

WACANA KONSEP SIFAT ALLAH SWT MENURUT ASHA`IRAH: KESEDERHANAAN DALAM BERIKTIKAD

Oleh: Dr. Azmil Bin Zainal Abidin
Ahli Jawatankuasa Fatwa Negeri Perak
&
Pensyarah Kanan
Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam,
Akademi Pengajian Islam,
Universiti Malaya, Kuala Lumpur

1.0 PENDAHULUAN

Secara umumnya, ajaran Islam adalah bercirikan kesederhanaan (*wasatiyyah*) atau keseimbangan (*tawazun*). Ia bermakna menengahi atau mengimbangi antara dua sisi atau kecenderungan yang saling bertentangan. Tiada berlebihan salah satu antara kedua-duanya sehingga tersisih sisi yang bertentangan dengannya. Setiap sisi tidak melampaui atau mengambil lebih daripada hak yang layak baginya. Contohnya dua sisi yang saling bertentangan seumpama kerohanian dan kebendaan, individu dan kolektif, realistik dan idealistik, tetap dan berubah-ubah serta seumpamanya. Keseimbangan antara kedua-duanya bererti Islam memberikan keluasan bagi setiap sisi itu dan juga haknya dengan neraca yang amat adil tanpa sebarang bentuk keterlampauan (*ghuluww*) ataupun kecuaiian (*taqsir*).¹

Secara khususnya pula, kesederhanaan Islam ini turut tergambar dalam ajaran akidahnya. Hal ini dapat difahami dari beberapa aspek iaitu ianya menengahi antara: i) fahaman khurafat yang mempercayai segala perkara tanpa bukti dengan fahaman materialisme yang mengingkari segala perkara ghaib, ii) fahaman ateisme yang tidak mempercayai kewujudan Tuhan dengan fahaman syirik yang mempercayai berbilang-bilang Tuhan, iii) anggapan bahawa fenomena alam adalah puncak kewujudan yang mutlak dan hakiki dengan anggapan bahawa alam ini hanya ilusi dan tidak memiliki kewujudan, iv) sikap terlalu mengunggulkan potensi mutlak manusia dengan sikap terlalu mengongkong potensi manusia tanpa kebebasan usaha dan tanggungjawab, v) sikap menuhankan *anbiya'* dengan sikap mengkufuri mereka, vi) sikap mengunggulkan akal semata-mata sebagai sumber ilmu dengan sikap menolak peranan akal sebagai sandaran ilmu menurut konteks tertentu.²

¹ Yusuf al-Qaradawi, *al-Khasa'is al-'Ammah li al-Islam* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 115).

² *ibid.*, h. 122-125.

Konsep *wasatiyyah* dalam pemikiran Asha`irah adalah berkesinambungan dengan konsep *wasatiyyah* dalam akidah Islam. Jika konsep ketauhidan Allah menengahi antara kecuaiian mengingkari hakikat wujud Allah dengan keterlampauan mensyirikkan Allah, maka pemikiran tauhid Asha`irah pula memurnikan lagi makna ketauhidan Allah tersebut secara lebih jelas. Dalam erti kata lain, keumuman wacana ketuhanan dalam konteks agama-agama yang wujud menuntut keterangan konsep tauhid menurut perspektif akidah Islam. Namun, setelah konsep tauhid itu dapat diterima dan diperakui oleh umum umat Islam – selepas kewafatan baginda SAW –, maka perkembangan berikutnya menyaksikan munculnya aliran-aliran akidah ummah dengan rincian tafsiran masing-masing terhadap konsep tauhid tersebut.

Melalui kronologi pemikiran tauhid yang panjang dan mencabar, maka terserlah pula kewibawaan dan keautoritian aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah dalam simpang-siur kerencaman tafsiran tersebut sehingga ianya dimartabatkan sebagai aliran akidah yang dominan dan muktabar. Dalam konteks manhaj atau metode keilmuan Islam, aliran ‘arus perdana’ ummah itu diwakili oleh: i) golongan ahli hadis yang berpegang kepada al-Kitab, al-Sunnah dan ijmak, ii) pendukung hujah pengamatan akal (*ahl al-nazar al-`aqli*) – atau *mutakallimin* – dari kalangan Asha`irah dan Maturidiyyah, serta iii) pendukung rasa hati dan singkapan kerohanian (*ahl al-wujdan wa al-kasyf*) – atau sufi – yang bertolak daripada prinsip ahli hadis dan nazar akal serta berkesudahan dengan ilham dan kasyaf di penghujungnya. Manakala dalam konteks penamaan jalur pendukungnya pula, pegangan ‘arus perdana’ ini merangkumi: i) kelompok *Athariyyah* yang berimamkan Imam Ahmad bin Hanbal, ii) Asha`irah yang berimamkan Imam Abu al-Hasan al-Ash`ari, dan iii) Maturidiyyah yang berimamkan Imam Abu Mansur al-Maturidi.³

³ Hamad al-Sinan & Fawzi al-`Anjari, *Ahl al-Sunnah al-Al-Asy`ariyyah: Shahadah `Ulama' al-Ummah*, h. 81 & 87 dan `Ali Jum`ah, *al-Ajwibah al-Sadidah li Ba`d Masa`il al-`Aqidah `ind Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah*, h. 19 & 20. Pernyataan ini dinukilkan daripada perakuan ulama ramai melalui karya autentik seumpama Imam Taj al-Din al-Subki dalam *Sharh `Aqidah* Ibn Hajib dan Imam Muhammad Ahmad al-Safarini al-Hanbali dalam *Lawami` al-Anwar al-Bahiyyah wa Sawati` al-Asrar al-Athariyyah*.

Ketokohan Imam Abu al-Hasan al-Ash`ari dalam sejarah ilmu kalam merujuk kepada usaha beliau menempatkan pendalilan aqliah dalam daerah pemikiran agama. Apa yang dilandaskan oleh beliau itu mempermudah lagi perkembangan berikutnya yang mempersaksikan kemunculan sejumlah tokoh seumpama al-Baqillani (m 403H), Ibn Furak (m 406H), al-Isfirayini (m 418H), al-Baghdadi (m 429H), al-Juwayni (m 478H), al-Ghazali (m 505H), al-Shahrastani (m 548H) dan al-Razi (m 606H) yang gigih mengembangkan pandangan seimbang antara akal dan nas atas nama Asha`irah. Melalui gandingannya dengan aliran Maturidiyyah, maka aliran Ash`ariyyah ini berjaya mendominasi dunia Islam melalui kepimpinannya sejak permulaan kurun keempat hijriah.⁴ Justeru kebiasaannya, nama Asha`irah seringkali disinonimkan secara spesifik sebagai mewakili Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah lantaran kedominanannya itu.⁵

Konsep *wasatiyyah* Asha`irah ini dapat ditanggapi melalui penamaan karya akidah al-Ghazali iaitu *al-Iqtisad fi al-I`tiqad* (kesederhanaan dalam beriktikad). Antara diskusi yang dapat menjelaskan konsep *wasatiyyah* Asha`irah ini adalah kerangka yang dikemukakan oleh al-Shahrastani berhubung asas pengkategorian aliran akidah umat Islam iaitu: i) isu sifat dan ketauhidan Allah SWT, ii) isu takdir dan keadilan Tuhan – atau perbuatan manusia –, iii) isu piawaiian keimanan dan kekufuran – atau status pelaku dosa –, iv) isu bentuk kombinasi akal dan wahyu dalam sistem nilai, kerasulan dan kepimpinan politik.⁶ Namun, penulisan kerdil ini cuba memecahkan persoalan ini dengan bertolak dari asas epistemologi dan natijahnya dalam membentuk konsep-konsep asas pemikiran tauhid Asha`irah.

2.0 KESEDERHANAAN EPISTEMOLOGI ASHA`IRAH

Konsep *wasatiyyah* dalam pemikiran tauhid Asha`irah adalah refleksi kepada asas *wasatiyyah* dalam epistemologinya. Dalam erti kata lain, konsep kemurnian akidah amat berkait rapat dengan prinsip keilmiahan Islam. Menurut al-Sanusi, selain daripada gejala taklid buta, penyimpangan atau kegelinciran akidah turut diakibatkan oleh sikap meninggalkan pandangan akliah cerdas yang disinari oleh suluhan al-Kitab dan al-Sunnah. Dikatakan bahawa antara punca kekufuran ialah: i) sikap berpegang kepada zahir al-Kitab dan al-Sunnah tanpa berpandukan hujah akliah dan kemuktamadan nas syarak, lantaran jahil terhadap dalil akal serta panduan uslub Bahasa Arab,

⁴ `Irfan `Abd al-Hamid, *Dirasat fi al-Firaq al-`Aqa'id al-Islamiyyah*, h. 150 & 151.

⁵ Hamad al-Sinan & Fawzi al-`Anjari, *Ahl al-Sunnah al-Al-Asy`ariyyah*, h. 82.

