

Persoalan *Mutashābihāt* mengenai *Istiwā'*

Muhammad Rashidi Wahab¹
Syed Hadzrullathfi Syed Omar²

Abstrak

Persoalan *mutashābihāt* termasuk isu tafsiran lafaz *istiwā'* terus menjadi perdebatan, sehingga masih ada dalam kalangan umat Islam yang tersalah faham. Makalah ini membentangkan tafsiran majoriti ulama untuk panduan keseluruhan umat. Bagi tujuan itu, makalah ini menggunakan kaedah analisis dokumen untuk meneliti kenyataan dan penjelasan ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam isu berkenaan bagi mengenal pasti sama ada mereka berpegang dengan kenyataan Allah SWT itu bertempat atau Allah SWT tidak bertempat. Penelitian mendapati bahawa ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah berpegang dengan pegangan Allah SWT tidak berhajat kepada tempat seperti makhluk-Nya. Selain itu, didapati hujah pendukung aliran Allah SWT bertempat berdasarkan Ḥadīth Jāriyyah bukan suatu hujah yang kukuh dalam mempertahankan pegangan mereka. Makalah juga mendapati bahawa metode *tafwīd* dan takwil merupakan pendekatan yang disepakati penggunaannya oleh Salaf dan Khalaf dalam berinteraksi dengan nas-nas sifat *mutashābihāt*.

Kata kunci: *mutashābihāt*, *istiwā'*, Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, Ḥadīth Jāriyyah

The Mutashābihāt Issue of Istiwā'

Abstract

The issue of mutashābihāt including the interpretation of the term istiwā' continues to be debated, resulting in misunderstanding by some Muslims of the proper creed of Islam. This article presents the proper interpretation in the issue according to the majority scholars as a guide for the Muslims. For this purpose this article adopts the approach of document analysis to examine the facts and explanations by Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah theologians in this issue in order to determine

¹ Muhammad Rashidi Wahab, adalah Penolong Pensyarah di Jabatan Usuluddin, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin, Kuala Terengganu. E-mel: muhdrashidi@unisza.edu.my.

² Syed Hadzrullathfi Syed Omar, PhD, adalah Profesor Madya di Jabatan Usuluddin, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin, Kuala Terengganu. E-mel: sylutfy@unisza.edu.my.

whether they support the opinion that Allah SWT has a place or otherwise. The study finds that Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah theologians believe that Allah SWT does not need a place like His creations. Furthermore, the claim that Allah SWT has a place is based on Ḥadīth Jāriyyah which is a weak claim to support that opinion. The article also finds that the methods of tafwīd and interpretation represent approaches that are commonly used by Salaf and Khalaf to interact with the mutashābihāt verses.

Keywords: mutashābihāt, istiwā', *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, Ḥadīth Jāriyyah

Pendahuluan

Persoalan *mutashābihāt* mengenai di mana Allah SWT merupakan salah satu persoalan hakikat ketuhanan terpenting dalam perbahasan isu-isu akidah. Sejarah perkembangan aliran pemikiran akidah menunjukkan bahawa fahaman Mushabbihah atau Mujassimah³ telah terpengaruh dengan pegangan golongan pelampau Syiah⁴ seperti Karāmiyyah dan Hashawiyyah yang menyatakan bahawa Allah SWT itu harus berpindah, turun dan naik serta berhajat kepada sesuatu tempat. Bagi mereka, Allah SWT itu berjisim tetapi jisim Allah SWT itu tidak sama dengan sebarang jisim makhluk-Nya yang lain.⁵ Tambah membimbangkan, terdapat beberapa kenyataan daripada tokoh umat Islam yang dilihat hampir mempunyai persamaan dengan fahaman Mushabbihah atau Mujassimah dalam menjelaskan

³ Antara tokoh Mushabbihah atau Mujassimah ialah Hishām Ibn al-Ḥakam, Abū al-Hudhayl, Ibn al-Rāwandī, Dāwūd al-Jawāribī, Muqātil Ibn Sulaymān dan Hishām Ibn Sālim al-Jawālīqī. Lihat Abī al-Ḥasan 'Alī bin Ismā'īl al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Kaherah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1995), 1:281-283.

⁴ Kelahiran aliran Syiah seringkali dikaitkan dengan seorang lelaki Yahudi bernama 'Abd Allāh bin Sabā' yang berpura-pura memeluk Islam. Maka tidak menghairankan jika sebahagian akidah Yahudi seperti menjisimkan atau menyerupakan Allah SWT dengan makhluk-Nya turut menjadi pegangan sebilangan kaum Syiah. Lihat Muḥammad Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1996), 37.

⁵ Abū al-Faṭḥ Muḥammad 'Abd al-Karīm bin Abī Bakr al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal*, ed. Amīr 'Alī Mahnā dan 'Alī Ḥasan Fā'ūr (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1993), 1:120-121.

permasalahan ini.⁶ Kebanyakan tokoh tersebut seolah-olah bermazhab Hanbali dan mereka sering berselindung di sebalik nama Ahmad bin Hanbal dalam membenarkan setiap pendapat mereka yang dikatakan mengikut pendekatan Salaf.⁷

Berdasarkan pengaruh pemikiran tersebut, timbul kenyataan lain yang lebih berpolemik khususnya di Malaysia, iaitu ketika menjelaskan perihal *istiwā'* Allah SWT, muncul tafsiran bahawa Allah SWT itu adalah bertempat, iaitu Dia berada di langit dan bersemayam di atas Arasy-Nya.⁸ Selain itu, aliran ini turut mentafsirkan perkataan zat dengan maksud jisim, maka zat Allah SWT itu diertikan sebagai jisim Allah SWT. Namun zat atau jisim

⁶ Ibn Taymiyyah merupakan salah seorang tokoh yang dikatakan terpengaruh dengan fahaman Mujassimah atau Mushabbihah dimaksudkan, sebagaimana yang pernah dikemukakan oleh tokoh-tokoh mazhab Hanbali pada kurun keempat dan kelima Hijrah. Lihat Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 196. Lihat juga beberapa kenyataan Ibn Taymiyyah sendiri yang dikaitkan dengan fahaman ini dalam karya-karya beliau seperti: Ahmad bin 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Ahmad bin Taymiyyah* (t.tp.: t.p., t.t.), 5:519; Ahmad bin 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, *Sharḥ Ḥadīth al-Nuzūl*, ed. Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān al-Khamīs (Riyadh: Dār al-'Aṣamt, 1993), 390; Ahmad bin 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, *Bayān Talbīs al-Jahmiyyah fī Ta'sīs Bid'ahum al-Kalāmiyyah*, ed. Yaḥyā bin Muḥammad al-Hunaydī (Madinah: al-Mamlukah al-Gharbiyyah al-Su'ūdiyyah, 2005), 11:86. Walau bagaimanapun, Ibn Taymiyyah dilaporkan telah bertaubat daripada pegangan tersebut sebelum beliau meninggal dunia dan kembali kepada akidah Ashā'irah dalam memahami nas-nas sifat *mutashābihāt*. Namun, sebahagian umat Islam hari ini terutamanya para pengikutnya masih berpegang dengan pendapat lama beliau, iaitu pendapat yang dikemukakan sebelum beliau bertaubat. Lihat Shihāb al-Dīn Ahmad bin Hajar al-'Asqalānī, *al-Durr al-Kāminah fī A'yān al-Mi'ah al-Thamāniyyah*, ed. Muḥammad Sayyīd Jād al-Ḥaq (Kaherah: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1966), 1:158.

⁷ Berdasarkan tafsiran Abū 'Abd Allāh bin Ḥāmid, Qāḍī al-Farrā' Abū Ya'lā dan Ibn al-Zāghūnī terhadap nas-nas sifat *mutashābihāt*, mereka mendakwa bahawa Allah SWT mempunyai sifat-sifat tertentu sebagaimana sifat manusia tetapi sifat Allah SWT itu tidak menyamai sifat makhluk-Nya, maka mereka menetapkan Allah SWT itu bersemayam di atas Arasy dengan zat-Nya. Mereka telah memahami nas-nas sifat *mutashābihāt* secara zahir lafaz sahaja sehingga membawa kepada kefahaman *tajsim* dan *tashbīh* bagi zat Allah SWT, bahkan menyandarkan pendapat mereka ini kepada Ahmad bin Hanbal. Lihat Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān Ibn al-Jawzī, *al-Bāz al-Ashhab al-Munqaḍḍ 'alā Mukhālīf al-Madhhab*, ed. Muḥammad Munīr al-Imām (Beirut: Dār al-Jinān, 1987), 33-35.

⁸ Rasul Dahri, *Koleksi Kuliah-kuliah Akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah Menurut Manhaj Salaf As-Soleh* (Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa, 2001), 1:126.

Allah SWT itu tidak menyerupai zat atau jisim segala makhluk-Nya. Bahkan mereka juga mendakwa bahawa kefahaman sebegini adalah pegangan majoriti ulama Salaf, maka sesiapa yang tidak berpegang teguh dengan kefahaman ini maka mereka layak dihukum sesat dan kafir.⁹ Kesannya, dakwaan sebegini telah mengundang keresahan dan pertikaian dalam kalangan masyarakat sehingga membawa kepada perpecahan dan gejala mengkafirkan atau menyesatkan sesama umat Islam.

Menerusi kaedah analisis kandungan dokumen daripada pelbagai sumber primer dan sekunder yang berautoriti, makalah ini mengetengahkan suatu penelitian tentang isu *mutashābihāt* berkaitan untuk mengenal pasti sama ada Allah SWT bertempat atau tidak seperti dakwaan sesetengah aliran pemikiran seperti Mushabbihah atau Mujassimah. Selain itu, makalah ini turut menjelaskan pegangan ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah¹⁰ tentang persoalan yang berlegar di sekitar kefahaman terhadap lafaz *istiwā'* Allah SWT dan Ḥadīth Jāriyyah bagi menjelaskan sikap mereka dalam perkara tersebut. Sebagai permulaan, makalah ini memaparkan konsep *mutashābihāt* dalam pemikiran Islam terlebih dahulu untuk menjelaskan pendekatan ulama ketika berinteraksi dengan nas-nas sifat *mutashābihāt*.

