat mustahil menyekutui zat Allah SWT bahkan ia lebih kepada menambahi. Manakala pernyataan “tidak dikatakan ia adalah Dia” pula difahami merujuk kaitan sifat zat dengan *al-muhdath*. Ini kerana, sifat azali apabila tidak dikaitkan dengan zat Allah SWT, ia bermaksud berkait dengan *al-muhdath* secara bertempoh atau bertempat. Akhirnya,

¹⁵⁹ Al-Shahrastani, *al-Milal*, 61.

pernyataan “dan tidak pula dikatakan ia adalah selainNya” difahami merujuk kaitan sifat zat dengan zat Allah SWT. Perkaitan ini amat jelas bahkan mengukuhkan konsep sifat tambahan ke atas zat Allah SWT daripada pernyataan “berdiri dengan zatNya” yang lalu.

Hasilnya, dengan menerima sifat zat sebagai sifat tambahan ke atas zat Allah SWT, Dia diperakui memiliki penguasaan penuh – iaitu semenjak masa azali sehingga masa baharu – ke atas segala-gala sesuatu walaupun ke atas *al-muhdath*.

Hal ini menepati firman Allah SWT dalam surah *al-Baqarah* (2: 29):



Terjemahan: Dialah (Allah) yang menjadikan untuk kamu segala yang ada di bumi, kemudian Dia istiwa ke arah langit, lalu dijadikannya tujuh langit dengan sempurna; dan Dia Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu.¹⁶⁰

Begitu juga menepati firman Allah SWT dalam surah *al-Isra'* (17: 30):



Terjemahan: Sesungguhnya Tuhanmu yang meluaskan rezeki bagi sesiapa yang dikehendakiNya (menurut undang-undang peraturanNya), dan Dia juga yang menyempitkannya (menurut yang demikian). Sesungguhnya Dia Maha Mendalam pengetahuanNya, lagi Maha Melihat akan hamba-hambaNya.¹⁶¹

¹⁶⁰ Basmeih, *Tafsir*, 16.
¹⁶¹ *Ibid.*, 683.

Penguasaan Allah SWT ini tidak mengubah zatNya menjadi baharu atau mengubah *al-muhdath* menjadi qadim kerana *al-muhdath* hanya berkait dengan sifat zat Allah SWT dan bukan zatNya sendiri.¹⁶² Jika demikian, apakah sifat zat yang berubah?

Menjawab soalan ini, harus terlebih dahulu memahami dua perkara penting; pertama, penetapan azali pada sifat zat Allah SWT memustahilkan sifat tersebut berubah daripada azali kepada baharu; kedua, sifat zat Allah SWT mempunyai dwi kaitan – zat Allah SWT dan *al-muhdath*.

Memahami bahawa sifat zat Allah SWT mustahil berubah dan ia mempunyai dwi kaitan, maka yang mempunyai hubungan langsung dengan zat Allah SWT ataupun dengan *al-muhdath* ialah kaitan dan bukannya sifat zat. Di sisi al-Asha'irah, kaitan ini bersifat perantara (*al-wasiliyyah*) dan dikenali sebagai *al-ta'alluq*.

Al-ta'alluq yang dilengkapi dengan dua fungsi; *suluhi* (penyesuaian) dan *tanjizi* (pelaksanaan) menyelaras hubungan sifat zat dengan zat Allah SWT dan hubungan sifat zat Allah SWT dengan *al-muhdath*. Sebagai contoh, sifat kudrat Allah SWT pada masa azali, ia dikaitkan dengan zat Allah SWT secara *suluhi qadim* (penyesuaian pada qadim). Pada masa baharu pula, sifat kudrat dikaitkan dengan *al-muhdath* secara *tanjizi hadith* (pelaksanaan baharu) dengan tanpa menjelaskan kaitan sifat kudrat dengan zat Allah SWT pada masa azali sedikit pun. Yang berubah hanyalah *al-ta'alluq*.¹⁶³

Pada al-Asha'irah, segala yang dikemukakan ini tepat serta jelas memahamkan perkaitan antara zat Allah SWT dengan sifat zat dan *al-muhdath*, tetapi tidak bagi individu atau aliran pemikiran yang lain. Persoalan yang biasa dilontarkan – oleh

¹⁶² Dalam *al-Luma'*, antara dalil Imam al-Ash'ari membuktikan bahawa adanya sifat zat dan menjadi sifat tambahan ke atas zat Allah SWT ialah perkaitan kejadian manusia daripada mani kepada daging, darah dan tulang dengan adanya Tuhan yang mencipta dan mentadbir. Ia juga membuktikan perkaitan sifat zat dengan *al-muhdath*. Lihat lebih lanjut dalam 'Ali bin Isma'il al-Ash'ari, *Kitab al-luma' fi al-radd 'ala ahl al-zaygh wa al-bida'*, ed. Hamudah Gharabah (t.tp: Sharikah Musahamah Misriyyah, 1955), 17-18.

¹⁶³ Al-Bayjuri, *Hashiyah*, 120-121.

kelompok literalis – dalam menanggapi permasalahan sifat Allah SWT ialah,¹⁶⁴ berpandukan apakah al-Asha‘irah menghasilkan konsep *al-ta‘alluq*?

Jawapannya, berpandukan istinbat. Adalah jelas sifat zat tidak berhubung secara langsung dengan zat Allah SWT dan *al-muhdath*, maka sifat zat Allah SWT bukan penghubung tersebut. Sifat zat Allah SWT tidak boleh menjadi *al-murajjih* (pemilih-tentu) kerana ia sendiri *al-murajjah* (dipilih-tentu) oleh syarak – al-Qur’ān, al-Sunnah, ijmak, qias atau istinbat. Selain itu, sifat zat Allah SWT ditetapkan azali, maka mustahil bagi suatu yang azali menghubungkan dirinya dengan *al-muhdath*, kerana itu menjadikan sifat zat baharu, apatah lagi jika Allah SWT sebagai *al-murajjih*. Berdasarkan hal-hal inilah, diistinbatkan *al-ta‘alluq* sebagai penghubung.

Istinbat yang merupakan metode akliyah tidak pula diaplikasikan oleh al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah dalam permasalahan sifat zat Allah SWT. Mereka tidak menetapkan perantara walaupun mereka sedar bahawa sifat zat Allah SWT mustahil berhubung secara langsung dengan *al-muhdath*. Alternatif yang mereka pilih ialah, sifat zat sebagai diri zat Allah SWT. Menurut al-Jurjani, penetapan Syiah – umumnya – dan al-Mu‘tazilah dalam hal ini menyebabkan fungsi setiap sifat zat tidak berbeza antara satu dengan yang lain. Apakah mereka tidak memerhatikan bagaimana fungsi qadim berbeza daripada kudrat, mendengar dan melihat?

Justeru itu, tidakkah apabila dikatakan sifat qadim atau kudrat sebagai zat Allah SWT, menjadikan dua sifat tersebut sama dari segi fungsi dan hakikatnya? Contoh ini menjelaskannya lagi; fungsi sifat qadim adalah menentukan ketunggalan zat Allah SWT serta keabadiannya. Fungsi ini turut dilakukan oleh sifat kudrat dan sifat zat yang lain, begitulah juga sebaliknya. Perkara ini tidak menghasilkan kecuali keceluaran dalam

¹⁶⁴ Selain bermain-main dengan penghuraian serta pentafsiran hadis Nabi SAW, tokoh-tokoh yang mengikuti pemikiran Muhammad Abdul Wahab (Wahabi) bersandar kepada makna literal demi menyempitkan makna dan kefahaman dalam beragama. Mereka mudah mempersoalkan sumber walaupun telah sabit secara ijmak dan qias. Antara tokoh Wahabi yang ditemui tulisannya keras mempersoalkan manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah ialah Salih bin Fuzan. Lihat lebih lanjut dalam Salih bin Fuzan al-Fuzan, *Sharh lum‘ah al-i‘tiqad al-hadi ila sabil al-rashad*, ed. ‘Abd al-Salam bin ‘Abd Allah al-Sulayman (t.t.p., t.p., 2004), 33-35.

menjustifikasi fungsi sifat-sifat zat Allah SWT tersebut. Selain itu, tidakkah juga apabila dikatakan sifat qadim, kudrat dan sebagainya sebagai zat Allah SWT, sifat-sifat ini tidak merujuk zat Allah SWT, bahkan saling merujuk di antara satu dengan yang lain. Sifirnya mudah; sifat secara lazimnya merujuk sifat lain, yang paling hampir persamaan dengannya, sebelum merujuk kepada zat.¹⁶⁵ Maka qadim merujuk kudrat, kudrat pula merujuk hidup dan begitulah rentetannya tanpa melibatkan zat Allah SWT.

Kesimpulan yang boleh dikemukakan ke atas konsep sifat zat Allah SWT al-Kulayni dan al-Mu'tazilah ialah:

1. Pengisbatan sifat zat sebagai zat Allah SWT adalah untuk menafikan konsep sifat tambahan ke atas zat Allah SWT. Al-Kulayni dan al-Mu'tazilah melihat demikian kerana bagi mereka, konsep tersebut tidak lebih daripada konsep berdirinya sifat *al-'arad* (menempel pada zat) pada zat sebagaimana yang berlaku pada makhluk. Pengisbatan yang dilakukan oleh al-Kulayni dan al-Mu'tazilah ini menyalahi mafhum yang ditunjukkan oleh wahyu di samping menyimpang daripada kontemplasi taakul yang sihat. Dalam al-Qur'an, Allah SWT sendiri telah membezakan di antara zat dan sifatNya. Manakala menurut akal pula, suatu zat mustahil dapat ditasawurkan melakukan perkara-perkara yang berbagai dan berbeza-beza. Perkara ini sangat jelas, namun al-Kulayni dan al-Mu'tazilah berkeras menyalahinya.
2. Keqadiman sifat zat merupakan asas menjadikan sifat zat sebagai zat Allah SWT. Bukan itu sahaja, di sisi al-Mu'tazilah sifat qadim adalah diri zat Allah SWT ('ayn *al-Dhat*). Asas keqadiman sifat zat diperakui oleh Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, ia selari dengan tujuan *taqdis* zat Allah SWT. Namun, apabila al-Kulayni dan al-Mu'tazilah menetapkan asas tersebut dengan tujuan menafikan kaitan sifat zat dengan *al-muhdath*, penafian tersebut menafikan penguasaan penuh Allah SWT ke atas segala-galanya. Didapati, al-Kulayni dan al-Mu'tazilah

¹⁶⁵ Al-Jurjani, *Sharh*, 8: 53.

sedar perkara tersebut, buktinya apabila mereka memperkenalkan konsep makrifah aksiom dan daruri, konsep-konsep ini didapati menutup kelemahan konsep keqadiman sifat zat Allah SWT di sisi mereka.

3. Perkaitan sifat zat dengan zat Allah SWT bersifat hakiki. Ini bermakna, sifat tersebut tidak dapat dipisahkan daripada zat Allah SWT. Hasilnya, hal ini mencelarukan kerana pada hakikatnya, setiap sifat zat memiliki fungsi yang berbeza dan berbagai. Apabila sifat-sifat ini dirujuk pada zat yang sama, sifat-sifat ini sifar fungsi dan hakikatnya, contohnya sifat kudrat. Jika dikatakan Allah SWT berkuasa, maka sifat berkuasa itu bukan sahaja merujuk zatNya malah merujuk sifat zatNya yang lain. Dengan ini, sifat kudrat adalah zat Allah SWT, begitu juga sifat qadim, mendengar dan sebagainya. Begitulah juga sebaliknya, zat Allah SWT adalah kudrat, qadim mendengar dan sebagainya. Apa yang jelas, usaha al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah mengaitkan sifat zat dengan zat Allah SWT secara hakiki adalah kerana mahu membezakan sifat zat Allah SWT dengan sifat perbuatanNya. Di sisi mereka, sifat perbuatan Allah SWT hanyalah *al-i ‘tibarat* dan bukan hakiki. Usaha yang dilakukan ini, merupakan agenda al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah untuk mengingkari sifat perbuatan Allah SWT yang jelas berkait dengan makhluk.

Bagi melihat pengingkaran tersebut dan apakah perkara sabit yang mereka nafikan, ia dibicara dalam tajuk berikut.

