

## **ASAS KEINTELEKTUALAN TRADISI KALAM ASHĀ'IRAH: SUATU ANALISIS METODOLOGIKAL**

Azmil Zainal Abidin<sup>1</sup>

### **Abstrak**

Tradisi kalam Ashā'irah telah meniti era generasi yang panjang sejak kewafatan baginda s.a.w. Sepanjang usianya, tradisi ini berjaya mengekalkan kejernihan akidah daripada ancaman dan pengeliruan aliran bidaah iktikad. Antara rahsia penerimaan ajaran Ashā'irah sebagai anutan arus perdana ummah adalah hasil keselariannya dengan metode penghujahan yang ilmiah. Makalah ini menganalisis asas keintelektualan tradisi kalam Ashā'irah selain turut mengenal pasti kerangka rasional akal dalam berinteraksi dengan persoalan metafizik ketuhanan menurut aliran ini. Ia berdasarkan proses pengumpulan data melalui metode kepustakaan untuk mengumpulkan maklumat berkaitan di dalam karya tradisi kalam Ashā'irah dan penyelidik semasa. Kajian mendapati Ashā'irah memperakui legitimasi ilmu kalam dengan batas dan fungsi tertentu. Pengiktirafan ini mencorakkan pula metode dalam memanfaatkan potensi kekuatan akal dengan bentuk deduksi atau qiyās dan aras hukumnya yang pasti. Namun melalui amanah dan ketelitian terhadap panduan ilmu, Ashā'irah mengawal fungsi akal agar tidak berspekulasi di luar daripada skop keupayaannya sehingga melangkaui sempadan metafizik ketuhanan yang ghaib mutlak. Justeru, sifat akal dalam mengkhidmati kebenaran dan petunjuk wahyu berjaya dimanifestasikan sebagai sikap kesederhanaan dalam beriktikad. Inilah identiti tradisi kalam Ashā'irah.

**Kata kunci:** Ashā'irah, kalam, metode ilmiah, metafizik ketuhanan

### **Abstract**

*Ash'arite dialectic theology or kalam tradition has developed along Muslim history since after the prophetic time. During this long period, it has proven successful in sustaining the integrity of Islamic theology against heterodox challenges, hence its acceptance by the vast majority of Muslims to be the main orthodox school of Islam. Amongst others, this is based on its consistence with scientific methods. This paper thus analyses Ash'arite intellectual basis against human rational framework in interacting with metaphysical questions. It employs a holistic examination into main classical and contemporary Ash'arite texts on this issue. Finally, it finds the Ash'arite*

---

<sup>1</sup> Azmil Zainal Abidin, PhD, adalah Pensyarah di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

*school affirms the legitimacy of kalam within its boundaries, which then shapes methods used in exercising intellect through deduction processes to build definitive conclusions. Nevertheless, this thinking processes are always organised so as not to speculate beyond human capacities in understanding metaphysical realities. Therefore, Ash'arites are successful in utilising human intellect towards serving the revelation with a manifested moderation in their creed.*

**Keywords:** *Ash'arites, kalam, dialectic theology, scientific methods, theological metaphysics*

## **Pendahuluan**

Sejak berabad lamanya, Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang ditunjangi oleh iktikad Ashā'irah dan Māturīdiyyah telah diterima baik oleh ulama kebanyakan dan arus perdana ummah. Kredibiliti kedua-dua aliran ini terserlah melalui rekod cemerlangnya dalam menangkis gugatan aliran bidaah terhadap kemurnian akidah Islam. Terbukti bahawa tradisi kalam mempunyai sisi positif yang dapat dimanfaatkan demi kepentingan Islam. Ia bukan sepenuhnya diselubungi palitan negatif sebagaimana dakwaan sesetengah kalangan. Sebagai tunjang usuluddin, ilmu kalam menempati kedudukan ilmu universal atau *kullī* dalam penisbahan yang menerasi segenap ilmu agama lainnya seperti tafsir, hadith dan fiqah sebagai ilmu cabangan atau *juz'ī*.<sup>2</sup> Diskusi berikut meneliti metode penghujahan tradisi kalam Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, khususnya Ashā'irah sebagai bukti ketinggian nilai dan asas keintelektualan disiplin berkenaan.

---

<sup>2</sup> Ini kerana seorang mutakalim mengamati segala sesuatu yang lebih umum statusnya iaitu maujud itu sendiri, termasuklah kesabitan al-Qur'an dan hadith serta kebenaran rasul, manakala seorang mufasir, ahli hadith atau faqih berinteraksi dengan sumber agama itu setelah hakikat keabsahannya disabitkan oleh mutakalim. Ilmu kalam menanggung tugas mengisbatkan prinsip segenap ilmu keagamaan lainnya, sekali gus menduduki martabat ilmu tertinggi yang disusuli segala perincian di bawahnya. Seorang faqih bertugas memerhatikan nisbah perbuatan mukalaf dengan pembicaraan arahan dan larangan syarak setelah kesabitan perbuatan ikhtiari para mukalaf disahkan oleh mutakalim Ashā'irah daripada syubhah Jabariyyah yang mengingkari perbuatan ikhtiari itu. Justeru, faqih tersebut menerima kesabitan al-Qur'an sebagai pembicaraan Allah SWT kepada hambaNya dan kesabitan perbuatan mukalaf tersebut secara bertaklid kepada ilmu kalam. Lihat Sa'īd Fūdāh, *Tad'īm al-Mantiq* (Amman: Dār al-Rāzī, 2002), 14-16.

### Kronologi Perkembangan Tradisi Kalam Ashā'irah<sup>3</sup>

Pengorbanan Aḥmad bin Ḥanbal (m.241H) dalam tragedi *miḥnah* Mu'tazilah menjadi inspirasi kepada para pembela sunnah. Setelah berlalu tempoh tertentu, tekanan Mu'tazilah terhadap mereka sejak pemerintahan al-Ma'mūn (m.218H) semakin reda. Al-Mutawakkil (m.247H) yang mewarisi takhta mula berlunak dengan ahli fiqah dan ahli hadith sehingga mereka diberi ruang dalam bidang sosial dan politik.<sup>4</sup> Pengaruh politik Mu'tazilah pula semakin lemah, namun pengaruh keintelektualannya kekal mendominasi perdebatan ilmiah. Ini memberi impak positif terhadap imej mereka dalam kalangan generasi muda yang terpelajar.<sup>5</sup>

Golongan Ḥanābilah menampakkan pelampauan dalam pegangan penyerupaan atau *tashbīh* mereka sepeninggalan Aḥmad bin Ḥanbal.<sup>6</sup> Mereka belum berjaya menampilkan tokoh yang mampu menyekat pengaruh Mu'tazilah dengan berkesan melalui gaya penghujahan.<sup>7</sup> Ḥanābilah dan Mālikiyyah tidak sesuai berperanan pada ketika itu yang menuntut pengeksploitasian akal semaksimum mungkin demi mempertahankan keimanan tanpa terlalu bergantung kepadanya. Aliran ahli hadith atau *muḥaddithīn* kurang bermaya memikulnya akibat kebekuan dan keterikatan kepada nas. Sikap menolak pentakwilan nas turut menyeret sebahagian mereka kepada menyerupakan Allah atau *tashbīh* dan menjisimkanNya atau *tajsīm*.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> Istilah Ash'ariyyah merujuk kepada aliran mazhab Ash'ariyyah, manakala istilah Ashā'irah merujuk kepada tokoh aliran tersebut. Lihat Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *Fī 'Im al-Kalām: Dirāsāt Falsafīyyah li 'Ārā' al-Firaq al-Islāmiyyah fī Uṣūl al-Dīn: al-Ashā'irah* (Beirut: Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1985), 1:7. Ashā'irah adalah mereka yang melalui jalan Abū al-Ḥassan al-Ash'arī dalam iktikad. Lihat Ḥamad al-Sinān dan Fawzī al-'Anjarī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā'irah: Shahādah 'Ulama' al-Ummah wa Adillatuhum* (Kuwait: Dār al-Diyā', 2006), 34. Kedua-dua istilah ini adalah sandaran kepada beliau yang dilahirkan di Basrah pada tahun 260H dan meninggal dunia pada tahun 330H. Namun, ada juga pendapat yang mengatakan beliau meninggal dunia pada tahun 324 H. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa al-Fikr al-Mu'āṣir* (Damsyik: Manshūrāt Jāmi'ah Dimashq, 1992), 70.

<sup>4</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), 151.

<sup>5</sup> Abū al-Ḥassan 'Alī al-Nadawī, *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām* (Safah: Dār al-Qalam, 1989), 1:117.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1:211.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1:117.

<sup>8</sup> 'Abd al-Majīd Abū al-Futūḥ Badawī, *al-Tārīkh al-Siyāsī wa al-Fikrī* (Mansurah: Dār al-Wafā', 1988), 184.

Ketika itu, Abū Ḥassan al-Ash'arī (m.324H) masih di peringkat awal dan mempunyai hubungan yang sangat erat dengan gurunya, Abū 'Alī al-Jubbā'ī (m.303H). Beliau sering kali menggantikan tempat gurunya itu di majlis perdebatan, lantaran al-Jubbā'ī merupakan tokoh penulis yang tidak gagah di medan perdebatan.<sup>9</sup> Setelah lama melazimi gurunya, al-Ash'arī bermimpi bertemu Rasulullah s.a.w.<sup>10</sup> sehingga beliau memutuskan untuk meninggalkan Mu'tazilah melalui pengisytiharan umum di Masjid Basrah. Dalam pidatonya, beliau bertaubat daripada iktikad Mu'tazilah, sekali gus menyatakan penentangan terhadapnya. Sejak itu, berlangsunglah polemik di antara beliau dengan Mu'tazilah melalui penulisan dan perdebatan. Sanggahannya mengenai isu Allah bertanggungjawab melakukan kebaikan yang terbaik atau *al-ṣalah wa al-aṣlah* berjaya mematikan hujah Mu'tazilah.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Abū al-Ḥassan 'Alī bin Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah fī Uṣūl al-Diyānah*, ed. Muḥammad al-Khidr Ḥusayn (Beirut: Dār al-Qadīrī, 1991), 12.