Konsep *Mutashābihāt* dalam Pemikiran Islam

Secara asasnya, nas-nas yang terkandung dalam al-Qur'an atau al-Hadith terdiri daripada dua jenis iaitu; *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*.¹¹ Jābir r.a. (m. 37H) mendefinisikan *mutashābihāt* sebagai sesuatu yang tiada ruang untuk diketahui atau difahami maksudnya kerana dirahsiakan oleh Allah SWT.¹² Ibn 'Abbās r.a. (m. 68H) pula mendefinisikan *mutashābihāt* sebagai nas yang

⁹ Rasul Dahri, *Koleksi Kuliah-kuliah Akidah*, 1:130-131.

¹⁰ Definisi umum Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah ialah majoriti umat Islam yang mengikuti jejak langkah dan ajaran Rasulullah SAW dalam memahami dan mempraktikkan Islam merangkumi akidah, fiqh dan akhlak. Manakala definisi khusus adalah merujuk kepada aliran Ashā'irah dan Māturīdiyyah dalam tafsiran akidah Islam. Lihat Muḥammad 'Aqīl bin 'Alī al-Mahdalī, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah: Madkhal wa Dirāsah* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, t.t.), 7-11.

¹¹ Āli 'Imrān 3:7.

¹² Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar al-Qurṭubī, *al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2006), 5:17.

mengandung beberapa pengertian tertentu selain dari pengertian lafaz asal.¹³ Al-Shāfi'ī (m. 204H) menjelaskan bahawa *mutashābihāt* adalah nas-nas yang boleh diandaikan dengan pelbagai pengertian lain.¹⁴ Sedangkan Aḥmad bin Ḥanbal (m. 241H) menyatakan *mutashābihāt* ialah nas yang memerlukan penjelasan lanjut kerana terdapat beberapa pengertian yang berbeza-beza padanya.¹⁵ Al-Rāghib al-Aṣfahānī (m. 502H) pula memaksudkan *mutashābihāt* sebagai sesuatu perkara yang tidak dapat digambarkan atau dibayangkan tentang sesuatu hakikat itu.¹⁶ Manakala Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H) menegaskan *mutashābihāt* ialah lafaz atau ayat yang maksudnya tidak jelas dalam menunjukkan maksud sebenar yang dikehendaki.¹⁷

Adapun nas-nas al-Qur'an dan al-Hadith yang zahirnya sama dengan sifat makhluk seperti *yad* (tangan), *istiwā'* (bersemayam), *wajh* (wajah), *'ayn* (mata) dan sebagainya lagi,¹⁸ tetapi dinisbahkan kepada Allah SWT, adalah termasuk dalam pengertian *mutashābihāt* menurut majoriti ulama. Namun Ibn Taymiyyah didapati tidak sependapat dengan majoriti ulama dalam perkara ini dan berpendirian bahawa sifat tersebut adalah

¹³ Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 2:272.

¹⁴ Fu'ād 'Alī Ridā, *Min 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār Iqra', 1983), 208.

¹⁵ Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, 2:273.

¹⁶ Abū al-Qāsim al-Ḥusayn bin Muḥammad al-Rāghib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Ghariḥ al-Qur'ān* (t.tp.: Maktabah Nazār Muṣṭafā al-Bāz, t.t.), 1:335.

¹⁷ Fakhr al-Dīn Muḥammad bin 'Umar al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 7:181.

¹⁸ Sifat-sifat tersebut dikenali sebagai sifat *khbariyyah* iaitu sifat yang dinyatakan oleh Allah SWT di dalam al-Qur'an atau dilaporkan oleh Hadith Rasulullah SAW. Lafaz nas-nas sifat *khbariyyah* merupakan ciri-ciri khusus bagi makhluk, maka sebarang usaha menetapkan sifat-sifat tersebut kepada Allah SWT akan menatijahkan fenomena *tashbīh* atau *tajsīm*. Manakala sifat *ma'ānī* seperti sifat berilmu, berkehendak dan lain-lain ialah sifat bukan merujuk gambaran disabitkan bagi ciri-ciri makhluk secara muktamad. Pensabitan zahir sifat *ma'ānī* tidak dikaitkan dengan *tashbīh* atau *tajsīm* walaupun ia berkongsi pernibahan antara Allah SWT dengan makhluk. Ini kerana pensabitan sifat *ma'ānī* kepada Allah SWT adalah menurut makna yang layak bagi zat-Nya dan bukan zahir yang layak bagi makhluk-Nya. Lihat Ḥasan Maḥram al-Huwaynī, *Qaḍiyyah al-Sifāt al-Ilāhiyyah wa Atharuhā fī Tasha'ub al-Madhāhib wa Ikhtilāf al-Firaq* (Lubnan: Dār al-Hādī, 1986), 230.

berbentuk *muhkamāt*.¹⁹ Maka, menurut majoriti ulama, *mutashābihāt* di sini dapat dirumuskan sebagai beberapa nas al-Qur'an atau al-Hadith yang mempunyai kesamaran terhadap pengertian asal nas kerana ia mengandungi pelbagai makna dan Allah SWT sahaja yang Maha Mengetahui makna sebenarnya. Namun makna literalnya tidak sesuai untuk digunakan dalam memahami sifat Allah SWT kerana ia boleh menimbulkan kekeliruan bahawa Allah SWT mempunyai persamaan seperti sifat makhluk-Nya. Walaupun begitu, nas-nas *mutashābihāt* tersebut harus diertikan dengan satu makna lain yang terkandung dalam pelbagai maknanya, dengan syarat makna yang dipakai itu sesuai dengan sifat ketuhanan dan tiada unsur-unsur penyekutuan Allah SWT dengan makhluk.

Sorotan penulisan yang ada menunjukkan bahawa terdapat tiga kumpulan utama dalam menangani isu nas-nas sifat *mutashābihāt*;²⁰ kumpulan pertama ialah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, kumpulan kedua ialah Mushabbihah atau Mujassimah dan kumpulan ketiga ialah Mu'tazilah atau Mu'aṭṭilah. Dalam pada itu, aliran perdana yang mendukung gagasan pemikiran Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dapat dibahagikan kepada dua kelompok lain, iaitu aliran Salaf²¹ dan aliran Khalaf.²² Punca perselisihan pandangan di antara Salaf dan Khalaf berkaitan isu *mutashābihāt* ini dikenal pasti bertitik tolak daripada perbezaan pendapat mereka dalam memahami firman Allah SWT berikut:

¹⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fuṣūl fī al-'Aqīdah bayn al-Salaf wa al-Khalaf* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2006), 34.

²⁰ Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Fāḍl Ibrāhīm (Beirut: Dār al-Jil, 1988), 2:78.

²¹ Salaf secara umumnya merujuk kepada generasi umat Islam yang hidup dalam lingkungan tiga kurun pertama Hijrah (iaitu sebelum tahun 300 Hijrah) sebagaimana digambarkan oleh Hadith Rasulullah SAW (riwayat al-Bukhārī (3651). Namun sebahagian ulama lain menyatakan Salaf adalah generasi umat Islam yang hidup sebelum tahun 500 Hijrah. Maka generasi yang datang selepas tahun 300 atau 500 Hijrah dikenali sebagai Khalaf. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Salafīyah: Marhalah Zamāniyyah Mubārakah lā Madhhab Islāmī* (Damsyik: Dār al-Fikr, 2007), 9; Ibrāhīm bin Muḥammad bin Aḥmad al-Bayjūrī, *Tuḥfah al-Murīd* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 104.

²² Al-Zarkashī, *al-Burhān*, 2:78.

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ.

Terjemahan: Dan tiada siapa yang mengetahui takwil (*mutashābihāt*) melainkan Allah dan orang-orang yang pakar dalam ilmu berkata, “Kami beriman dengannya...”

Āli ‘Imrān 3:7

Menurut al-Suyūṭī, sebahagian ulama seperti Ibn ‘Abbās r.a., Mujāhid, al-Shirāzī, al-Nawāwī dan lain-lain berpendapat huruf *waw* dalam ayat di atas adalah huruf penghubung (*waw ‘ataf*) antara makna sebelum dan selepasnya. Maka ayat tersebut difahami sebagai: Allah SWT dan orang-orang yang pakar atau ulama sahaja mengetahui takwil nas-nas sifat *mutashābihāt*, sambil berkata bahawa mereka beriman dengannya.

Manakala sebahagian ahli tafsir pula seperti Ubay bin Ka‘ab, ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd, Mālik bin Anas, al-Farrā’ dan lain-lain berpandangan bahawa huruf *waw* berkenaan adalah huruf digunakan dalam permulaan percakapan (*waw isti’nāf*). Maka makna yang difahami mereka ialah: Allah SWT sahaja yang mengetahui takwil makna nas-nas *mutashābihāt* tersebut, manakala orang-orang yang pakar atau ulama hanya berkata bahawa mereka beriman dengannya.²³

Dalam hal ini, al-Ash‘arī selaku pengasas aliran Ash‘arīyah didapati bersetuju dengan pendapat yang menyatakan bahawa ulama juga antara golongan yang dapat mengetahui takwil nas-nas sifat *mutashābihāt*.²⁴

²³ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *Tahdhīb wa Tartīb li Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Muḥammad bin ‘Umar (Riyadh: Dār al-Hijrah, 1992), 350; Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāhiṭh fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000), 208; Azmil Zainal Abidin, “Pendekatan Ash‘ariyyah dan Salafiyyah dalam Memahami Sifat Khabariyyah: Satu Analisa Perbandingan” (Prosiding Multaqa Istana Alaeddin Bandar, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, 2006), 97-99.

