

METODOLOGI PENGAJIAN AKIDAH AHLI SUNNAH WALJAMAAH

Methodology of Ahli Sunnah Waljamaah in Islamic Faith Studies

Mohd Hamidi Ismail *

ABSTRACT

The restructuring of the Islamic faith into a disciplined form underwent several phases until the Ahli Sunnah Waljamaah school of thought was completed. Their scholars have written a corpus of complete epistemological frameworks to the subject, which Muslims must believe. Discussing the framework, this research builds on a qualitative study. It analyses several related writings of the scholars of the Ahli Sunnah Waljamaah, especially the al-Ashā'irah group, to get an implicit idea of their methodology in studying the faith. The preliminary findings found that the methodology of the scholars of Ahli Sunnah Waljamaah is comprehensive, debating all theological issues, whether based on revelation, proof or thinkable reasons. Besides that, Ahli Sunnah Waljamaah's methodology also interacts wisely and thoughtfully with all the questions raised, whether in strengthening the Islamic faith or doubting it. Simply put, the methodology of Ahli Sunnah Waljamaah in Islamic faith studies is a neat product. It came from the scrupulousness of scholars, who detail the problems of faith and balance it according to the principles of Sharia and guide the healthy mind.

* Senior Lecturer, Faculty of Leadership and Management, Islamic Science University of Malaysia (USIM), 71800, Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. ihamidi@usim.edu.my.

Keywords: *Methodology; Islamic Faith; Ahli Sunnah Waljamaah; Al-Ashā'irah; Sharia; Common Sense.*

PENDAHULUAN

Mengungkapkan istilah “metodologi ilmu” membawa maksud himpunan kaedah-kaedah serta prinsip ilmu secara terangkum dan bersepadu.¹ Tujuannya adalah untuk menjelmakan fungsi di samping kepentingan ilmu sepertimana takrifan resminya. Dari konteks takrifan ini, ilmu ialah penghasilan daya fikiran yang diterjemahkan kepada pemisalan atau bentuk yang boleh dicerap dan difahami oleh akal.² Takrif resmi ilmu ini telah merungkaikan peranan ilmu sebagai penghasil gambaran dan kepentingannya (ilmu) iaitu sebagai perantara yang menghubungkan sesuatu dalam bentuk gambaran dengan misal atau bentuk yang dimaklumi oleh umum. Penjelmaan peranan dan kepentingan ini mustahak ke atas segala disiplin ilmu kerana melaluinya ilmu-ilmu tersebut dapat dikenal pasti tujuan mempelajarinya.³

Mengenali akidah Islamiah sebagai satu disiplin ilmu yang didirikan di atas kaedah dan prinsip pembelajaran yang khusus atau disebutkan metodologi pengajian akidah Islamiah, ia tidak berlaku pada permulaan Islam. Pada zaman Rasulullah SAW, akidah diajar selari dengan fikah, akhlak dan lain-lainnya. Semua ilmu terangkum dalam siri-siri dakwah Baginda SAW. Tidak timbul perselisihan sama ada pada dogma atau amali kerana rujukan dakwah yang disampaikan adalah diri Baginda SAW sendiri. Di samping itu, hati umat Islam pada kala itu jernih dan dicahyai iman, mereka jauh dan terselamat daripada sifat nifak, yang menjadi punca segala perselisihan selepas daripada zaman mereka. Situasi ini diibaratkan al-Baghdādī “adalah umat Islam pada ketika wafat Rasulullah SAW di atas satu muafakat [memahami]

¹ Kenyataan ini adalah merujuk kepada takrif ‘metodologi’ yang diberikan di dalam *Kamus Dewan*. Lihat lebih lanjut *Kamus Dewan*, ed. ke-3 (cet. ke-7, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002), 887, entri “metode.”

² Muhammad Rabī' Muḥammad Jawharī, *Dawābiṭ al-Fikr* (cet. ke -3, t.tp: t.p., 2000), 11.

³ Maḥmūd bin Muḥammad al-Rāzī, Quṭub al-Dīn, *Tahrīr al-Qawā'id al-Mantiqiyah*, sunt. 'Alī bin Muḥammad al-Jurjānī, al-Sayyīd al-Sharīf (cet. ke-2, Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādihī, 1948), 5.

Uṣūluddīn serta cabang-cabangnya, tanpa seorang pun yang menzahirkan persetujuan menyembunyikan kemunafikan.”⁴

Nuansa cara berakidah sahabat RA berterusan sehingga munculnya kelompok al-Mu‘tazilah.⁵ Mereka pada awalnya dikenali al-Qadariyyah berselindung disebalik gelaran “*aṣḥāb al-‘Adl*” atau “*aṣḥāb al-Tawḥīd*”⁶ bagi membangkitkan isu-isu yang menyentuh iktikad yang disepakati oleh jumur umat Islam. Al-Mu‘tazilah membangkitkan isu wajib ke atas Allah SWT mengganjari orang yang taat dan membalas orang yang derhaka pada Hari Akhirat serta isu pelaku dosa besar di antara dua darjat, tidak Islam dan tidak pula kafir. Menurut al-Mu‘tazilah, isu-isu yang mereka bangkitkan ini bertujuan membawa masyarakat beralih daripada berpegang dengan pegangan lama yang jumud kepada pegangan baharu yang cergas dan moderat. Ironinya, tujuan terbabit adalah untuk menghapuskan saki-baki pengaruh Bani Umawi dan mengukuhkan kedudukan Bani Abbasi dalam pemerintahan. Lebih dari itu adalah untuk menyebarkan luas fahaman *i‘tizāliyyah* yang memutlakkan akal dalam menafsirkan syarak.

Menurut Muḥammad Rabī‘, al-Mu‘tazilah telah berjaya melumpuhkan fahaman *jabbariyyah* yang menjadi tulang belakang ideologi politik Bani Umawi dan sekali gus melemahkan pengaruh pemerintahan mereka sehingga Bani Abbasi berjaya mengambil alih. Mengambil kira keupayaan al-Mu‘tazilah itu, fahaman yang mereka bawa telah diangkat menjadi fahaman rasmi kerajaan Abbasiyyah oleh

⁴ ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad al-Baghdādī, *al-Farq bayna al-Firq wa bayān al-Firqah al-Nājiyyah minhum: ‘Aqa’id al-Firaq al-Islāmiyyah wa āra’ kibār a’lāmiha*, ed. Muḥammad ‘Uthmān al-Khist (Kaherah: Maktabah Ibn Sinā), 32.

⁵ Tidak dinafikan wujud perselisihan dalam umat Islam selepas kewafatan Rasulullah SAW namun ia lebih kepada *fiqhiyyah* (kefikahan) berbanding *i‘tiqadiyyah* (indoktrinasi). Mengenali perselisihan tersebut secara umum, al-Baghdādī menyenaraikannya dalam *al-Farq. Ibid.*, 32-38.

⁶ Pengenalan ini diberikan oleh al-Shahrastānī dalam *al-Milal*. Beliau menyatakan bahawa al-Qadariyyah cuba menyelamatkan diri mereka daripada cercaan dan penolakan masyarakat ekoran terdapat hadis Nabi SAW yang bermaksud “al-Qadariyyah [adalah] Majusi bagi umat ini” (riwayat di dalam *Sunan Abī Dāwūd*). Lihat Muḥammad ‘Abd al-Karīm, al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005), 31.

pemerintah Bani Abbasi.⁷ Peluang yang diberikan ini digunakan oleh al-Mu‘tazilah menekan para ilmuwan yang menzahirkan penentangan dengan seksaan atau pembunuhan. Menurut Shaykh al-Azhar, Aḥmad Tayyīb, al-Mu‘tazilah dengan licik memainkan isu al-Quran makhluk bagi menjerat para ilmuwan yang menentang dan dalam masa yang sama meloloskan fahaman *i‘tizāliyyah*. Al-Mu‘tazilah menyedari para ilmuwan bukan sealiran mereka enggan menyertai sebarang perdebatan oleh kerana zuhud dan warak, apatah lagi untuk berdebat mengenai makhluknya al-Quran. Keengganan terbabit dimanipulasikan al-Mu‘tazilah sebagai bukti fahaman mereka tidak tercabar oleh ulama. Ia adalah satu kemenangan buat al-Mu‘tazilah meskipun terhasil dengan cara yang kotor. Hakikatnya, mereka menggunakan isu al-Quran makhluk bagi menafikan sifat *al-Kalām* bagi Allah SWT, yang mana isu ini merupakan sandaran utama penafian segala sifat Allah SWT secara khusus dan iktikad-iktikad lain secara umum.⁸

Di sebalik rekod merah al-Mu‘tazilah, terdapat juga rekod mereka menyusun kaedah pembelajaran akidah, malah boleh dikatakan mereka pertama memperkenalkan metodologi pengajian akidah Islam. Al-Maqrīzī mencatatkan, ia berlaku pada awal kurun ke-2 Hijriah.⁹ Al-Mu‘tazilah telah membahaskan tentang ketuhanan, kenabian, perbuatan hamba bagi memperihalkan *al-Qaḍā’ wa al-Qadr* secara berdalil dan berstruktur. Mereka lakukannya berpandukan manual pemikiran falsafah era *Hellenism*.¹⁰ Pada era ini, para filsuf membahaskan tuhan secara ontologi, mengaitkannya dengan alam dan manusia dalam bentuk fakta dan olahan yang bersistematik. Faktor yang memangkinkan al-Mu‘tazilah bertindak sedemikian adalah menangani polemik rencam di antara kelompok al-Khawārij dan al-Murji’ah. Walau bagaimanapun,

⁷ Muhammad Rabī’ Muḥammad Jawharī, *‘Aqīdatunā* (cet. ke-10, jil. 1, t.tp.:t.p., 2005), 27-28.

⁸ Markaz al-Azhar li al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, *Imām Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah: nahw waṣaṭiyyah Islāmiyyah jāmi‘ah* (jil. 1, Kaheerah: Dār al-Quds al-‘Arabī, 2014), 13-14.

⁹ Fāliḥ al-Rābi‘ī, *Tārīkh al-Mu‘tazilah: Fikruhum wa ‘Aqā’iduhum* (Kaheerah: al-Dār al-Thaqafīyyah li al-Nashr, 2001), 19.