4.5.2 Baharu Sifat *Al-Af‘al*

Berbeza dengan sifat zat, sifat perbuatan Allah SWT tidak hakiki dan bukan zat Allah SWT. Ciri sifat perbuatan Allah SWT sebagaimana dijelaskan oleh al-Kulayni terdiri daripada lima perkara. Tiga daripadanya bersumberkan para imam dan dua yang berbaki adalah daripada al-Kulayni sendiri. Ciri-ciri tersebut ialah; sifat perbuatan disifatkan

pada Allah SWT pada sesetengah keadaan dan ketika sahaja; dilazimi oleh sifat lawan; bersifat sandaran; berubah-ubah; dan berkembang.¹⁶⁶ Semua ciri-ciri sifat perbuatan Allah SWT ini cukup jelas menunjukkan betapa sifat perbuatan Allah SWT baharu.

Lebih jelas lagi, baharunya sifat perbuatan Allah SWT terletak pada kaitannya dengan makhluk. Kaitan ini yang bersifat sandaran – iaitu sifat perbuatan Allah SWT bersandar pada makhluk. Ia merupakan syarat yang dilazimi oleh dua syarat awal sifat perbuatan Allah SWT. Sandaran inilah yang membezakan sifat perbuatan Allah SWT daripada sifat zatNya, yang mana sifat zat hanya bersandar kepada zat Allah SWT sahaja. Daripada perbezaan ini, sepuluh sifat perbuatan Allah SWT telah disenaraikan dalam *al-Kafi* iaitu: *al-iradah* (iradat); (*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*).¹⁶⁷

Sepuluh sifat ini bukanlah bilangan rasmi sifat perbuatan Allah SWT. Sebagaimana sifat zat Allah SWT, sifat perbuatanNya juga tidak dihadkan oleh bilangan tertentu.

Apa yang dikemukakan oleh al-Kulayni berkenaan sifat perbuatan Allah SWT, tidak tumpah sedikitpun daripada yang telah dikemukakan oleh al-Mu'tazilah. Bahkan mereka mempunyai penjelasan yang lebih terperinci mengaitkan sifat perbuatan Allah SWT dengan makhluk. Penjelasan tersebut terangkum di bawah konsep nisbah sifat perbuatan Allah SWT, yang mana telah dijelaskan di bawah tajuk *Nisbah Sifat Perbuatan*.¹⁶⁸

Nisbah perbuatan Allah SWT al-Mu'tazilah yang dipersetujui oleh al-Kulayni mengimbangi dua hal yang bertentangan, iaitu menerima dalil-dalil wahyu berkenaan sifat perbuatan Allah SWT dan menafikan baharu pada sifat tersebut. Mengapakah dinafikan baharu sifat perbuatan Allah SWT walhal kaitannya dengan makhluk telah

¹⁶⁶ Lihat kajian pada halaman 127-130.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 128-131.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 225-236..

membuktikan baharu sifat itu? Jawapannya kembali kepada hakikat sifat Allah SWT yang mana al-Mu'tazilah menganggapnya sebagai zat Allah SWT – qadim dan tunggal. Mereka tidak dapat menerima sifat Allah SWT baharu, dalam masa yang sama juga, mereka tidak dapat menolak dalil-dalil wahyu tentang kewujudan sifat perbuatan Allah SWT. Ini amat jelas daripada keterangan Qadi 'Abd al-Jabbar:

أَنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ مِنْ تَصْرِيفِهِمْ وَقِيامِهِمْ وَقُوَّادِهِمْ حَادِثَةٌ مِنْ جَهَاتِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ
عَزَّوَجَلَ – أَقْدَرُهُمْ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا فَاعْلَمُ لَهَا وَلَا مَحْدُثٌ سُواهُمْ، وَأَنَّ مَنْ قَالَ:
إِنَّ اللَّهَ – سُبْحَانَهُ – خَالِقُهَا وَمَخْدُثُهَا فَقَدْ عَظِيمٌ خَطْفَهُ.

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.¹⁶⁹

Kesalahan yang dimaksudkan oleh Qadi 'Abd al-Jabbar di sini ialah mentafsirkan keterangan wahyu tentang sifat perbuatan Allah SWT sebagai baharu.

Secara dasarnya, penafian Allah SWT sebagai pelaku perbuatan hamba bertujuan menafikan kaitan sifat perbuatan Allah SWT dengan keperincian perbuatan hamba (*tafasil af'al al-'ibad*). Ini kerana, selain perbuatan yang baik, hamba juga melakukan perbuatan jahat dan buruk. Keperincian perbuatan jahat dan buruk inilah dikelasifikasikan sebagai *al-juz'i* (bahagian juzuk) yang dinafikan oleh al-Mu'tazilah, tanpa menafikan penciptaan hamba yang dikelasifikasikan sebagai *al-kulli* (bahagian universal). Alasannya, Allah SWT tidak mengetahui tentang perbuatan hamba, khususnya *al-qubh*. Qadi 'Abd al-Jabbar memperincikannya:

¹⁶⁹

'Abd al-Jabbar bin Ahmad 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), 5: 3. Lihat juga 'Abd al-'Aziz, *Masa'il*, 2: 462.

ونعلم أنه غني عنها، ولا حاجة له إليها، لا يجوز أن يختارها، من حيث كان عالما بقبحها، وغناه عنها، فيجب إذا كان الله عزوجل غنيا عن كل قبيح، غير محتاج إليه أن لا يجوز أن يختاره مع علمه بقبحه، هكذا يجب أن كل قبيح يقع في العالم من أفعال العباد، والله تعالى غني عن فعله.

Terjemahan: Sesungguhnya kami mengetahui bahawa Dia bebas daripadanya (perbuatan buruk), tiada keperluan bagiNya padanya, [maka] tidak harus Dia memilihnya, di samping Dia mengetahui tentang keburukannya, dan bebas daripadanya, maka wajib sekarang [menetapkan bahawa] Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Tinggi bebas daripada segala keburukan, tidak berhajat padanya [demikian itu] adalah tidak harus Dia memilihnya bersama pengetahuanNya tentang keburukannya, beginilah [ditetapkan] wajibnya segala keburukan yang berlaku di alam ini di bawah perbuatan hamba, adalah Allah bebas daripadanya (perbuatan hamba).¹⁷⁰

Kenyataan Qadi ‘Abd al-Jabbar ini membangkitkan satu isu. Apabila ditetapkan hamba pelaku perbuatan, ia membawa maksud hamba memiliki penguasaan penuh terhadap perbuatan mereka, termasuklah daya yang menghasilkan perbuatan tersebut. Namun, mustahil dikatakan hamba sendiri menghasilkan daya tersebut kerana syarat berkuasa ke atas sesuatu ialah mengetahuinya. Hamba sememangnya tidak mengetahui kebagaimanaan daya perlakuan perbuatan mereka, apakah lagi mengenal apakah daya itu.¹⁷¹

Pada sudut yang lain pula, tidak boleh dikatakan Allah SWT yang memberikan daya perlakuan perbuatan kepada hamba kerana telah ditetapkan bahawa Allah SWT bebas daripada perbuatan hamba. Bebas ini membawa maksud Allah SWT bebas daripada segala-galanya yang berkaitan dengan perbuatan hamba, termasuklah daya

¹⁷⁰ ‘Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Asad Abadi, *al-Usul al-khamṣah: al-mansub ila al-Qadi ‘Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Asad Abadi*, ed. Faysal Badir ‘Awn (Safat: Jami‘ah al-Kuwayt, 1998), 76. Lihat juga dalam 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.

¹⁷¹ Lihat *hashiyah* (suntingan) yang disebutkan oleh al-Sayyalikuti dan al-Jilbi dalam al-Jurjani, *Sharh*, 8: 166.

perlakuan perbuatan mereka. Menjawab isu ini, al-Mu‘tazilah mengemukakan dua bentuk jawapan:

Pertama: Bagaimana hamba menguasai perbuatan ialah melalui *al-tawlid* (pelahiran 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 perantaraan.¹⁷²

Kedua: Bagaimana Allah SWT memberikan daya kepada hamba melakukan perbuatan adalah bersifat aksiom, ia tidak dapat diinderawi. Ia hanya perlu diterima secara mutlak.¹⁷³

Apa yang dikehendaki daripada dua jawapan ini ialah, Allah SWT bebas daripada perbuatan hamba. Dia hanya mencipta hamba dan memberikan mereka kekuatan, kemudian hambalah pelaku dan pencipta perbuatan mereka. Mereka bertanggungjawab di atas baik dan buruk perbuatan tersebut.¹⁷⁴ Al-Mu‘tazilah menganggap rasionaliti tanggungjawab ini kuat berdasarkan janji baik dan buruk (*al-wa‘d wa al-wa‘id*), yang mana dipenuhi ke atas perbuatan hamba pada akhirat kelak.¹⁷⁵

Sememangnya rasional janji baik dan buruk dipenuhi ke atas perbuatan hamba, apabila ini dilihat dari satu sudut hamba bertanggungjawab ke atas perbuatan mereka. Tetapi apabila dilihat dari banyak sudut yang lain, yang dianggap rasional itu hanya membataskan penguasaan Allah SWT ke atas perbuatan hamba, ia menatijahkan Allah SWT lemah dan jahil. Ia menyalahi keterangan wahyu dan cara berfikir yang betul. Antara dalil wahyu yang menjelaskan Allah SWT menguasai perbuatan hamba:

Surah *al-Saffat* (37: 96):



¹⁷² Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 199. Lihat juga dalam kajian pada halaman 231.

¹⁷³ Ibn Matwiyyah, *al-Muhit*, 108. Lihat juga dalam kajian pada halaman 229.

¹⁷⁴ Hamidi, “Af‘al Allah”, 84-88.

¹⁷⁵ Al-Asad Abadi, *Tanzih*, 31. Lihat juga kajian ini pada halaman 231.

Terjemahan: Padahal Allah yang mencipta kamu dan benda-benda yang kamu perbuat itu!¹⁷⁶

Dengan jelas Allah SWT menegaskan Dia pencipta hamba serta perbuatan mereka. Penegasan ini diperincikan melalui *harf* (bahagian kata) “*ma*” pada ayat. *Harf* “*ma*” tersebut mengandungi dua sudut sintaksis (*sighatayn*); *al-mawsuliyyah* (peyambungan) dan *al-masdariyyah* (masdar). Jika dibaca “*ma*” dengan *al-mawsuliyyah* maka rangkaian ayat tersebut memberi maksud ‘hamba dan perbuatan mereka sama-sama diciptakan oleh Allah SWT’. Manakala jika dibaca “*ma*” dengan *al-masdariyyah* maka rangkaian ayat itu pula memberi maksud ‘daya hamba melakukan perbuatan bersumber daripada Allah SWT’.¹⁷⁷

Ayat di atas menjelaskan keterangan ayat dalam surah *al-An'am* (6: 102):



Terjemahan: Yang menciptakan tiap-tiap sesuatu, maka beribadatlah kamu kepadaNya. Dan (ingatlah) Dialah yang mentadbirkan segala-galanya.¹⁷⁸

“*Shay*” (sesuatu) di dalam ayat disabitkan dengan *sighah al-nakirah* (sintkasis menafi). *Sighah* ini menafikan *al-ma'rifah*, maka ayat al-Qur'an di atas memberi maksud Allah SWT pencipta segala-galanya termasuklah perbuatan hamba. Interpolasi maksud ini dikuatkan lagi oleh rangkaian seterusnya “Dialah yang mentadbir segala-galanya” sekaligus menghilangkan keraguan terhadap penguasaan penuh Allah SWT ke atas makluk.¹⁷⁹

Manakala mengikut jalan akal pula, jika Allah SWT tidak berkuasa ke atas perbuatan hamba, bermakna Dia tidak berkuasa ke atas sebahagian perkara yang

¹⁷⁶ Basmeih, *Tafsir*, 1188.

¹⁷⁷ Hamidi, “Af'al Allah”, 80.

¹⁷⁸ Basmeih, *Tafsir*, 316.