²⁴ Penelitian mendapati al-Ash‘arī turut melakukan takwil *tafsīlī* antaranya lafaz reda ditakwil dengan kehendak-Nya terhadap nikmat serta lafaz marah ditakwil dengan kehendak-Nya terhadap azab. Lihat Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl al-Ash‘arī, *Risālah ilā Ahl al-Thaghr*, ed. ‘Abd Allāh Shākir Muḥammad al-Junaydī (Madinah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Hikam, 2002). Lihat juga Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Faizul Azmi dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar, “Pemikiran Imam al-Ash‘ari tentang Nas-nas Sifat Mutashabihat,” dalam Khadher Ahmad dan Sedek Ariffin, ed., *Transformasi Penyelidikan dalam Bidang Pengajian Islam* (Kuala Lumpur: Akademi

Manakala pengertian takwil pula sekurang-kurangnya mempunyai tiga pendapat iaitu:

i. Pengertian takwil yang diterima kebanyakan ulama ialah suatu proses memalingkan lafaz daripada maknanya yang zahir kepada makna *marjūh* lainnya dengan ditanggung oleh lafaz tersebut lantaran wujudnya dalil yang menyertainya.²⁵

ii. Takwil juga diertikan sebagai hakikat sesuatu yang kepadanya percibaraan mengenainya dikembalikan, contohnya takwil yang dikhabarkan oleh Allah SWT tentang kiamat adalah hakikat pada hari kiamat itu sendiri.²⁶

iii. Sedangkan sebahagian ulama lain seperti al-Ṭabarī melalui karyanya *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* berpendapat bahawa takwil dan tafsir mempunyai pengertian yang sama, iaitu sebagai pentafsiran atau penjelasan lanjut terhadap sesuatu nas.²⁷

Sehubungan itu, terdapat dua metode yang masyhur dalam mentafsirkan nas-nas sifat *mutashābihāt*. Pertama metode *tafwīd* atau juga disebut sebagai takwil *ijmālī*, iaitu sikap tidak melakukan takwilan secara *tafṣīlī* dan menerima pakai makna umum *qaṭ'ī* yang disepakati oleh semua ulama yang terkandung dalam nas-nas sifat *mutashābihāt*. Dalam waktu sama, metode ini juga menolak sebarang makna kekurangan bagi Allah SWT termasuk menafikan sebarang bentuk *tashbīh* dan *tajsīm* dengan makhluk-Nya.²⁸ Metode ini dikatakan banyak dipraktikkan oleh golongan Salaf²⁹ kerana menurut mereka sesuatu makna khusus

Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2012), 341-355; Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1981), 282.

²⁵ Muḥibb al-Dīn al-Sayyīd Muḥammad Murtaḍā al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (Mesir: Al-Maṭbū'ah al-Ḥayriyyah al-Munsha'ah, 1306H), 7:215; al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 209.

²⁶ Abū al-Ḥusayn Ahmad bin Fāris bin Zakariyā Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Beirut: Dār al-Jail, 1991), 1:162; al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 209.

²⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayf Nata'āmal mā'a al-Qur'ān al-'Azīm?* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2002), 285.

²⁸ Al-Bayjūrī, *Tuḥfah al-Murād*, 104; Hasan al-Bannā, *al-'Aqāid*, ed. Riḍwān Muḥammad Riḍwān (Iskandariyyah: Dār al-Da'wāh, 2000), 66.

²⁹ Penulis pernah mengetengahkan beberapa takwilan Khalaf dalam kalangan ulama Salaf seperti takwilan Ibn 'Abbās r.a (m. 68H), Mujāhid (m. 103H), Ḥasan al-Baṣrī (m. 110H), Sufyān al-Thawrī (m. 187H), al-Shāfi'ī (m. 204H), Aḥmad bin Ḥanbal (m. 241H), al-Suddī (m. 245H), al-Bukhārī (m. 256H), Ibn

yang dipadankan kepada nas-nas sifat *mutashābihāt* adalah hanya bersifat sangkaan (*ẓannī*). Sedangkan sebahagian nas-nas sifat *mutashābihāt* terdiri dari persoalan akidah yang memerlukan makna yang pasti (*qaṭʿī*).³⁰ Mengambil contoh lafaz *yad* (tangan) dalam surah al-Fath (48) ayat 10,³¹ ulama Salaf dalam hal ini bersepakat menyatakan bahawa makna umum ayat tersebut bermaksud Allah SWT menyokong perbuatan para sahabat yang berbaiah dengan Rasulullah SAW untuk menolong agama Allah SWT. Walau bagaimanapun, mereka tidak berusaha menentukan makna khusus bagi lafaz *yad* tersebut, sebaliknya mereka beriman dengannya dan menyerahkan makna khusus lafaz tersebut kepada Allah SWT sahaja, di samping menafikan sebarang makna yang mustahil bagi Allah SWT untuk dikaitkan dengan lafaz itu.³²

Metode kedua iaitu takwil atau dikenali juga takwil *tafṣīlī*,³³ dikatakan banyak digunakan oleh golongan Khalaf. Mereka beranggapan nas-nas sifat *mutashābihāt* harus dijelaskan maknanya kerana nas-nas tersebut boleh mendatangkan kekeliruan kepada masyarakat awam, di samping memahami makna literalnya akan membawa kepada pengertian menjisimkan Allah SWT seperti makhluk-Nya.³⁴ Alasan tersebut menjadikan majoriti ulama Khalaf mengharuskan takwil *mutashābihāt* sesuai dengan makna yang disifatkan Allah SWT. Mereka beralaskan sebuah Hadith yang menyatakan bahawa Rasulullah SAW mendoakan Ibn

Jarīr al-Ṭabarī (m. 310H) dan sebagainya lagi terhadap nas-nas sifat *mutashābihāt*. Lihat Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar, “Takwilan Nas-nas Sifat Mutashabihat dalam Kalangan Salaf,” *The Global Journal al-Thaqafah* 2, no. 2 (Disember 2012), hh. 77-85, 82-83.

³⁰ Al-Zarqānī, *Manāhil al-ʿIrfān*, 2:287.

³¹ *Yad Allāh fawq aydihim* atau “tangan” Allah atas tangan mereka. Surah al-Fath 48:10.

³² Al-Būṭī, *al-Salaṭiyyah*, 132; Muḥammad Khayr Muḥammad Sālim al-ʿĪsā, *Āyāt al-Ṣifāt ʿind al-Salaf bayn al-Taʿwīl wa al-Tafwīd* (t.tp.: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 2007), 171; Saʿīd ʿAbd al-Laṭīf Fūdah, *Naqḍ al-Risālah al-Tadmuriyyah* (Amman: Dār al-Rāzī, 2004), 120.

³³ Takwil *tafṣīlī* selalunya dikenali sebagai takwil sahaja (secara mutlak), manakala takwil *ijmālī* selalunya dikenali sebagai *tafwīd* sahaja (secara mutlak). Maka metode Khalaf dikatakan takwil dan metode Salaf dikatakan *tafwīd*.

³⁴ Fakh al-Dīn Muḥammad bin ʿUmar al-Rāzī, *Asās al-Taqdīs fī ʿIlm al-Kalām* (Kaherah: Maṭbaʿah Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1935), 172-175.

'Abbās r.a. supaya diajarkan ilmu takwil³⁵ yang menunjukkan bahawa kefahaman tentang ilmu takwil adalah suatu perkara yang dikurniakan oleh Allah SWT kepada para hamba-Nya dan bukan suatu tegahan.³⁶ Selain daripada dua metode masyhur dalam kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah tersebut, terdapat sebilangan ulama berpendapat bahawa jika nas-nas sifat *mutashābihāt* itu berada dekat dengan lingkungan bahasa Arab dan sesuai untuk melakukan takwil, maka pentakwilannya adalah diharuskan. Namun jika ia berada jauh dari lingkungan bahasa Arab, maka mereka mengambil sikap berdiam diri (*tawaqquf*) untuk tidak melakukan sebarang takwilan.³⁷

Walau bagaimana pun, keharusan mentakwilkan nas-nas sifat *mutashābihāt* memerlukan kepada beberapa syarat penting agar kesucian nas al-Qur'an dan al-Hadith berkaitan sifat Allah SWT tetap terpelihara. Syarat dimaksudkan ialah; pentakwil merupakan ulama pakar dan mahir bahasa Arab, manakala nas yang ingin ditakwilkan hendaklah bukan daripada nas yang sudah jelas maknanya, di samping makna zahir nas jika digunakan akan bertentangan dengan akidah ketuhanan yang disepakati dalam Islam, serta perlu ada bukti kukuh yang membenarkan pentakwilan tersebut.³⁸ Oleh itu, sebarang takwilan yang tidak selari dengan syarat-syarat ditetapkan ini adalah ditolak dan tidak termasuk dalam kategori takwil yang diterima oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Syarat-syarat tersebut dikemukakan bagi membezakan antara metode takwilan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dengan metode takwilan aliran-aliran bidaah lain.

Menurut al-Qaraḍāwī, kedua-dua aliran iaitu Salaf dan Khalaf telah bersepakat tentang keharusan melakukan takwilan terhadap nas-nas sifat *mutashābihāt*. Perbezaan di antara mereka hanyalah terbatas berkaitan kefahaman Khalaf dalam mengemukakan

³⁵ Sabda Rasulullah SAW: وَاللَّهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمَهُ التَّوْبِيلَ. Terjemahan: Wahai Tuhan kami! Berilah kepadanya (Ibn 'Abbās) kefahaman dalam agama dan ajarkanlah dia takwil. Lihat Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, tahq. Shu'ayb al-Arnaūṭ, no. Hadith 3102 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1995), 5:215.

³⁶ Al-Suyūṭī, *Tahdhīb wa Tartīb*, 355.

³⁷ Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, 2:280.

³⁸ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damsyik: Dār al-Fikr, 1986), 1:314-315; Muḥammad al-Khiḍr al-Shanqīṭī, *Istihālah al-Ma'iyah bi al-Dhāt wamā Yudāhīhā min Mutashābih al-Ṣifāt* (Jordan: Dār al-Bashīr, 1991), 71.

pengertian takwil sebagai memalingkan lafaz zahir. Selain daripada hal tersebut, Salaf dan Khalaf telah bersepakat dalam tiga perkara utama iaitu:

i. Kedua-dua aliran bersepakat tentang kesucian (*tanzīh*) zat Allah SWT daripada segala perserupaan atau persamaan dengan makhluk-Nya.

ii. Kedua-dua aliran bersepakat bahawa pengertian literal lafaz-lafaz *mutashābihāt* bukan pengertian sebenar dikehendaki.

iii. Kedua-dua aliran bersepakat menyatakan lafaz-lafaz tersebut hanya digunakan untuk menjelaskan persoalan dalaman hati dan tanggapan fikiran bahasa manusia.³⁹

Berdasarkan kesepakatan tersebut, ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah seperti al-Bayjūrī telah menjelaskan bahawa metode Salaf adalah lebih selamat dan metode Khalaf pula adalah lebih bijaksana.⁴⁰ Maka dakwaan sebilangan umat Islam menyatakan bahawa Salaf dan Khalaf mempunyai perselisihan yang besar dalam persoalan *mutashābihāt* adalah tertolak.