¹⁰ *Hellenism/Helenisme* diambil daripada perkataan Greek kuno *Hellas*. Ia adalah merujuk kepada era kegemilangan kuasa Greek ke atas Eropah, Afrika dan Asia. Dalam tempoh ini, Greek pesat dengan pembangunan dari sudut kesusasteraan, muzik, seni, matematik, falsafah, sains dan lain-lainnya. *Ibid.*, 21.

usaha al-Mu‘tazilah tidak membuahkan hasil malah menambahkan lagi kekusutan apabila metodologi pengajian akidah yang mereka usulkan hanya berpaksikan falsafah, tanpa pemahaman luas daripada wahyu dan tidak dapat menjawab persoalan-persoalan yang dipolemikkan al-Khawārij-al-Murji’ah.¹¹ Seolah-olah al-Mu‘tazilah lupa bahawa persoalan-persoalan yang dipolemikkan itu berkaitan dengan keterangan wahyu. Ia sepatutnya dijawab dengan berpandukan wahyu, bukannya berpandukan akal semata-mata. Ringkasnya, metodologi pengajian akidah yang dibina oleh al-Mu‘tazilah lebih menambah kerancuan pemikiran iman umat Islam berbanding menyelesaikannya. Natiujahnya, metodologi pengajian akidah versi al-Mu‘tazilah gagal dinobatkan sebagai metodologi pengajian akidah dan berakhir lenyap.

Metodologi pengajian Akidah Islamiah yang sebenar dan terawal ialah metodologi yang disusun dan diaplikasikan oleh Ahli Sunnah wal Jamā‘ah, atau secara tepatnya Mazhab al-Ash‘arīyah. Pengasasnya Imam Abū al-Hasan al-Ash‘arī telah menyusun kaedah-kaedah memahami permasalahan-permasalahan akidah berpandukan dalil-dalil naqli, menggunakan pengolahan optimum akal yang sihat dan terpandu. Penyusunan sebegini menepati panduan yang telah diberikan oleh al-Quran dan hadis Rasulullah SAW terhadap cara mengambil pemahaman akidah yang betul. Kaedah ini memberi pencerahan terhadap kekeliruan yang ditimbulkan oleh kumpulan-kumpulan sebelumnya (al-Jabbariyyah, al-Qadariyyah, al-Khawārij, al-Murji’ah), di samping menghadapi konfrontasi al-Mu‘tazilah, maka kaedah ini layak disifatkan sebagai metodologi pengajian akidah Islam yang terawal bagi majoriti umat Islam.¹²

¹¹ ‘Awwad bin ‘Abdi-llāh al-Mu‘tiq, *al-Mu‘tazilah wa Usūluhum al-Khamsah wa Mawqif Ahl al-Sunnah minhā* (cet. ke-2, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1995), 33.

¹² Di samping mazhab akidah yang diasaskan oleh Imam al-Ash‘arī, Imam al-Māturīdī dan Imam al-Ṭahāwī yang sezaman dengan Imam al-Ash‘arī turut mengasaskan mazhab akidah dengan metodologi yang sama. Perbezaan di antara mereka hanyalah pada beberapa permasalahan cabang, tempat dan pendekatan. Imam al-Ash‘arī mengasaskan mazhab beliau di Baghdad manakala Imam al-Māturīdī di Samarkand dan Imam al-Ṭahāwī di Mesir. Dari sudut pendekatan, Imam al-Ash‘arī turut menggunakan dialog dan debat, tambahan ke atas pencerahan dan penjelasan. Imam al-Māturīdī dan Imam al-Ṭahāwī pula lebih cenderung kepada penjelasan beristidlalk akal dan menjauhi perdebatan.

Pembinaan metodologi pengajian akidah Islamiah oleh al-Ashā'irah adalah pengintegrasian antara wahyu dan akal secara bersepadu dan seimbang, sempena pendekatan '*al-Wasāṭiyyah*' yang diseru oleh al-Quran. Dengan kata lain, metodologi pengajian akidah versi al-Ashā'irah bersih daripada kejumudan berfikir cara al-Hanābilah atau menyerupai cara al-Mujassimah, atau juga tafsiran berfalsafah cara al-Mu'tazilah, bahkan kesemua ideologi kumpulan-kumpulan disebutkan diruntuhkan oleh metodologi al-Ashā'irah.

ANALISIS METODOLOGI

Sumber atau panduan yang membina suatu metodologi adalah asas yang paling penting dalam menilai dan mengukur metodologi tersebut apakah ia tepat dan absah untuk diterima. Berhubung dengan akidah Islamiah, sebahagian besar kandungannya ialah perkara-perkara ghaib (*al-Ghaybiyyāt*) yang tidak boleh dipelajari melainkan dengan merujuk kepada wahyu. Oleh yang demikian, secara aksiom, metodologi mempelajari kandungan akidah Islamiah juga mesti bersumberkan wahyu, atau berpandukan daripadanya. Walhasil, metodologi yang bersumberkan akal sepenuhnya tidak berjaya bagi mempelajari akidah Islamiah. Begitu juga metodologi yang menafikan akal, kerana akal diberikan fungsi khusus oleh wahyu berinteraksi dengan akidah Islamiah.

Ahli Sunnah Waljamaah telah memahami perkara ini, justeru mereka menetapkan kaedah-kaedah mempelajari akidah Islamiah lebih besar keutamaannya daripada mengenal kandungan akidah Islamiah. Kaedah-kaedah tersebut jika tidak bersumberkan wahyu Allah SWT akan mengakibatkan kandungan akidah Islamiah difahami dengan cara yang salah dan ini membawa kepada kesesatan dan kekufuran. Al-Ashā'irah juga memahami kaedah-kaedah itu berkait dengan pemahaman akal, maka kaedah-kaedah itu perlu berupaya memberi penjelasan yang dapat dicerna oleh akal fikiran. Dari sini dapat disimpulkan bahawa metodologi pengajian akidah al-Ashā'irah menumpukan dua perkara; pertama, kaedah memahami akidah Islamiah bersumberkan wahyu; dan kedua, kaedah itu perlu sesuai dengan pemahaman akal. Perinciannya sebagaimana berikut:

PERTAMA: KAEDAH BERSUMBERKAN WAHYU

Al-Ashā'irah menetapkan dua sumber autentik yang membentuk kaedah memahami akidah iaitu al-Quran dan hadis Nabi SAW. Melalui al-Quran, ayat-ayatnya dibahagikan kepada dua bahagian; *al-Muḥkamāt* dan *al-Mutashābihāt*. Kedua-dua bahagian ini mempunyai peranan berinteraksi dengan akidah dengan cara yang berbeza, ini diperincikan sebagaimana berikut:

AL-MUḤKAMĀT:

Al-Muḥkamāt ditakrifkan sebagai “apa yang dimuktamadkan terlepas daripada cengkaman pertukaran (*al-Tabdīl*) sama ada dikhususkan ataupun tidak; dan terlepas daripada perubahan (*al-Taghayyur*) sama ada takwil atau mansuh”. *Al-Muḥkamāt* adalah jamak kepada kata dasar *muḥkam* yang bermaksud “tekun-selamat daripada kontradiksi”. Takrif ini telah diberikan oleh al-Jurjānī (m.816H) dalam *al-Ta'rifāt* dengan mengambil kira petunjuk lafaz (*dalālah al-Lafz*) ‘*muḥkamāt*’ dari sudut bahasa. Mengambil kira dari sudut keilmuannya dalam bidang Ilmu Kalam pula, al-Jurjānī mentakrif *al-Muḥkamāt* sebagai panduan yang membina asas-asas akidah yang wajib diimani. Dalam hal ini beliau memberikan contoh berikut; firman Allah SWT:

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Maksudnya: Bertakwalah kalian pada Allah dan ketahuilah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu.¹³

Contoh ayat suci yang diberikan oleh al-Jurjānī ini bukan sahaja memaparkan kefahaman beliau terhadap makna *al-Muḥkamāt* malah ia adalah kaedah yang diteladani oleh beliau memakrifah zat dan sifat Allah SWT, al-Jurjānī menjelaskan:

¹³ Surah *al-Baqarah*, 2: 231, Sheikh Abdullah Basmeih, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Qur'an 30 Juz* (cet. ke-6, Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1995), 90.

وَالنُّصُوصُ الدَّالَّةُ عَلَى ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَحْتَمِلُ
النَّسْخَ، فَإِنَّ اللَّفْظَ إِذَا ظَهَرَ مِنْهُ الْمُرَادُ فَإِنْ لَمْ يَحْتَمِلِ النَّسْخَ فَهُوَ
مُحْكَمٌ.

Maksudnya: [Al-Muḥkamāt adalah] nas-nas yang menunjukkan ke atas zat Allah SWT dan sifat-sifat-Nya, kerana yang demikian tidak menanggung pemansuhan. Sesungguhnya suatu lafaz apabila zahir daripadanya apa yang dimaksudkan, justeru tidak menanggung pemansuhan maka ia adalah muḥkam.¹⁴

Fungsi *al-Muḥkamāt* dalam membina asas-asas akidah sebagaimana diteladani oleh al-Jurjānī bukan bidaah daripada beliau. Beliau yang hidup pada kurun ke-8 Hijrah sebenarnya telah meneruskan pegangan tradisi ilmuwan al-Ashā‘irah sebelumnya. Mereka bukan hanya memakrifah zat dan sifat Allah SWT bahkan memakrifah nama-nama-Nya, nama-nama rasul-Nya, perkara-perkara *al-Sam‘iyyāt* (yang dikhabarkan wahyu) seperti alam *barzakh*, titian *ṣirāṭ*, roh, malaikat, syurga, neraka dan lain-lain lagi¹⁵ daripada perkara-perkara yang wajib diimani melalui petunjuk nas-nas *al-Muḥkamāt*, tanpa melibatkan taakulan akal pada membuktikan kewujudan atau mengabsahkan perkara-perkara tersebut.

AL-MUTASHĀBIHĀT

Meskipun *al-Mutashābihāt* (ayat-ayat kesamaran) adalah keterangan yang berlawanan dengan *al-Muḥkamāt*, namun *al-Mutashābihāt* juga berperanan sebagai pembina kaedah memahami akidah di sisi al-Ashā‘irah. Bezanya, *al-Mutashābihāt* menjadi mekanisme pertahanan

¹⁴ ‘Alī bin Muḥammad, al-Sharīf al-Jurjānī, *al-Ta‘rīfāt*. ed. Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), 205.