⁶ Muhammad bin `Abd al-Karim al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, h. 20 & 21.

juga *bayannya*; ii) doktrin – rasional – ‘pewajiban tersendiri’ (*al-ijab al-dhatiyy*) menurut ahli falsafah, doktrin ‘piawaian nilai baik secara akliah’ (*al-tahsin al-`aqliyyah*) menurut Mu`tazilah dan doktrin ‘ikatan materialistik’ (*al-rabt al-maddiyy*) menurut ahli falsafah naturalis.⁷ Gejala berpegang kepada zahir nas wahyu adalah ciri utama Hasyawiyah, manakala gejala menundukkan nas wahyu kepada doktrin akliah yang spekulatif adalah ciri ketara Mu`tazilah dan ahli falsafah.

Hal ini akan lebih difahami dengan menelusuri susur-galur yang melatari kemunculan Asha`irah. Menurut al-Subki, kesederhanaan Asha`irah terserlah melalui konteks perbandingannya dengan Mu`tazilah dan Hasyawiyyah dalam menyikapi keintegralan akal (*`aql*) dan nas wahyu (*naql*). Jika Mu`tazilah amat didominasi oleh akal dari satu sisi, manakala Hasyawiyyah amat didominasi oleh nas wahyu dari sisi yang lain, maka Asha`irah pula berposisi meraikan sisi akal dan nas wahyu secara seimbang. Tanpa menafikan kemurnian akidah generasi sahabat dan tabi`in yang kekal bersama-sama fitrah tanpa berisiko mengharungi tilik pandang ilmu kalam sebagaimana ketiga-tiga aliran tauhid tersebut, usaha ulama dalam menceburi disiplin ilmu kalam – kemudiannya juga – adalah suatu kewajipan yang dijustifikasikan oleh timbulnya gejala bidaah, lantas menuntut pemantauan gagasan ilmu kalam demi membendung dan membidas pengeliruan ahli bidaah berkenaan.

Menurut al-Subki lagi, Asha`irah – yang dimanifestasikan oleh kebanyakan Syafi`iyyah, Malikiyyah, Hanafiyyah, tokoh Hanabilah dan sekalian masyarakat ramai – dianggap menengahi situasi gawat tersebut. Persaingan Asha`irah dan Mu`tazilah selaku *mutakallimin* Islam adalah sengit. Perkembangan tiga ratus tahun yang awal menyaksikan dukungan kuasa politik sebahagian khalifah terhadap mazhab Mu`tazilah, namun kemudian semakin melemah pengaruhnya. Asha`irah tetap dilihat lebih adil – dan sederhana – berbanding Mu`tazilah, lantaran mereka membina prinsip ajarannya berasaskan al-Kitab, al-Sunnah dan akal yang sahih, manakala risiko kemudaratan dan kerosakan hikmah Yunani – yang dicenderunggi Mu`tazilah – mengundang kewaspadaan umat Islam.

⁷ Muhammad bin Ahmad bin `Arafah al-Dusuqi, *Hasyiyah al-Dusuqi `ala Umm al-Barahin* (Beirut: Dar al-Kutb al-`Ilmiyyah, 2001), h. 291-293.

Hasyawiyyah pula adalah kelompok tercela dan jahil yang cuba menisbahkan diri kepada Imam Ahmad bin Hanbal sedang beliau berlepas diri daripadanya. Penyandaran tersebut diaspirasikan oleh kegigihan daya juang beliau dalam menolak Mu`tazilah serta keteguhannya dalam menghadapi peristiwa *al-mihnah*. Ironisnya, ajaran peninggalan beliau telah diiktikadkan secara silap – yang adakalanya diterima secara keliru oleh kalangan ahli hadis –, lantas diwarisi berikutnya secara berterusan.⁸

Ketegasan Imam Ahmad dalam berpegang kepada kenyataan nas wahyu mendedahkan pendekatannya kepada serba penafsiran dalam kalangan Hanabilah. Selepas kewafatan beliau, timbul perselisihan dalam memahami sifat *khbariyyah*⁹ dan kekusutan berkaitan bentuk hubungan antara akal dan nas wahyu.¹⁰ Akibatnya, sebahagian Hanabilah terjebak ke dalam gejala *tashbih* atau *tajsim* sebagaimana perakuan Ibn al-Jawzi al-Hanbali (m 597H). Antaranya ialah Abu `Abd Allah al-Hassan bin Hamid, al-Qadi Abu Ya`la Muhammad bin al-Husayn Ibn al-Farra' dan `Ali bin `Ubayd Allah bin al-Zaghuni yang menanggung – pengertian – sifat Allah SWT secara inderia. Kejauhan mereka dari akidah *jumhur* ummah mungkin berpunca daripada sikap terlalu bergantung kepada segala apa yang disandarkan kepada Imam Ahmad selain cuai mengkaji rangkaian *sanad* kata-kata beliau.¹¹ Elemen *tashbih* atau *tajsim* dalam kalangan Hanabilah juga memiliki kadar pentahapan yang berbeza.¹² Dalam kritiknya, Ibn al-Jawzi mengemukakan bentuk kesilapan yang perlu diperbetulkan oleh mereka.¹³

⁸ Abu al-Hasan `Ali bin `Abd al-Kafi al-Subki. Al-Sayf al-Saqil fi al-Radd `ala Ibn Zafil dlm. *al-`Aqidah wa `Ilm al-Kalam min A`mal al-Imam Muhammad Zahid al-Kawthari* (Beirut: Dar al-Kutb al-`Imiyyah, 2009), 426 & 427.

⁹ Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-madhahib al-Islamiyyah*, Dar al-Fikr al-`Arabi, Kaherah, t.th., h. 177, 183, 184 & 186.

¹⁰ Lihat Jamal al-Din Hassan `Afifi, *al-Imam Ahmad bin Hanbal wa mawqifuhu min `il al-kalam*, Dar al-Tiba`ah al-Muhammadiyah, al-Azhar, 1994, h. 26 & 28.

¹¹ Salah al-Din bin Ahmad al-Idlibiyy, *`Aqa'id al-Al-Asy`ariyyah fi hiwar hadi' ma`a shubhat al-munawi'in*, Dar al-Salam, Kaherah, 2008, h. 58 & 59.

¹² Lihat Sa`id Fudah, *Sharh tahdhib al-Sanusiyah: umm al-barahin*, h. 12-13. Misalnya, kadar – gambaran – *tajsim* al-Qadi Abi Ya`la, Ibn al-Zaghuni dan Ibn Qudamah adalah kurang berbanding Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim, manakala Ibn Taymiyyah pula mengkritik pegangan Ibn Mandah mengenai *nuzul* Allah SWT yang didakwa mirip kepada Mujassimah. Lihat al-Qusi, *Mawqif al-salaf min al-mutashabihat*. Menurut al-Qusi, jika Ibn Mandah ingin membidas semula Ibn Taymiyyah, beliau boleh sahaja melapikkan tafsirannya itu dengan istilah “*bi la kayfiyyah*” demi menolak tuduhan Ibn Taymiyyah terhadapnya sebagai Mujassimah.

¹³ `Abd al-Rahman bin al-Jawzi (2005), *Daf'u Shubah al-Tashbih*, `Amman: Dar al-Imam al-Nawawi, h. 104-107. Menurut pegangan Imam Ahmad yang sebenar, beliau sama sekali tidak mensabitkan ‘kepihakan’ (*jihah*) bagi Allah, sebaliknya beliau berkata; “*istiwa*” adalah sifat Allah yang tidak boleh diingkari”. Justeru, penambahan ungkapan “*istiwa bi dhatih*” – umpamanya – dianggap ‘terjebak’ ke dalam gejala menafsirkan sifat *istiwa*’ dengan maksud yang dapat difahami daripada sifat makhluk. Apatah lagi, lafaz tersebut tidak diketahui pada era sahabat dan tabiin. Bahkan penambahan lafaz tersebut adalah suatu yang baru dan dianggap perlu – oleh kalangan tertentu – demi membidas faham ta`til Jahmiyyah yang menafikan sifat, sedangkan lafaz itu memiripi fahaman *tajsim* Karramiyyah. Termasuk dalam isu penambahan lafaz ini ialah ungkapan “*istiwa haqiqatan*”. Riwayat pemaknaan al-istiwa’ dengan “penetapan” (al-istiqrar) yang dinisbahkan kepada Ibn

Dalam konteks kronologi perkembangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah, episod kemunculan Asha`irah adalah berkesinambungan dengan perjuangan Imam Ahmad sebelumnya. Selepas pengorbanan beliau tragedi *al-mihnah*, khalifah al-Mutawakkil yang mewarisi takhta mulai bersikap lunak terhadap ahli fiqah dan hadis¹⁴ dengan saki-baki pengaruh keintelektualan Mu`tazilah masih bertahan di medan perdebatan ilmiah.¹⁵ Ketika itu, al-Ash`ari masih di peringkat awal dan mempunyai hubungan yang sangat erat dengan gurunya, Abu `Ali al-Jubba`i.¹⁶ Setelah sekian lama melazimi gurunya itu, al-Ash`ari mengalami peristiwa bermimpi bertemu Rasulullah SAW¹⁷ sehingga beliau memutuskan untuk meninggalkan Mu`tazilah. Beliau lantas bertaubat daripada seluruh iktikad Mu`tazilah, sekaligus menyatakan sikap penentangan terhadapnya. Sejak itu, berlangsung polemik yang berpanjangan antara beliau dan Mu`tazilah melalui penulisan dan perdebatan. Sanggahan beliau terhadap gurunya, `Ali al-Jubba`i tentang isu *al-salah wa al-aslah* telah berjaya mematikan hujah Al-Mu`tazilah.¹⁸

`Abbas pula didapati lemah, berlaku pendustaan dan menyalahi riwayat lain yang lebih dipercayai. Lihat al-Sayyid Muhammad `Alawi (T.th.), *Huwa Allah*, T.tp.: T.pt., h. 20-25.