<sup>10</sup> Di sebalik perselisihan para pengkaji mengenai faktor sebenar beliau keluar daripada Mu'tazilah, Abū al-Qāsim 'Alī ibn 'Asākir mengembalikannya kepada faktor mimpi ini. Lihat Jalāl Muḥammad Mūsā, *Nash'at al-Ash'ariyyah wa Taṭawwuruha* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1975), 171.

<sup>11</sup> Al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 11-12. Menurut riwayat, al-Ash'arī bertanya al-Jubbā'ī 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. Al-Jubbā'ī menjawab bahawa yang pertama diganjar dengan syurga, yang kedua pula dibalasi dengan neraka, manakala yang ketiga tidak diganjar pahala mahupun dihukum seksa. Kata al-Ash'arī 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?" Al-Jubbā'ī menjawab bahawa dalam konteks ini, Allah SWT menjawab, "Sesungguhnya Aku mengetahui bahawa jika engkau dewasa, nescaya engkau akan berbuat maksiat, lantas bakal ke neraka. Oleh itu, apa yang terlebih baik atau *aṣlah* bagimu adalah engkau mati ketika kecil lagi." Al-Ash'arī membalas kemudiannya, bagaimana jika saudara kedua yang masuk neraka pula berkata, "Ya Allah! Mengapa Engkau tidak mematikan aku ketika kecil, lantas aku tidak masuk ke neraka." Apa pula jawapan Allah SWT? Akibatnya, al-Jubbā'ī terdiam. Muḥammad Rabī' Muḥammad Jawharī, *'Aqīdatuna* (t.tp.: t.p., 2005), 32-33. Penguasaan yang mendalam terhadap lorong berfikir Mu'tazilah sepanjang berada di bawah asuhan mereka telah dimanfaatkan sepenuhnya oleh al-Ash'arī untuk menzahirkan kebenaran yang dianuti oleh majoriti ummah ketika itu. Lihat al-Būṭī, *al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*, 70-71. Beliau mengarang sejumlah karya besar yang membincangkan persoalan keimanan, sekali gus menjawab segala keraguan yang disebarkan oleh aliran bidaah seperti *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zaygh wa al-Bida'* dan *Maqālāt al-Islāmiyyīn*. Lihat Muḥammad Rabī' Muḥammad Jawharī, *Iqtinās al-'Awālī min Iqtisād al-Ghazālī* (t.tp.: Dār al-I'tisām, 1998), 26.

Ketokohan al-Ash‘arī dalam sejarah pemikiran tauhid merujuk kepada usaha pembaharuan beliau dalam mengeksploitasi semula 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 hadith dan fuqaha.<sup>12</sup> Di celah kekeliruan antara Mu‘tazilah dengan ahli hadith dan fuqaha, beliau muncul dengan pendekatan sederhana. Keresahan ummah tentang keutamaan zahir nas dan akal diredakan oleh keistimewaan pendekatannya yang dapat menyeimbangkan keterikatan puak Mushabbihah terhadap zahir nas dan ketakjuban Mu‘tazilah terhadap potensi akal.<sup>13</sup>

Pengenalan terhadap pendekatan al-Ash‘arī dapat diteliti melalui dua ungkapan beliau ketika mengisytiharkan dirinya meninggalkan Mu‘tazilah. Pertamanya, kenyataan yang terekod dalam karya *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* bahawa dasar agama yang dipegang oleh beliau ialah al-Qur’an, al-sunnah, riwayat para sahabat, tabiin dan imam hadith, khususnya Aḥmad bin Ḥanbal. Keduanya, kenyataan dalam karya *Istihṣān al-Khawḍ fī ‘Ilm al-Kalām* yang mengkritik puak yang menjadikan kejahilan sebagai asas pemikiran, bahkan mencenderungi sikap taklid, sebaliknya beliau menganjurkan agar setiap persoalan dikembalikan kepada sumbernya.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Ṣubḥī, *Fī ‘Ilm al-Kalām*, 1:43. Punca sebenar penolakan ilmu kalam oleh kalangan ahli hadith 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 Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, maka ahli hadith mula mendekati dan mengiktiraf pendekatan ilmu kalam Ashā‘irah tersebut. Lihat Abū al-Qāsim ‘Alī ibn ‘Asākir, *Tabyīn Kadhb al-Mufīarī* (Damsyik: Maṭba‘ah al-Tawfīq, 1926).

<sup>13</sup> Abdul Shukor Husin, “Asyaari dan Manhajnya,” dalam ed. Ibrahim Abu Bakar, *Spektrum Falsafah Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 35-36, 45-46. Sebagaimana ilmu kalam, konsep takwil turut menjadi mekanisme anjal dalam menyampaikan tujuan atau *maqāṣid* usuluddin demi kepentingan akidah tauhid. Pendekatan salaf Aḥmad bin Ḥanbal yang menolak takwil seperti mana pengisytiharan awal al-Ash‘arī menerusi *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* tidak berupaya menghadapi penyebaran aliran faham 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 takwil itu. Lihat Badawī, *al-Tārīkh al-Siyāsī wa al-Fikrī*, 33-34.

<sup>14</sup> Menurut Fawqiyah Ḥusayn, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* dikarang terlebih dahulu daripada *al-Luma‘* kerana diskusi *al-Luma‘* lebih terperinci berbanding *al-Ibānah*. *Al-Ibānah* juga berupa pengisytiharan sikap beliau menyertai Aḥmad bin Ḥanbal. Lihat Abū al-Ḥassan ‘Alī bin Ismā‘īl al-Ash‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl*

Berdasarkan dua bentuk ungkapan berkenaan, dapat dirumuskan bahawa pendekatan al-Ash'arī menyeimbangkan antara kehendak nas dengan akal. Ungkapan awal menekankan kepentingan berpegang kepada nas agama seperti mana pegangan Aḥmad bin Ḥanbal dan menghidupkan kembali manhaj salaf yang telah dihayati sebelum bertapaknya Mu'tazilah. Ungkapan kedua pula mengisyaratkan penentangan terhadap taklid dan kejumudan fikiran, sekali gus menggunakan potensi akal dalam mengukuhkan akidah tauhid yang dibawa oleh nas. Nas lebih berwibawa dan muktamad berbanding akal, manakala wibawa dan peranan akal adalah semata-mata mengkhidmati nas dalam menjelaskan hakikat kebenaran akidah tauhid.

Melalui kesepaduan akal dan nas 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. Pendekatan Ash'ariyyah melayakkan mereka memimpin gerakan pemikiran, sekali gus mencorakkan landskap politik dalam menyaingi Shi'ah pada kurun kelima sehingga kejatuhan Baghdad. Ketika itu, sikap Mālikiyyah dan Ḥanābilah yang menolak takwil serta membeku pada zahir nas tidak bermaya menunaikan fungsi ini.<sup>15</sup>

Menyorot perkembangan Ashā'irah, Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq menjelaskan bahawa Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah sebelum al-Ash'arī tidak berpegang kepada selain naqli berhubung persoalan iktikad, manakala pendukung pelbagai kelompok atau firqah akidah lainnya berpegang kepada akal. Namun, setelah beliau mengambil akal sebagai pemelihara bagi sunnah dalam memperdebatkan golongan bidaah, para pendukung mazhab beliau selepasnya lantas turut mengisbatkan akidah mereka dengan akal sebagai sandaran baginya dan penyelesaian dalam menangani syubhah. Mereka meletakkan premis akliah sebagai asas penghujahan dan pendalilan, seperti pensabitan *al-jawhar al-fard*,<sup>16</sup>

---

*al-Diyānah*, ed. Fawqiyah Ḥusayn Maḥmūd (Kaherah: Dār al-Anṣār, 1977), 78. Pandangan ini disokong oleh Wan Mohd Shaghir bahawa *al-Luma'* memperluas dan memperjelas kandungan *al-Ibānah*. Seolah-olahnya, *al-Ibānah* menempati kedudukan matan, manakala *al-Luma'* pula adalah syarahnya. Justeru, *al-Ibānah* dikarang lebih dahulu daripada *al-Luma'*. Lihat Wan Mohd Saghīr Abdullah, *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2002), 5:135.

<sup>15</sup> Al-Ghazālī adalah antara produk era ini. Lihat Badawī, *al-Tārīkh al-Siyāsī wa al-Fikrī*, 184-185.

<sup>16</sup> Asal-usul idea *jawhar al-fard* dikaitkan dengan tokoh Atomisme Yunani awalan. Menurut Epicurus dan Democritus, zarah atom menanggung sifat khusus yang

sebagai kaedah susulan bagi akidah yang wajib diimani. Justeru, pembatalan dalil ini menandakan pembatalan apa yang didalilkan atau *madlūl*. Metode yang dinamakan sebagai metode generasi awalan atau *ṭarīqat al-mutaqaddimīn* ini dikepalai oleh Abū Bakr al-Bāqillānī (m.403H) dan Abū al-Ma‘ālī al-Juwaynī (m.478H). Ketika ini, mantik tidak diintegrasikan secara meluas, lantaran ia masih dianggap sebahagian daripada falsafah.<sup>17</sup>

Berikutnya, menyusul metode generasi terkemudian atau *ṭarīqat al-muta‘akhhirīn* yang mempraktikkan mantik dan memisahkannya daripada falsafah serta menekankan pelbagai kaedahnya dalam pendalilan dan penghujahan. Natijahnya, pembatalan dalil tidak menandakan pembatalan *madlūl*, lantaran *madlūl* itu dapat disabitkan melalui dalil yang lain. Tokoh terawal yang menulis dengan manhaj ini adalah Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m.505H) dan disusuli oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m.606H).<sup>18</sup> Perkembangan berikut menyaksikan