¹⁷⁹ Hamidi, “Af'al Allah”, 81.

mungkin berlaku (*al-mumkinat*) dan ketidakkuasaanNya ini dihukumkan pasti. Apabila ia pasti, nescaya Allah SWT juga tidak berkuasa ke atas segala *al-mumkinat* kerana hukum pasti ke atas sebahagian meratai ke atas sebahagian yang lain. Hasilnya, *al-mumkinat* tidak dikuasai oleh Allah SWT, ia dikuasai sama ada oleh dirinya sendiri atau *al-mumkinat* lain. Namun adalah mustahil *al-mumkinat* menguasasi dirinya sendiri, maka ia dikuasai oleh *al-mumkinat* lain. Penguasaan ini tidak membawa kepada apa-apa natijah melainkan *dawr* ataupun *tasalsul* yang mana kedua-duanya adalah natijah yang batil.¹⁸⁰

Tidak sedikit impak negatif daripada menafikan hakikat sifat perbuatan Allah SWT baharu. Jika al-Kulayni dan al-Mu'tazilah menerima, pasti mereka tidak bermasalah mengaitkan kekuasaan Allah SWT ke atas perbuatan hamba. Bukan sahaja masalah ini menyempitkan pemikiran malah menyalahi tasawur al-Qur'an ke atas sifat perbuatan Allah SWT. Berbeza dengan al-Asha'irah, mereka menerima tasawur tersebut dan mengharmonikannya secara akliah.

Al-Asha'irah mengenali sifat perbuatan Allah SWT sebagai sifat yang dinyatakan oleh wahyu yang berfungsi mengawal (*al-tawjih*) makhluk. Tidak diragui, kawalan di sini menggambarkan sifat perbuatan Allah SWT baharu. Baharunya merujuk kepada adanya sifat tersebut selepas daripada tiada, sebelum merujuk kaitannya dengan makhluk. Al-Baqilani menjelaskan:

أَمَا الصِّفَاتُ الْمُتَعْلِقَةُ بِهَا فَهِيَ كَمَا يَقُولُ الْبَيْهَقِيُّ: تَسْمِياتٌ وَرَدَ السَّمْعُ بِهَا،
مُسْتَحْقَقةٌ لِهِ تَعَالَى فِيمَا لَا يَزَالُ، لَا فِي الْأَزْلِ، لِأَنَّ الْأَفْعَالَ الَّتِي اشْتَقَتْ مِنْهَا لَمْ
تَكُنْ فِي الْأَزْلِ.

Terjemahan: Adapun sifat-sifat [Allah SWT] yang berkait dengannya (makhluk) sebagaimana kata-kata al-Bayhaqi: penamaannya telah terdapat secara wahyu tentangnya, layak bagiNya [disifatkan] secara berterusan, [tetapi] tidak semasa

¹⁸⁰

Al-Jurjani, *Sharh*, 8: 166.

azali, kerana perbuatan yang terbit daripadanya (sifat Allah SWT yang berkait dengan makhluk) belum ada semasa azali.¹⁸¹

Sifat-sifat Allah SWT yang dimaksudkan oleh al-Bayhaqi di atas ialah seperti mencipta (*khalaqan*), memberi rezeki (*razaqan*), mempertanggungjawab (*taklifan*), menghidupkan (*ihya'an*) atau mematikan (*amatah*), yang mana amat jelas semuanya ada pada masa adanya makhluk, begitu juga tiada pada masa tiadanya makhluk. Ia tidak kekal, oleh sebab itu, sifat perbuatan Allah SWT juga dikenali sebagai sifat yang dibenarkan tercabut (*yajuz 'alayha al-salab*), yang mana kebenaran tersebut tidak mengurangi sedikit pun keesaan Allah SWT.¹⁸²

Segala ciri sifat perbuatan Allah SWT yang dihimpunkan oleh al-Asha'irah – *tawjih*, baharu dan tidak kekal – tidak menyulitkan sifat tersebut berhubung terus dengan makhluk ataupun perbuatan mereka. Akan tetapi persoalannya, kenapakah al-Asha'irah memerlukan Allah SWT bersifat dengan sifat perbuatan bagi mengaitkannya dengan makhluk, walhal konsep *al-ta'alluq* sifat tambahan ke atas zat Allah SWT – yang dinyatakan dahulu¹⁸³ – memadai mengaitkan penguasaan Allah SWT ke atas makhluk?

Konsep *al-ta'alluq* yang diperkenalkan al-Asha'irah adalah mengaitkan sifat zat Allah SWT dengan *al-muhdath* secara umum. Perkaitan ini tidak sama dengan perkaitan sifat perbuatan Allah SWT dengan makhluk atau perbuatan mereka yang lebih khusus. Secara lebih jelas, konsep *al-ta'alluq* mengekalkan keazalian sifat zat Allah SWT seperti *al-qudrat* (berkuasa), *al-iradah* (berkehendak), *al-sam'* (mendengar) dan lain-lain walaupun berkait dengan *al-muhdath*.

Manakala sifat perbuatan Allah SWT pula tidak merujuk sebarang pengekalan sama ada sifat perbuatan Allah SWT itu sendiri atau zat Allah SWT. Ia hanya

¹⁸¹ Muhammad bin Tayyib al-Baqilani, *al-Insaf fi ma yajib i'tiqaduh wa la yajuz al-jahl bih*, ed. 'Abd al-Wahhab 'Abd al-Latif (Mesir: al-Khanji, 1963), 26.

¹⁸² 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), 11.

¹⁸³ Lihat kajian pada halaman 329-330.

mengkhususkan kaitan Allah SWT dengan makhluk atau perbuatan mereka, dan tidak lebih daripada itu. Pengkhususan ini lebih kepada pemerincian penguasaan sifat zat Allah SWT ke atas hamba. Sebagai contoh, sifat menghidup dan mematikan, kedua-duanya memperincikan sifat kudrat Allah SWT ke atas hidup dan mati hamba.¹⁸⁴

Perbezaan antara *al-ta‘alluq* dan sifat perbuatan Allah SWT juga merujuk kepada pembahagian sifat yang diutarakan oleh wahyu. Ada sifat yang dinyatakan tidak berpisah daripada zat Allah SWT dan ada yang sebaliknya. Berpandukan pengutaraan wahyu inilah, Imam al-Ash‘ari membahagikan sifat Allah SWT kepada dua bahagian. Satu bahagian yang mengandungi *al-ta‘alluq* dan satu bahagian yang mengandungi sifat perbuatan Allah SWT. Ibn Furak mempunyai huraiannya:

وإن صفات الله تعالى قسمين: فمنها ما لا يقال إنها غيره، وهي القائمة بذاته،
ومنها ما يجب أن تكون غيره لقيامها بغيره وهي الأوصاف، والأذكار،
والأخبار عنه، وعن صفاتـه، وكان لا يأبـي وصف المعاني المحدثـة بأنـها أغـيار وأنـها
لأنفسـها لا لمعـان. ويأبـي في صفاتـ الله تعالى القائمة به أن يقال إنـها أغـيار، أو
مختلفـة، أو متفقـة، وبالله التوفيقـ.

Terjemahan: Sesungguhnya sifat Allah Yang Maha Tinggi terbahagi kepada dua: daripadanya apa yang tidak dikatakan ia bukanlah Dia, ia berdiri dengan zatNya, daripadanya (sifat) apa yang wajib menjadi bukanNya kerana ia berdiri bukan denganNya dan ia adalah [sifat-sifat] yang disifatkan, zikir-zikir, khabar-khabar tentang [zat]Nya, dan tentang sifatNya. Dan beliau (al-Ash‘ari) tidak menolak penyifatan makna-makna baharu bahawa ia bersifat berubah dan ia (perubahan) itu [berlaku] ke atas dirinya (penyifatan) bukan ke atas makna. Sebaliknya [pula] beliau menolak pada sifat-sifat Allah Yang Maha Tinggi yang berdiri denganNya [disifatkan] ia berubah, atau berbeza-beza, atau bermuafakat, dengan Allah segala taufik.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Lihat lebih lanjut di bawah tajuk *al-adillah al-‘aqliyyah ‘ala ann fi'l al-‘abd waqi’ bi qudrat al-Rabb* (dalil akal ke atas perbuatan hamba berlaku dengan kudrat Tuhan) dalam al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 167.

¹⁸⁵ Muhammad bin Hasan Ibn Furak, *Maqalat al-Shaykh Abi al-Hasan al-Ash‘ari Imam ahl al-Sunnah*, ed. Ahmad ‘Abd al-Rahim al-Sayih (Kaherah: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah, 2005), 38.

Bahagian yang mengandungi *al-ta‘alluq* ialah bahagian sifat Allah SWT yang berdiri dengan zatNya manakala bahagian yang mengandungi sifat perbuatan Allah SWT ialah bahagian yang berdiri bukan dengan zatNya.

Penyifatan sifat perbuatan Allah SWT berdiri bukan dengan zatNya mengeluarkan sifat tersebut daripada menjadi sebahagian sifat tambahan ke atas zat Allah SWT. Dalam pemahaman al-Asha‘irah, penyifatan ini mengukuhkan mafhum kekuasaan Allah SWT, ia melengkapkan kesempurnaan zat dan sifatNya. Akan tetapi, bagi al-Maturidiyyah, mereka mempunyai pandangan yang berbeza.

Al-Maturidiyyah melihat segala sifat Allah SWT qadim termasuklah sifat perbuatanNya. Mereka tidak menolak kaitan sifat perbuatan Allah SWT dengan makhluk namun menyifatkannya baharu, mendedahkan sifat perbuatan Allah SWT kepada perubahan yang boleh mencacatkan tasawur kesempurnaan sifat Allah SWT pada azali. Mereka berpegang dengan kata-kata Imam Abu Hanifah RH:

لَيْسَ بِأَحَدٍ ثُمَّ استفَادَ إِسْمُ الرَّبِّ، بَلْ لَهُ مَعْنَى الرِّبُوبِيَّةِ وَلَا مَرِبُوبٌ، وَمَعْنَى
الخَالقِيَّةِ وَلَا مُخْلوقٌ، وَكَمَا أَنَّهُ يَحْيِي الْمَوْتَىً استحقَ هَذَا الْإِسْمُ قَبْلَ إِحْيائِهِمْ،
فَكَذَلِكَ استحقَ إِسْمُ الْخَالقِ قَبْلَ إِنْشَائِهِمْ، ذَلِكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

Terjemahan: Bukan dengan [sebab] membaharu makhluk memberi faedah nama [Allah SWT] *al-Rabb*, bahkan bagiNya makna *al-rububiyyah* (kekuasaan mentadbir) dan bukannya ditadbir, [bagiNya] makna mencipta dan bukannya dicipta, sepertimana [juga] Dia [bersifat] menghidupkan yang mati [Dia] telah layak dengan nama tersebut sebelum menghidupkan mereka [yang mati], demikian layak [bagiNya] nama pencipta sebelum membangkitkan mereka [yang dicipta], oleh kerana Dia di atas segalanya [memiliki] kekuasaan.¹⁸⁶

Jika sifat perbuatan Allah SWT qadim, bagaimana dibolehkan kaitannya dengan makhluk? Sepertimana al-Asha‘irah mengambil pendekatan *al-ta‘alluq* sebagai perantaraan (*al-wasiliyyah*), al-Maturidiyyah pula ialah *al-takwin*. Maka tiada kesulitan

¹⁸⁶ Muhammad al-Qusi, *Hawamish*, 15.

menghubungkan sifat perbuatan Allah SWT yang qadim dengan makhluk yang baharu.¹⁸⁷

Perbezaan pandangan antara al-Asha'irah dan al-Maturidiyyah dalam permasalahan sifat perbuatan Allah SWT – baharu atau qadim – bukanlah suatu isu yang membawa kepada polemik yang runcing bahkan sebaliknya. Ia telah memperkemaskan mafhum penguasaan Allah SWT ke atas makhluk dan perbuatan mereka. Jika diperhatikan, baharu sifat perbuatan Allah SWT di sisi al-Asha'irah ialah baharu pelaksanaan (*tanfidhiyyah*) manakala qadim sifat tersebut pula di sisi al-Maturidiyyah ialah qadim penamaan (*tasmiyyah*). Kedua-duanya – al-Asha'irah dan al-Maturidiyyah – pula tidak menafikan pemahaman antara satu dengan yang lain.

Al-Asha'irah tidak menafikan penamaan Allah SWT dengan sifat-sifat perbuatan seperti mencipta (*khalaqan*), memberi rezeki (*razaqan*), mempertanggungjawab (*taklifan*), menghidupkan (*ihya'an*) atau mematikan (*amatah*) pada azali kerana semua ini terdapat dalam al-Qur'an. Begitu juga al-Maturidiyyah tidak menafikan pelaksanaan sifat perbuatan Allah SWT berlaku pada waktu baharu kerana kaitannya dengan makhluk amat jelas. Maka perbezaannya hanyalah perbezaan berbentuk *majaz*, ini diakui sendiri oleh Imam al-Nasafi (m. 508H) ilmuwan daripada Mazhab al-Maturidiyyah. Berkata Dr. Muhammad al-Anwar:

فإن النسفي يقر أن الإختلاف بين الماتريدية والأشعرى إختلاف في العبارة
وليس إختلافاً حقيقة.