Manakala kumpulan kedua adalah aliran bidaah Mushabbihah atau Mujassimah, iaitu suatu fahaman yang terkenal dengan menyamakan atau menyerupakan Allah SWT dengan pelbagai sifat makhluk, seperti menyatakan Allah SWT itu mempunyai tangan, kaki, wajah, mata dan seumpamanya.⁴¹ Mereka memahami nas-nas sifat *mutashābihāt* menggunakan makna literal semata-mata tanpa melakukan sebarang pentakwilan dengan menyatakan takwilan akan mengurangkan serta menafikan sifat Allah SWT. Bahkan Hashawiyah dalam kelompok ahli Hadith didapati terpengaruh dengan fahaman ini, namun mereka selalunya berselindung di sebalik nama Salaf dalam membenarkan dakwaan mereka tersebut. Lantas Hashawiyah menyatakan bahawa kefahaman mereka tentang nas-nas sifat *mutashābihāt* melalui pendekatan *tashbīh* Mushabbihah atau *tajsīm* Mujassimah merupakan metode para Salaf.⁴²

³⁹ Al-Qaradāwī, *Fuṣūl fī al-‘Aqīdah*, 33-34.

⁴⁰ Al-Bayjūrī, *Tuḥfah al-Murīd*, 104.

⁴¹ Al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:120-121; Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I‘tiqād*, ed. Inṣāf Ramaḍān (Damsyik: Dār Kutaybah, 2003), 70.

⁴² ‘Abd Allāh al-Siddīq al-Ghumārī, *Itqān al-San‘ah fī Taḥqīq Ma’nā al-Bid‘ah* (Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2007), 24; al-‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām

Sedangkan kumpulan ketiga iaitu satu kumpulan bidaah dikenali sebagai Mu'atṭilah daripada kelompok Mu'tazilah mengingkari dan menafikan sifat *khabariyyah* bagi Allah SWT dengan cara mentakwilkan pelbagai sifat Allah SWT dalam al-Qur'an atau al-Hadith kepada pengertian lain.⁴³ Pendekatan Mu'atṭilah ini jelas berbeza dengan metode takwil Khalaf kerana takwilan Khalaf bukan suatu bentuk penafian atau pendustaan terhadap sifat-sifat Allah SWT. Sebaliknya ia menepati kaedah bahasa Arab berdasarkan syarat-syaratnya tanpa mereka menafikan sifat Allah SWT secara mutlak.⁴⁴ Pentakwilan Mu'atṭilah disebabkan pendirian mereka iaitu, jika Allah SWT memiliki sifat, maka telah wujud dua perkara *qadīm*; pertamanya sifat-Nya yang *qadīm* dan keduanya zat-Nya yang *qadīm*. Hal ini bercanggah dengan konsep falsafah yang dipegang oleh Mu'tazilah, iaitu kewujudan sesuatu yang *qadīm* adalah esa dalam semua aspek.⁴⁵

Berinteraksi Dengan Lafaz *Istiwā'*

Memandangkan lafaz *istiwā'* merupakan salah satu daripada nas-nas sifat *mutashābihāt* berkaitan topik makalah ini, maka perbincangan mengenainya dilihat sebagai keperluan penting dalam berinteraksi dengan nas sifat *mutashābihāt* tersebut. Terdapat beberapa ayat dalam al-Qur'an yang menyebut tentang lafaz *istiwā'*.⁴⁶ Namun perlu ditegaskan bahawa lafaz *istiwā'* dalam bahasa Arab bukan membawa maksud bersemayam atau duduk sahaja, bahkan ia mempunyai pengertian yang pelbagai, sesuai dengan kaedah *majāz* yang terkandung dalam al-Qur'an. Dalam hal ini, Ibn al-'Arabī menyatakan bahawa maksud *istiwā'* dalam bahasa Arab mengandungi lebih daripada 15 pengertian.⁴⁷

Rasā'il fī al-Tawhīd, ed. Ayādakhālid al-Ṭabā' (Damsyik: Dār al-Fikr, 1995), 16.

⁴³ Al-Sharastānī, *al-Mīlāl wa al-Niḥāl*, 1:104.

⁴⁴ Al-Būṭī, *al-Salaḥiyyah*, 132; al-'Isā, *Āyāt al-Ṣiḥāh 'ind al-Salaḥ*, 137.

⁴⁵ Al-Sharastānī, *al-Mīlāl wa al-Niḥāl*, 1:57; 'Abd al-Mun'im al-Ḥafanī, *al-Mu'jam al-Shāmil li Muṣṭalahāt al-Falsafah* (Kaherah: Maktabah al-Madbūlī, 2000), 817.

⁴⁶ Lihat surah-surah berikut; al-A'rāf 7:54; Yūnus 10:3; al-Ra'd 13:2; Ṭāhā 20:5; al-Furqān 25:59 dan al-Sajdah 32:4.

⁴⁷ Al-Qāḍī Abī Bakr Ibn al-'Arabī, *al-'Awāṣim min al-Qawāsim*, ed. 'Amār Ṭālibī (Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth, t.t.), 214.

Antara maksud *istiwā'* ialah; telah mencapai kesempurnaan, bertempat atau menetap, lurus atau tegak, berada di arah atas atau tempat yang tinggi, kekuatan atau kekuasaan, menuju sesuatu perbuatan, sama sepadan, matang atau layak untuk dimakan, menaiki kenderaan dengan duduk di atasnya dan sebagainya lagi.⁴⁸ Pelbagai pengertian tersebut, mencetus beberapa tafsiran dalam kalangan ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah apabila berinteraksi dengan lafaz *istiwā'*, sama ada pentafsiran itu berbentuk *ijmālī* atau *tafṣīlī*.

Walau bagaimanapun, memahami lafaz *istiwā'* secara literal dengan pengertian bersemayam tanpa melakukan sebarang tafsiran atau takwilan, akan menimbulkan percanggahan dengan dalil-dalil al-Qur'an lain. Contohnya:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ.

Terjemahan: Al-Rahmān (Allah SWT) beristiwā' di atas Arasy.

Tāhā 20:5

وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.

Terjemahan: Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya.

Qāf 50:16

Jikalau makna kedua-dua ayat di atas ditafsirkan atau difahami secara zahir sahaja, tanpa melakukan takwil *ijmālī* atau *tafṣīlī*, sudah pasti berlaku percanggahan yang nyata dalam al-Qur'an, kerana bagaimana Allah SWT bersemayam di atas Arasy-Nya, namun dalam waktu yang sama Allah SWT lebih hampir kepada manusia daripada urat leher?⁴⁹ Oleh itu, ulama Salaf telah mentakwilkan secara *ijmālī* atau *tafwīd* bahawa lafaz *istiwā'* mengandungi makna yang sepadan dengan sifat-sifat ketuhanan dan keesaan Allah SWT serta tidak boleh disamakan dengan sifat-

⁴⁸ Al-Zabīdī, *Tāj al-'Arūs*, 10:189; Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2003), 4:765-766; Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr* (t.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), 1:318-319; Muḥammad bin Yūsuf al-Shahīr Abī Ḥayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd dan 'Alī Muḥammad Mu'awwad (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), 8:102.

⁴⁹ Muḥammad Sa'īd Ramadān al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah* (Damsyik: Dār al-Fikr, 2009), 139.

sifat makhluk-Nya.⁵⁰ Keadaan ini juga akan menyelamatkan al-Qur'an daripada berlaku fitnah di mata musuh-musuh Islam dengan mendakwa bahawa ayat-ayat al-Qur'an mengandungi percanggahan. Demikian metode atau pendekatan para Salaf sehingga sebahagian mereka menyatakan; bacalah nas-nas sifat *mutashābihāt* tersebut tanpa dipersoalkan bagaimana (*bilā kayf*). Kata-kata ini menunjukkan mereka meyakini bahawa maksud *istiwā'* bukan seperti makna zahir yang ditunjukkan oleh lafaz ayat, iaitu bersemayam atau menetap di atas Arasy, kerana terdapat nas-nas *muḥkamāt* lain yang menunjukkan Allah SWT tidak sebegitu.⁵¹

Manakala golongan Khalaf pula, sebagaimana Salaf, mereka juga menyucikan Allah SWT daripada segala sifat kekurangan dan perserupaan dengan makhluk-Nya yang baharu seperti sifat berarah, bertempat, beranggota dan sebagainya lagi, namun mereka menggunakan metode atau pendekatan takwil *tafṣīlī* bersesuaian dengan petunjuk daripada nas-nas *muḥkamāt*. Oleh itu, ulama Khalaf mentafsirkan atau mentakwilkan lafaz *istiwā'* dengan maksud kekuatan dan kekuasaan, iaitu suatu pengertian yang diketahui umum dan diakui penggunaannya oleh kaedah bahasa Arab.⁵² Manakala al-Ṭabarī (m. 310H) mentakwilkan lafaz *istiwā'* sebagai memiliki dan menguasai, bukan bergerak dan berpindah⁵³ dan Ibn Ḥazm (m. 456H) mentakwilkannya sebagai perbuatan menyempurnakan penciptaan yang dilakukan oleh Allah SWT di Arasy.⁵⁴ Takwil *tafṣīlī* yang dikemukakan oleh Khalaf ini adalah bersesuaian dengan tuntutan dan keperluan zaman kini disebabkan kemunculan pelbagai aliran pemikiran, perdebatan

⁵⁰ Al-Būṭī, *al-Salafīyah*, 132.

⁵¹ Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*, 140.

⁵² Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*, 140. Namun terdapat dalam kalangan ulama Salaf seperti Ibn al-Mubārak (m. 237H) turut mentakwilkan lafaz *istiwā'* dengan maksud kekuatan dan kekuasaan. Lihat Abū 'Abd al-Raḥmān 'Abd Allāh bin Yaḥyā bin al-Mubārak al-Yuzaydī, *Gharīb al-Qur'ān wa Tafṣīruhu*, ed. Muḥammad Salīm al-Ḥāj (Beirut: Maktabah 'Ālim al-Kitab, 1985), 243.

⁵³ Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafṣīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. Aḥmad 'Abd al-Rāziq al-Bakrī et. al. (Kaherah: Dār al-Salām, 2005), 1:430.