---

membentuk kanun material secara tersendiri. Namun, al-Ghazālī dan Ashā‘irah lainnya turut mengeksploitasinya dalam mengisbatkan kewujudan Allah SWT, sekali gus mengisbatkan penciptaan alam olehNya. Lihat Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I‘tiqād* (Kaherah: Dār al-Baṣā‘ir, 2009), 201-223, Abū al-Ma‘ālī al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād ilā Qawāṭi‘ al-Adillah fī Uṣūl al-I‘tiqād* (Mesir: Maktabat al-Khanji, 1950), 17-29, ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* (Beirut: Dār al-Madīnah, 1928), 33-71, Abū Bakr al-Bāqillānī, *al-Inṣāf fī Mā Yajib I‘tiqāduh wa Lā Yajūz al-Jahl bih* (t.tp.: Mu‘assasah al-Khanji, 1963), 16-18 dan ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Kitāb Nihāyat al-Aqdām fī ‘Ilm al-Kalām* (Port Said: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, t.t.), 11. Jika pengaplikasiannya oleh faham atomisme menjurus kepada kemulhidan dan pengingkaran terhadap kewujudan Allah SWT, maka mutakalim yang dipelopori oleh Abū al-Hudhayl al-‘Allaf, seorang tokoh Mu‘tazilah, sebaliknya menggunakannya dengan orientasi berbeza dalam membuktikan kewujudanNya dan penciptaan alam. Lihat Nūrān al-Jazīrī, *Qirā‘ah fī ‘Ilm al-Kalām: al-Ghā‘iyyah ‘ind al-Ashā‘irah* (t.tp.: al-Hay‘ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1992), 36-37. Konsep *jawhar al-fard* penting buat Ashā‘irah dalam mengisbatkan pembatasan juzuk alam, sekali gus menunjangi konsep kebaruannya demi mengimbangi doktrin *hayyula* dan *surah* filsuf, juga pandangan Abū Ishāq al-Nazzām tentang kemungkinan penjujukan tanpa batas yang membawa kepada kekadiman alam. Lihat al-Shahrastānī, *Kitāb Nihāyat al-Aqdām fī ‘Ilm al-Kalām*, 510 dan Abū al-Ma‘ālī al-Juwaynī, *al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn* (Iskandariah: Mansha‘ah al-Ma‘ārif, 1969), 143-144.

<sup>17</sup> Menurut Ḥassan al-Shāfi‘ī, fasa awal ini bermula daripada al-Ash‘arī sehingga al-Bāqillānī. Ia ditandai oleh pendekatan Ashā‘irah yang menghampiri pendirian generasi salaf dan memusuhi falsafah dan Mu‘tazilah. Pada era ini, Ash‘ariyyah diterima baik oleh mutakalim, ahli sufi dan ahli hadith, lantaran ia melambangkan kesederhanaan Ash‘ariyyah. Lihat Ḥassan Maḥmūd al-Shāfi‘ī, *al-Madkhal ilā Dirāsah ‘Ilm al-Kalām* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1991), 88.

<sup>18</sup> Dalam konteks metodologinya, al-Rāzī melangkaui topik perbincangan ilmu kalam secara tradisi, lantas menceburi persoalan tabii dan ketuhanan sebagaimana

bergelumangnya mutakalim dengan kitab falsafah sehingga sempadan antara topik disiplin ilmu kalam dengan falsafah menjadi kabur dan kelihatan menyatu. Isu kalami bercampur-aduk dengan isu falsafah tanpa kelihatan perbezaan antara jalur kedua-duanya seperti yang diusahakan oleh 'Abd Allāh al-Bayḍāwī (m.691H) dalam *Tawālī' al-Anwār min Matālī' al-Anzār* dan 'Idd al-Dīn al-Ījī (m.750H) dalam *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*.<sup>19</sup>

Menurut Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, perkembangan ilmu kalam Ashā'irah pada tahapnya yang terakhir, iaitu pada kurun kesembilan

---

falsafah. Dengan ini, beliau menggantikan kritikan dialektik yang menjadi pendekatan ilmu kalam tradisi dengan suatu orientasi yang bertujuan melakukan pensahihan dan pembatalan sebagaimana orientasi kritikan falsafah. Lihat Muḥammad al-'Urabyī, *al-Munṭalaqāt al-Fikriyyah 'ind al-Imām al-Fakhr al-Rāzī* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992), 25. Namun, beliau berusaha membersihkan pemikiran kefalsafahan dalam Islam yang dipengaruhi oleh falsafah Aristotle seperti pandangan filsuf bahawa *Wājib al-Wujūd* adalah ilat penyebab atau *'Illah Mūjibah* dengan menundukkannya kepada konsep Pelaku yang mempunyai ikhtiar pilihan atau *Fā'il Mukhtār* sebagaimana pandangan mutakalim Ashā'irah. Lihat *ibid.*, 180.

<sup>19</sup> Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kaherah: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīmiyyah, t.t.), 293-294. Menurut Ḥassan al-Shāfi'ī lagi, fasa kedua Ashā'irah didahului oleh ibn Fawrak al-Asfahānī (m.406H) dan berkesudahan dengan al-Shahrastānī (m.548H). Antara tokohnya juga adalah al-Juwaynī dan muridnya, al-Ghazālī. Secara kritis, Ḥassan al-Shāfi'ī menyifatkan Ashā'irah era ini sebagai berlebihan dalam melakukan takwil serta mencenderungi penstrukturan manhaj Mu'tazilah. Mereka juga turut didakwa oleh beliau sebagai menerima idea-idea falsafah, khususnya mantik sehingga mempengaruhi perkembangan berikutnya dalam memiripi Mu'tazilah. Lihat Ḥassan al-Shāfi'ī, *al-Madkhal ilā Dirāsah 'Ilm al-Kalām*, 88. Dengan menghormati analisis beliau, penulis berpandangan bahawa rasional bagi kecenderungan generasi mutakhir Ashā'irah memperdalam perbincangan ilmu kalam wajar difahami. Mereka sebenarnya bermaksud menolak syubhah ahli bidaah yang sudah bercampur-aduk dengan kaedah falsafah. Justeru, mereka perlu menceburi pandangan ahli bidaah tersebut demi memperkukuhkan hujah bidasannya dengan tujuan yang dituntut. Namun tanpa menafikan keperluan penjelasan terhadap ibarat dalam ilmu ini, Ashā'irah mutakhir, seperti penyusun matan *Jawharat al-Tawḥīd*, turut memperingatkan bahawa perincian mendalam terhadapnya mengakibatkan kejemuan. Lihat 'Alī Jum'ah Muḥammad al-Shāfi'ī, *Ḥāshiyah al-Imām al-Bayjūrī 'alā Jawharat al-Tawḥīd al-Musammā Tuḥfat al-Murīd 'alā Jawharat al-Tawḥīd* (Kaherah: Dār al-Salām, 2008), 56-57. Lihat peringatan Muḥammad al-Dusūqī (m.1230H) kepada penuntut ilmu kalam di peringkat permulaan agar berwaspada dengan implikasi pendedahan terhadap istilah, ibarat dan pendapat filsuf. Justeru, mereka perlu mempunyai daya ketahanan dan persiapan yang dapat membentengi kejernihan usuluddin di sebalik penceburan mereka dalam ilmu ini. Lihat Muḥammad bin Aḥmad al-Dusūqī, *Ḥāshiyah 'alā Sharḥ Umm al-Barāhīn* (Kaherah: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1939), 69-72.



Hijrah, lebih berupa dokumentasi dalam bentuk matan, catatan pinggiran atau *hashw* dan puisi atau *arājiz* demi memudahkan penghafalan. Tokoh utamanya adalah Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī (m.894H), Ibrāhīm al-Laqqānī (m.1041H) dan Ibrāhīm al-Bājūrī (m.1276H).<sup>20</sup> Secara khusus, era ini lebih populer dengan pendekatan Sifat Dua Puluh yang diajar secara sistematis oleh al-Sanūsī. Pendekatan beliau ketika itu amat diperlukan oleh masyarakat awam agar gaya, istilah dan ibarat falsafah yang dalam tidak bercampur-aduk dengan pengajian tauhid.<sup>21</sup> Namun, di sebalik pasang-surut sumbangan Ashā'irah sepanjang perkembangannya, ia tetap mewakili gambaran akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dengan maknanya yang khusus.<sup>22</sup>

Menurut 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, asas pengenalan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah merujuk kepada pendirian mereka dalam mengisbatkan sifat Allah SWT. Jika Mu'tazilah dikenali sebagai Mu'aṭṭilah, maka Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dikenali sebagai Şifāṭiyyah. Şifāṭiyyah merupakan salaf Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.<sup>23</sup> Menurut 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, Şifāṭiyyah mengisbatkan sifat zat atau *dhātīyyah* dan perbuatan atau *fi'liyyah*, tidak menyamakan sifat Allah SWT dengan sifat makhluk sebagaimana Mushabbihah, tidak menolak atau *ta'ṭil* sifat sebagaimana Mu'tazilah dan tidak memperdalami takwil seperti Khawarij, Rafidah dan Jahmiyyah yang menurut nafsu.<sup>24</sup> Sebelum kemunculan al-Ash'arī dan Abū

<sup>20</sup> Subḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*, 1:375-376.

<sup>21</sup> Al-Dusūqī, *Ḥāshiyah 'alā Sharḥ Umm al-Barāhīn*, 70-72. Al-Sanūsī menghadapi masalah pengajaran dan pembelajaran ilmu akidah yang bercampur aduk dengan falsafah sehingga mendatangkan kekeliruan kepada masyarakat. Justeru, beliau memperkemaskan pengajaran dan pembelajaran akidah khususnya dalam masalah sifat Allah SWT kepada suatu yang lebih sesuai dengan kefahaman salaf. Maka, lahirlah metode sifat dua puluh iaitu menentukan bahawa sifat Allah SWT yang wajib diketahui adalah sebanyak dua puluh sifat. Ia bukan bermaksud menghadkan sifat Allah yang tidak terhingga tetapi demi memudahkan masyarakat untuk memperincikan ilmu tentang sifatNya hanya berdasarkan dua puluh sifat yang secara jelas disebut dalam al-Qur'an. Ia bertujuan membersihkan unsur falsafah dalam pengajaran dan pembelajaran akidah, khususnya perbincangan mengenai sifat-sifat Allah SWT. Lihat Mudasir Rosder, *Asas Tauhid: Pertumbuhan dan Huraian* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989), 62-63.