¹⁴ Abu Zahrah, *op. cit.*, h. 151.

¹⁵ Abu al-Hassan al-Nadawi (1989) *Rijal al-fikr wa al-da`wah fi al-Islam*, Safah: Dar al-Qalam, h. 117.

¹⁶ Lihat mukadimah Muhammad al-Khidr Husayn dlm. Al-Ash`ari, *al-Ibanah fi Usul al-Diyanah*. Beirut: Dar al-Qadiri, h. 12.

¹⁷ Abu al-Qasim `Ali bin al-Hasan bin Hibbah Allah Ibn `Asakir. Tabyin Kadhib al-Muftari (Beirut: Dar al-Kutb al-`Arabi, 1979), 38 & 39.

¹⁸ Muhammad al-Khidr Husayn dlm. al-Ash`ari, *al-Ibanah fi Usul al-Diyanah*. Beirut: Dar al-Qadiri al-Khidr Husayn, h. 11 & 12. Menurut riwayat, al-Ash`ari bertanya al-Jubba`i tentang perihal tiga orang bersaudara – seorang mati ketika dewasa dalam keadaan taat, seorang pula mati ketika dewasa dalam keadaan maksiat, manakala seorang lagi mati ketika kecil. Jawab al-Jubba`i; yang pertama diganjari dengan syurga, yang kedua pula dibalasi dengan neraka, manakala yang ketiga tidak diganjari pahala mahupun dihukum siksa. Kata al-Ash`ari lagi, bagaimana jika yang ketiga itu berhujah; “ya Allah! Mengapa Engkau mematikan aku ketika kecil dan tidak memanjangkan usiaku untuk aku berbuat taat, lantas Engkau memasukkan aku ke dalam syurga?”. Ujar al-Jubba`i, Allah S.W.T menjawab; “sesungguhnya Aku mengetahui bahawa jika engkau dewasa, nescaya engkau akan berbuat maksiat, lantas bakal ke neraka. Oleh itu, *al-aslah* (apa yang terlebih baik) bagimu adalah engkau mati ketika kecil lagi”. Bidas al-Ash`ari pula, bagaimana jika saudara kedua (yang masuk ke neraka) berkata; “ya Allah! Mengapa Engkau tidak mematikan aku ketika kecil, lantas aku tidak masuk ke neraka”. Apa pula jawapan Allah SWT? Akibatnya, terdiam kelulah al-Jubba`i. Lihat Rabi` Jawhari, *op. cit.*, h. 32 & 33.

Ketokohan al-Ash'arī dalam sejarah pemikiran tauhid merujuk kepada usaha pembaharuan beliau dalam mengeksploitasi ilmu kalam sebagai benteng memelihara akidah tauhid. Sebelumnya ilmu kalam didominasi oleh bidaah Mu'tazilah sehingga mengakibatkan kerenggangannya daripada ummah seperti yang dapat dilihat dalam pendapat beberapa ahli hadis dan fuqaha.¹⁹ Di celah kekeliruan antara Mu'tazilah dengan ahli hadis dan fuqaha, beliau muncul dengan pendekatan sederhana. Keresahan ummah tentang keutamaan zahir nas dan akal diredakan oleh keistimewaan pendekatannya yang menyeimbangkan keterikatan Mushabbihah terhadap zahir nas dan ketakjuban Mu'tazilah terhadap potensi akal.²⁰

Melalui kesepaduan akal dan wahyu ini, yang bersesuaian pula dengan situasi era Mu'tazilah sebelumnya, maka kemurnian tauhid dapat terus dipertahankan dan disebar. Kesederhanaan pendekatan ini menyebabkan ia mudah diterima, bahkan diterima sebahagian besar masyarakat Islam sehingga kini. Manhaj Asha'irah melayakkan mereka memimpin gerakan pemikiran, sekaligus mencorakkan lanskap politik dalam menyaingi Syiah pada kurun kelima sehingga kejatuhan Baghdad. Ketika itu, sikap Malikiyyah dan Hanabilah yang menolak *ta'wil* serta membeku pada zahir nas tidak bermaya menunaikan fungsi ini.²¹

Asha'irah mendukung keseimbangan dalil akal dan wahyu. Kombinasi ini dilihat dalam manhaj al-Ash'ari setelah meninggalkan Al-Mu'tazilah. Dalam *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah*, ditegaskan bahawa al-Quran, al-Sunnah, riwayat sahabat, tabiin dan imam hadis adalah pegangan asas agama al-Ash'ari, manakala dalam *Istihsan al-Khawd fi 'Ilm al-Kalam*, dikritik pula mereka yang membudayakan taklid dan menjadikan kejahilan sebagai asas pemikiran.²² Jika ungkapan awal menekankan kepentingan berpegang

¹⁹ Ahmad Mahmud Subhi (1985), *Fī 'Ilm al-Kalām: al-Al-Asy'ariyyah*, Beirut: Dar al-Nahdah, h. 43. Punca sebenar penolakan ilmu kalam oleh kalangan ahli hadis salaf masih dianalisis sama ada merujuk kepada dominasi pengaplikasiannya menurut Mu'tazilah ketika itu atau merujuk kepada penafian zatnya daripada keluarga ilmu Islam. Ini kerana setelah al-Ash'arī membersihkan ilmu kalam dan mengaplikasikannya demi membela iktikad Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, maka ahli hadis mula mendekati dan mengiktiraf pendekatan ilmu kalam Asha'irah tersebut. Lihat Abū al-Qāsim 'Alī ibn 'Asākir (1926) *Tabyīn Kadhb al-Mufstarī*. Damshiq: Maṭba'ah al-Tawfīq.

²⁰ Abdul Shukor Husin (1994) "Asyaari dan Manhajnya" dlm. Ibrahim Abu Bakar (sunt.), *Spektrum Falsafah Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 35-36 & 45-46. Sebagaimana ilmu kalam, konsep *ta'wil* turut menjadi mekanisme anjal dalam menyampaikan tujuan usuluddin demi kepentingan akidah tauhid. Pendekatan Imam Ahmad yang menolak *ta'wil* sepertimana pengisytiharan awal al-Ash'arī menerusi *al-Ibanah 'an Usūl al-Diyanah* tidak berupaya membendung kemaraan aliran rasional akal yang melanda wilayah Islam. Gejala ini perlu ditangani melalui sandaran akal yang setia berkhidmat kepada nas. Faktor ini menyebabkan beliau tidak dapat bertahan lama dalam beriltizam dengan manhaj salaf yang menolak *ta'wil* itu. Lihat 'Abd al-Majid Abu al-Futuh Badawī (1988), *al-Tārīkh al-Siyāsī wa al-Fikrī*, Mansurah: Dar al-Wafa', h. 33-34.

²¹ Al-Ghazali adalah antara produk era ini. Lihat al-Badawi, *op. cit.*, h. 184 & 185.

kepada nas agama sebagaimana sikap Imam Ahmad dan menghidupkan kembali manhaj salaf sebelum bertapaknya Mu`tazilah, maka ungkapan berikutnya mengisyaratkan penentangan beliau terhadap kejumudan fikiran, sekaligus menggunakan potensi akal dalam mengukuhkan akidah yang dibawa oleh nas. Nas lebih berwibawa dan muktamad berbanding akal, manakala fungsi akal adalah mengkhidmati nas berhubung hakikat kebenaran akidah.