⁵⁴ Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā' al-Niḥal*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Naṣr dan 'Abd al-Raḥmān 'Umyārāh (Beirut: Dār al-Jīl, 1996), 2:290.

ilmiah serta perkembangan ilmu Balaghah bahasa Arab yang semakin kompleks berbanding zaman Salaf. Begitu juga dengan takwil *ijmālī* atau *tafwīd* Salaf, pendekatan ini bersesuaian dengan zaman tersebut yang kurang berlaku perdebatan, di samping mereka mempunyai kemantapan iman yang teguh.⁵⁵

Walaupun kedua-dua metode ini dipersetujui oleh ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah khususnya dalam kalangan Ashā‘irah dan Māturīdiyyah, namun Salafiyyah Wahābiyyah didapati tidak menerima metode *tafwīd* sebagai pegangan Salaf apatah lagi metode takwil.⁵⁶ Mereka berpandangan bahawa Salaf mengetahui pengertian nas-nas sifat *mutashābihāt*, tetapi mereka hanya tidak mengetahui *kayf*nya sahaja (berdasarkan konsep *ithbāt bilā kayf*).⁵⁷ Maka Salafiyyah Wahābiyyah menyifatkan Allah SWT menurut apa yang disifatkan sendiri oleh-Nya dan rasul-Nya sama ada ia berupa penetapan atau penafian,⁵⁸ iaitu menyifatkan Allah SWT tanpa melakukan sebarang takwilan dengan menurut zahir lafaz.⁵⁹ Justeru, lafaz *istiwā’* bagi Allah SWT difahami oleh mereka sebagai lafaz berbentuk *ḥaqīqah* bukan *majāz* yang mempunyai beberapa pengertian lain.⁶⁰ Mereka mentafsirkan lafaz *istiwā’* tersebut dengan maksud Allah SWT ber*istiwā’* di atas langit dengan zat-Nya.⁶¹ Dakwaan mereka bahawa ini adalah metode Salaf mengundang pelbagai kritikan daripada para ulama Ahl al-

⁵⁵ Al-Būfī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*, 141.

⁵⁶ Namun Ibn Taymiyyah dilaporkan pernah mentakwilkan sifat *ma‘ānī* seperti sifat melihat dan mendengar bagi Allah SWT. Lihat ‘Umar ‘Abd Allāh Kāmil, *Naqd Qawā‘id al-Tashbīh* (T.tp.: Dar al-Muṣṭafā, 2005), 47.

⁵⁷ ‘Abd al-‘Azīz al-Sīlī, *al-‘Aqīdah al-Salafiyyah bayn al-Imām Ibn Ḥanbal wa al-Imām Ibn Taymiyyah* (Kaherah: Dār al-Manār, 1993), 88.

⁵⁸ Rujuk penjelasan Sa‘īd ‘Abd al-Laṭīf Fūdah tentang kaedah Ibn Taymiyyah ketika beriteraksi dengan nas-nas sifat *mutashābihāt* berdasarkan penetapan (*ithbāt*) secara *tafṣīlī* dan penafian secara *ijmālī*. Bahkan perlu diketengahkan juga berkaitan penafian daripada *tashbīh*, *tajsīm* dan *tamsil* secara *tāmm* dan *juz’ī*. Lihat Sa‘īd ‘Abd al-Laṭīf Fūdah, *Naqd al-Risālah al-Tadmuriyyah*, 11-15.

⁵⁹ Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 196 dan 199.

⁶⁰ Aḥmad Ibn Taymiyyah, *Majmū‘ Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad bin Taymiyyah*, 5:519; Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, *Sharḥ Ḥadīth al-Nuzūl*, ed. Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān al-Khamīs, 390; ‘Abd al-‘Azīm Ibrāhīm al-Muṭ‘īnī, *al-Majāz ‘ind al-Imām Ibn Taymiyyah wa Talāmizuhu Bayn al-Inkār wa al-Ikrār* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1995), 17-20.

⁶¹ Ibn Taymiyyah, *Bayān Talbīs al-Jahmiyyah fī Ta’sīs Bid’ahum al-Kalāmiyyah*, 1:186.

juga memerlukan kepada tempat dan masa. Perkara ini mustahil bagi Allah SWT kerana jika Allah SWT mempunyai persamaan dengan makhluk-Nya, sudah tentu Allah SWT itu bersifat dengan sifat kelemahan dan kekurangan sebagaimana sifat makhluk-Nya. Sedangkan Allah SWT telah menafikan tentang segala persamaan atau perserupaan dengan segala makhluk-Nya seperti firman-Nya,

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

Terjemahan: Tiada yang menyerupai-Nya dengan sesuatu dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Al-Shūrā 42:11

وَمَا يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.

Terjemahan: Dan tiada sesuatu pun yang setara dengan-Nya.

Al-Ikhlās 112:4

Selain menjelaskan tentang penafian Allah SWT daripada menyerupai atau menyamai segala makhluk ciptaan-Nya, kedua-dua ayat di atas turut menegaskan bahawa Allah SWT telah menjadikan nas-nas *muḥkamāt* sebagai asas utama dalam pembinaan akidah Islam berbanding nas-nas *mutashābihāt* sebagaimana dinyatakan oleh al-Qur'an.⁶⁵ Menurut al-Būṭī, Allah SWT sama sekali tidak menerima alasan manusia yang berpura-pura tidak mengetahui nas-nas *muḥkamāt* yang bersifat *qaṭ'i*, sebaliknya mereka menyibukkan diri mentafsirkan dengan nas-nas *mutashābihāt* mengikut kehendak hati mereka sendiri.⁶⁶ Oleh itu, menyabitkan Allah SWT dengan tempat dan masa bermaksud mengetepikan petunjuk nas-nas *muḥkamāt* yang dinyatakan oleh Allah SWT dalam kedua-dua ayat di atas. Dalam hal ini, 'Alī r.a. (m. 40H) telah menjelaskan:

قد كان الله ولا مكان، وهو الآن على ما كان.

Terjemahan: Adapun Allah itu wujud sebelum adanya tempat. Kewujudan Dia sekarang seperti kewujudan-Nya sebelum adanya tempat.⁶⁷

⁶⁵ 'Alī 'Imrān 3:7.

⁶⁶ Al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*, 138.

⁶⁷ Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad al-Baghādī, *al-Farq bayn al-Firaq*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Kaherah: Dār al-Ṭalā'i', t.t.), 248.

Selain itu, kewujudan Allah SWT tanpa arah dan tanpa tempat dapat ditegaskan lagi dengan beberapa dalil lain. Menurut al-Bayhaqī (m. 458), sebahagian ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah ketika menafikan tempat dan masa bagi Allah SWT, mereka telah mengemukakan sabda Rasulullah SAW berikut:⁶⁸

اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ
الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ.

Terjemahan: Ya Allah! Engkaulah *al-Awwāl* maka tiada sesuatu sebelum Engkau, Engkaulah *al-Ākhir* maka tiada sesuatu selepas Engkau, Engkaulah *al-Zāhir* maka tiada sesuatu di atas Engkau, Engkaulah *al-Bāṭin* maka tiada sesuatu di bawah Engkau.⁶⁹

Ketika menjelaskan maksud Hadith ini, al-Bayhaqī telah menyatakan bahawa jika tiada sesuatu di atas-Nya dan di bawah-Nya, maka sudah tentu kewujudan Allah SWT itu tidak bertempat. Bahkan jika tiada sesuatu sebelum-Nya dan selepas-Nya, maka sudah tentu juga kewujudan Allah SWT tidak bermasa. Memandangkan kewujudan Allah SWT tanpa bertempat dan tanpa bermasa, ini bermakna kewujudan-Nya telah berlaku sejak azali lagi.⁷⁰ Bahkan sebuah Hadith lain turut menjelaskan hakikat keazalian Allah SWT seperti berikut:

كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ.

Terjemahan: Allah wujud pada azali dan tiada sesuatu pun selain daripadanya.⁷¹

Perkataan *kāna* dalam Hadith di atas bermaksud keazalian iaitu kewujudan-Nya tanpa didahului ketiadaan atau kewujudan-Nya tanpa permulaan.⁷² Kenyataan tentang keazalian Allah SWT

⁶⁸ Abū Bakar Aḥmad bin al-Ḥusayn bin 'Alī al-Bayhaqī, *al-Asmā' wa al-Ṣifāt*, ed 'Abd Allāh bin 'Āmir (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2005), 406.

⁶⁹ Hadith riwayat Muslim, no. Hadith: 2713. Lihat Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Kaherah: Dār Ibn Ḥazm, 2008), 763.

⁷⁰ Al-Bayhaqī, *al-Asmā' wa al-Ṣifāt*, 406.

⁷¹ Hadith riwayat al-Bukhārī, no. Hadith: 3191. Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrahīm, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Kaherah: Dār al-Fajr li al-Turāth, 2005), 3:393.

⁷² Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, ed. 'Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamad (Riyadh: Maktabah al-Mālik, 2001), 6:334.

yang tidak berhajat kepada masa dan tempat ini turut dikuatkan lagi dengan firman Allah SWT berikut:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

Terjemahan: Dialah yang *al-Awwāl* dan yang *al-Ākhir*, Dialah yang *al-Zāhir* dan yang *al-Bāṭin*. Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.

Al-Ḥadīd 57:3

Selain itu, al-Shāfi‘ī (m. 204H) turut menjelaskan bahawa sebelum Allah SWT menciptakan tempat dan masa, Allah SWT telah pun wujud kerana kewujudan Allah SWT itu adalah bersifat azali. Maka tempat dan masa itu juga merupakan antara makhluk ciptaan-Nya sama seperti manusia, haiwan, matahari, bulan dan semua makhluk. Memandangkan Allah SWT yang menciptakan tempat dan masa dalam keadaan-Nya yang bersifat azali, sudah tentu kewujudan Allah SWT itu tidak berhajat kepada tempat dan juga masa.⁷³ Maka menyifatkan Allah SWT bersemayam atau tinggal di atas Arasy menunjukkan bahawa Allah SWT itu lemah sehingga berhajat kepada tempat dan arah seperti sifat makhluk-Nya. Malah bagi menangkis dakwaan tersebut, ‘Alī r.a. sekali lagi telah menjelaskan tentang maksud diciptakan Arasy itu seperti berikut:

إن الله تعالى خلق العرش إظهاراً لقدرته لا مكاناً لذاته.