<sup>22</sup> Mūsā, *Nash'at al-Ash'ariyyah wa Taṭawwuruha*, 459.

<sup>23</sup> 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 81 dan 'Alī Sāmī al-Nashshār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 1:265.

<sup>24</sup> 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firaq* (al-Azhar: Maktabah Muḥammad 'Alī Subayh wa Awlādūhu, t.t.), 313. Bahkan, Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah mengikut al-Qur'an, al-sunnah, ijmak sahabat dan tabiin.

Manṣūr al-Māturīdī (m.332H), *muḥaddithīn*<sup>25</sup> telah terlebih dahulu menghadapi cabaran Qadariyyah dan Jahmiyyah awalan. Mereka mengisbatkan sifat *dhātiyyah* dan *fi'liyyah*, manakala Jahmiyyah dan Qadariyyah menta' *fi'l*kannya.<sup>26</sup>

Sebelum mutakalim Şifātiyyah mengisbatkan sifat Allah SWT, golongan ini telah sedia wujud sebagai mazhab generasi salaf di kalangan *muḥaddithīn*.<sup>27</sup> Abū Muḥammad 'Abd Allāh bin Sa'īd al-Qaṭṭān (m.240 H) yang lebih dikenali sebagai ibn Kullāb<sup>28</sup> telah mendahului al-Ash'arī dan al-Māturīdī dalam menghujahi golongan bidaah dengan metode ilmu kalam. Beliau dan muridnya iaitu Abū al-'Abbās Aḥmad bin 'Abd al-Raḥmān al-Qalansī (m.255H) dan al-Ḥārith bin Asad al-Muḥāsibī (m.243H) turut mendukung iktikad salaf seperti mana tokoh fiqah, namun dimantapkan dengan gaya penghujahan kalami dan pembuktian *uṣūlī*.<sup>29</sup> Sebagai mutakalim Şifātiyyah, beliau mengiktikadkan sifat zat Allah SWT sebagai bukan zat tetapi tidak pula selain zat.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> Antaranya ialah imam ahli hadith iaitu Malik bin Anas (m.179H).

<sup>26</sup> Mūsā, *Nash'at al-Ash'ariyyah wa Taṭawwuruha*, 115.

<sup>27</sup> Ḥasan Muḥarram al-Huwaynī, *Qaḍiyyat al-Şifāt al-Ilāhiyyah wa Atharuhā fī Tasha'ub al-Madhāhib wa Ikhtilāf al-Firaq* (Kaherah: Dār al-Hudā al-Sayyidah Zaynab, 1986), 98.

<sup>28</sup> Al-Nashshār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, 1:266. Gelaran al-Kullāb atau cangkuk besi yang disandangnya itu, lantaran kehebatannya di medan perdebatan sehingga mampu meragut hujah lawan seperti cangkuk yang menyentap sesuatu. Lihat Mūsā, *Nash'at al-Ash'ariyyah wa Taṭawwuruha*, 38.

<sup>29</sup> Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 81. Ibn Kullāb, al-Qalansī dan al-Muḥāsibī dianggap mutakalim Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Lihat Mūsā, *Nash'at al-Ash'ariyyah wa Taṭawwuruha*, 37.

<sup>30</sup> Aḥmad al-Bayqāḍī al-Ḥanafī, *Ishārat al-Marām min 'Ibārat al-Imām*, ed. Yūsuf 'Abd al-Razzāq (Mesir: Sharikah Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1949), 23-24. Isu ini melibatkan konsep hubungan antara zat dengan sifat yang membezakan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dengan Mu'tazilah. Jika Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah berpegang bahawa sifat Allah SWT berbeza dari ZatNya tetapi ia melazimi ZatNya tanpa terpisah dari ZatNya; maka Mu'tazilah menafikan sifat kadim yang bertambah atas zat. Mereka menetapkan sifat *ma'naviyyah* yang wajib bagi ZatNya tetapi bukan sebagai sifat yang berdiri pada zat, lantas mengingkari sifat *ma'ānī* iaitu sifat yang berdiri pada zat. Dakwa mereka, pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah itu menjurus kepada berbilang-bilangnya zat yang kadim. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah: Wujūd al-Khāliq wa Waẓīfat al-Makhlūq* (Damsyik: Dār al-Fikr, 1990), 119 dan 'Abd al-Maqṣūd 'Abd al-Ghānī, *Uṣūl al-'Aqīdah al-Islāmiyyah* (Kaherah: Maktabat al-Zahrā', 1406H), 111-112.

### Kelegitimasian Ilmu Kalam dalam Mengkhidmati Nas Wahyu

Pemikiran tauhid Ashā'irah mewakili keintelektualan Islam yang tulen. Cabaran akidah dan syubhah pemikiran ditangani melalui penyusunan ilmu usuluddin, atau tepatnya ilmu kalam, demi mengasingkan kebenaran daripada kepalsuan.<sup>31</sup> Usaha penstrukturan ilmu kalam selari dengan sikap Islam yang menaungi gerakan pemikiran yang ilmiah dan rasional. Setelah ilmu kalam diabsahkan status keilmiahannya dalam mengkhidmati nas, Ashā'irah menyusun metode pengaplikasiannya dalam bentuk yang serasi dengan hakikat kelemahan akal dalam menanggapi persoalan metafizik, khususnya ketuhanan.

Menurut Muḥammad Abū Zahrah dan Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, pendalilan akidah al-Ash'arī bersusur-galurkan jaluran wahyu dan akal. Beliau mengisbatkan kandungan ajaran al-Qur'an dan hadith terlebih dahulu, lantas menjurus kepada dalil akal dan burhan mantik sebagai dalil kebenaran ajaran itu secara akliah selepas kewajipan pembenarannya sebagai perkhawaran wahyu. Akal bukan hakim ke atas nas tetapi khadam yang berkhidmat meneguhkan pernyataan nas.<sup>32</sup> Contohnya ialah huraian ayat 22 dan 23, *Surah al-Qiyāmah* yang menyatakan,

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ ﴿٢٣﴾ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٢﴾

Terjemahan: Wajah-wajah (orang Mukmin) pada hari itu (Akhirat) berseri-seri. Kepada Tuhannya mereka melihat.

<sup>31</sup> Lihat *al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zaygh wa al-Bida'* karya al-Ash'arī (m.330H), *al-Inṣāf fī Mā Yajib I'tiqāduhu wa Lā Yajūz al-Jahl bihi* karya al-Bāqillānī (m.403H), *Kitāb Uṣūl al-Dīn* karya al-Baghdādī (m.429H), *Kitāb al-Irshād ilā Qawāṭi' al-Adillah fī Uṣūl al-I'tiqād* karya al-Juwaynī (m.478H), *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* karya al-Ghazālī (m.505H), *Nihāyat al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām* karya al-Shahrastānī (m.548H), *Ma'ālim Uṣūl al-Dīn* karya al-Rāzī (m.606H), *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn* karya al-Āmidī (m.631H), *Rasā'il fī al-Tawḥīd* karya al-'Izz bin 'Abd al-Salām (m.660H), *Kitāb Miṣbāḥ al-Arwāḥ fī Uṣūl al-Dīn* karya al-Bayḍāwī (m.685H) dan *'Aqīdah Ahl al-Tawḥīd al-Kubrā* karya al-Sanūsī (m.895H).

<sup>32</sup> Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), 158. Menurut al-Bayḍāwī, firman Allah SWT dalam ayat 18, *Surah Āli 'Imrān* menjadi dalil kelebihan ilmu usuluddin dan ilmu kalam serta kemuliaan ahlinya: (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملئكة وأولوا العلم قائما بالقسط). Terjemahan: Allah menerangkan (kepada makhlukNya dengan dalil dan bukti), bahawasanya tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang sentiasa mentadbir (seluruh alam) dengan keadilan. Lihat 'Abd Allāh bin 'Umar al-Bayḍāwī, *Tafsīr al-Bayḍāwī al-Musammā Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 1:152.

Ayat ini difahami secara zahir nasnya oleh Ashā'irah dengan mengisbatkan keharusan melihat Allah SWT pada hari akhirat kelak. Lantas, disusun premis hujah akal seperti berikut: i) Allah SWT maujud, ii) Setiap maujud sah dapat untuk dilihat, maka iii) Allah SWT sah dapat untuk dilihat. Inilah contoh ilmu mantik yang betul aplikasinya atau ilmu kalam yang terpuji atau *mamdūh*. Sebaliknya, berdasarkan neraca akal, Mu'tazilah menafikan keharusan melihat Allah SWT di akhirat terlebih dahulu. Mereka menyusun premis berikut: i) Allah SWT bukan jisim, ii) Setiap yang bukan berjisim tidak dapat dilihat, maka iii) Allah SWT tidak dapat dilihat. Inilah contoh ilmu mantik yang tersalah aplikasinya atau ilmu kalam yang tercela atau *madhmūm*.<sup>33</sup>

Menurut al-Sanūsī, ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah menyusun ilmu tauhid untuk menerangkan iktikad generasi awal yang soleh atau *al-salaf al-sālih* kepada manusia.<sup>34</sup> Mereka menyertakannya dengan pelbagai dalil naqli yang muktamad atau *qaṭ'ī* dan diterima daripada generasi salaf tersebut.<sup>35</sup> Mereka juga membentenginya dengan burhan akliyah yang berpijak kepada kejelasan dan penerimaan akal, sehingga sesiapa yang mengingkari burhan tersebut pasti terkeluar daripada kelompok orang yang berakal.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Ṣalāh Maḥmūd al-'Adīlī, *al-Mantiq al-Taṭbīqī* (t.tp.: t.p., 2010), 25-26.