Terjemahan: Sesungguhnya al-Nasafi memperakui bahawa perselisihan di antara al-Maturidiyyah dan [pengikut] al-Ash'ari adalah perselisihan dari segi ibarat dan bukan perselisihan sebenar.¹⁸⁸

¹⁸⁷ *Ibid.*, 14.

¹⁸⁸ Al-Nasafi, *Tabsirah*, 1: 93.

Perakuan al-Nasafi ini merupakan perakuan yang sama diutarakan oleh ilmuwan al-Asha'irah yang hidup sezaman dengan al-Nasafi, iaitu Imam al-Ghazali RH (m. 505H). Malah beliau telah menyelaras perbezaan pandangan dalam permasalahan sifat perbuatan Allah SWT – baharu atau qadim – dengan penyelarasan ampuh, yang menamatkan perbezaan pandangan tersebut. Beliau muatkan dalam metaforanya yang masyhur:

إِنَّ السِيفَ فِي الْعَمْدِ يُسَمَّى صَارِمًا، وَعِنْدِ حَصْوَلِ الْقِطْعَ بِهِ وَفِي تِلْكَ الْحَالَةِ
عَلَى الإِقْتَرَانِ يُسَمَّى صَارِمًا، وَهُمَا بِعِنْدِي مُخْتَلِفَيْنِ، فَهُوَ الْعَمْدُ صَارِمًا بِالْقُوَّةِ،
وَعِنْدِ حَصْوَلِ الْقِطْعَ بِهِ صَارِمًا بِالْفَعْلِ.

Terjemahan: Sesungguhnya sebilah pedang dalam sarungnya dinamakan pemutus, ketika terhasil potongan dengannya dan dibandingkan dengan ketika dahulu [dalam sarung, juga] dinamakan pemutus, kedua-duanya (istilah pemutus) mempunyai dua makna yang berbeza, di dalam sarung [bersifat] pemutus secara daya, manakala ketika terhasil potongan dengannya [pedang bersifat] pemutus secara aktual.¹⁸⁹

Keterangan “pedang dalam sarungnya dinamakan pemutus” merujuk kepada sifat yang menghasilkan potongan telah sediakala ada pada pedang, iaitu ketajamann serta persediaannya memotong. Apabila dibandingkan keterangan ini dengan sifat perbuatan Allah SWT, menggambarkan sifat tersebut telah sediakala wujud pada azali. Manakala keterangan “ketika terhasil potongan dengannya dan dibandingkan dengan ketika dahulu dalam sarung, juga dinamakan pemutus” merujuk kepada ketajaman pedang dan kesediaannya memotong. Apabila dibandingkan keterangan ini pula dengan sifat perbuatan Allah SWT, menggambarkan pelaksanaan sifat tersebut berlaku pada masa baharu. Kesimpulannya, perbezaan antara qadim dan baharu sifat perbuatan Allah SWT terletak pada daya dan aktual perbuatan Allah SWT.

¹⁸⁹ Muhammad al-Qusi, *Hawamish*, 20.

Metafora ‘pedang pemutus’ al-Ghazali benar memutuskan perbezaan pendapat dalam permasalahan sifat perbuatan Allah SWT dalam pemahaman Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah. Sifat perbuatan Allah SWT tidak perlu disifatkan sebagai nisbah atau sandaran atau sifar kaitan dengan Allah SWT sebagaimana dilakukan oleh al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah. Apa yang boleh disimpulkan ke atas apa yang dilakukan oleh mereka ini ialah:

1. ‘Nisbah’ yang diisbatkan ke atas sifat perbuatan Allah SWT tidak bermaksud kaitan, ia bermaksud isbat dan nafi. Iaitu sifat perbuatan Allah SWT diisbatkan wujud tetapi dinafikan kaitannya dengan Allah SWT. Maksud ini mengelirukan kerana sandaran (*mudaf ilayh*) sifat perbuatan ialah Allah SWT. Justeru, apabila dikatakan ‘nisbah sifat perbuatan Allah SWT’ memberi maksud sifat perbuatan yang mempunyai kaitan dengan Allah SWT. Walaupun bersifat literal, kesalahan pemahaman al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah terhadap sifat perbuatan Allah SWT telah bermula daripada asas lagi.
2. Pengisian nisbah sifat perbuatan Allah SWT terhasil daripada dilema menerima ketetapan wahyu terhadap sifat perbuatan Allah SWT dan menolak baharu sifat tersebut. Hasilnya, pengisian nisbah sifat perbuatan Allah SWT al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah mencabut hakikat sifat tersebut sebagai sebahagian daripada sifat Allah SWT, dan ini menyalahi ketetapan wahyu. Selain itu, ia juga mencabut tasawur penguasaan Allah SWT ke atas makhluk dan perbuatan mereka, dan ini bertembung dengan pemahaman akal yang sihat. Untuk keluar daripada masalah ini, – al-Mu‘tazilah khasnya – memperkenalkan *al-tawlid* dan mengaitkan penguasaan penuh hamba ke atas perbuatan. Namun, jalan keluar ini mempunyai kelemahan yang ketara. Konsep *al-tawlid* dibatalkan oleh dua fakta:
 - a. Hamba dan perbuatan mereka adalah *al-mumkinat*, setiap *al-mumkinat* berlaku atau wujud di bawah kekuasaan *al-wajib al-wujud* (Yang Wajib

Wujud) iaitu Allah SWT. Jika tidak demikian, ia boleh membawa kepada *dawr* atau *tasalsul*.

- b. *Al-mutawallad* (hasil *al-tawlid*) tidak diasaskan oleh tujuan dan pencapaian, ia hanyalah sekadar gerakan sampingan, contohnya seperti gerakan kunci (*al-mutawallad*) terhasil daripada gerakan tangan (*al-tawlid*) atau sasaran anak panah daripada bidikan jari. *Al-mutawallad* tidak boleh dihukumkan baik atau buruk kerana ia tidak bersertakan qasad mahupun tumpuan dari awal lagi, ia tidak disengajakan. Jika *al-mutawallad* dihukum baik atau buruk, nescaya terbatallah ganjaran serta balasan kerana diberikan ke atas perbuatan yang tiada qasad dan tidak disengajakan.

Lebih dari itu, terbatallah keadilan Allah SWT kerana memberi kemaslahatan kepada hamba yang tidak berniat dengan niat baik atau jahat.¹⁹⁰

- c. Hasil nisbah sifat perbuatan Allah SWT menyalahi dasar-dasar *al-ilahiyat* sama ada dalam pemikiran al-Kulayni mahupun al-Mu‘tazilah, antara yang sangat jelas ialah penafian *hal*. Ia yang juga tidak hakiki malah bersifat sandaran serta *al-wujuh* dan *al-i‘tibarat*. *Hal* mempunyai persamaan dengan sifat perbuatan Allah SWT. Akan tetapi al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah menafikan *hal* sebaliknya mengisbatkan sifat perbuatan Allah SWT. Perkara ini teruk menjelaskan tatanan manhaj pemikiran mereka, kesimpulannya, ia (manhaj) terdedah kepada kekeliruan.
- d. Antara contoh sifat perbuatan Allah SWT di sisi al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah ialah *al-‘ilm* (mengetahui). Didapati sifat ini diletakkan di bawah dua kategori yang berbeza. Pada suatu riwayat *al-Kafi*, ia diletakkan di bawah sifat zat Allah SWT manakala pada riwayat yang lain pula, diletakkan di bawah sifat perbuatan Allah SWT. Begitu juga dengan sifat kudrat Allah SWT, ia diletakkan di bawah

¹⁹⁰ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 199.

sifat zat Allah SWT dan juga di bawah sifat perbuatan Allah SWT.¹⁹¹ Perletakkan yang berbeza ini mengakibatkan tampaknya kecelaruan pada manhaj al-Kulayni menetapkan sifat-sifat bagi Allah SWT. Seolah beliau tidak mampu membezakan antara sifat zat dan sifat perbuatan Allah SWT setelah beliau sendiri membahagikannya. Apa yang pasti, dalam hal ini beliau telah menjelaki manhaj al-Mu‘tazilah.

Didapati, al-Kulayni turut mempunyai jawapan tersendiri berkenaan perletakkan sifat Allah SWT yang sama ke dalam pembahagian yang berbeza. Melihat jawapan tersebut dan bagaimana ia dinilai oleh al-Asha‘irah, ia dilanjutkan dalam tajuk berikutnya.

4.5.3 Konsep *Al-Husn* Berpandukan Syarak

Daripada nas yang dibawakan dalam *al-Kafi*, didapati al-Kulayni sedar tentang percanggahan daripada perletakkan sifat Allah SWT – *al-‘ilm*, *al-qudrat* – ke dalam pembahagian sifat Allah SWT yang berbeza. Beliau sedar perkara ini hanya membawa kepada berubah-ubahnya tasawur sifat Allah SWT – dari sifat zat kepada sifat perbuatan atau sebaliknya. Ia boleh mengakibatkan manhaj pemikiran Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah terdedah kepada kritikan ataupun dibatalkan. Untuk keluar daripada masalah tersebut, al-Kulayni mendatangkan konsep *al-bada’* (tahu setelah jahil).

Menjadikan konsep *al-bada’* sahih dan telus diterima, al-Kulayni bangunkannya di atas premis *al-husn*. Premis ini menukarkan gambaran *al-naqa’is* (kekurangan) yang terzahir daripada tasawur perubahan sifat Allah SWT kepada kesempurnaan. Dengan kata lain, tidak menjadi suatu keaiban jika satu dua sifat Allah SWT bertukar dari pembahagian yang berbeza seperti sifat *al-‘ilm* dan *al-qudrat* – dari sifat zat kepada sifat perbuatan – selagi mana sifat-sifat itu memenuhi objektif *al-husn* yang mana ia

¹⁹¹ Lihat kajian pada halaman 136.

wajib ke atas Allah SWT memenuhinya. Antara *al-husn* tersebut ialah memenuhi kemaslahatan dan manfaat hamba di dunia dan di akhirat.

Mengukuhkan kenyataan ini, al-Kulayni bawakan sejumlah nas yang disandarkan kepada para imam dan memproksikan kemaksuman mereka. Menariknya, sebilangan besar nas tersebut, mengaitkan pengetahuan Allah SWT dengan para imam. Perkara ini telah dikemukakan dalam tajuk *Al-Bada' dan Sifat Allah SWT*.¹⁹²

Jalinan *al-bada'* dan *al-husn* yang dikemukakan al-Kulayni mempunyai persamaan dengan konsep *al-aslah* (memperelok) di sisi al-Mu'tazilah. Di sisi mereka, *al-aslah* juga dibangunkan di atas premis *al-husn*. Bahkan persamaan itu lebih zahir apabila dilihat pada pemfokusan *al-husn*; memenuhi kemaslahatan dan manfaat hamba. Pada al-Kulayni, kemaslahatan dan manfaat itu menjurus kepada hukum-hakam dan panduan, daripada bahagian syariat. Manakala pada al-Mu'tazilah pula, kemaslahatan dan manfaat itu umum, meliputi syariat dan perkara-perkara ghaib seperti balasan syurga dan neraka.

Boleh dikatakan di sini, takrifan *al-husn* al-Kulayni lebih khusus berbanding takrifan *al-husn* al-Mu'tazilah. Ini bukanlah suatu yang janggal kerana al-Kulayni mengaitkan konsep *al-bada'* dengan *imamah* – yang menjadi sebahagian syariat Syiah al-Ithna 'Ashariyyah – berbeza dengan al-Mu'tazilah yang tidak mengaitkannya dengan *al-aslah*.

Secara terperincinya, terdapat banyak persamaan di antara *al-bada'* dan *al-aslah* tanpa menafikan terdapat juga perbezaan di antara keduanya. Persamaan tersebut ialah:

1. Menyabitkan sifat *al-'ilm* dan *al-qudrat* Allah SWT mempunyai kaitan dengan kemaslahatan dan manfaat hamba.
2. Menyifatkan *al-bada'* dan *al-aslah* sebagai baharu berpandukan kaitan kedua-duanya dengan makhluk.
3. Menafikan *al-bada'* dan *al-aslah* sebagai sifat Allah SWT.