¹⁵ Perbahasan lanjut boleh dilihat dalam *Jawharah al-Tawḥīd* oleh al-Laqqānī. Antara suntingannya yang masyhur yang berjudul *Tuḥfah al-Murīd ‘alā Jawharah al-Tawḥīd* oleh al-Bājūrī memuatkan huraian yang lengkap, mencukupi bagi memahami asas pengajian akidah menurut kaedah al-Ashā‘irah.

yang mengukuhkan binaan asas-asas akidah yang dipandukan oleh *al-Muḥkamāt*.

Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m.606H) salah seorang tokoh al-Ashā'irah kurun ke-7 Hijrah menjelaskan bahawa keterangan *al-Mutashābihāt* telah digunakan oleh al-Ḥanābilah dan al-Mushabbihah bagi menggambarkan Allah SWT berjirim, beranggota badan, bersifat dengan sifat makhluk dan bertempat. Semuanya ini pada hakikatnya bertujuan menolak wacana sifat (*ṣifātiyyah*) yang dikemukakan oleh Imam al-Ash'ārī dan mazhabnya al-Ash'ariyyah. Hakikat ini jelas apabila al-Ḥanābilah dan al-Mushabbihah tidak dapat mengusulkan wacana gantian yang lebih mapan malah gagal menjelaskan pegangan mereka yang sebenar dalam permasalahan *al-Mutashābihāt*. Sesudah al-Ḥanābilah mengisbatkan anggota badan pada Allah SWT dengan dakwaan anggota badan-Nya tidak seperti anggota badan makhluk atau sesudah al-Mushabbihah mengisbatkan Allah SWT berada pada suatu tempat, mereka semua terhenti pada memberikan penjelasan lanjut yang meyakinkan yang dapat dicerap akal dan diimani oleh hati. Mereka dengkel kaku apabila diajukan analogi seperti; anggota badan Allah SWT mestilah hakiki dari segi bentuk dan fungsinya walaupun ia tidak sama dengan anggota badan makhluk. Anggota badan Allah SWT juga mesti realiti, boleh dibuktikan kerana jika ia suatu yang imaginasi dan khayalan semata maka kewujudan Allah SWT diragukan, bagaimana Dia wujud secara realiti sedangkan anggota badan-Nya wujud secara imaginasi? Atau analogi seperti; tempat yang Allah SWT berada mesti ada sebelum wujudnya Allah SWT. Jika tidak demikian maka keduanya mesti wujud secara serentak, dengan ini tempat juga bersifat qadim. Jika perkara ini dimustahilkan maka tempat wujud lebih awal daripada Allah SWT dan di luar kepungan masa. Maka hal ini menjadikan Allah SWT baharu.¹⁶

Kelemahan yang ditonjolkan oleh al-Ḥanābilah dan al-Mushabbihah membawa al-Rāzī berpandangan bahawa *al-Mutashābihāt* perlu diberikan penjelasan dengan tujuan mensucikan Allah SWT daripada kesamaran dan penyerupaan. Pengekalan *al-Mutashābihāt* di

¹⁶ Muḥammad bin 'Umar, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Asas al-Taqdīs*, ed. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā' (Beirut: Dār al-Jīl, 1993), 21.

atas zahirnya tanpa olahan menghasilkan kekeliruan sebagaimana yang berlaku ke atas pemikiran al-Ḥashwiyyah iaitu mereka menyimpul mati zahir *al-Mutashābihāt*, kemudian dangkal menyesuaikan pada *al-Ilāhiyyāt*. Solusi yang diberikan oleh al-Rāzī dalam menangani hal ini ialah menerima kesahihan *al-Mutashābihāt* tanpa menerima *murad* lafaznya, ia mesti ditakwil atau *tafwīd* (serahkan). Al-Rāzī berkata:

ثُمَّ إِنَّ جَوْرَنَا التَّأْوِيلَ: إِشْتَعَلْنَا عَلَى سَبِيلِ التَّبَرُّعِ بِذِكْرِ تِلْكَ التَّأْوِيلَاتِ
عَلَى التَّفْصِيلِ. وَإِنْ لَمْ نُجُوزِ التَّأْوِيلَ فَوَضْنَا الْعِلْمَ بِهَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.
فَهَذَا هُوَ الْقَانُونُ الْكُلِّيُّ الْمَرْجُوعُ إِلَيْهِ فِي جَمِيعِ الْمِتَشَابِهَاتِ (وَبِاللَّهِ
التَّوْفِيقِ).

Maksudnya: *Kemudian, andainya kita mengharuskan takwil: kami menggunakannya dengan cara terbuka [tidak memuktamadkannya] dengan menyebutkan [setiap] takwilan tersebut secara terperinci. Andainya pula [terdapat ayat yang] tidak dapat ditakwilkan maka kami serahkan pengetahuan tentang [maksud]nya kepada Allah SWT. Inilah regulasi universal rujukan dalam permasalahan al-Mutashābihāt (dengan tawfik Allah SWT).*¹⁷

Objektif daripada takwil dan *tafwīd* yang dinyatakan al-Rāzī di sini ialah merujuk kepada *al-Muḥkamāt*. Ini amat jelas kerana yang dimaksudkan pada ungkapan “kami serahkan pengetahuan tentang [maksud]nya kepada Allah SWT” ialah *al-Muḥkamāt*, kerana *al-Mutashābihāt* merupakan keterangan, justeru menerangkannya mesti bersifat keterangan. Dengan kata lain, petunjuk *al-Muḥkamāt* kepada makrifah zat dan sifat Allah SWT adalah sandaran pada takwil dan *tafwīd al-Mutashābihāt*. Kenyataan ini akan lebih jelas apabila melihat contoh-contoh yang diberikan oleh al-Rāzī:

¹⁷ *Ibid.*, 194.

Berkenaan dengan kalimat “*wajh*” (erti zahirnya wajah) yang terdapat dalam firman Allah SWT:

- i. كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ¹⁸
- ii. وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ¹⁹
- iii. وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ۖ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا²⁰

Kesemua kalimat “*wajh*” dalam ayat-ayat ini tidak boleh diterima di atas zahirnya kerana jika diterima demikian akan menggambarkan kecacatan pada Allah SWT. Antaranya, anggota badan-Nya akan binasa kecuali wajah-Nya sahaja berpandukan surah *al-Rahmān* (27-28) dan *al-Qaṣaṣ* (88) atau wajah-Nya baharu kerana berkait dengan keinginan hamba-hamba-Nya berpandukan surah *al-Kahf* (28). Maka “*wajh*” perlu ditakwil kepada makna yang memberi mafhum yang sesuai dengan rangkaian ucapan (*siyāq al-kalām*) ayat-ayat al-Quran di atas atau semisalnya yang terdapat perkataan “*wajh*” padanya.²¹ Hasilnya, “*wajh*” ada yang memberi maksud zat Allah SWT dan ada pula yang bermaksud redha-Nya.²² Kemudian, apabila diperhatikan pada makna-makna ini pula (zat Allah SWT, redha-Nya), ia merujuk kepada sifat-sifat Allah SWT yang dibina melalui *al-Muḥkamāt*. Zat Allah SWT sebagaimana diikuti maksudnya pada surah *al-Rahmān* (27-28) dan surah *al-Qaṣaṣ* (88) merujuk kepada kewujudan Allah SWT. Redha-Nya sebagaimana

¹⁸ Surah *al-Rahmān*, 55: 26-27.

¹⁹ Surah *al-Qaṣaṣ*, 28: 88.

²⁰ Surah *al-Kahf*, 18: 28.

²¹ *Ibid.*, 130-135.

²² *Ibid.*, 134.

diikuti maksudnya pada surah *al-Kahf* (28) merujuk kepada sifat iradat dan sifat mengetahui Allah SWT. Justeru, melalui *al-Mutashābihāt*, binaan asas akidah melalui *al-Muḥkamāt* bertambah kejap dan utuh. Sifat-sifat Allah SWT yang dibicarakan oleh *al-Muḥkamāt* dipertahankan kemuluran mafhumnya melalui takwilan *al-Mutashābihāt*. Dengan ini jelas bagaimana *al-Muḥkamāt* dan *al-Mutashābihāt* berperanan dalam membina kaedah memahami akidah di sisi al-Ashā'irah dalam konteks *Qur'āniyyah* (*Quranic context*).²³

HADIS MUTAWATIR

Di samping al-Quran, hadis Nabi SAW juga menjadi sumber autentik yang membentuk kaedah memahami akidah di sisi al-Ashā'irah. Jika berpandukan kepada pembahagian ayat al-Quran; *al-Muḥkamāt* dan *al-Mutashābihāt*, hadis Nabi SAW adalah sebaliknya, yang diterima hanya hadis yang bersifat mutawatir (*al-mutawātar*). Nūḥ 'Alī Salmān memperincikan sifat mutawatir itu dengan tiga ciri: (i) hadis-hadis itu hendaklah sabit daripada Nabi SAW; (ii) maknanya hanya satu; (iii) petunjuknya adalah muktamad secara *wurūd*.

Ini bermakna hadis yang disifatkan mutawatir itu ialah hadis yang menjelaskan secara muktamad, tidak terbuka kepada sebarang takwil, seperti hadis yang menjelaskan perihal syurga dan neraka atau lainnya. Oleh kerana hadis mutawatir kedap daripada sebarang kemasukan olahan sama ada takwil, tafsir dan seumpamanya, maka konsekuensi mengingkari hadi-hadis sebegini adalah kafir.²⁴

Berhubung dengan hadis yang sahih atau hasan yang tidak mencapai mutawatir atau dikenali dengan *khobar aḥad*, al-Ashā'irah tidak meninggalkannya sama sekali. Ini bersalahan dengan dakwaan

²³ Penulis telah mengulas mengenai pemikiran al-Rāzī terhadap *al-Mutashābihāt* dengan judul “Wacana Pemikiran Ibn al-Khuzaymah (m.311H) terhadap *al-Mutashābihāt* mengikut Analisis Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m.606H)”. Ia telah dibentangkan dalam Seminar PEMIKIR II pada 21-23 Julai 2010.