Wahyu tetap unggul mengatasi akal, bahkan menjadi sandaran rujukan berhubung daerah kelemahan akal dalam bidang metafizik dan sistem nilai. Namun, manhaj al-Asha`ri tidak mengabaikan aras kepastian akal yang berupa potensi keintelektualan yang tabii. Daerah kekuatan akal ini dieksploitasi semaksima mungkin oleh beliau dalam menyusun logik demi menghujahi kepalsuan dan pengeliruan musuh, lantaran hukum akal yang pasti dilihat tidak menyalahi perkhabaran nas wahyu yang sahih. Pendalilan akidah Ash`ari mengisbatkan kandungan ajaran al-Quran dan hadis terlebih dahulu, lantas menjurus kepada dalil akal dan burhan mantik sebagai dalil kebenaran ajaran itu secara akliah selepas kewajipan pembenarannya sebagai perkhabaran wahyu. Akal bukan hakim ke atas nas tetapi khadam yang berkhidmat meneguhkan pernyataan nas.²³

Ilmu kalam Asha`irah berintipatikan hukum ketuhanan dan pengutusan rasul menurut hukum akal yang wajib, mustahil dan harus.²⁴ Dalam mengisbatkan kewujudan Allah SWT dan sifatNya yang sempurna, ilmu kalam berdalilkan makhluk ciptaanNya yang juga diambil daripada nas syarak.²⁵ Ini kerana Allah SWT tidak dapat dikenali melainkan melalui sifatNya, manakala mengenal hakikat ZatNya adalah mustahil.²⁶ Bahkan, maksud mengenal sifatNya bukan bererti mengenal hakikat sifatNya kerana ini juga mustahil, bahkan ia bererti mengenal sebahagian hukum berkaitan sifat tersebut.²⁷

²² Menurut Fawqiyah Husayn, *al-Ibanah 'an usul al-diyana*h dikarang terlebih dahulu daripada *al-Luma`* kerana diskusi *al-Luma`* lebih terperinci berbanding *al-Ibanah*. *Al-Ibanah* juga berupa pengisytiharan sikap beliau menyertai Ahmad bin Hanbal. Lihat Abū al-Hassan `Ali bin Ismail al-Ash`ari (1977) *al-Ibanah 'an usul al-Diyana*h, sunt. Fawqiyah Husayn Mahmud, Kaherah: Dar al-Ansar, h. 78. Pandangan ini disokong oleh Wan Mohd Shaghir bahawa *al-Luma`* memperluas dan memperjelas kandungan *al-Ibanah*. Seolah-olahnya, *al-Ibanah* menempati kedudukan matan, manakala *al-Luma`* pula adalah syarahnya. Justeru, *al-Ibanah* dikarang lebih dahulu daripada *al-Luma`*. Lihat Wan Mohd Saghri Abdullah (2002), *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, h. 135.

²³ Abu Zahrah (t.t.), *Tarikh al-madhahib al-Islamiyyah*, Kaherah: Dar al-Fikr al-`Arabi, h. 158.

²⁴ Isma`il bin Musa al-Hamidi (1936), *Hawsh a`ala sharh al-kubra li al-Sanusī*, Mesir: Matba`ah al-Halabi, h. 96.

²⁵ Abd Allah al-Harari (2002), *Sarih al-bayan fi al-radd `ala man khalafa al-Qur`an*, t.tp.: Dar al-Mashari`, h. 17.

²⁶ Hassan Muharram al-Huwayni (1986), *Qadiyyah al-sifat al-ilahiyyah*, Kaherah: Dar al-Huda, h. 33.

²⁷ Sa`id `Abd al-Latif Fudah (2004), *Tahdhib sharh al-Sanusīyyah: umm al-barahin*, Amman: Dar al-Razi, h. 29.

Ilmu kalam Asha`irah adalah berasaskan kaedah Islam, bukan berdasarkan prinsip ahli falsafah ketuhanan. Pendalilannya berasaskan penyaksian akal terhadap kesahihan ajaran baginda SAW, bukan berasaskan spekulasi akal. Akal berperanan sebagai saksi kepada syarak, bukan sebagai sumber agama. Pandangan akal yang sejahtera tidak bercanggah dengan syarak.²⁸ Menurut al-Ghazali, ajaran Rasulullah SAW mengimbangkan tuntutan syarak dan akal sehingga tiada percanggahan antara syarak yang dinukilkan (*al-shar`u al-manqul*) dengan kebenaran yang ditaakulkan (*al-haq al-ma`qul*). Justeru, kaedah dalam berakidah dan kesederhanaan dalam berpegang kepada kebenaran iaitu tanpa berpada dengan kebekuan dan taklid dalam memahami pernyataan nas – seperti Hashawiyah – dan tanpa boros kepada kendali akal sehingga merempuh aspek syarak yang asas – seperti al-Mu`tazilah –. Sebaliknya, akal – yang pasti – ibarat mata yang sejahtera daripada kecacatan, manakala wahyu ibarat matahari yang memancarkan cahaya. Justeru, gandingan akal dengan syarak seumpama cahaya di atas cahaya.²⁹

3.0 KONSEP SIFAT ALLAH SWT MENURUT ASHA`IRAH

Berhubung konsep sifat Allah SWT, Asha`irah terpelihara daripada terjebak ke dalam gejala berpegang kepada zahir nas wahyu tanpa panduan metode penafsiran yang muktabar sebagaimana pendukung Musyabbihah yang menyamakan Zat dan sifat Allah SWT dengan zat dan sifat makhluk. Doktrin literalis ini ditangani oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah amnya dan Asha`irah khasnya melalui pendekatan sederhana dalam menangani sifat *khabariyyah* khususnya yang membayangkan kemiripan dengan sifat makhluk.

Sebagai pengasas kesederhanaan Asha`irah, Imam Ash`ari sememangnya tegas dan kental berpegang kepada konsep ‘pegangan’ (*tamassuk* dan *i`tisam*) kepada keterangan nas al-Kitab dan al-Sunnah serta riwayat sahabat, tabiin dan tokoh hadis – sesuai dengan landaan ‘badai’ syubhah ‘penafian makna nas’ (*ta`til*) yang berleluasa mempengaruhi umat Islam ketika itu. Justeru, prioriti utama bagi agenda *islah* beliau adalah penekanan kepada usaha membanteras gejala *ta`til* yang bermetodekan *al-ta`wil* tanpa panduan ilmu yang muktabar. Karya *al-Ibanah* sarat dengan pensabitan apa yang dinyatakan oleh nas wahyu. Jika *ta`wilan* Mu`tazilah, Qadariyyah, Jahmiyyah, Haruriyyah dan Murji`ah digunakan secara

²⁸ al-Harari, *op. cit.*, h. 17.

²⁹ al-Ghazali (2004), *al-Iqtisad fi al-i`tiqad*, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, h. 9 & 10.

berselarasan dengan doktrin *ta`til* mereka, sebaliknya al-Ash`ari mensabitkan apa yang warid daripada al-Quran dan hadis sahih serta asal penyandarannya kepada Allah SWT yang selari dengan konsep 'kesucian'Nya (*tanzih*) seperti sifat *istiwa*,³⁰ *wajh*,³¹ *yadayn*,³² *a`yun*³³ dan sebagainya yang dinafikan oleh Mu`tazilah, al-Jahmiyyah dan Khawarij.³⁴

Dari aspek kategori dan peristilahannya, al-Bayhaqi membahagikan sifat Allah SWT kepada sifat zat dan sifat perbuatan (*fi`l*), manakala sifat zat pula dapat dibahagikan kepada *al-`aqliyy* iaitu sifat yang disabitkan menurut dalil akal serta datang penyebutannya melalui *al-sam`* (dalil nas wahyu) seperti perihal keadaanNya yang hidup sebagai menunjukkan ada bagiNya sifat hayat; juga sifat *sam`iyy* iaitu sifat yang disabitkan melalui al-Kitab dan al-Sunnah semata-mata seperti *wajh*, *yadayn* dan *`ayn* sebagai sifat yang berdiri di ZatNya dan tidak harus dikaifiatkan gambaran bentuknya serta bukan berupa anggota.³⁵

Gejala *ta`til* ini muncul pada akhir zaman tabiin iaitu awal kurun kedua hijrah melalui al-Jahmiyyah yang mengingkari sifat Allah SWT. Ia dipelopori oleh al-Ja`d bin Dirham³⁶ dan dilanjutkan oleh al-Jahm bin Safwan.³⁷ Al-Jahm amat kental anutan *ta`tilnya* sehingga menafikan Allah SWT sebagai 'sesuatu'. Baginya, Allah SWT tidak bersifat dengan sebarang sifat yang disifati oleh manusia. Sesiapa yang menyifatkan Allah SWT dengan sifat yang disifatkan sendiri olehNya di dalam al-Quran atau hadis dianggap *mushabbih*.³⁸

³⁰ Berdasarkan *wurudnya* dalam Surah Taha, ayat 5

³¹ Berdasarkan *wurudnya* dalam Surah al-Rahman, ayat 27.

³² Berdasarkan *wurudnya* dalam Surah Sad, ayat 75.

³³ Berdasarkan *wurudnya* dalam Surah al-Qamar, ayat 14.

³⁴ Abu al-Hasan al-Asy`ari, *al-Ibanah `an Usul al-Diyanah* (ed. Fawqiyah Husayn Mahmud). (Abidin: Dar al-Ansar, 1977), 20.

³⁵ Al-Bayhaqi, 31.