¹⁹² *Ibid.*, 138-147.

4. Mengisbatkan *al-bada'* dan *al-aslah* sebagai sebuah konsep.

Manakala perbezaan antara *al-bada'* dan *al-aslah* pula ialah:

1. Meskipun al-Kulayni dan al-Mu'tazilah bersepakat mengisbatkan *al-bada'* dan *aslah* sebagai sebuah konsep, tetapi mereka berbeza pendapat mengenai konseptual atau fungsi *al-bada'* dan *al-aslah*. Al-Kulayni menganggap *al-bada'* berfungsi menyelaras sifat Allah SWT sama ada sifat zat berubah kepada sifat perbuatan atau sebaliknya, mengikut piawaian yang bersesuaian dengan kemaslahatan dan manfaat hamba. Pada pihak al-Mu'tazilah pula, mereka menganggap *al-aslah* berfungsi meraikan kemaslahatan dan manfaat hamba. Oleh itu, mereka tidak memberi tumpuan kepada penyelarasan sifat Allah SWT. Bagi mereka, makrifah daruri adalah jawapan kepada persoalan bagaimana sifat zat Allah SWT atau sifat perbuatanNya berinteraksi dengan kemaslahatan hamba.
2. Penetap *al-bada'* di sisi al-Kulayni ialah para imam yang didakwa maksum manakala penetap *al-aslah* di sisi al-Mu'tazilah ialah akal.

Perbahasan mengenai persamaan dan perbezaan *al-bada'* dan *al-aslah* yang dikemukakan ini telah dibentangkan di bawah tajuk *Pemilihan Al-Husn*.¹⁹³

Apa yang boleh dipastikan, tasawur *al-husn* yang diimplementasikan ke dalam dua konsep – *al-bada'* dan *al-aslah* – menggambarkan betapa hebat dan pentingnya kemaslahatan hamba sehingga sifat Allah SWT dibolehkan berubah-ubah. Walaupun dakwaan perubahan itu memelihara keesaan dan kesempurnaan Allah SWT, tetapi hakikatnya ia menyalahi petunjuk wahyu.

Antaranya keterangan-keterangan yang memberi maksud *sunnah Allah* (kesemulajadian Allah SWT), *al-musabbab* *al-asbab* (penyebab asbab) dan seumpamanya, yang mana jelas menafikan perubahan ke atas Allah SWT, zat atau sifatNya. Adalah jelas, *al-husn* yang difahami al-Kulayni mahupun al-Mu'tazilah adalah melalui spektrum akal semata-mata yang membelakangi wahyu.

¹⁹³ *Ibid.*, 237-255.

Melihat bagaimanakah konseptual *al-husn* dibentangkan oleh wahyu atau syarak, al-Asha'irah mempunyai huraianya, ia dibahaskan dalam dua tajuk berikut: *Kemaslahatan Umum dan Imamah Secara Ijmak.*

4.5.3.1 Kemaslahatan Umum

Al-husn dalam konsep *al-bada'* dan *al-aslah* menggambarkan kemaslahatan dan manfaat hamba bersifat individualiti. Ini amat jelas apabila dilihat pada objektif yang diraikan oleh kedua-dua konsep. Pada *al-bada'*, kemaslahatan dan manfaat hamba disasarkan pada pimpinan yang mana hanya melibatkan kelompok atau aliran Syiah sahaja. Manakala pada *al-aslah*, kemaslahatan dan manfaat hamba disasarkan pada kes-kes yang terpencil seperti menggantikan kesengsaraan dengan kebahagiaan – yang dinamakan *al-ta'wid* (penggantian), berlembut (*al-lutf*) dengan mukalaf yang memilih ketaatan dan menganugerah taufik (*al-tawfiq*) kepada mukalaf yang berjaya menghasilkan ketaatan.¹⁹⁴

Kes-kes ini tidak merangkumi kesemua perkara yang boleh disifatkan kemaslahatan dan manfaat sekalian hamba. Pemilihan pemimpin di kalangan Syiah, hanya melibatkan minoriti kecil daripada umat Islam. Begitu juga menggantikan kesengsaraan (*al-shaqawah*) dengan kebahagiaan (*al-sa'adah*), hanya melibatkan satu kumpulan atau kategori hamba yang mana mereka mengalami kesempitan hidup di dunia ini. Sama halnya dengan *al-lutf* dan *al-tawfiq*, hanya diberikan kepada mukalaf yang taat.¹⁹⁵ Skop yang terbatas dan terpencil bagi kemaslahatan dan manfaat yang diraikan oleh *al-bada'* dan *al-aslah* ini, bukan sahaja menggambarkan Allah SWT hanya meraikan sesetengah perkara malah membatalkan dasar-dasar agama Islam.

¹⁹⁴ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 232.

¹⁹⁵ Ibn Matwiyyah, *al-Muhit*, 1: 241.

Kenyataan ini boleh difahami apabila ditanyakan; bagaimana pula keputusan dan permuafakatan jumhur umat Islam dalam persoalan pimpinan? Apakah autonomi berada pada tangan minoriti walhal majoriti umat Islamlah *ahl al-hill wa al-'uqd* (pemegang keputusan dan persetujuan)? Bagaimana pula kemaslahatan dan manfaat bagi kelompok hamba beriman yang berada dan yang kufur tapi hidup sengsara di dunia ini? Apakah hamba ini layak diberikan imbalan baik di akhirat jika sudah memperolehnya di dunia atau tidak memperolehnya? Bagaimana pula dengan mukalaf yang terhalang menunaikan tuntutan fardhu ke atasnya oleh sebab keuzuran dan seumpamanya, bagaimana status *al-lutf* dan *al-tawfiq* buatnya?

Al-Mu'tazilah tidak mudah menjawab soalan ini dengan mengatakan bahawa *al-lutf* dan *al-tawfiq* diberikan berdasarkan kemampuan manusia, jika kecil kemampuan maka kecillah perolehan *al-lutf* dan *al-tawfiq*nya, atau besar kemampuan maka besarlah perolehan *al-lutf* dan *al-tawfiq*nya. Al-Mu'tazilah tidak menjawab demikian kerana mereka mensyaratkan *al-lutf* dan *al-tawfiq* diperolehi melalui ketaatan, dan ketaatan merupakan satu sifat yang wajib dipenuhi dengan penuh, bukan sebahagian darinya sahaja. Pemahaman memenuhi syarat ini yang bertitik tolak daripada konsep *al-qubh*.

Al-Mu'tazilah membolehkan menghukum buruk perbuatan jahat anak kecil (*al-sabiyy*) – yang belum baligh, orang yang lupa (*al-sahi*), orang yang tidur (*al-na'im*) orang tidak siuman (*al-majnun*) dan haiwan tidak berakal (*al-bahimah*). Alasannya, kejahatan yang mereka lakukan merujuk kepada sifat kejahatan dan bukannya merujuk kepada sedar atau akal. Sekiranya kejahatan mereka tidak diambil kira oleh sebab ketidaaan sedar atau akal maka jenayah yang mereka lakukan seperti zina, minum, arak dan sebagainya turut tidak dikira.¹⁹⁶ Maka ketaatan perlu memenuhi tuntutannya demi memperolehi *al-lutf* dan *al-tawfiq*.

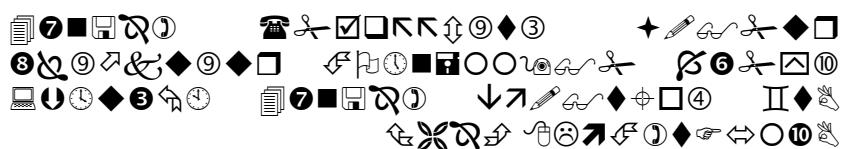
Tidak sedikit kecacatan digambarkan terhadap Allah SWT daripada maksud memenuhi kemaslahatan dan manfaat hamba daripada konsep *al-bada'* dan *al-aslah*.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 242.

Oleh yang demikian, kemaslahatan dan manfaat hamba sepatutnya tidak dibahagi-bahagikan malah wajib dibatalkan kerana kemaslahatan dan manfaat tersebut tidak memberi faedah selain menggambarkan Allah SWT berkehendak kepadanya demi menyempurnakan keesaan dan keagunganNya. Natijah gambaran ini hanya satu; Allah SWT berkehendak kepada makhluk.

Pada al-Asha'irah, kemaslahatan dan manfaat hamba bersifat umum dan Allah SWT mustahil meraikan kemaslahatan dan manfaat tersebut. Namun jika dikatakan, Allah SWT membenarkan diriNya terdedah kepada kezaliman kerana tidak meraikan kemaslahatan dan manfaat hamba, maka jawapabnya; Dia telah mengatasi kemaslahatan dan manfaat hamba tersebut bermula daripada asas lagi. Tatkala Dia mencipta iman dan hidayah, dan inilah sebaik-baik dikatakan *al-husn* dalam menjaga kemaslahatan dan manfaat hamba.

Dengan iman dan hidayahlah hamba telah memperolehi gambaran jelas tentang hala tuju kehidupan di dunia mahupun di akhirat. Maka sebenarnya mereka tidak perlu menantikan Allah SWT memberitahu siapakah yang akan menjadi pemimpin mereka kerana panduan pemilihan sudah jelas di dalam wahyu. Atau mereka tidak perlu menantikan kebahagiaan di atas kesengsaraan mereka kerana Allah SWT telah menjelaskan siapa yang berhak mendapat nikmat syurga dan azab neraka. Mereka juga tidak perlu menantikan Allah SWT berlembut dengan mereka atau menantikan taufik daripadaNya kerana Allah SWT telah mengetahui setiap amalan hamba-hambaNya – yang batin mahupun yang zahir.¹⁹⁷ Semuanya ini telah dinyatakan sendiri oleh Allah SWT, ini boleh dilihat dalam al-Qur'an. Antaranya surah *Yunus* (10: 25):

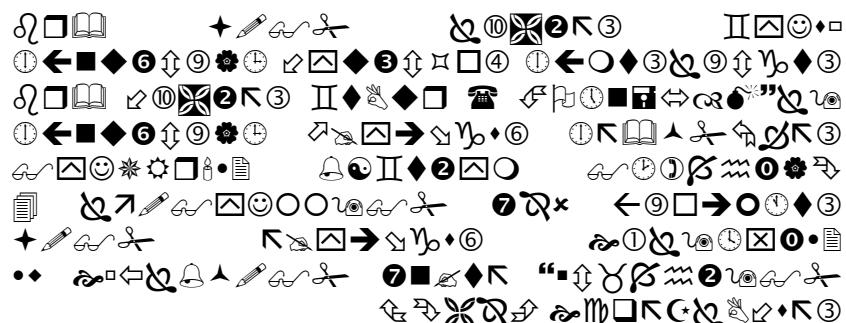


¹⁹⁷ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 230.

Terjemahan: (Itulah dia kesudahan kehidupan dunia), dan sebaliknya Allah menyeru manusia ke tempat kediaman yang selamat sentosa, dan Dia sentiasa memberi petunjuk hidayahnya kepada sesiapa yang dikehendakiNya (menurut undang-undang peraturanNya) ke jalan yang betul lurus (yang selamat itu).¹⁹⁸

Petunjuk hidayah yang diberikan Allah SWT kepada manusia yang dikehendakiNya menafikan keistimewaan suatu kelompok sahaja – apatah lagi kelompok yang kecil – memonopoli sektor pimpinan umat Islam. Ini kerana, jika dikatakan ‘manusia yang dikehendaki mendapat hidayah’ itu suatu kelompok sahaja – Syiah atau selainnya – maka bagaimana pula boleh menafikan maksud ‘manusia yang dikehendaki mendapat hidayah’ itu kelompok yang besar – atau majoriti umat Islam? Atau bagaimana pula boleh menafikan nas-nas kepimpinan yang terdapat dalam rujukan Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah?

Antaranya surah *al-An‘am* (6: 125):



Terjemahan: Maka sesiapa yang Allah kehendaki untuk memberi hidayah pertunjuk kepadanya nescaya Dia melapangkan dadanya (membuka hatinya) untuk menerima Islam; dan sesiapa yang Allah kehendaki untuk menyesatkannya, nescaya Dia menjadikan dadanya sesak sempit sesempit-sempitnya, seolah-olah dia sedang mendaki naik ke langit (dengan susah payahnya). Demikianlah Allah menimpakan azab kepada orang-orang yang tidak beriman.¹⁹⁹

Kelapangan dada yang terhasil daripada pertunjuk hidayah Allah SWT melangkaui kesakitan dan keperitan. Inilah yang difahami daripada sebab turun (*sabab*

¹⁹⁸ Basmeih, *Tafsir*, 477.