²⁴ Nūḥ 'Alī Salmān, *al-Mukhtaṣar al-Mufīd fi sharh Jawharah al-Tawḥīd* (Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation Sdn. Bhd, 2003), 18.

setengah pihak atau mereka yang terpengaruh buta dengan salah satu pandangan Ibn Taymiyyah yang mengatakan:

وَمَنْ يَكُنْ الْأَشْعَرِيُّ وَأَيْمَةُ أَصْحَابِهِ عَلَى هَذَا، بَلْ كَانُوا مُوَافِقِينَ لِسَائِرِ
أَهْلِ السُّنَّةِ فِي وُجُوبِ تَصَدِيقِ مَا جَاءَ بِهِ الشَّرْعُ مُطْلَقًا، وَالْقَدْحُ
فِيمَا يُعَارِضُهُ وَمَنْ يَكُونُوا يَقُولُونَ "أَدِلَّةَ السَّمْعِيَّةِ لَا تَفِيدُ الْيَقِينَ" بَلْ
كُلُّ هَذَا مِمَّا أُحْدِثُهُ الْمَتَأَخِّرُونَ.

Maksudnya: *Tidaklah al-Ash‘arī dan imam-imam mazhabnya di atas perkara ini (takwil), bahkan mereka itu selari menyetujui sekalian ahli sunnah dalam wajib membenarkan apa sahaja yang didatangkan oleh syarak, serta mencaci pada setiap [perbuatan] yang membelakanginya (syarak), dan tidaklah mereka mengatakan “dalil sam‘iyyah tidak menghasilkan faedah yakin” bahkan semuanya ini adalah pembaharuan yang dilakukan oleh [pengikut] mutakhir [al-Ashā‘irah].*²⁵

Hakikatnya, al-Ashā‘irah menggunakan penghujahan *khbar aḥad* namun ia dalam ruang lingkup yang terbatas iaitu dalam mempersaksikan (*al-istishhād*) permasalahan-permasalahan akidah bagi memperincikan maklumatnya atau memperkukuhkan hujah kemutawatirannya. Hal ini boleh disaksikan dalam banyak tulisan ilmuwan al-Ashā‘irah mutakhir.²⁶ Namun janggal dirasai, apabila pihak yang mendakwa al-Ashā‘irah telah menyisihkan *khbar aḥad*, pihak inilah juga yang merendah-rendahkan ilmuwan al-Ashā‘irah serta menolak tulisan mereka. Pihak inilah juga yang menghambur dan mencanangkan “akidah al-Ashā‘irah berhujahkan hadis daif dan palsu”; “sifat 20 akidah bidaah falsafah” dan lain-lain lagi yang mencetus

²⁵ Aḥmad bin ‘Abd al-Salām, Ibn Taymiyyah, *Muwāfaqah Ṣaḥīḥ al-Manqūl li Ṣarīḥ al-Ma‘qūl*. ed. Muḥammad Rashād Salīm (t.tp: Dār a-Kunūz al-Adabiyah, t.t.), 213.

²⁶ Muṣṭafā bin Ḥamzah, *Manhaj al-Ash‘arī fī Qirā‘ah al-Nāṣ* (jil. 2, Kaherah: Dār al-Quds al-‘Arabī, 2014), 56-57.

penghinaan masyarakat terhadap al-Ashā'irah dan menambahkan kehairanan kepada orang yang berakal hari demi hari.²⁷

Dengan terhimpunnya tiga sumber ini; *al-Muḥkamāt*; *al-Mutashābihāt* dan hadis mutawatir, kaedah memahami akidah mengikut cara al-Ashā'irah terbukti dibina dan dipandu oleh wahyu sepenuhnya. Ini termasuklah bagaimana kaedah itu diambil dan kriteria mereka yang mengambilnya, ia menepati firman Allah SWT:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ
وَأُخَرٌ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ
أَتْبِعَاءَ الْفِتْنَةِ وَأَبِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّسُوحُونَ
فِي الْعِلْمِ يَفْهَمُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو
الْأَلْبَابِ

Maksudnya: *Dialah yang menurunkan kepada mu (wahai Muhammad) kitab suci al-Quran. Sebahagian besar dari al-Quran itu ialah ayat-ayat “muḥkamāt” (yang tetap, tegas dan nyata maknanya serta jelas maksud-maksudnya); ayat-ayat muḥkamāt itu ialah ibu (atau pokok) isi al-Quran. Dan yang lain lagi ialah ayat-ayat “mutashābihāt” (yang samar-samar, tidak terang maksudnya). Oleh sebab itu (timbullah faham yang berlainan menurut kandungan hati masing-masing) – adapun orang-orang yang ada dalam hatinya kecenderungan ke arah kesesatan, maka mereka selalu menurut apa yang samar-samar dari al-Quran untuk mencari fitnah dan mencari-cari takwilnya (memutarakan maksudnya menurut yang disukainya). Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya (tafsir maksudnya yang sebenar) melainkan*

²⁷ Ini adalah hasil pemerhatian dan pengalaman penulis bersama masyarakat yang mana sebilangannya adalah individu yang mempunyai latar belakang pengajian agama Islam di peringkat universiti.

*Allah. Dan orang-orang yang tetap teguh serta mendalam pengetahuannya dalam ilmu-ilmu agama, berkata: “kami beriman kepadanya, semuanya itu datangnya dari sisi Tuhan kami”. Dan tiadalah yang mengambil pelajaran dan peringatan melainkan orang-orang yang berfikiran.*²⁸

Dalam ayat ini Allah SWT menyebutkan tentang *al-Muḥkamāt*, *al-Mutashābihāt*, sifat orang yang liar mentakwil itu daripada golongan yang pincang hatinya. Mereka menggunakan takwil semata-mata dengan tujuan menggali lohong-lohong fitnah. Kemudian Allah SWT menyebutkan tentang sifat *al-Rāsikhūn fī-‘Ilm* (orang-orang yang tetap teguh serta mendalam pengetahuannya dalam ilmu-ilmu agama) yang mana menerima segalanya sama ada *al-Muḥkamāt* dan *al-Mutashābihāt* sebagai panduan dan ujian buat mereka. Sifat *al-Rāsikhūn* ini telah ditonjolkan oleh al-Ashā‘irah dengan baik sekali, mereka membina kaedah memahami akidah dengan berpandukan wahyu sepenuhnya. Mereka mentakwil dengan tujuan menguduskan Allah SWT tanpa melampaui batasannya yang mencetuskan fitnah dan kekacauan. Mereka mengambil pelajaran dan iktibar dari setiap sudut, menunjukkan mereka berfikir dan menggunakan akal dengan optimum.

KEDUA: KAEDAH BERSEKUTUAN DENGAN AKAL

Berfikir dan kaitannya dengan akidah Islamiah adalah sebahagian tuntutan wahyu. Terdapat banyak keterangan sama ada daripada al-Quran mahupun hadis berhubung dengan perkara ini. Salah satu contohnya ialah hadis berikut:

عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كُنَّا نُحِبُّنَا أَنْ نَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ، فَكَانَ يُعْجِبُنَا أَنْ يَأْتِيَهُ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ فَسَأَلَهُ، وَنَحْنُ نَسْمَعُ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ مِنْهُمْ، فَقَالَ: يَا

²⁸ Surah *Āli ‘Imrān*, 3: 7.

محمد، أتاناً رسولك، فزعم أنك تزعم أن الله أرسلك قال: صدق.
قال: فمن خلق السماء؟ قال: الله. قال: فمن خلق الأرض؟ قال:
الله. قال: فمن نصب هذه الجبال؟ قال: الله. قال: فمن جعل فيها
هذه المنافع؟ قال: الله. قال: فبالذي خلق السماء والأرض ونصب
الجبال وجعل فيها هذه المنافع الله أرسلك؟ قال: نعم....

Maksudnya: *Daripada Thabit daripada Anas RA telah berkata: Kami telah ditegah untuk bertanyakan Rasulullah SAW tentang sesuatu, kami dikejutkan apabila datangnya seorang lelaki dari suatu lembah menanyakan Baginda. Sedang kami mendengar [pada apa yang disampaikan Baginda] mendekatilah seorang lelaki daripada mereka lalu berkata: wahai Muhammad, datangkan pada kami kerasulan mu, telah percaya seorang [dari kalangan kami] sesungguhnya kamu percaya diri mu telah diutuskan oleh Allah, jawab Baginda: benar. Berkata lelaki itu: siapakah yang menciptakan langit? Jawab Baginda: Allah. Berkata lelaki itu lagi: siapakah yang menciptakan bumi? Jawab Baginda: Allah. Berkata lelaki: siapakah yang mengimbangi bukit ini? Jawab Baginda: Allah. Berkata lelaki: siapakah yang mengadakan padanya segala manfaat ini? Jawab Baginda: Allah. Telaah lelaki itu: lalu, yang menjadikan langit dan bumi ini, yang mengimbangi bukit ini dan mengadakan padanya manfaat-manfaat ini, apakah Allah itukah yang mengutus mu? Jawab Baginda: ya...²⁹*

²⁹ Menurut Fu'ād hadis ini telah diriwayatkan oleh Muslim dan al-Bukhārī, al-Tirmīdhī dan al-Nasā'ī. Lihat dalam Ahmad bin al-Husayn, al-Bayhaqī, *al-Asmā' wa al-Ṣifāt*, ed. Fu'ād bin Sirāj 'Abd al-Ghaffār (Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.), 25-26.