Terjemahan: Sesungguhnya Allah menciptakan Arasy untuk menunjukkan kekuasaan-Nya, bukan untuk menjadikan tempat bagi zat-Nya.⁷⁴

Justeru itu, memahami pengertian lafaz *istiwā’* secara literal semata-mata merupakan pegangan yang tidak bertepatan dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Adapun kefahaman ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah dalam kalangan ulama Salaf tentang tafsiran lafaz *istiwā’* Allah SWT atas Arasy adalah seperti yang dinyatakan oleh Abū Hanīfah (m. 150H) berikut:

⁷³ Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥusaynī al-Zabīdī, *Ithāf al-Sādah al-Muttaqin* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1989), 2:36.

⁷⁴ Al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firaq*, 248.

ونقر بأن الله سبحانه تعالى على العرش، استوى من غير أن يكون له حاجة واستقر عليه، وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج، فلو كان محتاجا لما قدر على إيجاد العالم وتدييره كالمخلوقين، ولو كان محتاجا إلى الجلوس والقرار فقبل خلق العرش أين كان الله؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

Terjemahan: Dan kami (para ulama Salaf) mengakui bahawa Allah SWT ber*istiwā'* atas Arasy, tanpa Dia berhajat kepada Arasy dan Dia tidak menetap atas Arasy. Dialah yang menjaga Arasy dan selain Arasy, yang tidak berhajat (kepada Arasy). Jikalau dikatakan (Allah SWT) berhajat kepada yang lain, sudah pasti Dia tidak mampu mencipta alam ini dan mentadbirnya seperti (mentadbir) makhluk-makhluk-Nya. Kalaulah Dia berhajat dengan sifat duduk dan bertempat (menetap) maka sebelum diciptakan Arasy di manakah Allah? Maha Suci Allah dari yang demikian itu.⁷⁵

Kenyataan ini menunjukkan bahawa ulama Salaf menyabitkan Allah SWT itu tidak berhajat kepada tempat kerana Allah SWT yang menciptakan tempat. Adapun mengenai lafaz *istiwā'* Allah SWT atas Arasy, ulama Salaf menyerahkan (*tafwīd*) dengan apa yang dinyatakan oleh Allah SWT tanpa ditentukan makna sebenar Allah SWT bersemayam atau tinggal atas Arasy. Dari sudut lain pula, mereka turut memperincikan lafaz *istiwā'* secara takwil *tafsīlī* dengan menafikan makna zahirnya dari sudut menolak segala kekurangan terhadap zat dan sifat Allah SWT.⁷⁶

⁷⁵ Abū Ḥanīfah Nu'mān bin Thābit, "Waṣiyyah al-Imām Abī Ḥanīfah fī al-Tawḥīd," dalam Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *al-'Aqīdah wa 'Ilm al-Kalām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 636.

⁷⁶ Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah, *Naqḍ al-Risālah al-Tadmuriyyah*, 121. Antara contoh lain dalam memperincikan tafsiran lafaz *istiwā'* dari sudut penafian (takwil *tafsīlī*) terhadap segala sifat kekurangan dan kelemahan makhluk-Nya dinyatakan oleh al-Ash'arī:

استواء منزلها عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته.

Terjemahan: *Istiwā'* itu Maha Suci daripada bersentuh, menetap, mengambil tempat, menjelma dan berpindah. Dia tidak menanggung Arasy, bahkan Arasy dan penanggungnya (para malaikat) ditanggung oleh kudrat-Nya, kesemuanya itu dikuasai dalam genggaman-Nya.

Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, tahq. Fawqiyah Ḥusīn Maḥmūd (Mesir: Dār al-Anṣār, 1977), 2:21.

Penjelasan lebih terperinci tentang persoalan di mana dan bagaimana Allah SWT beristiwā' dijelaskan oleh Mālik (m. 179H) seperti berikut:

فقال يا ابا عبد الله: الرحمن على العرش استوى كيف استواؤه؟ قال: فاطرق مالك و اخذته الرحضاء ثم رفع راسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه، ولا يقال كيف و كيف عنه مرفوع، وانت رجل سوء صاحب بدعة اخرجوه، قال: فأخرج الرجل.

Terjemahan: Maka bertanya (seorang lelaki) wahai Abā 'Abd Allah (Mālik): Allah beristiwā' atas Arasy, bagaimana Dia beristiwā'? Berkata ('Abd Allāh bin Wahab): Maka Mālik menundukkan kepalanya dan peluh membasahinya, kemudian beliau mengangkat kepalanya lalu berkata: Allah beristiwā' atas Arasy seperti Dia sifatkan diri-Nya, tidak boleh dikatakan kepada-Nya *kayf* (bagaimana) kerana persoalan *kayf* adalah terangkat daripada-Nya. Sesungguhnya engkau seorang lelaki bidaah, usirlah dia. Berkata ('Abd Allāh bin Wahab): Maka lelaki itu diusir.⁷⁷

Maksud kata-kata Mālik ini ialah beristiwā' itu diketahui penggunaan sebutan maknanya dalam bahasa Arab, manakala *kayf* adalah seperti yang dikehendaki oleh Allah SWT daripada pelbagai pengertian yang menjadi keharusan atas-Nya dan ia tidak pula diketahui oleh manusia, bertanya tentangnya adalah bidaah kerana ia mendorong kepada fitnah *tashbīh* dan *tajsīm* bagi zat Allah SWT. Sebaliknya, seseorang yang berpegang bahawa *istiwā'* hanya diketahui oleh Allah SWT sahaja, secara tidak langsung dia telah beriman serta menafikan *tashbīh* atau *tajsīm* terhadap Allah SWT dengan makhluk-Nya. Seseorang manusia itu tidak dituntut untuk menyatakan melebihi daripada pegangan ini apabila menyabitkan lafaz *istiwā'* bagi Allah SWT dengan penggunaan metode Salaf.⁷⁸ Hal ini dilihat berbeza dengan konsep *ithbāt bilā kayf* yang difahami oleh sebilangan umat Islam

⁷⁷ Kisah ini diriwayatkan oleh ramai ulama dalam pelbagai lafaz berbeza-beza sehingga terdapat perbahasan tentang kesahihah setiap riwayat tersebut, namun penulis hanya mengemukakan satu riwayat sahaja di sini. Lihat al-Bayhaqī, *al-Asmā' wa al-Ṣifāt*, 410-411.

⁷⁸ Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *Maqālāt al-Kawtharī* (Kaherah: Dār al-Salām 1998), 225.

khususnya aliran Salafiyyah Wahābiyyah dalam berinteraksi dengan lafaz *istiwā'*.⁷⁹

Manakala Aḥmad bin Ḥanbal turut berpegang dengan akidah kewujudan Allah SWT tanpa berhajat kepada tempat atas Arasy. Hal ini dapat diteliti melalui tafsiran beliau tentang *istiwā'* seperti berikut:

ولا يجوز أن يقال استوي بمماسه ولا بملاقاه تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا والله تعالي لم يلحقه تغيير ولا تبدل ولا تلحقه الحدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش.

Terjemahan: Tidak harus (haram) seseorang itu berkata bahawa *istiwā'* (Allah SWT) dengan menyentuhnya (Arasy). Maha Suci Allah daripadanya (bertempat di Arasy) setinggi-tinggi-Nya. Allah SWT tidak akan berubah-ubah, tidak berpindah-randah, tidak dibatasi dengan sebarang batasan sebelum penciptaan Arasy dan selepas diciptakan Arasy tersebut.⁸⁰

Kenyataan ini menunjukkan bahawa Aḥmad bin Ḥanbal tidak berpegang dengan kefahaman bahawa kewujudan Allah SWT adalah bertempat sebagaimana dakwaan sesetengah umat Islam yang kononnya bermazhab Hanbali yang terpengaruh dengan fahaman Mushabbihah atau Mujassimah.⁸¹ Selain itu, sebagaimana Abū Ḥanīfah, Aḥmad bin Ḥanbal juga menetapkan (*tafwīd*) lafaz *istiwā'* dengan apa yang dinyatakan oleh Allah SWT tanpa ditentukan makna sebenar Allah SWT bersemayam atau tinggal di atas Arasy. Bahkan beliau turut memperincikan lafaz *istiwā'* secara takwil *tafsīlī* dengan menafikan makna asalnya dari sudut menolak segala kekurangan terhadap zat dan sifat Allah SWT.⁸² Begitu juga dengan penjelasan al-Ash'arī tentang persoalan ini seperti berikut:

⁷⁹ Bandingkan konsep *ithbāt* yang dikemukakan oleh ulama Salaf dengan konsep *ithbāt* oleh Salafiyyah Wahābiyyah, bahkan dikatakan metode *tafwīd* menghampiri *ithbāt* Salaf. Lihat al-Qaraḍāwī, *Fuṣūl fī al-'Aqīdah*, 80-83.

⁸⁰ Abū al-Faḍl 'Abd al-Wāhid bin 'Abd al-'Azīz bin al-Ḥārith al-Tamīmī, *I'tiqād al-Imām al-Munabbal Abī 'Abd Allāh Aḥmad bin Ḥanbal*, ed. Abū al-Munzir al-Naqāsh Ashraf Ṣalāh 'Alī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 38.

⁸¹ Rujuk nota kaki no. 6 dan 7.

⁸² Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah, *Naqḍ al-Risālah al-Tadmuriyyah*, 121.

كان ولا مكان فخلق العرش والكرسي ولم يحتج الى مكان وهو بعد خلق
المكان كما كان قبل خلقه.