<sup>34</sup> Menurut al-Būfī, kemunculan pelbagai pendekatan dalam persoalan tauhid, khususnya pada era *khalaf*, disebabkan oleh perubahan suasana dan bentuk cabaran akidah tauhid yang dihadapi oleh umat Islam yang berbeza daripada era salaf. Pegangan dan penghayatan keagamaan para sahabat r.a. dilatari oleh penguasaan Bahasa Arab yang sunyi daripada pengaruh bahasa lain, juga kejernihan fitrah keislaman mereka. Berbekalkan potensi ini, mereka tidak bermasalah untuk memahami asas iktikad dan cabang hukum menurut kehendak Allah SWT dan rasulNya. Tiada sebarang metode diperlukan oleh mereka dalam menjamin keilmiah istinbat terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah.

<sup>35</sup> Era *khalaf* diwarnai oleh perubahan cara berfikir, corak pendidikan dan adat perlakuan yang baru. Akibat penyerapan unsur asing yang mengancam akidah, maka kalangan salaf melihat keperluan mendesak kepada burhan mantik. Syubhah yang berleluasa perlu ditangani dengan senjata sama aliran bidaah itu. Mereka tidak mendapati sebarang halangan untuk mendekati medan perbincangan dan perdebatan. Para penyebar kepalsuan dan mereka yang mengalami keraguan perlu dihadapi dengan *uslub* yang difahami oleh mereka. Justeru, ulama ketika itu merangka panduan ilmiah demi mencapai makrifat dan ukuran mantik. Natiujahnya, terasinglah kebenaran dan kepalsuan sehingga merintiskan kemunculan ilmu kalam secara tabii.

<sup>36</sup> Menurut al-Nashshār, ulama Uṣūlī iaitu mutakalim dan Usul Fiqah tidak menerima mantik Aristotle, sebaliknya mereka menyusun mantik lain yang menyalahi mantik Aristotle tersebut. Ia merujuk kepada metode kajian ilmiah yang disusun untuk dipergunakan dalam kajian mereka. Antara ciri utamanya

Mereka bertindak melindungi Islam dengan pagar tersebut berikutan kemaraan gerombolan tentera bidaah yang mahu meragut kebenaran dan keilmiahan agama untuk digantikan dengan kejahilan yang membinasakan sesiapa yang mengikutinya.<sup>37</sup>

Kewibawaan Ashā'irah mengharungi cabaran pemikiran terletak pada aspek keimanan secara akliah atau *īmān 'aqlī* yang menunjinginya. Selain dapat mengesahkan iman dan melepaskan keimanan Muslim daripada unsur syak, zan, waham dan iman taklid, kefahaman akliah terhadap prinsip Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah berupaya menyelamatkan diri daripada syubhah bidaah iktikad.<sup>38</sup> Dengan memakrifati

---

ialah ia bebas daripada orientasi mantik Aristotle yang bersifat perbahasan metafizik, lantas ini melayakkan metode tersebut untuk memenuhi keperluan praktikal manusia. Termasuk dalam perbahasan mantik ini ialah persoalan takrif atau *ḥadd* dan persoalan pendalilan hujah atau *istidlālāt*. Lihat 'Alī Sāmī al-Nashshār, *Manāḥij al-Baḥth 'ind Mufakkirī al-Islām wa Iktishāf al-Manhaj al-'Ilmī fī al-'Ālam al-Islāmī* (Iskandariah: Dār al-Ma'rifah al-Jamī'iyah, 1999), 100.

<sup>37</sup> Ismā'īl bin Mūsā al-Ḥāmidī, *Ḥawāsh 'alā Sharḥ al-Kubrā li al-Sanūsī* (Mesir: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1936), 53-57. Tatkala ahli bidaah mendatangkan syubhah dan waham yang meruntuhkan pagar dalil itu, maka ulama, dengan semangat memelihara agama dan pandangan rahmat terhadap Muslimin, menghapuskan syubhah tersebut melalui jawapan muktamad yang tidak berupaya dipatahkan sehingga terpelihara agama. Lihat *ibid.*, 53-57. Inilah salah satu manifestasi jihad di jalan Allah SWT iaitu jihad perdebatan dan penjelasan ulama pewaris anbia tatkala muncul dan berleluasanya bidaah al-Qadariyyah, al-Jahmiyyah, al-Jabariyyah dan al-Hashwiyyah, selain daripada bentuk jihad mata pedang dan tombak. Lihat 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Salām, *Rasā'il al-Tawḥīd* (Damsyik: Dār al-Fikr, 1999), 18.

<sup>38</sup> *īmān 'aqlī* berfungsi mempersiapkan perisai minda ummah dalam menghadapi ancaman dan gangguan tipu-daya musuh Islam sepanjang zaman yang menggugat kesejahteraan akidah mereka. Berasaskan keterangan ayat 112, *Surah al-An'ām* dan ayat 14, *Surah Āli 'Imrān*, riwayat keimanan seseorang sentiasa terdedah kepada fitnah ujian syubhah dan syahwat. Seiringan itu, Sa'īd Ḥawwā dan al-Nadawī menggariskan tahap pembahagian iman kepada tiga peringkat iaitu; i) yang paling rendah ialah iman taklid iaitu mereka yang mengambil kata-kata orang lain tanpa bersandarkan dalil. Hukum keimanan mereka ini diperselisihkan kedudukannya oleh para ulama, ii) tahap kedua ialah *īmān 'aqlī* yang terbina melalui dalil. Iman ini adalah muktabar. Ia terbentuk melalui mengenal Allah SWT berserta Sifat, Nama dan AfalNya, juga mengenal rasulNya secara akliah, menurut hukum akal yang pasti iaitu wajib, mustahil dan harus, seperti pemeliharaan Allah SWT ke atas iktikad Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, iii) tahap ketiga ialah iman perasaan hati atau *al-īmān al-dhawqī al-qalbī* iaitu iktikad yang telah difahami secara akliah itu sampai ke dalam hati, lantas menyinari dan menghidupkannya. Inilah tahap iman para pembenar atau *ṣiddīqīn*. *īmān 'aqlī* ini berperanan mengawal seseorang daripada menyeleweng daripada landasan iktikad Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Ia mempunyai hubungan simbiotik dengan

kesabitan sifat Iradat Allah SWT contohnya, maka ia dapat dibezakan dengan sifat Ilmu dan AfalNya. Sebaliknya, kejahilan tentang pembezaan ini mengakibatkan penyimpangan dari hakikat tauhid. Natiujahnya, kalangan filsuf Muslim menyamakan iradat Allah SWT dengan afalNya, lantas menyimpulkan bahawa alam ini wujud semata-mata dengan wujudNya Allah SWT tanpa perlu bergantung kepada sifat iradatNya. Ini berpunca daripada penafian terhadap kesabitan sifat iradat Allah SWT, lantas menyandarkan kewujudan alam secara langsung kepada zatNya. Jadi, alam adalah kadim menurut mereka.<sup>39</sup> Ini merupakan suatu bidaah akidah yang berat.

Menurut 'Abd Allāh al-Hararī, ilmu kalam berinti patikan pendalilan demi mengisbatkan kewujudan Allah SWT dan sifatNya yang sempurna, menerusi makhluk ciptaanNya,<sup>40</sup> serta burhan yang diambil daripada nas syarak. Ia berasaskan kaedah Islam, bukan berdasarkan prinsip filsuf ketuhanan. Pembicaraan mutakalim berlandaskan penyaksian akal terhadap kesahihan ajaran baginda SAW, bukan bertunjangkan spekulasi akal. Akal berperanan sebagai saksi kepada syarak, bukan sebagai sumber agama. Pandangan akal yang sejahtera tidak mencanggahi syarak.<sup>41</sup>

Dalam konteks ini, al-Ghazālī memilih sikap yang sederhana dalam menilai pro dan kontra berhubung legitimasi ilmu kalam. MenurutNya, ilmu kalam mempunyai sisi manfaatnya dalam

---

disiplin tasawuf dan sekali gus mengawal pengamalannya daripada menyeleweng. Lihat Sa'īd Hawwā, *Tarbiyyatunā al-Rūhiyyah* (Beirut: Dār 'Ammār, 1989), 35 dan 60.

<sup>39</sup> Kelaziman dari andaian kedua ini, Lihat Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah, *Buḥūth fī 'Ilm al-Kalām* (Amman: Dār al-Rāzī, 2004), 128-129.

<sup>40</sup> Ini kerana Allah SWT tidak dapat dikenali melainkan melalui sifatNya, manakala mengenal hakikat ZatNya adalah mustahil. Lihat al-Huwaynī, *Qaḍīyat al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah*, 33. Mengenal sifatNya pula bukan bererti mengenal hakikat sifatNya kerana ini juga adalah mustahil. Sebaliknya, ia bererti mengenal sebahagian hukum berkaitan sifat tersebut. Lihat Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah, *Tahdhīb Sharḥ al-Sanūsiyyah: Umm al-Barāhīn* (Amman: Dār al-Rāzī, 2004), 29.