³⁶ Ja`d bin Dirham mendakwa, Allah SWT tidak mengambil Nabi Ibrahim sebagai *khalildan* tidak berkata-kata dengan Nabi Musa a.s. Lihat al-Huwayni, *Qadiyyah al-sifat al-ilahiyyah*, h. 86.

³⁷ Jalal Muhammad Musa, *Nash`ah al-Asy`ariyyah wa tatawwuruha*, Dar al-Kutub al-Lubnani, Beirut, 1975, h. 19.

³⁸ Ahmad bin Hanbal, al-Bukhariyy, Ibn Qutaybah & al-Darimiyy, *`Aqa'id al-salaf* sunt. `Ali Sami al-Nashshar & `Ammar Jam`i al-Talibi, Munsha`ah al-Ma`arif, Iskandariyyah, 1971, h. 18-21 dan Abu al-Qasim `Ali bin al-Hassan bin `Asakir, *Tabyin kadhif al-muftari* sunt. Muhammad Zahid al-Kawthari, Dar al-Fikr, Dimashq, 1399 H, h. 12.

Menurut catatan sejarah, Jahmiyyah adalah asal kepada Mu` tazilah berhubung penafian terhadap sifat Allah SWT yang diistilahkan sebagai *ta`til*. dalam melakukan *ta`til*. Mu` tazilah disinonimkan sebagai Jahmiyyah sejak zaman Khalifah al-Ma`mun lantaran pengambilan sumber pegangan mereka daripada pendapat-pendapat al-Jahm.³⁹ Namun, terdapat perbezaan di antara Mu` tazilah dan Jahmiyyah. Mu` tazilah adalah lebih sederhana penafian dan *penta`tilannya* berbanding Jahmiyyah.⁴⁰ Mu` tazilah menafikan sifat kadim yang bertambah (*za`idah*) di atas zat, namun menetapkan pula sifat *ma`nawiyah* yang wajib bagi zatNya tetapi bukan sebagai sifat yang berdiri pada zat, lantas mengingkari sifat *ma`ani* iaitu sifat yang berdiri pada zat. Mu` tazilah juga mensabitkan nama-nama Allah SWT. Ini berbeza dengan al-Jahmiyyah yang menafikan sifat-sifat dan nama-namaNya sekaligus.⁴¹

Walau bagaimanapun, sikap Mu` tazilah yang menafikan seluruh sifat azali Allah SWT melalui pernyataan bahawa tiada bagiNya sifat kudrat, ilmu, hayat, ZatNya tidak dapat dilihat serta pensabitan mereka terhadap kebaharuan *kalamNya*, semuanya menyalahi iktikad Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah dan Asha`irah – sebagaimana pernyataan al-Baghdadi – betapa ilmu, kudrat, hayat, iradat, *sama`*, *basar* dan *kalam* – daripada kategori sifat *al-ma`ani* – adalah sabit sebagai sifat bagiNya sejak azali lagi.⁴² Justeru, al-Baghdadi mempersoalkan percubaan kalangan Qadariyyah untuk melakukan *ta`wilan* terhadap penyandaran ‘*yad*’ kepadaNya dengan makna *qudrah*, lantaran ianya berkontradik dengan prinsip *ta`til* mereka bahawa Allah SWT berkuasa dengan DiriNya, bukan dengan sifat kudrat.⁴³

Namun di sebalik itu, al-Ash`ari menegaskan bahawa pensabitan sifat Allah SWT tersebut adalah menurut makna yang hanya dikehendaki – diketahui dan diserahkan kepada Allah –, bukan berdasarkan makna atau pelaziman ciri kemakhlukan secara zahir – yang dispontani oleh bahasa manusia –. Sifat *istiwa`* umpamanya, disabitkan dengan penyuciannya daripada makna ‘penyertaan berterusan’ (*mumarasah*), ‘penetapan’ (*istiqrar* dan *tamakkun*), ‘penempatan’ (*hulul*) dan ‘perpindahan’ (*intiqaal*). Allah tidak dipikul oleh `Arsh, bahkan ia ditanggung sendiri olehNya dengan kudratNya dan dalam ‘genggaman’ kekuasaanNya. Demikian juga sifat *sama`*, *basar* dan *kalamNya* – daripada kategori sifat *ma`ani* –.⁴⁴

³⁹ al-Huwayni, *Qadiyyah al-sifat al-ilahiyyah*, h. 87.

⁴⁰ *ibid.*, h. 69.

⁴¹ *ibid.*, h. 66, 69 & 86.

⁴² al-Baghdadi, *al-Farq bayn al-Firaq*, h. 334.

⁴³ Al-Baghdadi, *Kitab Usul al-Din*, h. 110 & 111.

⁴⁴ Abu al-Hasan al-Asy`ari, *al-Ibanah `an Usul al-Diyanah* (ed. Fawqiyah Husayn Mahmud (Abidin: Dar al-Ansar, 1977), h. 21-23.

Fitnah *tajsim* atau *tashbih* pula bermula sejak zaman *khulafa' al-rashidin* akibat kejahilan dan kelemahan iman masyarakat awam. Di sebalik kemasukan para penganut Yahudi, Kristian dan Majusi ke dalam Islam, terdapat kalangan mereka yang menyemai 'benih-benih' kesangsian terhadap kemurniaan tauhid. Melalui penyebaran dongeng dan riwayat palsu yang mengandungi unsur *tajsim* dan *tashbih*, gejala ini semakin subur, selain diakibatkan oleh faktor keserasiannya dengan ajaran berhala Arab Jahiliyyah.⁴⁵

Di antara golongan *Mushabbihah* yang awal ialah Karramiyyah. Karramiyyah diketuai oleh Muhammad bin Karram dari Sajustan. Mereka amat melampau dalam melakukan *tajsim* sehingga mendakwa bahawa Allah SWT berjisim dan beranggota, mengambil ruang yang khusus di pihak atas, bergerak dan duduk.⁴⁶ Tokoh *mutakallimin* Shi'ah pula, Hisham al-Hakam diriwayatkan mendakwa bahawa Allah SWT mempunyai bahagian dan kadar tertentu, namun tidak menyerupai sesuatupun daripada makhluk. Allah SWT juga didakwa 'bersaiz' tujuh jengkal menurut ukuran jengkalNya, berada di tempat yang khusus serta bergerak dan berpindah-pindah tetapi bukan dari suatu tempat ke tempat yang lain. Allah SWT juga didakwa bersentuhan dengan `ArshNya dalam keadaan tidak melebihi sedikitpun daripada `Arsh.⁴⁷

Golongan Hasyawiyyah juga turut terlibat dalam gejala ini. Mereka adalah perawi hadis yang menghadiri majlis ilmu tokoh tabiin, al-Hassan al-Basri dan digelar sedemikian setelah disisihkan akibat percakapan mereka yang sia-sia. Dalam berbicara mengenai Allah SWT, mereka mengisbatkan pergerakan, perpindahan, had batasan, pihak, duduk, bertemu dan menetap.⁴⁸ Diriwayatkan bahawa ahli hadis seperti Mudar, Kahmas dan al-Hujaymi mengharuskan berlakunya sentuhan, persalaman dan pelukan di antara Allah SWT dan muslimin di dunia dan akhirat.⁴⁹

Secara rinciannya, al-Baghdadi mengkategorikan aliran Musyabbihah kepada dua kelompok iaitu mereka yang menyerupakan Zat Allah dengan zat selainNya dan mereka yang menyerupakan sifat Allah dengan sifat selainNya. Termasuk dalam kelompok yang sesat adalah al-Saba'iyyah yang menuhankan Saidina Ali, Bayaniyyah yang mendakwa bahawa Tuhan sembahannya adalah cahaya yang berupa dan beranggota seperti manusia,

⁴⁵ Ibn `Asakir, *Tabyin kadhhib al-muftari*, h. 10.

⁴⁶ `Abd al-Muluk bin `Abd Allah bin Yusuf al-Juwayni, *Kitab al-irshad ila qawati` al-adillah fi usul al-i`tiqad* sunt. Muhammad Yusuf Musa dan `Ali `Abd al-Mun`im `Abd al-Hamid, Maktabah al-Khanji, Misr, 1950, h. 39.

⁴⁷ al-Huwayni, *Qadiyyah al-sifat al-ilahiyyah*, h. 103 & 105.

⁴⁸ Ibn `Asakir, *Tabyin kadhhib al-muftari*, h. 11 & 14.

⁴⁹ al-Huwayni, *Qadiyyah al-sifat al-ilahiyyah*, h. 103 & 105.

Mughiriyyah yang mendakwa bahawa sembahannya beranggota, Hululiyah yang mendakwa ketuhanan imam-imam mereka, juga Mansuriyyah, Khattabiyyah, Hilmaniyyah, Muqanna'iyah dan `Adhafirah yang masing-masing tegar menyamakan Zat Tuhan dengan makhluk sehingga dianggap terkeluar dari Islam.