Terjemahan: Adalah (Allah SWT) tanpa bertempat, lalu diciptakan Arasy dan Kursi. Dia tidak berhajat kepada tempat selepas menciptakan tempat, Dia tetap dalam keadaan-Nya sebelum diciptakannya (tempat).⁸³

Selain itu, perbuatan manusia mengangkat tangan ke arah langit ketika berdoa bukan menunjukkan bahawa Allah SWT berada di langit atau bersemayam di atas Arasy. Ini kerana langit merupakan kiblat untuk berdoa, sebagaimana Kaabah adalah kiblat untuk bersolat bagi manusia. Tindakan berdoa dengan menadah tangan ke langit mengandungi isyarat bahawa Allah SWT memiliki sifat yang Maha Agung, Maha Besar dan Maha Tinggi iaitu sebagai penanda bagi maksud arah atas terhadap sifat-Nya itu.⁸⁴ Malah jika mereka masih berkeras untuk menyabitkan Allah SWT di atas langit dengan hujah ini, maka mereka juga bermaksud menyifatkan Allah SWT di bawah bumi kerana seseorang yang sedang sujud akan menghadapkan wajahnya ke arah bawah tanah. Pemikiran sebegini adalah suatu kesesatan terhadap hakikat zat Allah SWT yang Maha Suci daripada bertempat dengan sesuatu arah tertentu.⁸⁵

Berdasarkan beberapa kenyataan ulama Salaf dan Khalaf tersebut, jelaslah kepada seluruh umat Islam bahawa pegangan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah ialah Allah SWT wujud tanpa berhajat kepada tempat dan tidak juga direntasi oleh masa. Ini kerana tempat dan masa itu adalah makhluk ciptaan-Nya sendiri dan Allah SWT tidak serupa sama sekali dengan segala

⁸³ Abū al-Qāsim ‘Alī bin al-Ḥasan bin Ḥibah Allāh Ibn al-Ashākir, *Tabyīn Kadhb al-Muftarī fī mā Nuṣiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī* (Damsyik: t.tp., 1926), 150. Kenyataan ini bertepatan dengan pendirian al-Ash‘arī dalam karyanya *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Dīyānah*. Lihat nota kaki no. 82.

⁸⁴ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, ed. Muḥammad Sa‘īd Muḥammad (Kaherah: Dār al-Bayān al-‘Arabī, 2005), 1:133.

⁸⁵ Abū Manṣūr Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, ed. Bakar Ṭūbāl Awghālī dan Muḥammad Ārūshī (Beirut: Dār Ṣādir, t.t.), 139.

makhluk-Nya. Pegangan ini merupakan *ijmā'* seluruh umat Islam⁸⁶ dan sesiapa yang mengingkari *ijmā'* tersebut dengan menyatakan sesuatu lafaz sehingga membawa kepada *tajsīm* dan *tashbīh* bagi Allah SWT, maka ia boleh dihukum sebagai seorang kafir.⁸⁷ Malah Aḥmad bin Ḥanbal turut mengkafirkan sesiapa yang menyatakan bahawa zat Allah SWT atau sifat-Nya berjisim tetapi tidak sama dengan jisim-jisim makhluk-Nya.⁸⁸ Maka menetapkan Allah SWT mempunyai tangan, kaki, muka dan sebagainya lagi (berdasarkan nas-nas sifat *mutashābihāt*), tetapi jisim-jisim tersebut tidak bersamaan dengan tangan, kaki dan muka makhluk-Nya adalah bersalahan juga dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.⁸⁹

Penjelasan Ḥadīth Jāriyyah

Ḥadīth Jāriyyah merupakan sebuah Hadith yang sering dijadikan hujah oleh golongan Mushabbihah atau Mujassimah untuk menyifatkan Allah SWT bertempat atau berada di atas Arasy. Hadith dimaksudkan itu ialah:

قَالَ وَكَانَتْ لِي جَارِيَةٌ تَرْعَى عَنَّمَا لِي قَبْلَ أُحُدٍ وَالْجَوَائِزِ فَاطَّلَعْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا
الدَّيْبُ قَدْ ذَهَبَ بِشَاةٍ مِنْ عَنَمِهَا وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ آسَفُ كَمَا يَأْسِفُونَ
لِكَيْ صَكَّكُتْهَا صَكَّةً فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَظَمَ ذَلِكَ
عَلَيَّ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أُعْتِفُهَا؟ قَالَ: اتَّبِنِي بِهَا. فَأَتَيْتُهُ بِهَا فَقَالَ لَهَا: أَيْنَ
اللَّهُ؟ قَالَتْ فِي السَّمَاءِ. قَالَ: مَنْ أَنَا؟ قَالَتْ أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ. قَالَ: أُعْتِفُهَا
فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ.

⁸⁶ Al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firaq*, 248.

⁸⁷ Antara ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang berpendapat demikian ialah al-Shāfi'ī dan al-Subkī. Lihat al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, *Ashbāh wa al-Naẓa'ir fī Qawā'id wa Furū' al-Shāfi'iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 488; al-Zabīdī, *It'haf al-Sādah al-Muttaqin*, 2:153.

⁸⁸ Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Zarkashī, *Tasnīf al-Masāmi'*, ed. Sayyid 'Abd al-'Azīz dan 'Abd Allāh Rabi' (t.tp.: Maktabah Qarṭibah, t.t.), 4:85.

⁸⁹ KH Siradjuddin Abbas, *40 Malasah Agama* (Jakarta: Penerbit Pustaka Tarbiyah, 1982), 4:165-176.

Terjemahan: Berkata (Mu‘āwiyah bin al-Ḥakam r.a.): Aku memiliki seorang hamba perempuan (*jāriyyah*) yang tugasnya menggembala kambing di pergunungan Uhud dan Jawaniyyah. Pada suatu hari aku melihat seekor serigala menerkam dan membawa lari seekor kambing itu. Aku juga seperti lelaki Bani Adam yang lain akan mengeluh tentang kejadian itu, lalu aku bertindak memukul dan memarahinya. Kemudian aku berjumpa dengan Rasulullah SAW dan Baginda mempersalahkan aku. Aku berkata: wahai Rasulullah SAW, adakah aku harus memerdekakannya? Sabda Rasulullah SAW: Bawalah perempuan itu ke sini. Maka Baginda bertanya kepada perempuan itu: Di manakah Allah? Dijawabnya di langit. Baginda bertanya lagi: Siapakah aku? Dijawabnya engkau Rasulullah. Sabda Rasulullah SAW: merdekakanlah perempuan ini kerana dia seorang perempuan beriman.⁹⁰

Hadith tentang di mana Allah SWT ini bukan hanya diriwayatkan oleh Muslim sahaja, bahkan ia turut diriwayatkan oleh periwayat Hadith yang lain dengan sanad dan matan yang berbeza-beza dan semuanya berstatus *ṣaḥīḥ* atau *ḥasan*, sedangkan semua riwayat itu hanya bersumberkan daripada Mu‘āwiyah bin al-Ḥakam r.a. Berikut di antara Hadith-hadith tersebut:

فَقَالَ لَهَا: أَيَّنَ اللَّهُ؟ فَأَشَارَتْ إِلَى السَّمَاءِ بِأَصْبِعِهَا.

Terjemahan: Maka bertanya (Rasulullah SAW) kepadanya (hamba perempuan): di manakah Allah? Lalu dia menunjukkan ke langit dengan jarinya.⁹¹

فَقَالَ: مَنْ رَبُّكَ؟ قَالَتْ اللَّهُ رَبِّي.

Terjemahan: Maka bertanya (Rasulullah SAW) kepadanya (hamba perempuan): siapakah Tuhanmu? Berkata perempuan itu Allah Tuhanku.⁹²

⁹⁰ Ṣaḥīḥ Muslim, no. Hadith: 537, 145.

⁹¹ Abī Bakar bin al-Ḥassaīn bin ‘Alī al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā, no. Hadith: 15268 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 7:637.

⁹² Al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, no. Hadith: 15269, 7:637.

فَمَدَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهُ إِلَيْهَا مُسْتَفْهِمًا: مَنْ فِي السَّمَاءِ؟ قَالَتْ:
اللَّهُ.

Terjemahan: Nabi menunjukkan tangannya kepadanya (hamba perempuan) seolah-olah memberi faham bahawa siapa di langit? Berkata (hamba perempuan): Allah.⁹³

فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ: أَتَشْهَدِينَ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ.

Terjemahan: Maka bertanya Rasulullah kepadanya (hamba perempuan): adakah kamu bersaksi bahawa tiada Tuhan melainkan Allah? dijawabnya (hamba perempuan): Ya.⁹⁴

فَسَأَلَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَشْهَدِينَ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ.

Terjemahan: Maka bertanya Nabi SAW: apakah engkau bersaksi bahawa tiada Tuhan selain Allah? dijawabnya (hamba perempuan): Ya.⁹⁵

قال: ادْعُ بها. فقال: أَتَشْهَدِينَ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ.

Terjemahan: Berkata (Rasulullah SAW): panggil dia (hamba perempuan). Maka bertanya (Rasulullah SAW): Apakah engkau bersaksi bahawa tiada Tuhan selain Allah? dijawabnya (hamba perempuan): Ya.⁹⁶

Berdasarkan Ḥadīth Jāriyyah di atas, berikut beberapa penjelasan bagi menolak dakwaan bahawa kewujudan Allah SWT itu bertempat di atas Arasy:

1. Hadith riwayat Muslim tersebut diletakkan pada bab yang berkaitan dengan solat dan masjid iaitu mengenai dilarang berkata-kata ketika mengerjakan solat.⁹⁷ Inilah tujuan utama beliau meriwayatkan Hadith tersebut, bukan berkaitan dengan persoalan

⁹³ Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān al-Dhahabī, *Mukhtaṣar al-‘Ulwa Lil’alī al-Ghāfir*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (Damsyik: Maktabah Islāmī, 1981), 82.

⁹⁴ Mālik bin Anas, *al-Muwaṭṭā’*, ed. Muḥammad Fūad ‘Abd al-Bāqī, Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, (1985), 2:777.

⁹⁵ Abū Bakar ‘Abd al-Razāq bin Hammām ‘Abd al-Razāq, *al-Muṣannif*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A’ẓamī (Afrika: al-Majlis al-‘Ilmī, no. Hadith: 16815, 1972), 9:175.

⁹⁶ Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥmān al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, ed. Hasayn Salīm Asad al-Dārānī, Riyāḍ: Dār al-Mughnī, no. Hadith: 2393, 2000), 2:1514.

⁹⁷ Ṣaḥīḥ Muslim, no. Hadith: 537, hlm. 145.

di mana Allah SWT. Jika tujuan Muslim meriwayatkan Hadith tersebut untuk menjelaskan di mana Allah SWT, sudah tentu beliau akan meletakkan Ḥadīth Jāriyyah ini dalam bab yang berkaitan dengan akidah.