<sup>41</sup> 'Abd Allāh al-Hararī, *Ṣarīḥ al-Bayān fī al-Radd 'alā Man Khālaḥ al-Qur'ān* (t.tp.: Dār al-Mashārī, 2002), 1:17. Adakalanya, tiada sebarang pertindihan antara skop pandangan syarak dan pandangan akal. Namun, tiada sekali-kali perselisihan antara kedua-duanya bertaraf putus atau *qaṭ'ī*. Justeru, hakikat kajian ilmiah yang sah tidak bertembung dengan kaedah syarak yang sabit, manakala apa yang andaian atau *ẓannī* antara salah satu daripada kedua-duanya perlu ditakwilkan supaya menyepakati apa yang *qaṭ'ī* antara salah satu daripada kedua-duanya. Jika kedua-duanya berstatus *ẓannī*, maka pandangan syarak lebih utama diikuti sehingga berlaku kesabitan akal atau sebaliknya. Lihat Ḥasan al-Bannā, *Risālat al-Ta'līm* (Iskandariah: Dār al-Da'wah, 1988), 31.

konteks memelihara akidah daripada pengeliruan ahli bidaah dengan perdebatan yang pelbagai. Begitu pun, terdapat juga sisi mudaratnya dalam konteks mencetuskan syubhah dan mengukuhkan iktikad bidaah. Pengaplikasian ilmu kalam wajar mengutamakan keperluan masyarakat awam sama ada mereka diliputi pengeliruan ahli bidaah sehingga menuntut khidmat ilmu tersebut, atau memadai bagi mereka dengan metode pengajaran al-Qur'an dan hadith, lantaran kesejahteraan akidah mereka kekal terpelihara tanpa perlu disibukkan dengannya. Keadaan ini menuntut penilaian persis kecerdikan doktor yang membekalkan ubat menurut waktu dan kadar keperluannya.<sup>42</sup>

Menurut al-Ghazālī lagi, pendalilan ilmu kalam berfungsi sebagai ubat penawar bagi penyakit syubhah ahli bidaah.<sup>43</sup> Baginya, dua golongan yang tidak memerlukan ilmu kalam ialah mereka yang telah sedia mengiktikadkan kebenaran Allah SWT dan RasulNya s.a.w. tanpa taklid atau diulit keraguan, juga pendukung kesesatan yang fanatik lagi bebal akalnya. Sebaliknya, dua golongan lagi berpotensi untuk dijinakkan dengan hujah ilmu kalam iaitu mereka yang mengiktikadkan kebenaran Allah SWT dan RasulNya s.a.w. tetapi masih diganggu syubhah, juga pendukung kepalsuan yang memiliki kecerdasan dan bersedia menerima hujah kebenaran.<sup>44</sup>

Tambah beliau, penceburan dan penguasaan ilmu kalam bukan termasuk dalam fardu ain tetapi tergolong dalam fardu kifayah. Apa yang wajib ke atas sekalian makhluk adalah membenaran putus dan pembersihan hati daripada keraguan dalam keimanan. Demikian juga, menghilangkan syak adalah fardu ain bagi mereka yang terganggu olehnya. Ilmu kalam penting bagi tujuan dakwah dan pembendungan syubhah ahli bidaah melalui singkapan tipu daya mereka. Dalam situasi setiap masyarakat Islam tidak terlepas daripada cabaran ini, maka wajib terdapat pendiri kebenaran yang

---

<sup>42</sup> Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, ed. Sayyid Ibrāhīm (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1992), 1:156-157.

<sup>43</sup> Kritikan terhadap ilmu kalam wajar diimbangi dengan hujah keperluannya oleh Muḥy al-Dīn Yaḥyā al-Nawawī. Setelah menjelaskan fatwa pengharaman al-Shāfi'ī tentang penceburan ke dalam ilmu kalam, menurutnya, jika sesiapa yang masih ragu-ragu tentang asas akidah, namun tiada jalan melepaskannya melainkan dengan mempelajari dalil mutakalim, maka hukum mempelajarinya adalah wajib demi menghilangkan keraguan itu dan terhasil asas akidah tersebut. Lihat Muḥy al-Dīn Yaḥyā al-Nawawī, *Kitāb al-'Ilm wa Adāb al-'Ālim wa al-Muta'allim* (Beirut: Dār al-Khayr, 1993), 80-81.

<sup>44</sup> Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-'Itiqād*, 81-93.

menceburi ilmu ini demi membalas propaganda bidaah, meluruskan para penyimpang kebenaran dan menyucikan hati para pendukung Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah daripada pengeliruan sebagaimana perlunya ahli masyarakat tersebut kepada doktor dan ahli fiqah.<sup>45</sup>

Secara asasnya, al-Ghazālī mengiktiraf keabsahan ilmu mutakalim Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang bertapakkan ujaran pihak musuh dengan memaparkan wajah paradoksikal yang melazimi hujah pendalilan mereka.<sup>46</sup> Beliau turut terlibat mengaplikasikan pelbagai metode logik yang berorientasikan garapan akliah yang tinggi,<sup>47</sup> lantaran akal berfungsi mendirikan dalil yang putus terhadap kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad SAW, juga kesabitan al-Qur'an sebagai wahyu Allah SWT. Namun, setelah tercapai maksud tersebut, maka dengan sendirinya terlucutlah atau selesailah fungsi akal untuk ia pasrah menerima perkhabaran wahyu tentang aspek metafizik dan sistem nilai syariat dalam kehidupan. Justeru, ulama usuluddin menyimpulkan bahawa akal merupakan asas bagi wahyu. Wahyu adalah sabit melalui jalan akal. Akal menunjukkan kebolehan terimaan atau *imkān* wahyu kepada manusia dan membuktikan hikmah penurunannya. Terhapusnya kepercayaan terhadap akal bakal meruntuhkan kesabitan wahyu.<sup>48</sup> Berdasarkan latar epistemologi ini, dapat dihargai asas keintelektualan yang distrukturkan oleh metode penghujahan kalam Ashā'irah.

### **Asas Keintelektualan Tradisi Kalam Ashā'irah**

Secara mantiknya, pandangan akliah berupaya memakrifati kebenaran melalui dua metode iaitu petunjuk daripada pelaziman atau *dilālat al-iltizām* dan deduksi atau *al-qiyās*. Berhubung metode pertama, ia mempuyai status keilmiahan menurut tahap-tahapnya yang tertentu,<sup>49</sup> manakala ilmu kalam memanfaatkan *dilālat al-*

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, 95-96.

<sup>46</sup> Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Dalāl*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Kaherah: Maktabat al-Anglū, 1955), 92-93.

<sup>47</sup> Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, 99. Sebahagian daripada metode ini dibahaskan oleh al-Ghazālī dalam kitab *Mihāk al-Nazar* dan kitab *Mi'yār al-'Ilm* beliau. Lihat rujukan yang sama.

<sup>48</sup> Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997), 1:37.

<sup>49</sup> *Dilālat al-iltizām* terbahagi kepada tiga tahap: i) *al-luzūm ghayr al-bayyin* iaitu kemuktamadan wujudnya sesuatu pelaziman itu tergantung kepada tertegaknya burhan lain seperti keiltizaman sisi segi tiga bagi dua sisinya yang lain, ii) *al-luzūm al-bayyin bi al-ma'nā al-'amm* iaitu tanggapan terhadap pelaziman di antara dua perkara tergantung kepada konsepsi dan pengamatan setiap satu



*iltizām* yang terbukti kebenaran pelazimannya, lantas layak dijadikan burhan berhubung persoalan ketuhanan. Kewujudan Allah SWT misalnya dapat dibuktikan oleh sejumlah prinsip yang berstatus kelaziman yang jelas atau *al-talāzum al-bayyin* iaitu kepalsuan pemberatan atau *al-rajhān* tanpa pemberat atau *murajjih*, kepalsuan rantaian tanpa penghujung atau *al-tasalsul*, kepalsuan kitaran temu atau *al-dawr* dan kanun sebab-musabab atau *al-'illah*.<sup>50</sup>

Dakwaan bahawa tiada sebarang ciri ketuhanan atau *rubūbiyyah* Allah SWT berupaya diketahui melalui metode deduksi atau *qiyās* mantik adalah kurang tepat, lantaran hukum berhubung ketuhanan Allah seperti sifat kudrat dan ilmu sememangnya dapat dicapai melalui metode deduksi. Sebaliknya, apa yang mustahil diketahui adalah hakikat sifat tersebut, lantaran daya tanggapan manusia hanya terbatas kepada hakikat segala maujudat yang berstatus mungkin atau *mumkin al-wujūd* melalui kajian induktif dari aspek spesifikasi yang sepuluh atau *al-maqūlāt al-'asharah*.<sup>51</sup> Sedangkan Allah SWT tidak bersifat dengan sebarang spesifikasi berkenaan.<sup>52</sup>

---

daripada kedua-duanya seperti *dilālah* sesuatu yang mungkin bahawa ia adalah baharu, dan iii) *al-luzūm al-bayyin bi al-ma'nā al-'akhaṣṣ* iaitu konsepsi salah satu perkara sudah memadai dalam mengkonsepsikan sesuatu pelaziman itu dan pemastian tentangnya seperti *dilālah* suara mengerang bagi kesakitan. Kategori ketiga ini adalah status pembuktian *dilālah* yang terkuat dan diikuti oleh kategori kedua, manakala kategori pertama adalah pelaziman yang kabur, lantas ia tidak diiktiraf sebagai burhan sehinggalah disandarkan kepadanya burhan lain yang dapat menyingkap kebenaran pelaziman tersebut. Lihat al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*, 42-43.

<sup>50</sup> Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*, 79.

<sup>51</sup> *Maqūlāt* yang sepuluh adalah istilah ilmu kalam yang diambil daripada faham kategori Aristotle. Syed Muhammad Naquib al-Attas mendeskripsikannya sebagai “apa yang dapat diperkatakan tentang cara, kedudukan atau keadaan yang berlaku pada segala kejadian”. Ia merupakan salah satu konsepsi, berdasarkan tinjauan dari sebab ke akibat yang dianggap oleh akal fikir sudah sedia ada dari dahulu atau *a priori*. Konsepsi ini memperincikan dalam suatu kerangka fikiran cara, kedudukan, keadaan salah satu kelas, set atau bahagian antara sehabis-habis kemungkinan yang dengannya segala benda disusun secara teratur. Pemerincian ini kemudian disimpulkan dengan kata-kata yang menjelaskan cara, kedudukan atau keadaan sesuatu benda yang boleh ditanggapi oleh pancaindera dan yang merangkumi segala kemungkinan dalam kejadian semesta. *Maqūlāt* ini sepuluh bilangannya: jauhah (*substance*); berapa (*kamm: quantity*); betapa (*kayf: quality*); hubungan kait (*idāfah: relation*); mana (*'ayn: place*); bila (*matā: time*); letak (*wad': position*); hal atau milik (*milk: possession, state*); fiil (*'an yaf'al, fi'l: active, action*) dan kena tindak (*'an yanfa'il, in fi'al: passive, passion*). Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007), 30.

<sup>52</sup> Fūdah, *Tad'īm al-Mantiq*, 110.