Namun, terdapat kalangan Musyabbihah yang masih diperakui kelislamannya, lantaran perakuan mereka dalam berpegang kepada hukum-hakam al-Quran dan rukun syariat Islam, walaupun terdapat unsur kesesatan dalam prinsip akliahnya. Antaranya ialah Hisyamiyyah yang menyamakan Tuhan dengan manusia sebagai bertubuh, bersaiz, berwarna, berbau, berongga, berambut dan berhati, Yunusiyyah yang beriktikad bahawa Allah dipikul oleh `Arsh, pengikut Dawud al-Jawaribi yang menyifatkan Tuhan sebagai beranggota lengkap seperti manusia kecuali berkemaluan dan berjanggal.⁵⁰

Al-Bayhaqi menghujahkan bahawa Pencipta alam pasti tidak sedikitpun menyerupai alam kerana jika Dia menyerupai sebarang aspek daripada apa yang baharu, nescaya berlaku penyerupaan antara kedua-duanya pada aspek tersebut sedangkan Yang Kadim mustahil menjadi baharu. Demikian juga, mustahil Yang Kadim itu berupa kadim dari satu aspek dan berupa baharu pula dari aspek yang lain. Justeru, mustahil Tuhan Pencipta berkeadaan menyerupai segala sesuatu sebagaimana Dia menyifatkan Dirinya – dalam Surah al-Shura, ayat 11 – sebagai (yang bermaksud): “*tidak ada seumpamanya (Allah) sesuatu apapun dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat*”, manakala Ibn `Abbas menafsirkan firmanNya dalam Surah al-Nahl, ayat 60 (yang bermaksud): “*dan Allah mempunyai sifat Yang Maha Tinggi*” serta firmanNya dalam Surah Maryam, ayat 65 (yang bermaksud): “*Adakah engkau mengetahui ada sesuatu yang sama denganNya?*” sebagai menafikan persamaan dan penyerupaan Tuhan dengan segala sesuatu.⁵¹

Sebagai alternatif bagi gejala *tashbih* atau *tajsim* dan gejala *ta`til* tersebut, Asha`irah menawarkan konsep *ta`wil* sebagai memenuhi tuntutan aspek pensabitan (*ithbat*) terhadap penyifatan Allah SWT menurut keterangan nas wahyu dan aspek penyucian (*tanzih*) Allah SWT daripada penyerupaan dengan makhluk. Sebagaimana ilmu kalam, konsep *ta`wil* turut menjadi mekanisme anjal – di tangan Asha`irah – dalam menyampaikan tujuan atau *maqasid* usuluddin demi kepentingan akidah tauhid. Pendekatan Imam

⁵⁰ al-Baghdadi, *al-Farq bayn al-Firaq*, h. 225-228.

⁵¹ Abu Bakr Ahmad bin al-Husayn al-Bayhaqi. *Al-I`tiqad `ala Madhhab al-Salaf Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah* (Beirut: Dar al-Kutb al-`Ilmiyyah, 1984), h. 14.

Ahmad yang menolak *ta'wil* seperti mana pengisytiharan awal al-Ash'arī menerusi *al-lbānah 'an Uṣūl al-Diyānah* tidak berupaya membendung kemaraan aliran rasional akal – Mu'tazilah – yang melanda wilayah Islam. Gejala tersebut perlu ditangani melalui sandaran akal yang setia berkhidmat kepada nas wahyu. Faktor ini menyebabkan al-Ash'ari tidak dapat bertahan lama dalam beriltizam dengan manhaj salaf yang menolak *ta'wil* itu.⁵²

Namun, asas fleksibiliti metode ini tetap merujuk kepada persepsi Asha'irah bahawa generasi salaf⁵³ dan *khalaf*⁵⁴ bersepakat terhadap wajibnya memalingkan nas *mutasyabih* daripada zahirnya yang mustahil itu dan beriktikad bahawa zahirnya itu tidak dikehendaki oleh Pensyariat (*Syari`*) secara putus. Juga, wajib *mentanzihkan* Allah SWT daripada apa yang ditunjukkan oleh zahir lafaz serta mentafsirkan ayat *mutashabih* dalam konteks ayat *muhkam* yang tidak mengandungi kesamaran pada maknanya.⁵⁵

Berdasarkan kondisi ini, *ta'wil* dapat dibahagikan kepada dua kategori iaitu: i) *ta'wil ijmalī* dan ii) *ta'wil tafsilī*. *Ta'wil ijmalī* bermaksud pemalingan nas itu daripada zahirnya seraya mengimaninya menurut bentuk penyebutannya di dalam al-Quran dan al-Sunnah, manakala makna yang dikehendaki daripadanya diserahkan kepada ilmu Allah SWT.⁵⁶ Ia merangkumi penyerahan makna dan kaifiat sifat itu sekaligus kepadaNya. Menurut Asha'irah, salaf dan *khalaf* bersepakat menerima *ta'wil ijmalī* ini.⁵⁷

Ta'wil tafsilī yang menjadi pegangan *khalaf* pula bermaksud penanggungan lafaz itu menurut makna tertentu yang diharuskan menurut bahasa⁵⁸ serta layak bagi Allah SWT daripada sekian makna lain.⁵⁹ Ianya tercapai melalui pengembalian ayat *mutashabihah* yang mengandungi sifat *khbariyyah* itu kepada ayat *muhkamah*.⁶⁰ Kebiasaannya, *ta'wil tafsilī* ini diistilahkan sebagai "*ta'wil*" semata-mata jika *ta'wil ijmalī* diistilahkan sebagai

⁵² `Abd al-Majid Abu al-Futuh Badawī (1988), *al-Tārīkh al-Siyāsī wa al-Fikrī*, Mansurah: Dar al-Wafa', 33 & 34. *Ta'wil* yang dimaksudkan di sini adalah *ta'wil tafsilī*, bukan *ta'wil ijmalī*.

⁵³ Salaf adalah ahli ilmu sebelum penghujung kurun ketiga hijrah, termasuklah para sahabat, tabiin, *tabi' al-tabi'in* dan imam mazhab yang empat. Lihat al-Bajuri, *Sharh Jawharah al-tawhid*, h. 153.

⁵⁴ *Khalaf* adalah ulama selepas penghujung kurun ketiga hijrah. Lihat *ibid.*, h. 153.

⁵⁵ *ibid.*, h. 153-154.

⁵⁶ al-Huwayni, *Qadiyyah al-sifat al-ilahiyyah*, h. 230.

⁵⁷ al-Bajuri, *Sharh jawharah al-tawhid*, h. 153.

⁵⁸ *ibid.*, h. 154.

⁵⁹ al-Huwayni, *Qadiyyah al-sifat al-ilahiyyah*, h. 230.

⁶⁰ al-Habashi, *al-Sharh al-qawimfi hal al-faz al-sirat al-mustaqim*, h. 162.

tafwid sebagai regunya. Dua bentuk *ta'wil* ini diungkapkan oleh Syeikh Ibrahim al-Laqani:

وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها⁶¹

Maksudnya: “Dan tiap-tiap nas yang membayangkan keserupaan, maka *ta'wilkanlah ianya atau serahkan - kepada Allah SWT - dan maksudkanlah untuk mensucikan*”.

Berasaskan premis ini juga, penulis berpandangan bahawa kadar aplikasi bagi elemen *ta'wil* ini turut berbeza-beza dalam kalangan tokoh Asha`irah dalam memahami sifat *khbariyyah*. Selaku ahli hadis, al-Bayhaqi misalnya didapati lebih cenderung mensabitkan sifat tersebut menurut keterangan nas dengan penafian makna kemakhlukan padanya – sebagaimana pendekatan awal al-Ash`ari dalam *al-Ibanah* –,⁶² manakala al-Baqillani,⁶³ al-Baghdadi⁶⁴ dan al-Juwayni pula dilihat lebih mengutamakan *ta'wil* – secara rinci (*tafsili*) –, lantaran melihat pensabitan sifat tersebut secara zahir bakal melazimkan ciri kemakhlukan, bahkan menurutnya, Hasyawiyyah turut – ‘terpaksa’ – menyetujui tuntutan melakukan *ta'wil* demi mengelakkan pertembungan sesama makna ayat al-Quran.⁶⁵ Justeru, dalam berinteraksi dengan nas wahyu, akal tidak dibebankan dengan tugas menanggung makna bagi nas tersebut dalam keadaan berparadoks atau serba membingungkan.

Selaras dengan dua bentuk *ta'wil* ini, Asha`irah berpegang bahawa:

- i) ayat sifat *khbariyyah* adalah *mutashabihat* yang tidak dapat diketahui hakikat maknanya⁶⁶

⁶¹ al-Bajuri, *Sharh jawharah al-tawhid*, h. 149.

⁶² al-Bayhaqi, 40-42.

⁶³ Abu Bakr bin al-Tayyib al-Baqillani, *al-Insaf fi ma Yajib l'itiqaduh wa la Yajuz al-Jahl bih* dlm. *al-'Aqidah wa 'Ilm al-Kalam min A'mal al-Imam Muhammad Zahid al-Kawthari* (Beirut: Dar al-Kutn al-'Ilmiyyah, 2009), 113 & 114.