Pertanyaan lelaki itu tentang siapakah pencipta langit, bumi dan pengimbang bukit serta pengada manfaatnya adalah terbit daripada berfikir terhadap ciptaan-ciptaan itu. Ia dijawab oleh Rasulullah SAW dengan jawapan “Allah” mengiakan cara berfikir lelaki tersebut. Justeru, hadis ini memberi isyarat bahawa memikirkan tentang Allah SWT merupakan satu penganjuran ke atas umat Islam. Walau bagaimanapun, penganjuran yang dimaksudkan itu tidak boleh diaplikasikan semudah yang difahami daripada hadis di atas, ia perlu terikat dengan mengenal keupayaan mekanisme berfikir iaitu akal dan subjek yang difikirkan iaitu Allah SWT atau perkara-perkara ghaib, ini adalah suatu yang daruri.³⁰

Maka akal dikenali memiliki keupayaan yang dibatasi oleh pencapaian maklumat dan sumbernya. Akal tidak boleh memikirkan sesuatu di luar kemampuannya dan sesuatu yang tidak dimakluminya. Ia jauh sekali boleh memikirkan tentang Allah SWT dan perkara-perkara ghaib, meskipun ia adalah subjek akal untuk difikirkan dengan sendiri, tanpa panduan berfikir yang betul dan tanpa maklumat yang cukup dan tepat. Sebaliknya akal boleh berbuat demikian apabila ia menuruti cara berfikir yang betul, ke atas maklumat yang tepat, yang mana semuanya ini hanya didapati daripada wahyu. Demikian yang difahami dan dihadap oleh al-Ashā'irah, mereka akur dengan suruhan wahyu supaya menggunakan akal memikirkan tentang ketuhanan dan perkara-perkara ghaib. Mereka menerima keistimewaan dan keterbatasan akal dan menggunakan keupayaannya dengan optimum. Tuntasnya, al-Ashā'irah memahami bahawa akidah Islamiah perlu difahami melalui kaedah yang sesuai dengan keupayaan akal, tanpa tersasar daripada panduan wahyu. Berikut adalah kaedah-kaedah yang dimaksudkan:

³⁰ Setinggi mana kemampuan akal, ia masih terikat dengan sifat fizik manusia. Sifat ini memiliki keterbatasan dan ini menghadkan kemampuan akal. Pada sudut yang lain pula, Allah SWT dan perkara-perkara ghaib bersifat dengan sifat metafizik yang tiada saluran mengetahui tentangnya oleh akal. Inilah yang dimaksudkan dengan daruri kenyataan tersebut.

ISTINBAT AQLI

Istinbat yang dimaksudkan di sini sebagaimana diistilahkan oleh al-Jurjānī:

الإِسْتِنبَاتُ اصطِلَاحًا: إِسْتِخْرَاجُ الْمَعَانِي مِنَ النَّصُوصِ بِفَرْطِ الذِّهْنِ
وَقُوَّةِ الْفَرِيحَةِ.

Maksudnya: *Istinbat dari sudut pengistilahannya: mengekstrak makna-makna daripada nas-nas dengan menggunakan kesungguhan luar biasa mental berserta kekuatan bakat semulajadi.*³¹

Al-Ashā'irah menggunakan kaedah istinbat dalam mengisbatkan sifat-sifat Allah SWT, khususnya sifat *al-Ma'ānī* yang terdiri daripada tujuh sifat; *al-Qudrah*, *al-Irādah*, *al-'Ilm*, *al-Sama'*, *al-Baṣar*, *al-Kalām* dan *al-Ḥayāh*. Ada juga pendapat di kalangan mereka yang menghimpunkan sifat *al-Baqā'* ke dalam sifat *al-Ma'ānī* menjadikannya lapan sifat. Pengistinbatan sifat-sifat ini daripada sejumlah ayat al-Quran didirikan di atas dua metode iaitu; (i) penunjuk perbuatan (*dalālah al-fi'l*); (ii) penafian kekurangan (*nāfi al-naqā'is*).

Melalui penunjuk perbuatan (*dalālah al-fi'l*), tiga sifat iaitu sifat *al-Qudrah*, *al-'Ilm* dan *al-Irādah* telah diisbatkan yang mana ketiga-tiganya telah ditunjukkan oleh perbuatan Allah SWT. Sifat *al-Qudrah* (berkuasa) telah ditunjukkan oleh berlakunya perbuatan-Nya (*wuqū' al-fi'l*), sifat *al-'Ilm* (mengetahui) ditunjukkan oleh tertib perbuatan-Nya (*tartīb af'ālihī*) yang berlaku di atas susunan yang teratur dan tekun dan sifat *al-Irādah* (kehendak) ditunjukkan oleh terpilih perbuatan-Nya (*ikhṭiṣāṣ fi'lihī*) mengikut keadaan-keadaan yang tertentu. Dengan pengisbatan tiga sifat ini diisbatkan pula sifat *al-Ḥayy* (hidup) Allah SWT secara lazim kerana sifat hidup merupakan syarat sah tiga sifat yang terdahulu (*al-Qudrah*, *al-'Ilm*, *al-Irādah*) diisbatkan. Ini amat jelas, tanpa sifat hidup, tiada makna bagi sifat berkuasa, mengetahui atau kehendak. Kemudian, metode kedua yang mendirikan pengistinbatan sifat *al-Ma'ānī* ialah penafian kekurangan (*nāfi al-naqā'is*). Melaluinya,

³¹ Al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt*, 26.

diisbatkan tiga sifat iaitu *al-Sama'*, *al-Baṣar* dan *al-Kalām*. Pengisbatan tiga sifat ini adalah bertujuan menafikan kekurangan sifat seperti pekak, buta dan bisu ke atas Allah SWT.³²

Selain sifat *al-Ma'ānī*, al-Ashā'irah juga mengisbatkan sifat *Salbiyyah* dan *Af'āl* dengan kaedah istinbat, namun terdapat beberapa perbezaan yang terperinci. Dalam mengistinbatkan sifat *Salbiyyah*, ia tidak diambil secara langsung daripada keterangan al-Quran tetapi diambil daripada mafhum yang menyalahi sifat *Nafsiyyah* (diri) Allah SWT iaitu wujud. Maka difahami wujud Allah SWT itu qadim (*al-Qidam*) menyalahi baharu (*al-hādith*), kekal (*al-Baqā'*) menyalahi binasa (*al-fanā'*) dan selanjutnya daripada sifat-sifat *Salbiyyah* yang lain. Pengistinbatan sifat *Salbiyyah* sebagaimana diterangkan ini juga didirikan di atas metode penafian kekurangan.³³ Manakala dalam mengistinbatkan sifat *Af'āl* pula, ia diambil daripada nama-nama Allah SWT seperti *al-Khāliq* (pencipta), *al-Rāziq* (pemberi rezeki), *al-Muḥy wa al-Mumīt* (menghidup dan mematikan) dan lain-lain lagi. Meskipun nama-nama ini jelas termaktub dan terdapat dalam al-Quran, namun penamaannya adalah bersifat *tawqīfi* (menyepakati syarak) yang tidak memberikan autoriti pada olahan akal dan timbangan kias.³⁴ Oleh itu, pengistinbatan sifat *Af'āl* adalah dalam ruang yang terbatas iaitu pada mengistinbatkan sifat daripada nama-nama Allah SWT dan bukan ayat al-Quran yang memberi mafhum sifat.

KIAS GHAIB DI ATAS SHĀHID

Selain istinbat akal, al-Ashā'irah juga mengaplikasikan kaedah kias ghaib di atas nyata pada mengisbatkan sifat-sifat Allah SWT. Dasar aplikasi kaedah ini ialah persamaan pada tiga perkara iaitu; (i) sebab (*al-illah*); (ii) had (*al-ḥad*); dan (iii) syarat (*al-syarat*).

³² 'Abd al-Qāhir bin Tāhir al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn* (Istanbul: Maṭba'ah al-Dawlah, 1928), 78-79.

³³ 'Abd al-'Azīz Sayf al-Naṣr, *Falsafah 'Ilm al-Kalām fī al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah Manhājān wa Taṭbīqān* (t.tp.: Maktabah al-Jāmi'ah al-Azhariyyah, 2014), 148-149.

³⁴ *Ibid.*, 160.

Persamaan pada sebab contohnya kealiman seseorang pada alam nyata adalah kerana sabit ilmu pada dirinya, maka itulah juga yang mesti diterima berlaku pada alam ghaib. Kemestian ini berdasarkan prinsip; akal memikirkan apa lazim-melazimi antara sebab dan puncanya. Al-Shahrastānī menerangkan bagaimana kemestian ini berlaku:

لِأَنَّ الْعِلْمَ الْعَقْلِيَّ مَعَ مَعْلُومِهَا يَتَلَازِمَانِ وَلَا يُجُوزُ تَقْدِيرُ وَاحِدٍ مِنْهُمَا
دُونَ الْآخَرِ. فَلَوْ جَازَ تَقْدِيرَ الْعَالِمِ عَالِمًا دُونَ الْعِلْمِ، لَجَازَ تَقْدِيرَ الْعِلْمِ
مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَّصِفَ مَحَلُّهُ بِكَوْنِهِ عَالِمًا، فَاقْتَضَى الْوُصْفَ الصِّفَةَ
كَاقْتِضَاءِ الصِّفَةِ الْوُصْفَ، فَمَنْ ثَبَّتَ لَهُ هَذِهِ الصِّفَاتِ وَجَبَ وَصْفُهُ
بِهَا كَذَلِكَ إِذَا وَجِبَ وَصْفُهُ بِهَا، وَجِبَ إِثْبَاتُ الصِّفَةِ لَهُ.

Maksudnya: *Kerana sebab yang fikirkan akal adalah berserta penyebabnya secara lazim, maka tidak boleh menyatakan dengan hanya salah satu daripada keduanya dan meninggalkan satu yang lain. Kalau dibolehkan menyatakan seorang yang alim itu bersifat dengan berpengetahuan [tetapi] tidak dengan ilmu pengetahuan maka dibolehkan menyatakan ilmu pengetahuan dengan tanpa menyatakan tempat ia diletakkan yang menjadikannya (tempat) [dikenali] berpengetahuan, lalu terjadilah penyifatan sebagai sifat seperti mana terjadinya sifat sebagai penyifatan. Tuntas, sesiapa yang mengisbatkan padaNya (Allah SWT) sifat-sifat ini (sifat wajib), mesti juga menyifatkannya dengan sifat-sifat itu, demikian, apabila telah dimestikan penyifatannya dengan sifat-sifat itu, mesti juga mengisbatkan sifat-sifat itu padaNya.*³⁵

³⁵ Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Nihāyah al-Aqdām fī ‘Ilm al-Kalām*, (t.tp.: t.p, t.t.), 172.