Justeru, kewajipan syarak ke atas mukalaf dalam mengenal Allah SWT bukan bermaksud mengenal hakikat sifatNya, lantaran ia adalah mustahil. Sebaliknya, ia bererti mengenal sebahagian hukum berkaitan sifat itu.<sup>53</sup> Ilmu tentang hukum ketuhanan dan pengutusan rasul merupakan hakikat ilmu kalam,<sup>54</sup> yang merujuk kepada apa yang wajib, mustahil dan harus menurut hukum akal. Hakikat bagi makrifat adalah mengetahui dan mengaku dengan putus secara muafakat dengan apa yang sebenarnya berhubung dalil segala sifat kesempurnaan yang sabit bagi Zat Allah SWT, kekurangan yang mustahil ke atasNya dan apa yang harus disabitkan bagi ZatNya.<sup>55</sup>

Metode menyimpulkan kewujudan sesuatu yang tidak nampak daripada yang nampak atau *qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* merupakan salah satu metode akliyah yang diaplikasikan oleh mutakalim Ashā'irah secara terkawal dalam penstrukturan konsep tauhid.<sup>56</sup> Deduksi atau *qiyās* secara umumnya bermakna pemberian atau *i'tā'* hukum sesuatu bagi sesuatu yang lain lantaran persamaan antara kedua-duanya pada ilat. Metode ini berasal daripada mujtahid fiqah yang diaplikasikan dalam pengisbatan hukum syarak amali tetapi dipindahkan ke dalam perbincangan hukum iktikad yang berkait dengan Allah SWT, sifat dan afalNya. Perpindahan ini adalah berdasarkan wujud kesamaan pada hukum baginya dalam realiti yang nyata.<sup>57</sup> Apabila telah sabit keadaan Allah SWT sebagai Alim dan Berkuasa misalnya, maka tersabitlah juga keadaanNya sebagai Yang Hidup. Ini kerana, jika difikirkan menurut akal, dalam konteks alam nyata ini adalah mustahil bagi mayat bersifat mengetahui dan berkuasa.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> Fūdah, *Tahdhīb Sharḥ al-Sanūsiyyah*, 29.

<sup>54</sup> Al-Ḥāmidī, *Hawāsh 'alā Sharḥ al-Kubrā li al-Sanūsī*, 96.

<sup>55</sup> Namun dengan rahmatNya, Allah SWT tidak mentaklifkan manusia untuk mengiktikadkan seluruh sifat kesempurnaanNya yang tidak terhingga, bahkan ia hanya melibatkan sebahagian daripadanya menurut apa yang dinaskan oleh dalil naqli. Lihat Muḥammad al-Hashīmī, *al-'Aqā'id al-Durriyyah Sharḥ Matn al-Sanūsiyyah* (Mesir: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.), 6. 'Alī Jum'ah, *Ḥāshiyah al-Imām al-Bayjūrī 'alā Jawharat al-Tawḥīd*; Aḥmad bin Muḥammad al-Ṣāwī, *Kitāb Sharḥ al-Ṣāwī 'ala Jawharat al-Tawḥīd*, ed. 'Abd al-Fattāḥ al-Bazm (Damsyik: Dār Ibn Kathīr, 2005), 97-106.

<sup>56</sup> Lihat analisis lanjut berhubung topik ini dalam Ḥassan al-Shāfi'ī, *al-Madkhal ilā Dirāsah 'Ilm al-Kalām*, 175-185.

<sup>57</sup> Lihat Ḥassan al-Shāfi'ī, *al-Madkhal ilā Dirāsah 'Ilm al-Kalām*, 175.

<sup>58</sup> Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī, *Luma' al-Adillah fī Qawā'id 'Aqā'id Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, ed. Fawqiyah Ḥusayn Maḥmūd (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1987), 94.

Walau bagaimanapun, ia tidak diaplikasikan semahu-mahunya dalam membandingkan kesesuaian perihal Allah SWT dan manusia secara mutlak. Ia hanya digunakan dalam wacana tentang aspek sifat Allah SWT tanpa digunakan untuk mengkonsepsikan aspek fiilNya, lantaran tabiat fiil manusia tidak sesuai dikiaskan dengan tabiat fiilNya. Kudrat Allah SWT adalah mutlak, demikian juga iradatNya adalah menyeluruh sehingga tidak mampu disukat, dijangka atau dilakarkan tabiatnya, lantaran Dia tidak tertakluk kepada arahan sesiapa dan tidak dipersoalkan segala AfalNya.<sup>59</sup>

Usaha memahami hakikat ketuhanan seperti Afal Allah SWT adalah usaha yang dipertikaikan keberhasilan dan nilai keilmiahannya oleh intelektualisme Islam. Ia tidak mungkin mencecah aras induksi sempurna atau *istiqrā' tām*, lantaran objek kajiannya mengatasi instrumen cerapan yang biasa.<sup>60</sup> Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah mendukung prinsip keterbatasan potensi akal dalam menanggapi hakikat Zat, Sifat dan AfalNya. Akal tidak berupaya menembusi sempadan metafizik secara sendirian, sebaliknya sangat menagih bimbingan wahyu berhubung persoalan tersebut.<sup>61</sup>

Pendirian ini turut mencorakkan bentuk pentakrifan dalam perbahasan ilmu kalam Ashā'irah. Menurut Aḥmad bin Muḥammad al-Sāwī umpamanya, pentakrifan bagi Sifat Allah SWT bukan berupa takrif secara *ḥadd* yang hakiki, sebaliknya hanya berupa gambaran atau *rasm* semata-mata, lantaran tiada sesiapa yang mengetahui hakikat Zat dan SifatNya melainkan Dia sahaja.<sup>62</sup> Justeru,

---

<sup>59</sup> Subḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*, 2: 99-100 dan al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, 89-107.

<sup>60</sup> Lihat Ḥassan Maḥmūd al-Shāfi'ī, *al-Āmidī wa Arā'uhu al-Kalāmiyyah* (Kaherah: Dār al-Salām, 1998), 149. Induksi atau *istiqrā'* adalah manhaj ilmiah yang sahih dalam bidang eksperimen sebagai asas kemajuan ilmu dan sains kontemporari, sekali gus merupakan sumbangan keintelektualan Islam terhadap tamadun manusia. Namun, ini tidak melazimkan kesesuaian dan kelayakan *istiqrā'* sebagai metode mengenal Allah SWT. Justeru, pengaplikasiannya dalam bidang tersebut adalah tidak absah, tidak wajar dan tidak bermanfaat sebagaimana penjelasan al-Āmidī. Lihat Ḥassan al-Shāfi'ī, *al-Madkhal ilā Dirāsah 'Ilm al-Kalām*, 185.

<sup>61</sup> Hanya wahyu sahaja yang layak menjadi sumber panduan ilmiah bagi akal berhubung persoalan metafizik ketuhanan dan sistem nilai dalam kehidupan manusia. Lihat 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Islām wa al-'Aql* (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 17-18 dan 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Mawqif al-Islām min al-Fann wa al-'Ilm wa al-Falsafah* (Kaherah: Dār al-Sha'b, 1979), 116.

<sup>62</sup> Al-Ṣāwī, *Kitāb Sharḥ al-Ṣāwī 'ala Jawharat al-Tawḥīd*, 172. Menurut ilmu mantik, *ḥadd* adalah takrif secara genus atau *jins* dan fasal atau *faṣl* iaitu takrif dengan hakikat seperti manusia adalah haiwan bertutur atau *al-insān ḥayawān*

dalam komentar al-Ghazālī tentang kerancuan teori limpahan atau *fayḍ*, filsuf diperingatkan supaya perbahasan tentang kaifiat penerbitan fiil daripada Allah SWT melalui iradatNya dirujuk kepada para anbia a.s., lantaran akal lemah untuk menangani isu ini.<sup>63</sup>

Sebaliknya dalam tradisi Islam, Mu'tazilah gagal mematuhi sempadan akal ini, lantas mereka menundukkan kefahaman tentang *Af'al* Allah SWT yang ghaib mutlak itu menurut kaca mata peraturan alam dan manusia yang dapat disaksikan. Akibatnya, mereka mengkonsepsikan bentuk keadilanNya menurut gambaran dan ukuran keadilan dalam alam manusia.<sup>64</sup> Titik kelemahan mereka adalah pemujaan yang keterlaluan terhadap akal sehingga meyakini keupayaannya menggarap persoalan yang berkait dengan Allah SWT, asal sahaja pembuktian akal dapat dipenuhi.<sup>65</sup>

Pengaplikasian metode *qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* ini menjadi garis pembeza antara orientasi tradisi kalam Ashā'irah dengan saingannya, Mu'tazilah. Ini sekali gus memaparkan bentuk keintelektualan yang turut berbeza di antara kedua-duanya. Apa yang jelas, Ashā'irah mencermati aspek kelemahan akal dalam konteks tertentu tetapi mengembangkan potensinya secara optimum dalam konteksnya yang tertentu pula.

## Penutup

Tradisi ilmu kalam Ashā'irah telah mengharungi kancah jihad akademik yang berjaya memantapkan citra keilmiahannya sepanjang menghadapi cabaran aliran bidaah iktikad. Prinsip keintelektualannya kekal mempertahankan bentuk interaksi akal dengan wahyu. Wahyu tetap unggul mengatasi akal, bahkan menjadi sandaran rujukan berhubung daerah kelemahan akal dalam bidang metafizik dan sistem nilai. Namun, tradisi kalam Ashā'irah tidak pula mengabaikan aras kepastian akal yang berupa potensi keintelektualan dan hukumnya yang tabii. Daerah kekuatan akal inilah yang dieksploitasi seoptimum mungkin oleh Ashā'irah dalam menyusun logik demi

---

*nāfiq*, iaitu kalimah *ḥayawān* merupakan *jins*, manakala kalimah *nāfiq* pula merupakan *faṣl*. Inilah hakikat manusia tetapi tiada sesiapa yang mengetahui hakikat Allah SWT dan sifatNya melainkan Dia sahaja. Pentakrifan secara rasam pula merujuk kepada kesan atau *athar* sesuatu umpama manusia adalah haiwan ketawa atau *al-insān ḥayawān qāhik*. Lihat *ibid.*, 172.