⁶⁴ Abu Mansur `Abd al-Qahir bin Tahir al-Baghdadi, *Kitab Usul al-Din* (Beirut: Dar al-Madinah, 1928), 109-114.

⁶⁵ Abu al-Ma`ali `Abd al-Malik bin `Abd Allah bin Yusuf al-Juwayni, *Kitab al-Irsyad ila Qawati` al-Adillah fi Usul al-I'tiqad* (Misr: Maktabah al-Khanji, 1950), 155-164.

⁶⁶ Salaf memahami ayat *mutashabihat* atau nas sifat *khbariyyah* dengan menelusurinya menurut seadanya sebagaimana ia didatangkan. Memadai bagi mereka dengan sekadar membaca tanpa mentafsirkannya. Lihat al-Qusi, *Mawqif al-salaf min al-mutashabihat*, h. 8-9. Pendekatan ini mengandungi kewaspadaan daripada sebarang usaha menentukan makna yang tidak dapat diputuskan secara muktamad bahawa ia merupakan kehendak Allah SWT yang sebenar; juga kerana *ta'wil tafsili* disepakati sebagai perkara yang berupa andaian (*maznun*), sedang pendapat tentang sifatNya yang berdasarkan andaian (*zann*) adalah tidak harus. Terdapat kemungkinan bahawa *ta'wilan* ayat itu bukan merupakan kehendakNya, lantas boleh menjerumuskan seseorang kepada penyelewengan. Lihat al-Bajuri, *Sharh jawharah al-tawhid*, h. 153.

- ii) ayat sifat *khbariyyah* adalah *mutashabihat* yang harus disandarkan sebahagian daripada maknanya kepada Allah SWT secara majaz⁶⁷
- iii) *ta'wil* (pemalingan dari lafaz zahir) adalah sah lagi dituntut⁶⁸

Pendirian salaf ini dapat diterangkan melalui tiga ciri berikut: i) Mereka mengetahui bahawa nas *mutashabihat* tersebut mempunyai makna yang mampu difahami oleh manusia, sama ada melalui bantuan bahasa atau akal. Maka, tidak logik untuk mendakwa mereka jahil mengenai penunjukan lafaz serta jaluran pembicaraan ayat-ayat tersebut, ii) Mereka mengetahui bahawa nas *mutashabihat* itu memiliki makna lain yang hakiki di sebalik daya tanggapan manusia secara bahasa atau akal. Namun, makna itu dikhususkan bagi ilmu Allah SWT dan makna yang tersirat lagi tersembunyi itulah merupakan hakikat bagi zahir nas tersebut, iii) Mereka memutuskan bahawa manusia lemah daripada menanggapi makna yang tersembunyi itu. Secara prinsipnya, mereka tidak memayahkan diri untuk mentafsirkan atau mencapai hakikatnya. Lihat al-Qusi, *Mawqif al-salaf min al-mutashabihat*, h. 9. Imam al-Ghazali telah memperincikan langkah-langkah pengaplikasian *ta'wil ijmalī* ini dengan mewajibkan tujuh perkara iaitu *al-taqdis*, *al-tasdiq*, *al-i'tiraf bi al-'ajz*, *al-sukut*, *al-imsak*, *al-kaf* dan *al-taslim li ahl al-ma'rifah*. Lihat Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ijām al-'awwam 'an 'ilm al-kalam*, Idarah al-Tiba'ah al-Muniriyyah, t.tp., 1351 H, h. 5-6.

⁶⁷ Lafaz-lafaz bagi setiap bahasa itu, adakalanya memiliki lebih daripada satu penunjukan. Sebahagiannya berbentuk hakiki yang dapat difahami secara spontan di dalam pemikiran berbanding yang lain, manakala sebahagiannya pula berbentuk kiasan yang dipindahkan pula kepadanya – dari penunjukan yang hakiki tadi – melalui penyertaan-penyertaan (*qara'in*) tertentu. Bangsa Arab telah meluaskan penggunaan *isti'arah* sehingga ia bersebuti dan tidak terpisah daripada Bahasa Arab serta penunjukan lafaznya. Lihat Taha al-Dasuqi, *al-Janib al-ilahi fi fikr al-Imam al-Ghazali*, h. 139-140. Menurut al-Ghazali, lafaz-lafaz yang digunakan di dalam pengibaratan al-Quran dan hadis mempunyai dua makna iaitu: i) makna yang berupa perletakan asal yang bersifat zahir lagi inderawi seperti yang dapat dilihat, umpama lafaz 'tangan' sebagai anggota yang tersusun daripada daging, tulang dan urat sarafnya. Semuanya merupakan jisim tertentu dan sifat khusus yang memiliki ukuran panjang, dalam dan lebar sehingga menghalang selainnya untuk wujud sebagaimana dirinya melainkan jika disisihkan dari tempat itu, ii) makna *majazi* yang masyhur dan dikenali oleh orang Arab tanpa perlu di *ta'wil* atau ditafsirkan umpama lafaz 'tangan' adakalanya dipinjamkan bagi makna lain yang bukan berupa tangan dengan makna jisim yang asal tadi seperti ungkapan, "sesebuah tanah air itu berada di tangan seorang ketua". Maksudnya itu dapat difahami oleh orang awam atau bukan awam, sekalipun 'ketua' tersebut kudung tangannya. Lihat al-Ghazali, *Ijām al-'awwam 'an 'ilm al-kalam*, h. 6.

Khalaf berpegang bahawa lafaz sifat *khbariyyah* itu diitlakkan secara perkongsian (*ishtirak*) yang melibatkan lebih daripada satu makna. Mereka bersikap memilih makna yang munasabah daripada sekian banyak makna bagi dinisbahkan kepada Allah SWT jika tiada sebarang kemustahilan padanya. Sebarang penyandaran makna sifat itu kepada Allah SWT mestilah berdasarkan keizinan *Shari'* menerusi perakuan jumbuhurmat, manakala akal pula hendaklah menghukum bahawa makna itu tidak mustahil bagiNya. Taha al-Dasuqi Habishi, *al-Janib al-ilahi fi fikr al-Imam al-Ghazali: 'ard wa tahlil*, h. 330 & 335. Menurut *khalaf*, apa yang dituntut ialah memalingkan lafaz yang mewajibkan keceramukan selama mana berkemungkinan menanggung pembicaraan *Shari'* menurut makna yang sejahtera tanpa mencanggahi keputusan ayat *muhkam*. Menanggung pembicaraan menurut beberapa makna yang terkandung di dalam nas *qat'iyy* tidaklah pula melazimkan ianya sebagai kehendak Allah yang putus. Lihat al-Bajuri, *Sharh jawharah al-tawhid*, h. 154-155. *Ta'wil tafsihi* adalah pemalingan lafaz itu kepada salah satu makna daripada sehimpunan makna-makna berserta ketiadaan putusannya makna yang satu tersebut sebagai kehendak bagi lafaz itu. Ia turut disertai oleh ketidak-tumpuan lafaz itu dengan makna tunggal itu semata-mata. Sebaliknya, makna yang satu itu hanya berupa sebahagian daripada penanggungan bagi lafaz tersebut. Inilah mazhab *khalaf*. Lihat al-Nabulsi, *al-'Aqidah al-sahihah fi Allah Subhanahu wa Ta'ala*, h. 19-20.

⁶⁸ *Ta'wil* merupakan suatu keperluan yang adakalanya diwajibkan oleh akal, syarak ataupun bahasa demi menyelaraskan sesuatu nas dengan nas yang lain. Lihat al-Qaradawi, *al-Marji'iyah al-'ulya fi al-Islam li al-Quran wa al-sunnah*, h. 303. Ia bukan '*escapisme*' akalan dari kemelut pertentangan di antara prinsip akal dengan nas atau zahir syarak, lantaran nas itu difahami menurut jaluran penyebutannya menurut ketentuan uslub pembicaraan Bahasa Arab tetapi sebaliknya bertujuan mengelakkan pertentangan di antara hukum akal yang putus

- iv) zahir ayat sifat adalah ‘tidak dikehendaki’ (*ghayr murad*)⁶⁹
- v) *tafwid* merangkumi hakikat makna dan kaifiat sifat sekaligus⁷⁰
- vi) pendekatan *khalaf* merupakan kesinambungan bagi pendekatan salaf.⁷¹

dengan zahir sebahagian lafaz nas apabila ia difahami secara terputus daripada jaluran penyebutan, makna-makna dan gambaran-gambaran *balaghah* yang dirangkumi oleh nas berkenaan. Lihat Salah al-Din bin Ahmad al-Idlibiyy, *‘Aqa’id al-Al-Asy’ariyyah fi hiwar hadi’ ma’a shubuhat al-munawi’in*, h. 140-141. Sikap membiarkan nas *mutashabih* atau sifat *khbariyyah* menurut zahirnya tanpa sebarang *ta’wil* an adalah tidak diharuskan. Selain daripada tidak dicenderung oleh salaf mahupun *khalaf*, ia turut membebaskan akal dengan makna yang saling bertembung antara satu sama lain. Jika demikian, nescaya al-Qur’an akan dipaksa dengan serba percanggahan. Lihat al-Buti, *Kubra al-yaqiniyyat al-kawniyyah*, h. 139.