Persamaan pada had pula contohnya seorang yang alim di alam nyata adalah orang yang berpotensi dengan ilmunya. Demikian juga dia seorang yang berkuasa dan berkehendak dengan potensi kuasa dan kehendak pada dirinya. Maka had yang menjadi salah satu dasar kias ghaib di atas nyata menghadkan potensi-potensi tertentu mengikut sifat-sifat yang tertentu. Pada alam nyata hal ini disaksikan dengan jelas maka demikian ia juga mesti berlaku pada alam ghaib kerana menurut al-Shahrastānī ini adalah hakikat yang sabit, ia tidak boleh berbeza sama ada pada alam nyata mahupun alam ghaib.³⁶ Manakala persamaan pada syarat contohnya seseorang yang diperakui bersifat mulia. Dengan syarat perakuan tersebut seseorang itu disifatkan mulia maka ini juga boleh berlaku ke atas setiap orang yang diperakui kemuliaannya, dan ia absah di atas ghaib apabila syaratnya mempunyai persamaan dengan syarat pada nyata.³⁷

Terdapat kritikan daripada pihak-pihak yang tertentu terhadap kaedah kias ghaib di atas nyata yang diaplikasikan oleh al-Ashā'irah. Menurut 'Abd al-'Azīz Sayf al-Naṣr³⁸ alasan pihak-pihak tersebut ialah; pertama, kaedah ini digunakan dalam bab amali atau fikah bagi menghasilkan zan sahnya beramal. Justeru, kaedah ini tidak boleh digunakan dalam bab akidah yang menghasilkan yakin; Kedua, syarat sah bagi kaedah ini apabila yang dikiaskan (*al-muqis*) dan yang dikiaskan ke atasnya (*al-muqis 'alayh*) serupa tanpa ada perbezaan. Apa yang dilakukan oleh al-Ashā'irah ialah mengiaskan sifat-sifat nyata ke atas sifat-sifat ghaib walhal kedua-duanya saling berbeza antara satu dengan yang lain.³⁹ Ternyata dua alasan yang disebut ini telah dikemukakan melalui pengamatan yang cetek dan rumusan yang terburu-buru. Meskipun namanya “kias ghaib di atas nyata”

³⁶ al-Shahrastānī, *Nihāyah al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām*, 190.

³⁷ *Ibid.*, 186.

³⁸ Salah seorang guru kami di Jabatan Akidah dan Falsafah, Fakulti Usuluddin, Universiti al-Azhar al-Sharīf, Kaherah. Kepakaran beliau dalam bidang akidah dan falsafah dapat dilihat daripada tulisan-tulisan beliau antaranya; yang membahaskan tentang permasalahan *tafwīd*, *ithbāt* dan takwil; permasalahan *ru'yā Allāh*, *qadr* dan *nubuwwah*; falsafah ilmu kalam; teori *al-sababiyyah*; permasalahan takwil dalam Ismā'iliyyah Bātiniyyah; akidah Nasrani dan lain-lain lagi.

³⁹ 'Abd al-'Azīz menukilkan pandangan ini daripada Muḥammad Shams al-Dīn dalam tulisannya yang berjudul *Muhadarat fī al-Tawḥīd*. Lihat lebih lanjut dalam 'Abd al-'Aziz, *Falsafah*, 158-159.

menampakkan kecanggungan dan lemahnya bagi orang yang keliru dan gopoh, namun “nyata” atau “*shahid*” yang dimaksudkan padanya ialah pernyataan wahyu tentang sifat Allah SWT. Kias yang diaplikasikan adalah memberi penjelasan berbentuk mantik terhadap pernyataan wahyu supaya ia dapat difahami dan dicerap oleh akal, yang mana motifnya memperkukuhkan keyakinan iman.

Apa yang dapat dikesan, pengaplikasian kaedah kias ghaib di atas nyata oleh al-Ashā'irah mempunyai sebab-sebab tertentu; pertama, adalah untuk menolak penafian ahli falsafah terhadap sifat Allah SWT dengan tanpa dalil atau syarat;⁴⁰ kedua, adalah untuk menolak kias ghaib di atas nyata versi al-Mu'tazilah yang digunakan untuk mewajibkan perbuatan Allah SWT dalam isu *taḥsīn wa taqbiḥ* (pembalik dan pemburuk). Hasil kias ini memestikan ke atas Allah SWT *al-laṭf* (kelembutan), *al-aṣlah* (penambahbaikan), *al-a'wāḍ* (penggantian) dan lain-lain adalah daripada percaturan akal terhadap apa yang disaksikannya pada alam nyata. Dengan menolak apa yang diutarakan oleh al-Mu'tazilah, al-Ashā'irah membetulkan mafhum yang salah ke atas istilah kias ghaib di atas nyata dan mengembalikan fungsinya yang sebenar dalam pentakrifan Ilmu Kalam.⁴¹

MAJĀZ

Al-Ashā'irah turut mengaplikasikan *majāz* sebagai sebahagian daripada kaedah akal memahami akidah. Mereka mengambil langkah demikian kerana melihat keterlibatan akal dalam *majāz* dapat meleraikan kekusutan yang menimpa sejumlah ayat al-Quran. Peleraian ini berlaku dengan mengalihkan erti zahir ayat al-Quran kepada makna yang boleh difahami akal di atas asas mengelakkan al-Quran dipalit dengan anggapan batil kerana mempersembahkan sebahagian ayat yang mengelirukan. Kaedah pengalihan yang digambarkan di sini ialah takwil yang digunakan secara meluas dalam tradisi al-Ashā'irah. Justeru, mengapa tidak dijudulkan perbahasan di sini dengan takwil sedangkan ia lebih umum daripada *majāz*, keumuman sesuatu merangkumkan yang

⁴⁰ Al-Shahrastānī, *Nihāyah*, 181-182.

⁴¹ Muḥammad 'Abd al-Faḍīl al-Qūṣī, *Hawāmish 'alā al-Iqtisād fī al-I'tiqād li Ḥujjah al-Islām al-Ghazālī al-Quṭubān al-Thālith wa al-Rābi'* (cet. ke-2, t.tp.: t.p., 1997), 27-28.

lain yang lebih khusus? Jawabnya, kerana *majāz* adalah panduan pentakwilan dalam wacana kalam al-Ashā'irah. Membahaskan tentang *majāz* di sini bertepatan dengan penerangan tentang kaedah akal memahami akidah berbanding dengan takwil yang akrab dengan pentafsiran dan pemaknaan keterangan *al-Mutashābihāt*.

Mengetahui kaedah pengaplikasian *majāz* dalam tradisi al-Ashā'irah, mereka mengaplikasikannya sepertimana yang diaplikasikan oleh ilmuwan bahasa (*al-lughawiyūn*) dalam linguistik (*ʿIlm al-Lughah*). Bezanya, al-Ashā'irah merujuk makna *majāz* (dibaca *al-Mutashābihāt* yang dimaknai *majāz*) kepada *al-Muḥkamāt* daripada al-Quran dan mutawatir daripada hadis Nabi SAW, manakala ahli bahasa pula menghentikan *majāz* pada *ʿurfīyy* (kelaziman adat) *lahjahīyy* (dialek) perkataan atau suatu ungkapan diungkapkan. Selain daripada perbezaan ini, al-Ashā'irah dan ahli bahasa mempunyai persamaan. Mereka sepakat menerima kata dasar *majāz* daripada *jawaza* yang bermaksud menelusuri jalan,⁴² bahkan Imam al-Ash'arī mengekalkan takrif *majāz* di sisi ahli bahasa meskipun digunakan dalam mentakwil *al-Mutashābihāt*.

Ibn Furak menukilkan daripada kata-kata Imam al-Ash'arī bahawa *majāz* berasal daripada perkataan *tajawwaz* yang bererti melangkaui. Ahli bahasa menggunakannya pada memaknakan pada tempat dan ucapan. Pada tempat ia memberi makna melewati tempat iaitu melepasi. Pada ucapan pula, ia memberi makna pengayaan ibarat.⁴³ Apa yang dikatakan oleh Imam al-Ash'arī ini adalah apa yang sama telah dilakukan oleh Sibawayh (m. 180H)⁴⁴ sebelumnya. Beliau telah menggunakan lafaz pada bukan tempat biasa ia diletakkan yang

⁴² Muḥammad bin Mukarram, Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, ed. Yāsir Sulaymān Abū Shādī, Majdī Fathī al-Sayyīd (jil. 2, Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqīyyah, t.t.), 490-491, entri “*jawaza*”.

⁴³ Muḥammad bin al-Ḥasan, Ibn Fūrak, *Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-ʿAsharī*, ed. Aḥmad ʿAbd al-Raḥīm al-Shaykh (Kaherah: al-Maktabah al-Dīniyyah, 2006), 24.

⁴⁴ Beliau ialah ʿAmrū atau dibaca ʿUmarū bin ʿUthmān bin Qanbar al-Ḥarīthī, digelar Abū Bishr, dimasyhurkan dengan nama Sibawayh. Tokoh ilmuwan yang mula-mula menstrukturkan disiplin Nahu Bahasa Arab.

merujuk kepada *majāz*⁴⁵ dan penggunaan ini diujahkan dengan dalil al-Quran. Beliau berkata:

وَمِمَّا جَاءَ فِي اتِّسَاعِ الْكَلَامِ وَالِاخْتِصَارِ قَوْلُهُ تَعَالَى جَدُّهُ: وَسَلِّ الْقَرْيَةَ
الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ: أَهْلَ
الْقَرْيَةِ فَاخْتَصَرَ وَعَمِلَ الْفِعْلَ فِي الْقَرْيَةِ كَمَا كَانَ عَامِلًا فِي الْأَهْلِ ...

Maksudnya: *Dari apa yang datang pada [menjelaskan] pengayaan ucapan dan peringkasan, firman Allah SWT: “Dan bertanyalah kepada negeri (Mesir) tempat kami tinggal dan kepada kafilah yang kami temui padanya (perjalanan pulang).⁴⁶ Apa yang dikehendaki [sebenarnya] ialah: penduduk negeri, lalu diringkaskan dan diperlakukan perbuatan [bertanya] ke atas negeri sepertimana diperlakukan ke atas penduduk...⁴⁷*

Pengaplikasian *majāz* oleh Sibawayh sebagaimana dibawakan di atas membuktikan *majāz* bukanlah bidaah al-Ashā'irah ataupun al-Mu'tazilah sebelumnya. Ia adalah kaedah yang dirintis dan diaplikasikan oleh ilmuwan bahasa. Penting mengaitkan keutamaan *majāz* dengan ahli bahasa adalah untuk menjelaskan kekayaan leksikal Bahasa Arab di dalam al-Quran diperakui oleh ahlinya dan dari bidang ilmu yang lain. Secara tuntas, usaha yang dilakukan al-Ashā'irah melalui penggunaan *majāz* ialah menghidupkan kembali metode ahli bahasa menangani kekeliruan *al-Mutashābihāt*, sekali gus menafikan al-Ashā'irah terpengaruh dengan metodologi pentakwilan al-Mu'tazilah.⁴⁸ Dalam

⁴⁵ *Majāz* secara istilah belum dikenali dan diberikan takrif secara resmi oleh para ilmuwan bahasa atau ilmuwan bidang lain.