¹⁹⁹ Basmeih, *Tafsir*, 323.

*al-nuzul) ayat ini. Seorang Sahabat RA telah bertanya kepada Rasulullah SAW tentang makna *al-sharh* (melapangkan dada) di dalam ayat itu, lalu Baginda menjawab:*

نور يقذف فيه فينشرح له وينفسح له.

Terjemahan: Cahaya yang dicampakkan ke dalamnya (dada) lalu ia meneranginya serta melapangkannya.

Apabila ditanyakan bagaimanakah petanda orang yang mendapat kelapangan tersebut, lalu Rasulullah SAW menjawab:

الإِنْبَاتُ إِلَى دَارِ الْخَلُودِ، وَالتَّجَافُ عَنْ دَارِ الْغُرُورِ، وَالإِسْتَعْدَادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ لَقَاءِ
الْمَوْتِ.

Terjemahan: [Mengharapkan] kembali kepada kediaman yang kekal abadi, menjauhi kediaman yang penuh godaan, dan bersedia untuk mati sebelum menemui kematian.²⁰⁰

Dengan pengharapan kembali kepada akhirat dan bersedia untuk mati, tidakkah cukup menutupi kesengsaraan di dunia? Maka apakah sengsara yang dirasakan oleh orang yang beriman supaya dia boleh mengharapkan balasan bahagia daripada Allah SWT?

Antaranya juga surah *Al 'Imran* (3: 136):



Terjemahan: Orang-orang yang demikian sifatnya, balasannya ialah keampunan dari Tuhan mereka, dan syurga-syurga yang mengalir di bawahnya beberapa sungai, mereka kekal di

²⁰⁰

Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin al-Kamal al-Sayuti *al-Dur al-manthur fi al-Tafsir al-ma'thur*, ed. 'Abd Allah bin 'Abd al-Muhsin al-Turki (Kaherah: Markaz Hijrah li al-buhuth wa al-dirasat al-'Arabiyyah wa al-Islamiyyah al-Duktur 'Abd al-Sind Hasan Yamamah, 2003), 6: 196-198.

dalamnya; dan yang demikian itulah sebaik-baik balasan (bagi) orang-orang yang beramal.²⁰¹

Balasan keampunan dan syurga dalam ayat di atas jelas diberikan kepada orang mukmin kerana memohon ampun tidak absah melainkan daripada hati yang beriman kepada Allah SWT. Nikmat yang dinyatakan dalam ayat ini mustahil diberikan kepada orang-orang kafir walaupun sebagai imbalan ke atas kesengsaraan mereka di dunia.

Jika al-Mu‘tazilah mengatakan iman seseorang itu hanya diketahui oleh Allah SWT, itulah yang melayakkannya mendapat imbalan kebahagian syurga di akhirat, bermakna al-Mu‘tazilah menerima pengetahuan Allah SWT terhadap *al-juz’i* yang mereka telah mustahilkan ke atas Allah SWT melalui pemustahilan tahu Allah SWT tentang *al-muhdath*.²⁰² Manakala jika mereka katakan pula bahawa imbalan bagi orang kafir yang sengsara di dunia itu bukan di syurga tetapi sebelum akhirat, maka ini jelas menyalahi nas-nas yang sahih berkenaan dengan ganjaran dan siksaan Allah SWT ke atas orang mukmin dan kafir.²⁰³

Daripada ayat-ayat suci al-Qur'an ini, jelaslah bahawa Allah SWT telah mendahului kebaikanNya daripada wujudnya kemaslahatan hamba. Justeru, tiada keperluan bagi sifat Allah SWT berubah daripada sifat zat kepada perbuatan demi memenuhi kemaslahatan hamba sepertimana difahami daripada konsep *al-bada'* dan *al-aslah*.

²⁰¹ Basmeih, *Tafsir*, 155.

²⁰² Lihat kajian pada halaman 219-220.

²⁰³ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 230.

4.5.3.2 *Imamah Secara Ijmak*

Dalam pemahaman al-Kulayni dan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah umumnya, *al-bada’* bukan sahaja mempunyai kepentingan dalam meraikan kemaslahatan hamba, iaitu menyediakan pemimpin bagi mereka, malah kepentingan *al-bada’* adalah dalam menentukan pemimpin itu sendiri. Ini dapat dilihat dengan jelas pada abstraksi imam dua belas sepertimana dibawakan hujahnya dalam *al-Kafi*. Nas 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 أَزَلْ أَشْهَدُ بِهَا وَأَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّداً رَسُولَ اللَّهِ وَلَمْ أَزَلْ
أَشْهَدُ بِذَلِكَ وَأَشْهَدُ أَنْكَ وَصِيَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْقَائِمُ
بِحَجْتِهِ – وَإِشَارَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ – وَلَمْ أَزَلْ أَشْهَدُ بِهَا وَأَشْهَدُ أَنْكَ وَصِيَ
وَالْقَائِمُ بِحَجْتِهِ – وَإِشَارَ إِلَى الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ – وَأَشْهَدُ أَنَّ الْحَسِينَ بْنَ عَلَيِّ
وَصِيَ أَخِيهِ وَالْقَائِمُ بِحَجْتِهِ بَعْدِهِ، وَأَشْهَدُ عَلَى عَلَيِّ بْنِ الْحَسِينِ أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ
الْحَسِينِ بَعْدِهِ، وَأَشْهَدُ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلَيِّ أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ عَلَيِّ بْنِ الْحَسِينِ،
وَأَشْهَدُ عَلَى جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بِأَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ مُحَمَّدٍ، وَأَشْهَدُ عَلَى مُوسَى أَنَّهُ
الْقَائِمُ بِأَمْرِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، وَأَشْهَدُ عَلَى عَلَيِّ بْنِ مُوسَى أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ
مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ، وَأَشْهَدُ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلَيِّ أَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ عَلَيِّ بْنِ مُوسَى،
وَأَشْهَدُ عَلَى عَلَيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بِأَنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلَيِّ، وَأَشْهَدُ عَلَى

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.²⁰⁴

Tiada keraguan – di sisi Syiah al-Ithna 'Ashariyyah – nas di atas merujuk penstrukturran pimpinan imam dua belas, dan tiada keraguan juga unsur *al-bada'* terdapat dalam nas tersebut. Ini merujuk kepada pengungkapan nama-nama individu yang belum wujud, menyaksikan nama-nama tersebut serta giliran *imamah* mereka dimaklumi secara aktual.

Nama-nama yang disebutkan ini tidak boleh diterima sebagai wasiat yang jelas (*wasiyyah al-jaliyyah*) kerana kelompok Syiah yang lebih awal daripada Syiah al-Ithna

²⁰⁴

Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 337-338. Nas ini telah dibawakan dalam kajian, lihat pada halaman 248.

‘Ashariyyah tidak menekuni nama-nama yang disebutkan bahkan khilaf yang gecar di kalangan mereka ialah khilaf dalam menentukan imam pengganti. Maka nama dua belas orang imam itu hanya boleh dikatakan bersumber daripada *al-bada’*.

Al-Kulayni mengukuhkan penstrukturran *imamah* melalui *al-bada’* dengan membawakan hujah-hujah yang disandarkan kepada imam-imam. Antaranya Nas yang disandarkan kepada Ja‘far al-Sadiq:²⁰⁵

إِنَّ اللَّهَ عَلِمْيْنِ: 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 [sahaja], daripada [bahagian pengetahuan] tersebut [ialah] *al-bada’* dan pengetahuan yang diajarkan kepada para malaikatNya, rasul-rasulNya, nabi-nabiNya, kami [turut] mengetahuinya.²⁰⁶

Perenggan akhir nas “kami (para imam) mengetahuinya (pengetahuan itu)” sangat jelas menyatakan kaitan *al-bada’* dengan *imamah*. Begitu juga dengan keseluruhan nas berikut yang mana juga disandarkan kepada Ja‘far al-Sadiq:

حَمْلَةُ الْعَرْشِ – وَالْعَرْشُ: الْعِلْمُ – ثَمَانِيَّةٌ: أَرْبَعَةٌ مِنَا وَأَرْبَعَةٌ مِنْ شَاءَ اللَّهُ.

Terjemahan: Penanggung Arasy – dan Arasy [itu bermaksud]: ilmu pengetahuan – lapan [penyampainya]: empat daripada kami dan empat daripada sesiapa yang Allah kehendaki.²⁰⁷

Namun persoalannya, apakah *al-bada’* boleh menentukan *imamah* walhal al-Kulayni dan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah sekaliannya melaung-laungkan bahawa mereka hanya mengimani nas dan merujuk padanya? Mereka menjawab bahawa para imam

²⁰⁵ Lihat biodata beliau dalam kajian pada halaman 9.

²⁰⁶ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 85, 86. Nas ini telah dibawakan dalam bab tiga, lihat pada halaman 246.

²⁰⁷ Al-Kulayni, *al-Kafi*, 1: 77. Nas ini telah dibawakan dalam bab tiga, lihat pada halaman 246.

adalah sama dengan para nabi dan rasul, maka apa yang disampaikan oleh para imam adalah sama dengan apa yang disampaikan oleh nabi dan rasul – wahyu dan nas. Ini telah dibincangkan dalam tajuk *Al-Bada' dan Imamah*.²⁰⁸

Tiada perbincangan analitis yang boleh dikemukakan bagi melihat kaitan *al-bada'* dengan *imamah* kerana ruang penjelasannya ditutup rapat oleh al-Kulayni dengan aksiomatik. Beliau himpunkannya ke dalam bahagian makrifah sifat Allah SWT yang mustahil diinderawi.

Walau bagaimanapun, aksiomatik tidak berlaku ke atas kaitan nas dengan *imamah*. Faktornya kembali kepada fitrah nas itu sendiri, ia perlu dianalisis bagi menzahirkan fungsinya sebagai hujah. Meskipun kaitan nas dengan *imamah* ini mempunyai persamaan dengan nas *imamah* kelompok-kelompok Syiah yang lain, tetapi nas *imamah* yang dibawakan al-Kulayni yang menjadi pegangan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah berbeza kerana berpaksikan *al-bada'*. Justeru, analisis ke atas nas *imamah* Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah secara tidak langsung menyentuh *al-bada'* begitu juga kritikan ke atasnya oleh al-Asha‘irah.

Apa yang ditemui, kritikan ke atas nas *imamah* Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah suatu perkara yang tidak dapat dinafikan. Bahkan kritikan tersebut lebih hebat berbanding kritikan ke atas nas *imamah* kelompok-kelompok Syiah yang lain. Sebab-sebabnya ialah:

1. Kelompok-kelompok awal sebelum Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah tidak menyatakan *imamah* dua belas orang imam, malah kelompok-kelompok ini mendakwa imam mereka yang dibai'ahlah yang akan kembali hidup (*al-raj‘ah*), sekaligus membuktikan bahawa tiada pewarisan *imamah* mahupun pelantikan berorientasikan *al-bada'*.²⁰⁹

²⁰⁸ Lihat kajian pada halaman 246-255.

²⁰⁹ Al-Shahrastani, *al-Milal*, 98-125. 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), 18-27.