<sup>63</sup> Abū Hāmid al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah* (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 153-154.

<sup>64</sup> Al-Nadawī, *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām*, 93.

<sup>65</sup> Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*, 2:99-100.

menghujahi kepalsuan dan pengeliruan musuh, lantaran hukum akal yang pasti dilihat tidak bertentangan atau menyalahi perkhabaran nas wahyu yang sahih. Tuntasnya, Ashā'irah mencermati kadar integrasi dan mengawal batas aplikasi metode *qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid* dalam struktur tradisi kalam mereka. Keseimbangan perihal akal dan wahyu ini membuktikan sikap kesederhanaan sebagai identiti Ashā'irah.

### **Bibliografi**

- 'Abd al-Rāziq, Muṣṭafā, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kaherah: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, t.t.).
- 'Abd al-Ghānī, 'Abd al-Maqṣūd, *Uṣūl al-'Aqīdah al-Islāmiyyah* (Kaherah: Maktabat al-Zahrā', 1406H).
- 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām 'Abd al-'Azīz bin, *Rasā'il al-Tawhīd* (Damsyik: Dār al-Fikr, 1999).
- Abdul Shukor Husin, "Asyaari dan Manhajnya," dalam ed. Ibrahim Abu Bakar, *Spektrum Falsafah Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994).
- Abū Zahrah, Muḥammad, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.).
- Al-'Adīlī, Ṣalāh Maḥmūd, *al-Mantiq al-Taṭbīqī* (t.tp.: t.p., 2010).
- Al-Ash'arī, Abū al-Ḥassan 'Alī bin Ismā'īl, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, ed. Fawqiyah Ḥusayn Maḥmūd (Kaherah: Dār al-Ansar, 1977).
- \_\_\_\_\_, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, ed. Muḥammad al-Khidr Ḥusayn (Beirut: Dār al-Qadīrī, 1991).
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2007).
- Badawī, 'Abd al-Majīd Abū al-Futūḥ, *al-Tārīkh al-Siyāsī wa al-Fikrī* (Mansurah: Dār al-Wafā', 1988).
- Al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir, *al-Farq bayn al-Firaq* (al-Azhar: Maktabah Muḥammad 'Alī Subayh wa Awlāduhu, t.t.).
- \_\_\_\_\_, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* (Beirut: Dār al-Madīnah, 1928).
- Al-Bannā, Ḥasan, *Risālat al-Ta'līm* (Iskandariah: Dār al-Da'wah, 1988).
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr, *al-Inṣāf fī Mā Yajib I'tiqāduh wa Lā Yajūz al-Jahl bih* (t.tp.: Mu'assasah al-Khanji, 1963).
- Al-Bayāḍī, Aḥmad al-Hanafī, *Ishārat al-Marām min 'Ibārat al-Imām*, ed. Yūsuf 'Abd al-Razzāq (Mesir: Sharikah Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1949).

- Al-Bayḍāwī, 'Abd Allāh bin 'Umar, *Tafsīr al-Bayḍāwī al-Musammā Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988).
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān, *al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa al-Fikr al-Mu'āṣir* (Damsyik: Manshūrāt Jāmi'ah Dimashq, 1992).
- \_\_\_\_\_, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah: Wujūd al-Khāliq wa Wazīfat al-Makhlūq* (Damsyik: Dār al-Fikr, 1990).
- Al-Dusūqī, Muḥammad bin Aḥmad, *Hāshiyah 'alā Sharḥ Umm al-Barāhīn* (Kaherah: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1939).
- Fūdah, Sa'īd 'Abd al-Laṭīf, *Buḥūth fī 'Ilm al-Kalām* (Amman: Dār al-Rāzī, 2004).
- \_\_\_\_\_, *Tad'im al-Mantiq* (Amman: Dār al-Rāzī, 2002).
- \_\_\_\_\_, *Tahdhīb Sharḥ al-Sanūsiyyah: Umm al-Barāhīn* (Amman: Dār al-Rāzī, 2004).
- Al-Ghazālī, Abū Hāmid, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, ed. Sayyid Ibrāhīm (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1992).
- \_\_\_\_\_, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009).
- \_\_\_\_\_, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* (Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, 2009).
- \_\_\_\_\_, *al-Munqidh min al-Dalāl*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Kaherah: Maktabat al-Anjalū, 1955).
- \_\_\_\_\_, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997).
- \_\_\_\_\_, *Tahāfut al-Falāsifah* (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, t.t.).
- Al-Ḥāmidī, Ismā'īl bin Mūsā, *Ḥawāsh 'alā Sharḥ al-Kubrā li al-Sanūsī* (Mesir: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1936).
- Al-Hararī, 'Abd Allāh, *Sharḥ al-Bayān fī al-Radd 'alā Man Khālafā al-Qur'ān* (t.tp.: Dār al-Mashārī, 2002).
- Al-Hashīmī, Muḥammad, *al-'Aqā'id al-Durriyyah Sharḥ Matn al-Sanūsiyyah* (Mesir: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.).
- Al-Ḥuwaynī, Ḥasan Muḥarrām, *Qaḍiyyat al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah wa Atharuhā fī Tasha'ub al-Madhāhib wa Ikhtilāf al-Firaq* (Kaherah: Dār al-Hudā al-Sayyidah Zaynab, 1986).
- Ibn 'Asākir Abū al-Qāsim 'Alī, *Tabyīn Kadhb al-Muftarī* (Damsyik: Maṭba'ah al-Tawfīq, 1926).
- Al-Jazīrī, Nūrān, *Qirā'ah fī 'Ilm al-Kalām: al-Ghā'iyah 'ind al-Ashā'irah* (t.tp.: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1992).
- Al-Juwaynī, Abū al-Ma'ālī, *Kitāb al-Irshād ilā Qawā'itī 'al-Adillah fī Uṣūl al-I'tiqād* (Mesir: Maktabat al-Khanji, 1950).

- \_\_\_\_\_, *Luma' al-Adillah fi Qawā'id 'Aqā'id Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, ed. Fawqiyah Ḥusayn Maḥmūd (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1987).
- \_\_\_\_\_, *al-Shāmil fi Uṣūl al-Dīn* (Iskandariah: Mansha'ah al-Ma'ārif, 1969).
- Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm, *al-Islām wa al-'Aql* (Kaheerah: Dār al-Ma'ārif, t.t.).
- \_\_\_\_\_, *Mawqif al-Islām min al-Fann wa al-'Ilm wa al-Falsafah* (Kaheerah: Dār al-Sha'b, 1979).
- Mudasir Rosder, *Asas Tauhid: Pertumbuhan dan Huraianya* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989).
- Muḥammad Jawharī, Muḥammad Rabī', *'Aqīdatuna* (t.tp.: t.p., 2005).
- \_\_\_\_\_, *Iqtināṣ al-'Awālī min Iqtisād al-Ghazālī* (t.tp.: Dār al-I'tisām, 1998).
- Muḥammad al-Shāfi'ī, 'Alī Jum'ah, *Hāshiyah al-Imām al-Bayjūrī 'alā Jawharat al-Tawḥīd al-Musammā Tuḥfat al-Murīd 'alā Jawharat al-Tawḥīd* (Kaheerah: Dār al-Salām, 2008).
- Mūsā, Jalāl Muḥammad, *Nash'at al-Ash'ariyyah wa Taṭawwuruha* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1975).
- Al-Nadawī, Abū al-Ḥassan 'Alī, *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fi al-Islām* (Safah: Dār al-Qalam, 1989).
- Al-Nashshār, 'Alī Sāmī, *Manāhij al-Baḥth 'ind Mufakkirī al-Islām wa Iktishāf al-Manhaj al-'Ilmī fi al-'Ālam al-Islāmī* (Iskandariah: Dār al-Ma'ārif al-Jamī'iyah, 1999).
- \_\_\_\_\_, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fi al-Islām* (Kaheerah: Dār al-Ma'ārif, t.t.).
- Al-Nawawī, Muḥy al-Dīn Yaḥyā, *Kitāb al-'Ilm wa Adāb al-'Ālim wa al-Muta'allim* (Beirut: Dār al-Khayr, 1993).
- Sa'īd Ḥawwā, *Tarbiyyatunā al-Rūḥiyyah* (Beirut: Dār 'Ammār, 1989).
- Al-Ṣāwī, Aḥmad bin Muḥammad, *Kitāb Sharḥ al-Ṣāwī 'alā Jawharat al-Tawḥīd*, ed. 'Abd al-Fattāḥ al-Bazm (Damsyik: Dār Ibn Kathīr, 2005).
- Al-Sinān, Ḥamad dan al-'Anjarī, Fawzī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā'irah: Shahādah 'Ulama' al-Ummah wa Adillatuhum* (Kuwait: Dār al-Ḍiyā', 2006).
- Al-Shāfi'ī, Ḥassan Maḥmūd, *al-Āmidī wa Arā'uhu al-Kalāmiyyah* (Kaheerah: Dār al-Salām, 1998).
- \_\_\_\_\_, *al-Madkhal ilā Dirāsah 'Ilm al-Kalām* (Kaheerah: Maktabah Wahbah, 1991).
- Al-Shahrastānī, 'Abd al-Karīm, *Kitāb Nihāyat al-Aqdām fi 'Ilm al-Kalām* (Port Said: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīmiyyah, t.t.).

- \_\_\_\_\_, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990).
- Şubḥī, Aḥmad Maḥmūd, *Fī ‘Ilm al-Kalām: Dirāsah Falsafiyah li Arā’ al-Firaq al-Islāmiyyah fī Uṣūl al-Dīn: al-Ashā'irah* (Beirut: Dār al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1985).
- Al-‘Uraybī, Muḥammad, *al-Muntalaqāt al-Fikriyyah ‘ind al-Imām al-Fakhr al-Rāzī* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992).
- Wan Mohd Saghīr Abdullah, *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyyah, 2002).