⁴⁶ Surah *Yusūf*, 12: 82. Terjemahan ayat suci ini diambil daripada *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman*. Basmeih, *Tafsir*, 565.

⁴⁷ 'Amrū bin 'Uthmān, Sibawayh, *al-Kitāb*, ed. 'Abd al-Salām Hārūn (jil. 1, t.tp.: 'Alam al-Kutub, 1988), 211.

⁴⁸ Pentakwilan al-Mu'tazilah didirikan di atas dua asas; akal dan bahasa. Akal bagi mereka adalah usul yang sabit yang mana dengannya al-Qur'ān ditakwil keseluruhannya, sehingga al-Mu'tazilah menafikan kewujudan *al-Mutashābihāt*.

mentakwil, al-Ashā'irah menyertakan dua elemen sebagai panduan iaitu (pensucian) dan *ẓanniyy* (angkaan) yang tidak dilakukan oleh al-Mu'tazilah.

Mazhab al-Ashā'irah menggunakan elemen *tanzīh* memilih makna *majāz* bagi *al-Mutashābihāt* yang mengelakkan Allah SWT diserupakan dalam akal dengan makhluk atau dijisimkan. Rujukan al-Ashā'irah dalam perkara ini berdasarkan firman Allah SWT:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

Maksudnya: *Tiada sesuatu pun yang sebanding dengan (zat-Nya, sifat-sifat-Nya dan pentadbiran)Nya.*⁴⁹

Manakala dengan *ẓanniyy*, al-Ashā'irah tidak mewajibkan atau memuktamadkan makna *majāz* yang dipilih bagi *al-Mutashābihāt*. Mereka terbuka menerima pemaknaan lain selagi mana ia layak menggambarkan kesempurnaan Allah SWT dan menguduskan-Nya daripada segala bentuk penyerupaan dan penjisiman atau membawa kepada kedua-duanya atau membawa kepada waham dan kekeliruan. Hal ini bertitik tolak daripada pemilihan makna *majāz* bagi *al-Mutashābihāt* di sisi al-Ashā'irah itu sendiri, ia juga berasaskan angkaan meskipun ia melalui tilikan akal yang sahih (*al-naẓr al-ṣaḥīḥ*).⁵⁰

TILIKAN AKAL (AL-NAẒR)

Bagi membolehkan segala kaedah memahami akidah dengan akal, ia mesti diiktiraf sebagai instrumen yang berkeupayaan melakukan penilikan yang betul. Al-Taftāzānī memaksudkan penilikan (*al-naẓr*)

Manakala dengan menggunakan bahasa pula, al-Mu'tazilah mengalihkan segala zahir *al-Mutashābihāt* atau selainnya kepada makna yang ditanggung oleh bahasa. Dengan ini setiap lafaz zahir *al-Mutashābihāt* atau selainnya dianggap batil. 'Abd al-'Azīz, *Falsafah*, 132. Muṣṭafā, *Manhāj*, 61.

⁴⁹ Surah *al-Shūrā*, 42:11, Basmeih, *Tafsir*, 1285.

⁵⁰ Penulis telah menulis sebuah kertas kerja berkenaan hal ini dengan judul Taufik Di antara *Tafwid* dan *Ta'wil*: Titik Pertemuan Madrasah Salaf Dan Khalaf dan telah dibentangkan dalam seminar PEMIKIR 4 pada 9-10 Disember 2014.

sebagai tilikan mata batin atau masyhur dalam kalangan ahli sufi menyebutnya sebagai *al-Baṣīrah*. Ia adalah adaptasi daripada pandangan al-Rāzī, al-Taftāzānī menerangkan dengan lebih lanjut:

وَفِي كَلَامِ الْإِمَامِ (الرَّازِي) أَنَّ نَظَرَ الْبَصِيرَةِ أَشْبَهَ بِنَظَرِ الْبَصَرِ، فَكَمَا
أَنَّ مَنْ يُرِيدُ إِدْرَاكَ شَيْءٍ بِبَصَرِهِ يَقْطَعُ نَظْرَهُ عَنِ سَائِرِ الْأَشْيَاءِ وَيُحْرِكُ
حَدَقَتَهُ مِنْ جَانِبٍ إِلَى جَانِبٍ إِلَى أَنْ يَقَعَ فِي مُقَابَلِهِ ذَلِكَ الشَّيْءُ
فَيَبْصُرُهُ. كَذَلِكَ مَنْ يُرِيدُ إِدْرَاكَ شَيْءٍ بِبَصِيرَتِهِ يَقْطَعُ نَظْرَهُ عَنِ سَائِرِ
الْأَشْيَاءِ وَيُحْرِكُ حَدَقَةَ عَقْلِهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ إِلَى أَنْ يَحْصُلَ لَهُ
الْعُلُومُ الْمَرْتَبَةُ الْمُؤَدِّيَّةُ إِلَى ذَلِكَ الْمَطْلُوبِ.

Maksudnya: Pada ucapan Imam (*al-Rāzī*):
sesungguhnya tilikan mata hati menyamai dengan tilikan mata [lendir], maka begitulah [halnya] bilamana ada seseorang yang ingin mengetahui sesuatu dengan penglihatannya, dia akan memutuskan tilikannya daripada [melihat] segala perkara yang lain dan menggerakkan anak matanya dari suatu sisi ke sisi [yang lain] sehinggalah sesuatu itu berhadap di hadapannya (orang yang melihat), lalu dia dapat melihatnya. Demikian jua bagi seseorang yang ingin mengetahui sesuatu dengan intuisinya, dia akan memutuskan tilikan [akalnya] daripada segala perkara dan menggerakkan iris akalnya [memikirkan] pada sesuatu ke sesuatu [yang lain] sehinggalah berhasil baginya (orang yang berfikir) pengetahuan-pengetahuan yang berperingkat, yang membawa kepada objektifnya.⁵¹

⁵¹ Mas'ūd bin 'Umar, *al-Taftāzānī, Sharḥ al-Maqāṣid*, ed. Ibrāhīm Sham al-Dīn (jil. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 87.

Manakala maksud penilikan yang sah “*al-nazr al-ṣahīh*” pula ialah penilikan yang diselia oleh tilikan ilahi (*al-nazr al-Ilāhiyy*). Ia melucutkan kelupaan pada intelektualisasi, yang menanggalkan segala halangan yang menyibukkan hati kecuali memikirkan kemuliaan dan ketinggian Allah SWT.⁵²

Secara ringkasnya, tilikan akal yang sah ialah tilikan akal yang menghasilkan keyakinan, kerana sandaran tilikan itu ialah maklumat daripada sumber cahaya al-Qur’an dan hadis mutawatir. Bagaimana proses untuk menghasilkan keyakinan itu, tilikan akal mesti memenuhi ciri-ciri berikut; (i) tilikan akal mesti berpaksikan kaedah yang sabit dan betul; (ii) kaedah itu pula mesti bersifat terperinci dalam bentuk jujuk; (iii) penghasilan pengetahuan daripada kaedah itu mesti membawa kepada natijah yang komprehensif. Dengan memenuhi ciri-ciri yang disebutkan ini, tilikan akal dapat memuktamadkan hasil tilikannya, dan inilah yang dimaksudkan tilikan akal menghasilkan keyakinan.⁵³

Membincangkan mengenai tilikan akal, ia perlu dibentangkan dalam satu judul yang khas, yang berkaitan dengan keahlian individu yang mengaplikasi metodologi pengajian akidah. Penulis bawakan secara ringkas mengenainya (tilikan akal) di sini kerana menghasilkan tilikan akal yang sah adalah matlamat daripada memahami pengajian akidah Islamiah, ia adalah kesimpulan daripada apa yang dibentangkan dalam makalah ini. Dengan tilikan akal yang sah, orang awam mampu memahami kandungan pengajian akidah Islamiah dengan betul dan mampu mengenal dalil-dalil *mujmal* (pukal) akidah Islamiah dengan jelas bagi mengeluarkan diri mereka daripada status bertaklid (*al-muqallid*) kepada orang yang tahu (*al-‘ārif*), kerana usul akidah tidak menerima iman orang bertaklid. Bagi pengkaji atau orang yang mendalami bidang akidah pula, tilikan akal yang sah bukan sahaja membantu mereka memahami metode-metode pengajian akidah⁵⁴ malah

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, 93.

⁵⁴ Apa yang telah dinyatakan dalam makalah ini merupakan metode pendalilan sifat-sifat Allah SWT. Ia merupakan metode teras dalam pengajian akidah Ahli Sunnah Waljamā‘ah. Di samping metode ini, terdapat juga metode-metode lain yang dilihat sebagai bahagian cabang seperti; memahami perkara-perkara umum seperti *jawhar*

menyelamatkan mereka daripada terkeliru yang membawa kepada kesesatan dan kekufuran. Shaykh Ibrāhim al-Laqqānī (m. 1041H) telah meringkaskan matlamat ini dalam bait susunannya yang berbunyi:

وَفُسِّرَ الْإِيمَانُ بِالتَّصَدِيقِ وَالتَّنَطُّقُ فِيهِ الْخُلْفُ بِالتَّحْقِيقِ

Maksudnya: *Dan ditafsirkan iman dengan membenarkan # dan menyebut [syahadah] padanya khilaf dengan pengesahan [dalil].*⁵⁵

Al-Bājūrī menghuraikan maksud *al-taṣdīq* (membenarkan) pada bait ini sebagai pengetahuan yang terhasil daripada dalil-dalil agama yang menyamai daruri. Ia adalah tilikan akal pada sumber asalnya.⁵⁶

PENUTUP

Metodologi pengajian akidah Ahli Sunnah Waljamaah sememangnya satu metodologi yang bertepatan dengan kehendak syarak apabila menyentuh soal iman dan akidah. Bermula dari mengenal apakah kaedah yang tepat menghuraikan akidah Islamiah sehinggalah kepada menyusun kaedah-kaedah yang betul mempelajari akidah Islamiah, Ahli Sunnah Waljamaah khasnya al-Ashā'irah telah merujuk sepenuhnya kepada panduan wahyu. Mereka telah mengolah mafhum daripada dalil-dalil al-Quran dan hadis Nabi SAW supaya sesuai dengan kefahaman akal kerana mereka amat mengetahui bahawa kejazaman iman yang ingin dihasilkan daripada mempelajari akidah Islamiah hanya berlaku di dalam hati, dan untuk sampai kepada hati, akidah Islamiah perlu difahami oleh akal. Dengan ini, al-Ashā'irah bukan sahaja berjaya memperkenalkan metode pengajian akidah yang lengkap bahkan telah berjaya menghubungkan pendalilan daripada wahyu dengan pengolahan akal.