2. Nas *imamah* dua belas orang imam adalah suatu yang amat penting, wajib ia dimaklumi oleh agama Islam. Namun sepakat para ilmuwan Islam – *fuqaha'* dan *muhammadithin* – yang mustahil ke atas mereka sifat dusta dan *kitman* (penyembunyian), menyatakan nas tersebut adalah dusta.²¹⁰
3. Jika terdapat nas *imamah* dua belas orang imam ini, nescaya Rasulullah SAW telah menyampaikannya dengan jalan yang mutawatir. Akan tetapi ia tidak berlaku sedemikian bahkan kewujudan nas ini hanya didakwa oleh segelintir manusia sahaja yang tidak boleh dikelasifikasikan mutawatir. Ini dikukuhkan lagi dengan pelantikan para Sahabat RA yang kanan sebagai *khalifah al-Rasul* melalui persetujuan dan bai'ah, bukan secara nas atau warisan. Jika nas itu mutawatir, percaturan *khalifah al-Rasul* adalah berlaku sebaliknya.²¹¹
4. Para imam dua belas wajib didakwa memiliki mukjizat serta maksum kerana mereka dipercayai – oleh Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah – menyamai nabi dan rasul. Mukjizat yang paling zahir di tangan para imam ialah pengetahuan yang menyeluruh sama ada berkaitan dengan hal-ehwal duniai maupun ukhrawi. Jika tidak demikian, maka *imamah* tidak mencapai maksudnya yang diharapkan. Kenyataan ini pastinya salah kerana pelantikan *Khulafa’ al-Rashidin* khususnya Abu Bakr, ‘Umar dan ‘Uthman RA yang mana mereka diyakini tidak maksum dan tidak memiliki mukjizat. Namun mereka diterima oleh umat Islam sebagai *khalifah* mereka.²¹²
5. Dakwaan pelantikan imam dua belas adalah wajib ke atas Allah SWT sebagai bukti kasihan belasNya (*al-lutf*) ke atas hamba-hamba yang mentaati perintahNya dan menjauhi laranganNya. Dakwaan ini mustahil kerana sepatutnya bersama dengan *al-lutf* yang dicanangkan itu, pemimpin yang luar biasa pimpinannya, yang dapat menunaikan hudud serta *qisas*, yang mampu mengarahkan orang Islam

²¹⁰ Al-Razi, *Ma‘alim*, 149.

²¹¹ *Ibid.*, 149-150.

²¹² Al-Jurjani, *Sharh*, 8: 382.

mematuhi perintah Allah SWT dan meninggalkan laranganNya secara sukarela dan paksa. Jika tidak demikian, *al-lutf* yang disifatkan kepada Allah SWT – oleh Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah – tidak lebih daripada berlembutnya seorang manusia terhadap manusia lain! Bahkan kurang daripada itu, apakah boleh dikatakan *al-lutf* ke atas imam yang sepatutnya membawa islah kepada umat di samping menjauhkan mereka daripada fasad, bersembunyi sehingga mencapai seribu tahun lamanya?²¹³

Kritikan-kritikan terhadap nas *imamah* yang dibawakan al-Kulayni yang menjadi nadi pegangan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah, menjadikan nas *imamah* tersebut mustahil diterima akal, bahkan menyalahi pensyariatan Islam. Mengikut syarak, penentuan *imamah* tidak diwajibkan ke atas Allah SWT semenjak daripada asal diciptakan makhluk lagi, dan tidak wajib ke atas umat Islam menerima dan mengusahanya secara akal. Ini bermakna, pelantikan imam tidak melibatkan penentuan daripada Allah SWT. Meskipun demikian, penentuan imam tidak pula diwajibkan ke atas akal menguruskan pelantikannya tanpa panduan.

Oleh sebab itu, al-Asha‘irah melihat *imamah* wajib secara menuruti (*sam‘an*), iaitu secara meneladani sirah dan keperluan situasi kepada pimpinan. Al-Jurjani menjelaskannya:

وجوبه علينا سمعاً فلوجهين: الأول: إنه متواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على إمتناع خلو الوقت عن خليفة وإماماً حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاة عليه السلام ألا إن محمداً قد مات ولا بد لهذا الدين من يقوم به، فبادر الكل إلى قبوله ولم يقول أحد لا حاجة إلى ذلك.

الثاني: من الوجهين: أن فيه أي في نصب الإمام دفع الضرر مظنون وأنه أي دفع الضرر المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه إجماعاً.

²¹³ *Ibid.*, 280.

Terjemahan: Wajib ke atas kita secara menuruti berdasarkan dua sudut: pertama: sesungguhnya telah didapati secara mutawatir persepakatan umat Islam pada zaman awal selepas kewafatan Nabi SAW menegah ketika dengan ketiadaan khalifah atau pemimpin sehingga Abi Bakr berkata dalam khutbahnya yang masyhur itu tatkala wafatnya AS: tidakkah Muhammad [SAW] telah wafat, maka haruslah bagi agama ini ada orang yang memimpinya, lalu semua bersegera menerima [ucapan] tersebut dan tiada seorang pun yang mengatakan tiada keperluan berbuat demikian [iaitu memilih pemimpin].

Kedua: daripada dua sudut: sesungguhnya yakni pada pelantikan pemimpin menghindari mudharat yang disangkakan berlaku dan sesungguhnya yakni menghindari mudharat yang disangkakan berlaku adalah wajib ke atas hamba apabila mereka berupaya berbuat demikian secara ijmak.²¹⁴

Al-Taftazani dalam *Sharh al-Maqasid* menambah dua lagi sudut; pertama, pelantikan imam menghasilkan manfaat yang tidak terkira; dan kedua, perintah al-Qur'an dan al-Sunnah supaya mentaati pemimpin.²¹⁵

Apa yang boleh disimpulkan, konsep *imamah* wajib menuruti di sisi al-Asha'irah bermaksud *imamah* bukanlah salah satu permasalahan usul agama Islam yang wajib dilaksanakan secara nas. Mereka memahami bahawa nas-nas berkaitan suruhan pelantikan imam di dalam wahyu disebutkan secara mutlak tanpa *al-muqayyad* (kaitan) atau *al-mukhassis* (pengkhusus) yang jelas. Apabila nas-nas ini ditimbang di atas necara Ilmu Usul Fikah, kaedah yang terhasil daripadanya ialah:

الأمر يفيد الوجوب إلا إذا صرفة قرينة عن ذلك.

Terjemahan: Suruhan [pada asalnya] memberi faedah [menghendaki] wajib melainkan apabila ia (suruhan) dialih oleh dampingan daripada yang demikian [yakni daripada menghendaki wajib].²¹⁶

Menepati kaedah inilah, keterangan al-Qur'an mengenai *imamah* difahami tidak mencapai tahap wajib secara nas dan akal. Jika *imamah* diterima wajib nas dan akal, maka wajib bagi orang Islam setiap masa dan tempat membai'ah imam atau pemimpin

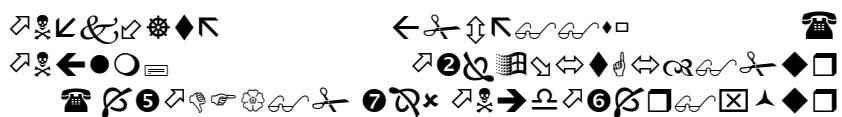
²¹⁴ Al-Jurjani, *Sharh*, 8: 377-378.

²¹⁵ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 472

²¹⁶ 'Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi usul al-Fiqh* (Beirut: Mu'assah al-Risalah Nashirun, 2012), 12.

walhal tidak semua masa dan tempat di mana orang Islam berada mampu berbuat demikian. Ketidakmampuan ini pula tidak boleh disifatkan uzur kerana kemaslahatan hidup dan ibadah mereka masih boleh berlangsung dengan baik, dan inilah matlamat asal syariat Islam sama ada umatnya mempunyai pemimpin atau tidak.

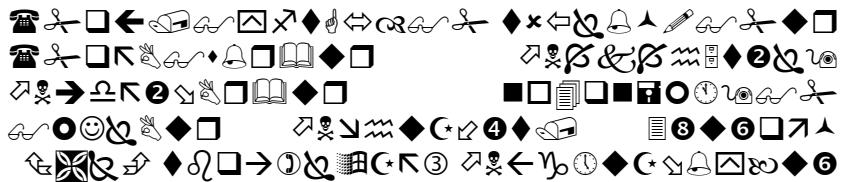
Apa yang penting, al-Asha'irah cenderung melihat nas-nas *imamah* dalam bentuk gesaan dan galakan (*turhib wa targhib*). Mereka melihat imam sebagai perunding cara berbanding melihatnya sebagai pemberi arahan, sebagaimana difahami daripada firman Allah SWT, surah *Al 'Imran* (3: 159):



Terjemahan: Oleh itu maafkanlah mereka (mengenai kesalahan yang mereka lakukan tehadapmu) dan pohonkanlah ampun bagi mereka, dan juga bermesyuaratlah dengan mereka dalam urusan (peperangan dan soal-soal keduniaan) itu.²¹⁷

Berkata penulis *Tafsir al-Manar* (maksudnya): berpandukan ayat suci ini, hakim (pemimpin) wajib mentaati perintah *ahl al-hill wa al-'uqd* dan bukan mereka mentaati pemimpin. Seolah-olah pemimpin berperanan sebagai pelengkap pentadbiran dan bukan sebagai pengarah.²¹⁸

Begini juga yang difahami daripada ayat dalam surah *al-Shura* (42: 38):



Terjemahan: Dan juga (lebih baik dan lebih kekal bagi) orang-orang yang menyahut dan menyambut perintah Tuhan mereka serta mendirikan sembahyang dengan sempurna; dan urusan mereka dijalankan secara bermesyuarat sesama mereka; dan mereka

²¹⁷ Basmeih, *Tafsir*, 163.

²¹⁸ Farid 'Abd al-Khaliq, *fi al-Fiqh al-siyasi al-Islamiyyah: mabadi' dusturiyyah al-Shura, al-'adl, al-musawa* (Kaherah: Dar al-Shuruq, 1998), 46.

pula mendermakan sebahagian dari apa yang Kami beri kepadanya.²¹⁹

Keterangan “dan urusan mereka dijalankan secara bermesyuarat sesama mereka” menerangkan kejernihan hati nurani umat Islam kerana perihal berunding menjadi keistimewaan dan ciri hidup mereka. Farid ‘Abd al-Khalil menegaskan, jika umat Islam mematuhi seluruhnya perintah Allah SWT dan menjadikan rundingan sebagai tunjang kehidupan, nescaya mereka dapat menyelesaikan masalah tanpa melantik pemimpin. Ia pernah berlaku kepada umat Islam, pada umat awal yang digelarkan *ummah al-madaniyyah* (umat madani).²²⁰ Pemimpin dikalangan mereka adalah simbol pemuaafakatan, oleh sebab itu Rasulullah SAW tidak pernah menyatakan Baginda seorang raja walaupun hakikatnya Baginda tuan sekalian keturunan Adam AS.

Dengan menerima pelantikan *imamah* wajib secara menurut atau ijmak, maka terbatallah kefahaman al-Kulayni dan Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah di atas dakwaan mereka – *imamah* wajib ke atas Allah SWT. Dengan pembatalan ini turut membantalkan kaitan *al-bada’* secara keseluruhannya sama ada berkaitan dengan konsep *al-husn*. Kesimpulannya:

1. *Al-bada’* sebagai sebuah konsep tidak lahir sendirian malah mengadaptasi konsep *al-aslah* yang masyhur dalam pemikiran al-Mu‘tazilah. Kedua-duanya berfungsi menukar sifat zat Allah SWT kepada sifat perbuatan. Pada al-Kulayni dan al-Mu‘tazilah, perkara ini tidak menjadi isu kerana *al-bada’* dan *al-aslah* merupakan cabang *al-husn* yang wajib bagi Allah SWT tunaikan. Jika tidak, Dia dianggap tidak memenuhi kesempurnaan (*al-kamal*) yang wajib Dia penuhi sebagai tuhan. Kenyataan ini amat mengelirukan kerana konsep *al-bada’* dan *al-aslah* hanya melibatkan beberapa kes seperti *imamah*, *al-iwad*, *al-lutf* dan *al-tawfiq*. Jika

²¹⁹ Basmeih, *Tafsir*, 1294.

²²⁰ Farid, *fi al-Fiqh al-siyasi*, 54,

- meraikan kes-kes ini menjadikan Allah SWT sempurna maka kesempurnaan itu tempang. Dia hanya baik (*muhsin*) pada setengah perkara dan tidak semuanya.
2. Meraikan kemaslahatan dan manfaat hamba itulah yang menentukan kesempurnaan bagi Allah SWT. Ia suatu pemahaman yang silap kerana penentuan tersebut menggambarkan Allah SWT berkehendak kepada hamba untuk menjadikanNya sempurna. Kesilapan pemahaman ini bertambah apabila menjadikan kemaslahatan dan manfaat hamba tujuan kesempurnaan Allah SWT. Tujuan tersebut sebenarnya tidak menjadikan Allah SWT sempurna malah menyempurnakan keperluan hamba kerana kemaslahatan yang diraikan adalah kemaslahatan hamba, bukan kemaslahatan Allah SWT. Ia menyalahi maksud kemaslahatan itu sendiri.²²¹
 3. *Imamah* yang dibangunkan di atas konsep *al-bada'*, tidak lain hanyalah jalan keluar daripada kecetekan dan kesalahan dakwaan pewasiatan *imamah* kelompok Syiah yang terdahulu. Dikatakan jalan keluar kerana persoalan bagaimana *imamah* boleh dikaitkan dengan *al-bada'*, al-Kulayni mahupun Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah hanya menjawabnya secara ‘aksiomatik’. Bagaimana pelantikan itu berlaku, apa kaifiat dan mengapa individu tertentu, ia tidak diketahui malah mustahil diketahui.