Mereka yang menolak keabsahan *ta’wil* dengan beralaskan bahawa para sahabat tidak terlibat dengannya samalah seperti mengatakan bahawa ketika para sahabat itu berhasrat untuk menuju ke Makkah, mereka tidak memasuki Kufah; sedang pada hakikatnya, mereka tidak melaluinya bukan kerana zat Kufah itu sendiri adalah bidaah tetapi kerana ia tidak berada di dalam jaluran perjalanan menuju ke Makkah. Begitulah analogi perihal para sahabat yang meninggalkan *ta’wil*. Ia bukan disebabkan kerana ia terlarang tetapi kerana belum timbulnya *syubhah* dan bidaah yang menuntut penggunaan *ta’wil* demi mencapai *tanzih*. *Ta’wil* adalah penawar bagi penyakit. Keperluan kepadanya adalah umpama perihal seorang yang sihat dan seorang yang sakit. Pesakit yang meninggalkan usaha pengobatan – melalui *ta’wil* – itu dianggap tersilap, berbeza dengan si sihat itu yang tidak memerlukan ubat penawar – *ta’wil* – itu. Lihat al-Qusi, *Mawqif al-salaf min al-mutashabihat*, h. 46. Justeru, kebanyakan *khalaf* men *ta’wil* nya kerana keterpaksaan menghadapi para pendukung kesesatan pada zaman itu. Tiada larangan terhadap *ta’wil tafsili* ini, apatah lagi ketika dikhuatiri terkuatnya akidah akibat kemunculan gejala *tashbih*. Pendekatan *khalaf* ini mengandungi penjelasan tambahan. Ia tidak dirujuk melainkan ketika mendesakunya kekhuatiran terhadap kelenyapan akidah ummah. Lihat al-Habashi, *al-Sharh al-qawim*, h. 177 dan al-Bajuri, *Sharh jawharah al-tawhid*, h. 154.

⁶⁹ Asha’irah menolak pegangan terhadap zahir nas sifat Allah yang difahami dan diimani dalam konteks makna *tajsim*, inkarnasi (*hulul*) dan beranggota (*jawarih*) yang dikhayalkan oleh akal. Penyifatan Allah SWT dengan segala sifat itu mengheret seseorang kepada kekufuran akibat penyandaran sifat yang baharu kepadaNya serta pengengkaran sifat *tanzih*, *taqdis* dan *tashbih* seperti yang disebutkan oleh nas. Lihat al-Nabulsi, *al-‘Aqidah al-sahihah fi Allah Subhanahu wa Ta’ala*, h. 16. Contohnya, sifat *saq* seperti firman Allah SWT di dalam Surah al-Qalam, ayat 42 yang bermaksud: *Pada hari ‘betis’ (makna zahir) disingkapkan* Sekiranya ditelusuri zahirnya, maka sabitlah anggota tubuh bagi Allah SWT. Pengertian ‘betis’ seperti yang kita maklumi adalah sepotong anggota yang merangkumi kulit, daging, tulang dan urat sarafnya. Maka, sesiapa yang mengambil kezahiran itu serta memperakui sifat penganggotaannya menjadi kufur kerana mengiktikadkan penjisiman Allah SWT. Lihat al-Habashi, *al-Sharh al-qawim*, h. 168-169. Menurut al-Razi, mazhab salaf berpegang bahawa kehendak Allah SWT daripada nas *mutashabihat* itu wajib diputuskan sebagai bukan menurut gambaran zahirnya, kemudian wajib *tafwid*kan maknanya kepada Allah SWT dan tidak harus diperdalam penafsirannya. Jumhur *mutakallimin* – termasuk Asha’irah – pula mengatakan bahawa yang wajib adalah memperdalam pen *ta’wil* an ayat *mutashabihat* tersebut. Lihat al-Razi, *Asas al-taqdis fi ‘ilm al-kalam*, h. 182-183.

⁷⁰ Salaf tidak menafsirkan makna bagi lafaz itu menurut sebarang penanggungan bahasa untuk disandarkan kemudiannya kepada Allah SWT dengan disusuli ungkapan “tanpa sebarang kaifiat” (*bi la kayf*). Sebaliknya, salaf menyandarkan makna yang tersembunyi itu kepadaNya sejak awal lagi. Dia lebih mengetahui makna yang dikehendaki oleh lafaz itu dan lebih mengetahui tentang sifatNya sendiri. Sikap salaf seperti yang dipersepsikan oleh Asha’irah ini tidak bererti memperbodohkan salaf dalam erti kata jahil terhadap makna sifat itu. Ini kerana salaf menafikan segala makna yang memperihalkan sifat kemahklukan itu di tahap asasnya lagi setelah mereka memahami penunjukan lafaz itu menurut pertuturan manusia. Dalam erti kata lain, mereka menyucikan Allah di ain atau ‘titik’ isbat itu sendiri. Lihat al-Qusi, *Mawqif al-salaf min al-mutashabihat*, 15 & 18.

4.0 KESIMPULAN

Tradisi ilmu kalam Ashā'irah telah mengharungi kancah jihad akademik yang berjaya memantapkan citra keilmiahannya sepanjang menghadapi cabaran aliran bidaah iktikad. Prinsip keintelektualannya menyerlahkan keunggulan nas wahyu mengatasi akal, bahkan menjadi sandaran rujukan berhubung daerah kelemahan akal dalam bidang metafizik dan sistem nilai. Namun, tradisi kalam Ashā'irah tidak mengabaikan aras kepastian hukum akal yang berupa potensi keintelektualannya yang tabii. Titik kekuatan akal dimanfaatkan semaksimalnya oleh Ashā'irah dalam menyusun logik demi menghujahi pengeliruan musuh, lantaran hukum akal yang pasti dilihat tidak bercanggah dengan perkhabaran nas wahyu yang sahih. Gandingan seimbang wahyu dan akal ini membuktikan kesederhanaan Ashā'irah.

Kesederhanaan Ashā'irah merujuk kepada peletakan yang adil terhadap kedudukan dan bentuk interaksi akal dan nas wahyu. Sejak bibit awal kemunculan Ashā'irah, Imam al-Ash'ari telah melandaskan struktur pemikiran yang berteraskan hakikat keunggulan nas wahyu sebagai rujukan yang menyuluh dan membimbing akal dalam daerah yang dilemah oleh akal iaitu persoalan metafizik – khususnya ketuhanan – dan sistem nilai yang abstrak. Namun Ashā'irah mengiktiraf pula potensi akal yang berbentuk hukum pasti sebagai 'titik temu' yang tidak bertembung dengan nas wahyu. Dalam berinteraksi dengan nas sifat *al-khabariyyah* umpamanya, metode *ta'wil* yang muktabar berupaya mengelakkan akal daripada dibebani tugas penanggungan makna zahir bagi nas tersebut dalam keadaan berparadoks atau serba percanggahan. Inilah bentuk kesederhanaan pemikiran tauhid Ashā'irah.

⁷¹ Menurut al-Buti, kepelbagaian pendekatan dalam persoalan tauhid disebabkan oleh berlakunya perubahan suasana dan bentuk cabaran akidah yang dihadapi umat Islam terkemudian berbanding zaman salaf. Lihat al-Buti, *al-Salafiyah: marhalah zamaniyah mubarakah la madhhab Islami*, h. 27. Menurut Imam Hasan al-Banna, pendekatan salaf dan *khalaf* ini dapat dipertemukan bersama, lantaran:

- i) Kedua-duanya bersepakat dalam mensucikan Allah daripada menyerupai makhlukNya.
- ii) Kedua-duanya memutuskan bahawa lafaz-lafaz yang dikehendaki dari nas-nas ini bagi pihak Allah SWT bukan menurut zahir perletakan lafaz-lafaz tersebut bagi pihak makhluk.
- iii) Setiap mereka mengetahui bahawa lafaz-lafaz itu diletakkan untuk mengibaratkan apa yang berkisar di dalam jiwa atau yang bergantung kepada tanggapan inderawi para ahli bahasa. Seluas manapun sesuatu bahasa, ia tetap tidak mampu merangkumi hakikat sesuatu perkara yang dijahili ahlinya, apatah lagi berkaitan zatNya. Bahasa adalah terlalu dangkal untuk menunjukkan hakikat melalui lafaz-lafaz itu. Sebarang penghukuman dengan membataskan lafaz-lafaz itu dengan makna-makna tertentu adalah suatu tipu-daya. Lihat Hassan al-Banna, *al-'Aqa'id*, h. 75-76.