(zarah), 'arad (sifat lahiriah), mutahayyiz (mengisi ruang), jisim dan lain-lain; juga seperti metode hiwar dan jidal.

⁵⁵ Ibrāhim al-Bājūrī, *Hāshiyah al-Imām al-Bājūrī 'alā Jawharah al-Tawhīd al-Musammā Tuḥfah al-Murīd 'alā Jawharah al-Tawhīd*, ed. 'Alī Jum'ah Muḥammad al-Shāfi'ī (cet. ke-5, Kaherah: Dār al-Salām, 2010), 90.

⁵⁶ *Ibid.*, 91.

Kekuatan metodologi pengajian akidah al-Ashā'irah terletak pada pencerahannya ke atas permasalahan-permasalahan berpolemik dalam kalangan umat Islam. Selain itu, kekuatannya juga terletak pada dokongan dan sokongan ilmuwan Islam dari pelbagai bidang ilmu. Pegangan akidah mereka dengan Mazhab al-Ashā'irah sahaja cukup membuktikan metodologi pengajian akidah al-Ashā'irah adalah metodologi yang diperakui. Oleh kerana majoriti ilmuwan Islam berbuat demikian maka menobatkan Mazhab al-Ashā'irah sebagai mazhab akidah ummah yang kena dengan julukan "*al-jamā'ah*", melengkapi kepada kesepakatan mereka mematuhi panduan "*al-sunnah*".

Wujud telahan mempertikaikan Mazhab al-Ashā'irah bahawa para ilmuwan hanya mewar-warkan diri mereka sebagai "*ash'ariyyah*", sementara mereka beramal dengan amalan "*ahl al-hadīth*" atau "*salafīyyah*". Selain itu, mungkin mereka maksudkan diri mereka sebagai "*ash'ariyyah*" marhalah kedua atau ketiga pegangan Imam al-Ash'arī setelah bertaubat daripada pegangan al-Mu'tazilah dan meninggalkan metode Ibn Kullab. Jika inilah sandaran telahan itu, maka pendekatan baharu dalam mengenal metodologi pengajian akidah Islamiah perlu diperkenalkan. Ia bukan sahaja tertumpu pada pendekatan tradisi pengajian Sifat 20 malah dikembangkan pada mengetengahkan konstruktif pendalilan serta penghujahan metode-metode yang membina kandungan pengajian Sifat 20.

Apa yang dimaklumi, kecelaruan masyarakat beriktikad, berfikir dan beramal merupakan implikasi daripada menuruti pemikiran dan fahaman yang bukan dari sumber Ahli Sunnah Waljamaah, meskipun pemikiran dan fahaman itu berjenama "*salafīyyah*", "*ahl al-hadīth*", "*anṣār al-sunnah*" atau sebagainya lagi. Penjenamaan ini telah didasari oleh kesalahan fatal yang sewajarnya dibasmi oleh pihak berkuasa dan para ilmuwan. Bagi orang yang memiliki *al-Baṣīrah* (tilikan mata hati), mereka mampu melihat dan memahami bahawa umat Islam telah berdiri dengan akidah yang sahih semenjak dari zaman Rasulullah SAW sehinggalah ke hari ini. Mereka yang memiliki *al-Baṣīrah* itu juga mampu melihat dan memahami bahawa peredaran masa telah menghasilkan pelbagai perkara baharu yang mempengaruhi pemikiran dan mengubah tingkah laku umat Islam. Terpengaruhnya mereka sehingga ada yang memesongkan pengertian sebenar al-Quran dan hadis

Rasulullah SAW, dan ada juga yang sanggup menyeksa dan membunuh orang Islam lain yang tidak bersalah. Dalam menghadapi kerancuan ini, bangkitlah Ahli Sunnah Waljamaah dengan metodologi yang mengembalikan umat Islam kepada ajaran al-Quran dan al-Sunnah, sebagaimana yang telah ditinggalkan oleh Rasulullah SAW dan sebagaimana yang telah diamalkan oleh para sahabat Baginda RA. Metodologi inilah yang terus hidup sehingga ke hari ini, menyelamatkan umat Islam daripada kesesatan, membawa mereka ke mercu kegemilangan dan menyematkan kesabaran dan daya tahan agar mereka betah menghadapi pancaroba alam.

RUJUKAN

- ‘Abd al-‘Azīz Sayf al-Naṣr, *Falsafah ‘Ilm al-Kalām fī al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah manḥajan wa taṭbīqān*. T.tp.: Maktabah al-Jāmi‘ah al-Azhariyyah, 2014.
- Abdullah Basmeih, *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Qur’an 30 Juz*. Cet. ke-6, Bahagain Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1995.
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad, *al-Farq bayna al-Firq wa bayān al-Firqah al-Nājiyyah minhum: ‘Aqā’id al-Firaq al-Islāmiyyah wa arā’ kibār a’lāmihā*, ed. Muḥammad ‘Uthmān al-Khist. Kaherah: Maktabah Ibn Sīnā, t.t.
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad, *Uṣūl al-Dīn*. Istanbul: Maṭba‘ah al-Dawlah, 1928.
- Al-Bājūrī, Ibrāhīm, *Ḥāshiyah al-Imām al-Bājūrī ‘alā Jawharah al-Tawḥīd al-musammā Tuḥfah al-Murīd ‘alā Jawharah al-Tawḥīd*, ed. ‘Alī Jum‘ah Muḥammad al-Shāfi‘ī. Cet. ke-5, Kaherah: Dār al-Salām, 2010.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Ḥusayn, *al-Asmā’ wa al-Ṣifāt*, ed. Fu‘ād bin Sirāj ‘Abd al-Ghaffār. Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.
- Al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad, *al-Ta’rīfāt*. ed. Muḥammad Bāsīl ‘Uyūn al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Al-Rāzī, Maḥmūd bin Muḥammad, *Taḥrīr al-Qawā’id al-Manṭiqiyyah*, sunt. ‘Alī bin Muḥammad al-Jurjānī, al-Sayyīd al-Sharīf. cet. ke-2, Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa awlādihī, 1948.
- Al-Shahrastānī, ‘Abd al-Karīm, *al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005.

- Al-Shahrestānī, ‘Abd al-Karīm, *Nihāyah al-Aqdām fī ‘Ilm al-Kalām*, t.tp.: t.p, t.t.
- Al-Taftāzānī, Mas‘ūd bin ‘Umar, *Sharḥ al-Maqāṣid*, ed. Ibrāhīm Sham al-Dīn. jil. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- ‘Awwād bin ‘Abd Allāh al-Mu‘tiq, *al-Mu‘tazilah wa usūluhum al-khamsah wa mawqif Ahl al-Sunnah minhā*. Cet. ke-2, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1995.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Umar, *Asas al-Taqdīs*, ed. Aḥmad Hījāzī al-Saqā’. Beirut: Dār al-Jīl, 1993.
- Fāliḥ al-Rābi‘ī, *Tārīkh al-Mu‘tazilah: fikruhum wa ‘aqā’iduhum*. Kaherah: al-Dār al-Thaqāfiyyah li al-nashr, 2001.
- Ibn Fūrak, Muḥammad bin al-Ḥasan, *Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-‘Asharī*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Shaykh. Kaherah: al-Maktabah al-Dīniyyah, 2006.
- Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, ed. Yāsir Sulaymān Abū Shādī, Majdī Fathī al-Sayyīd. jil. 2, Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Salām, *Muwāfaqah ṣaḥīḥ al-Manqūl li ṣarīḥ al-Ma‘qūl*. ed. Muḥammad Rashād Salīm. T.tp: Dār a-Kunūz al-Adabiyyah, t.t.
- Kamus Dewan*, ed. ke-3. cet. ke-7, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002.
- Markaz al-Azhar li al-ta’līf wa al-tarjamah wa al-nashr, *Imām Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah: nahw waṣaṭiyyah Islāmiyyah jāmi‘ah*. j. 1., Kaherah: Dār al-Quds al-‘Arabī, 2014.
- Mohd Hamidi Ismail, “Taufik Di antara *Tafwid* dan *Ta’wil*: Titik Pertemuan Madrasah Salaf Dan Khalaf”, *PEMIKIR* 4, 9-10 Desember 2014.
- Mohd Hamidi Ismail, “Wacana Pemikiran Ibn al-Khuzaymah (m.311H) Terhadap *Al-Mutashābihāt* Mengikut Analisis Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m.606H)”, *PEMIKIR* II, 21-23 Julai 2010.
- Muḥammad ‘Abd al-Faḍīl al-Qūṣī, *Ḥawāmish ‘alā al-Iqtīṣād fī al-I‘tiqād li ḥujjah al-Islām al-Ghazālī al-quṭubān al-thālith wa al-rābi‘*. Cet. ke-2, t.tp.: t.p., 1997.
- Muḥammad Rābi‘ Muḥammad Jawharī, *Dawābiḥ al-Fikr*. Cet. ke -3, t.tp.: t.p., 2000.

Muṣṭafā bin Ḥamzah, *Manhaj al-Ash‘arī fī qirā‘ah al-Nāṣ*. Kaheerah: Dār al-Quds al-‘Arabī, 2014.

Nūh ‘Alī Salmān, *al-Mukhtaṣar al-Mufīd fī sharḥ Jawharah al-Tawḥīd*. Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation Sdn. Bhd, 2003.

Sibawayh, ‘Amrū bin ‘Uthmān, , *al-Kitāb*, ed. ‘Abd al-Salām Harūn. jil. 1., t.tp: ‘Alam al-Kutub, 1988.