Namun, nas-nas yang membina *imamah* dua belas imam tetap di atas landasan yang sama seperti kelompok-kelompok Syiah yang lain. Hasilnya, apa yang didakwa oleh al-Kulayni atau Syiah al-Ithna ‘Ashariyyah tentang *imamah* dua belas imam mereka hanyalah suatu kepalsuan dan tiada hujah yang bernes mendokongnya.

Berakhirlah perbahasan bab empat ini di sini, berikut beberapa kesimpulan bab yang boleh diutarakan.

²²¹ Al-Taftazani, *Sharh al-Maqasid*, 3: 222.

4.6 Kesimpulan

Daripada perbahasan bab empat ini, kajian mendapati dasar tema-tema dan manhaj utama pemikiran *al-ilahiyat* dalam *al-Kafi* mempunyai kelemahan dan kepincangan yang amat nyata. Sehingga tema-tema dan manhaj tersebut tidak sah untuk dinyatakan sebagai suatu tafsiran ketuhanan Allah SWT. Ia bukan sahaja menyalahi taakulan akal yang sihat bahkan melanggari petunjuk wahyu ilahi. Kelemahan dan kepincangan tema-tema dan manhaj tersebut dapat dilihat melalui penilaian dan kritikan yang telah dikemukakan oleh ilmuwan al-Asha'irah.

Berkenaan konsep pertama iaitu tauhid zat Allah SWT, tema-temanya telah didirikan oleh al-Kulayni di atas manhaj al-Mu'tazilah bagi menolak tiga perkara; memustahilkan *hal* bagi memustahilkan kebagaimanaan ke atas Allah SWT; menafi ciri ditentu dan dibangunkan bagi menafikan keberadaan bagi Allah SWT; dan membatalkan potensi inderia bagi membatalkan kebolehinderawian Allah SWT. Manhaj penolakan tiga perkara ini terdedah kepada kesalahan pendalilan dan pemahaman yang fatal.

Dalam memustahilkan *hal*, kesalahannya berlaku apabila al-Mu'tazilah menafikan kewujudan *hal* walhal ia telah sabit bagi Allah SWT di dalam al-Qur'an dan

pada daya difikiran. Mengapa dikatakan *hal* sabit pada daya fikiran, kerana ia dipersetujui oleh al-Mu‘tazilah. Melaluinya mereka membenarkan penisbahan sifat perbuatan Allah SWT yang mempunyai persamaan dengan *hal*, tetapi tidak pula mereka memperakui kewujudan *hal*. Ini tidak lain melainkan mereka sedar, jika berbuat demikian, *hal* hanya akan diterima sebagai sifat Allah SWT atau sifat yang mendirikan sifat-sifatNya, yang mana perkara ini mustahil diterima oleh mereka. Justeru, manhaj pendalilan mereka sudah cukup membuktikan kecelaruan yang menimpa diri mereka sendiri.

Begitu juga dalam menafi ciri ditentu dan dibangunkan, kesalahannya berlaku apabila al-Mu‘tazilah mengingkari Arasy sebagai suatu makhluk dan tempat. Pengingkaran mereka disebabkan oleh ketidakmahuan mereka menerima zahir keterangan *al-mutashabihat* tanpa takwilan akal atau mengimbanginya dengan keterangan *muhkam* daripada al-Qur'an. Lalu mereka takwilkan ayat-ayat al-Qur'an berkaitan dengan istiwa dan Arasy dengan takwilan akal sehingga memesongkan *murad* ayat-ayat tersebut. Mereka jadikannya *al-kinayah* dan *al-isti‘arah* dengan membantalkan zahir maknanya. Usaha mereka ini tidak lain hanyalah demi memuaskan faham akal mereka semata-mata.

Tidak berbeza juga dalam membantalkan potensi inderia, kesalahannya berlaku apabila al-Mu‘tazilah membantalkan keupayaan akal. Mereka tidak sedar, perbuatan mereka tersebut hanyalah membantalkan manhaj pemikiran mereka sendiri. Apa yang mereka jadikan galang ganti bagi daya akal dalam memakrifah Allah SWT ialah makrifah daruri. Suatu perkara yang amat menyalahi manhaj mereka, namun ia – pada perkiraan mereka – menyelamatkan mereka daripada menerima hakikat sifat Allah SWT.

Selanjutnya, berkenaan dengan konsep kedua iaitu tauhid makrifah Allah SWT pula, tema-temanya turut didirikan oleh al-Kulayni di atas manhaj al-Mu‘tazilah bagi

mengisbatkan tiga perkara; konsep asas makrifah Allah SWT bagi mengisbatkan kesesuuan Allah SWT; mentakwil nama Allah SWT bagi mengisbatkan makna nama-namaNya; dan mendarurikan makrifah Allah SWT bagi mengisbatkan aksiomnya makrifah. Sebagaimana terdedahnya manhaj tauhid zat Allah SWT kepada kesalahan pendalilan dan pemahaman yang fatal, sebagaimana dinyatakan lalu, manhaj pengisbatan di sini juga tidak terkecuali.

Dalam menetapkan konsep asas makrifah Allah SWT, kesalahannya berlaku apabila al-Mu‘tazilah memuktamadkan lafaz ‘Allah’ dengan makna ‘tuhan yang disembah’. Dalam masa yang sama juga, mereka mendakwa mentauhidkan Allah SWT pada segenap sudut, termasuklah namaNya. Bagaimana dapat mentauhidkan Allah SWT jika namaNya pun tidak dikhususkan – dengan erti tidak ditauhidkan? Tidakkah memuktamadkan ‘Allah’ sebagai ‘tuhan yang disembah’ mendedahkannya (‘Allah’) ditasawurkan kepada sembah lain? Kesalahan al-Mu‘tazilah dalam hal ini bertambah dahsyat apabila mereka membatalkan konsep nama menunjukkan yang dinamai (*al-ism al-dal ‘ala al-musamma*), yang mana akibatnya mereka menyamakan penamaan (*al-tasmiyyah*) – bersifat baharu – dengan nama khusus bagi Allah SWT (*al-ism al-jalalah*). Penyamaan yang menampakkan mereka lemah memahami induksi *lughah* dan *ma‘na*.

Dalam mentakwil nama Allah SWT pula, kesalahannya berlaku apabila al-Mu‘tazilah mentakwilkan nama-nama Allah SWT, menjadikannya sifat bagi makna ‘Allah’. Dengan takwilan ini, nama-nama Allah SWT hanyalah penjelas ‘tuhan yang disembah’ dan bukan zat Allah SWT. Nama-nama tersebut dikelasifikasikan sebagai pengenalan yang hanya berfungsi bagi hamba menyeru Allah SWT. Ia menyalahi petunjuk wahyu yang telah menyepakati bahawa nama-nama Allah SWT sebagai *Asma’ al-Husna*, iaitu nama-nama Allah SWT selain *al-ism al-jalalah*Nya.

Tidak berbeza juga dengan mendarurikan makrifah Allah SWT, kesalahannya berlaku apabila al-Mu‘tazilah membatalkan *al-nazr*. Ia pada hakikatnya merupakan

satu-satunya kaedah memakrifah Allah SWT yang diperakui dan digesa oleh wahyu. Membatalkannya adalah sama seperti membatalkan makrifah Allah SWT. Dalam pemahaman Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah, meninggalkan *al-nazr* dalam memakrifah Allah SWT, iman seseorang itu masih tidak lengkap, malah jika dia mengingkari *al-nazr*, maka hukumnya kufur.

Akhirnya, berkenaan dengan konsep ketiga iaitu tauhid sifat Allah SWT pula, tema-temanya juga didirikan oleh al-Kulayni di atas manhaj al-Mu‘tazilah bagi menyabitkan tiga perkara; keqadiman zat Allah SWT bagi menyabitkan sifat zatNya; menisbahkan sifat perbuatan Allah SWT bagi menyabitkan sifat perbuatanNya; dan menjadikan *al-husn* sebagai pilihan sifat Allah SWT bagi menyabitkan *al-bada* dan *imamah*. Sama seperti dua manhaj sebelumnya – tauhid zat dan makrifah Allah SWT – manhaj penyabitan di sini juga tidak terlepas daripada kesalahan pendalilan dan pemahaman yang fatal.

Dalam menqadimkan sifat zat Allah SWT, kesalahannya berlaku apabila al-Mu‘tazilah mengkhususkan sifat qadim sebagai diri zat Allah SWT. Ia menafikan sifat Allah SWT sebagai tambahan ke atas zatNya. Bagi al-Mu‘tazilah, penafian konsep sifat sebagai tambahan ke atas merupakan aras pentauhidan Allah SWT menyukarkan mereka mengaitkan Allah SWT dengan makhluk. Hal ini secara dasarnya telah menyalahi keterangan dan petunjuk wahyu serta pendalilan akal yang sihat. Kesalahan mereka bertambah apabila ditanyakan; bagaimana kalian memahami ayat-ayat al-Qur'an yang menerangkan tentang kekuasaan Allah SWT ke atas makhluk? Mereka menjawab; ia perlu diterima secara daruri. Pernyataan kaitan Allah SWT daripada ayat-ayat tersebut bukan *murad* hakiki, ia perlu ditakwil!

Begitu juga dalam menisbahkan sifat perbuatan Allah SWT, kesalahannya berlaku apabila al-Mu‘tazilah menafikan sifat tersebut sebagai hakikat sifat Allah SWT. Ia hanya sekadar sandaran, perspektif dan ibarat yang menggambarkan seolahnya Allah

SWT bersifat dengan sifat perbuatan. Mereka berbuat demikian kerana mengisbatkan sifat perbuatan Allah SWT baharu, sama baharu dengan makhluk. Al-Mu'tazilah berbuat demikian kerana tidak mahu mengaitkan Allah SWT dengan *al-juz'i* iaitu keperincian perbuatan hamba yang *al-qubh*. Akan tetapi al-Mu'tazilah tersilap dalam hal ini apabila mereka membolehkan Allah SWT memperelok, mengganti atau mengadili ke atas hamba melalui konsep *al-aslah*. Tidakkah konsep ini mengaitkan Allah SWT dengan *al-juz'i*?

Tidak berbeza juga dalam menjadikan *al-husn* sebagai pilihan sifat Allah SWT. Kesalahannya berlaku apabila al-Mu'tazilah memutlakkan *al-husn* sebagai tujuan sifat Allah SWT. Pemutlakkan tersebut hanya menjadikan Allah SWT menurut kemaslahatan dan manfaat hamba dan ini mengisbatkan keberhajatan Allah SWT kepada makhluk. Hal ini tidak dihairankan kerana al-Mu'tazilah menimbang segala-galanya dengan neraca akal, maka Allah SWT dan sifatNya juga tidak terlepas daripada neraca tersebut. Namun dalam permasalahan *al-husn* dan *imamah*, al-Mu'tazilah tidak sehaluan dengan al-Kulayni atau Syiah al-Ithna 'Ashariyyah, yang mana mereka telah mengaitkan *al-husn* dan *imamah* melalui konsep *al-bada'*. Bagi al-Kulayni dan Syiah al-Ithna 'Ashariyyah, motif *imamah* adalah memenuhi kebaikan sejagat. Bagi mencapai tujuan tersebut, *imamah* perlu melalui *al-bada'* kerana pewasiatan yang difahami kelompok Syiah terdahulu telah lapuk dan memerlukan pembaharuan. Namun dalam masa yang sama Syiah al-Ithna 'Ashariyyah tidak boleh membelakangi manhaj nas yang menjadi identiti Syiah. Ini dibolehkan kerana mukjizat dan kemaksuman yang terdapat pada para imam, menyamakan mereka dengan para nabi dan rasul malah lebih lagi. Maka tidak menjadi suatu masalah jika diberikan nas pewasiatan baru kepada para imam demi kelangsungan *imamah* Imam Dua Belas yang berakhir dengan *al-mahdi*. Kesalahan dalam hal ini amatlah berat kerana ia membenarkan Allah SWT disifatkan jahil dan

cenderung kepada satu kelompok manusia sebagaimana dakwaan ahli kitab dari Yahudi dan Nasrani.