2. Pada Hadith tersebut, Mu‘āwiyah bin al-Ḥakam r.a. ada mengatakan *aw kamā qāl Rasūl Allāh* bermaksud ‘atau seperti yang disabdakan oleh Rasulullah SAW.’⁹⁸ Ini menunjukkan bahawa kemungkinan Mu‘āwiyah bin al-Ḥakam r.a. terlupa lafaz asal daripada Rasulullah SAW. Maka beliau menggunakan lafaz sendiri ketika menyampaikan Hadith tersebut dengan riwayat berbentuk kefahaman makna sahaja. Keterlupaan lafaz sebenar tidak mustahil berlaku terhadap Mu‘āwiyah bin al-Ḥakam r.a. memandangkan kisah itu telah lama berlaku iaitu ketika beliau baru sahaja memeluk Islam.

3. Pada Hadith riwayat Muslim itu terdapat seorang periwayat yang bernama Yaḥyā bin Abī Kathīr. Menurut al-‘Asqalānī, beliau merupakan seorang yang dipercayai tetapi biasa berlaku kesamaran dan terputus sanad padanya.⁹⁹

4. Hadith yang diriwayatkan oleh Muslim ini juga diriwayatkan secara terpotong daripada Hadith al-Awzā‘ī dan Ḥajjāj al-Ṣawāf daripada Yaḥyā bin Abī Kathīr tanpa kisah hamba perempuan. Menurut al-Bayhaqī, kisah hamba perempuan itu tidak diriwayatkan kerana berlaku perbezaan lafaz di kalangan para periwayat.¹⁰⁰

5. Menurut al-Bayhaqī lagi, hamba perempuan dalam Hadith itu adalah seorang bisu. Maka Hadith yang diriwayatkan oleh beliau lebih menepati kehendak bagi menunjukkan seseorang bisu menjawab persoalan jika kenyataan ini dijadikan sandarannya.¹⁰¹

6. Jika semua hujah ini dijadikan ukurannya, maka Hadith yang diriwayatkan oleh Muslim tersebut boleh membawa kepada hukum *al-idṭirab*. *Al-Idṭirab* bermaksud berlaku kegoncangan

⁹⁸ Penulis tidak menyatakan keseluruhan matan Hadith tersebut di sini kerana ia terlalu panjang. Oleh itu, lafaz *aw kamā qāl Rasūl Allāh* tidak terdapat dalam matan Hadith di atas, namun ia boleh dirujuk dalam keseluruhan teks asal matan Hadith berkenaan.

⁹⁹ Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb*, ed. ‘Abd al-Wahāb ‘Abd al-Laṭīf (t.tp.: t.p., 1975), 2:356.

¹⁰⁰ Al-Bayhaqī, *al-Asmā’ wa al-Ṣifāt*, 421.

¹⁰¹ Lihat Hadith di atas diriwayatkan oleh al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, no. Hadith: 15268, 7:637.

pada sesuatu Hadith yang berbeza riwayat mengenainya iaitu berlaku perbezaan matan atau sanad di dalam Hadith yang diriwayatkan itu dengan Hadith lain yang turut meriwayatkan perkara sama.¹⁰²

7. Hadith riwayat Muslim bertentangan dengan perkara *uṣūl* akidah dan juga *ijmā'* umat Islam bahawa Allah SWT itu wujud tanpa bertempat. Hadith yang lebih menepati perkara *uṣūl* akidah diriwayatkan oleh Mālik, 'Abd al-Razāq dan al-Dārimī kerana ianya dikuatkan dengan Hadith *mutawātir* seperti sabda Rasulullah SAW berikut:

أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ.

Terjemahan: Aku diperintahkan untuk memerangi manusia (menyebarkan Islam) sehinggalah mereka bersaksi bahawa tiada Tuhan melainkan Allah dan Muhammad itu adalah utusan Allah.¹⁰³

8. Selain itu, Hadith riwayat Muslim ini turut dilihat bertentangan dengan jawapan Rasulullah SAW ketika Baginda ditanya tentang persoalan di mana Allah SWT. Hadith tersebut melaporkan:

قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ. قَالَ: كَانَ فِي عَمَاءٍ، مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ، وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَمَاءٌ، ثُمَّ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ.

Terjemahan: Bertanya (Abī Rāzin): wahai Rasulullah! di manakah Tuhan kita sebelum Dia menjadikan kejadian-Nya? sabda (Rasulullah SAW): Adalah Dia di 'amā' iaitu tiada di bawah-Nya udara dan tiada di atas-Nya udara. Kemudian Dia menciptakan Arasy-Nya di atas air.¹⁰⁴

Kesimpulan yang boleh dinyatakan tentang Hadith riwayat Muslim ini bahawa lafaz Hadith tersebut bukanlah suatu lafaz yang kuat berbanding dengan lafaz-lafaz Hadith yang lain. Hal ini kerana Hadith-hadith lain yang menyebut kisah berkaitan tidak pula memberikan sokongan lafaz terhadap Hadith yang diriwayatkan oleh Muslim tersebut. Tambah menghairankan

¹⁰² Abū 'Amr 'Uthmān bin 'Abd al-Rahmān al-Shahrazūrī Ibn Ṣalāh, *Ulūm al-Hadīth li Ibn Ṣalāh*, ed. Nūr al-Dīn 'Atr (Damsyik: Dār al-Fikr, 1986), 94.

¹⁰³ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. Hadith: 25, 1:15.

¹⁰⁴ Abū al-Ḥasan al-Ḥanafī Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Khalīl Ma'mūn Shihā (Beirut: Dār al-Ma'rīrah, no. Hadith: 182, 1996), 1:118.

semua Hadith yang diriwayatkan tentang kisah hamba perempuan itu bersumberkan daripada Mu‘āwiyah bin al-Ḥakam r.a. sahaja, tetapi dilaporkan dengan matan yang berbeza-beza. Oleh sebab itu, al-Subkī menjelaskan bahawa Hadith ini menjadi pertikaian dalam kalangan ulama sejak dahulu sehingga kini.¹⁰⁵

Manakala al-Kawtharī (m. 1371H)¹⁰⁶ pula telah membuat kesimpulan tentang Hadith tersebut seperti berikut:

1. Hadith yang menunjukkan bahawa Rasulullah SAW berdialog dengan hamba perempuan bisu adalah lebih tepat. Oleh itu, lafaz Hadith riwayat Muslim yang digunakan untuk menceritakan kisah hamba perempuan itu telah diolah berdasarkan kefahaman dan lafaz periwayat sendiri iaitu Mu‘āwiyah bin al-Ḥakam r.a.

2. Jika benar berlaku dialog tersebut dengan hamba perempuan yang tidak bisu seperti yang diriwayatkan oleh Muslim, tetapi matan Hadith yang menjelaskan tentang penyaksian Allah SWT sebagai Tuhan adalah lebih kuat kerana riwayat tersebut disokong oleh Hadith-hadith lain.

3. Memandangkan Hadith yang diriwayatkan itu dikategorikan oleh Muslim dalam perkara yang berkaitan perihal solat, maka keutamaan Hadith berkenaan tentulah mengenai amalan solat dan bukan berkaitan dengan perihal akidah. Lebih-lebih lagi lafaz Hadith berkenaan telah menjadi pertikaian di antara ulama sejak dahulu sehingga kini.

4. Al-Bukhārī juga tidak meriwayatkan Hadith berkenaan dalam kitab *Ṣaḥīḥ*nya. Jika benar perkara berkenaan sangat penting kepada akidah Islam, sudah tentu beliau akan meriwayatkannya. Apa yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ*nya, beliau telah meriwayatkan Hadith mengenai larangan berkata-kata ketika

¹⁰⁵ Taqī al-Dīn Abī Naṣr ‘Abd al-Wahāb bin ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfī al-Subkī, “Al-Saīf al-Ṣaqīl,” dalam Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *al-‘Aqīdah wa ‘Ilm al-Kalām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), 487-489.

¹⁰⁶ Beliau merupakan salah seorang ulama besar Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah pada zaman kerajaan Turki Uthmaniyyah. Namun Mohd Hairi Nonchi telah menghukum al-Kawtharī sebagai ahli bida‘ah kerana beliau berpegang dengan akidah Allah SWT wujud tanpa bertempat. Lihat Mohd Hairi Nonchi, *Ayna Allāh? Di Mana Allah?* (Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa, 2010), 15, nota kaki no. 10.

solat, iaitu menyamai maksud permulaan di dalam riwayat Muslim itu.¹⁰⁷

Berdasarkan penjelasan di atas, Ḥadīth Jāriyyah yang diriwayatkan oleh Muslim tidak dapat dijadikan hujah dan sandaran untuk menetapkan bahawa Allah SWT berada di atas Arasy atau langit. Ini kerana untuk menentukan kesahihan pengertian matan sesuatu Hadith *mutashābihāt* yang mempunyai sanad yang baik, ia perlu memenuhi beberapa syarat berikut; i) Jika sesuatu Hadith tersebut bertentangan dengan ketetapan akal fikiran,¹⁰⁸ maka Hadith itu dikategorikan sebagai palsu. ii) Jika sesuatu Hadith tersebut menyalahi nas-nas al-Qur'an dan sunnah yang *mutawātir* bersifat *qaṭ'ī*, maka Hadith itu tidak mempunyai asal atau telah dimansuhkan. iii) Jika sesuatu Hadith tersebut menyalahi *ijmā'*, maka Hadith itu tidak boleh dijadikan hujah kerana ia juga tidak mempunyai asal atau telah dimansuhkan.¹⁰⁹ Adapun Ḥadīth Jāriyyah sebagaimana dijelaskan, ia tidak memenuhi syarat yang telah ditetapkan, maka tertolaklah dakwaan Mushabbihah atau Mujassimah dalam perkara ini.

Penutup

Mutashābihāt dapat dirumuskan sebagai beberapa nas al-Qur'an atau al-Hadith yang mempunyai kesamaran terhadap pengertian asal nas tersebut kerana ia mengandungi pelbagai makna dan Allah SWT sahaja yang Maha Mengetahui makna sebenarnya. Namun makna literalnya tidak sesuai untuk digunakan kerana ia boleh menimbulkan kekeliruan bahawa Allah SWT mempunyai persamaan seperti sifat makhluk-Nya. Walaupun begitu, nas-nas

¹⁰⁷ Muḥammad Zāhid al-Kāwtharī, *al-'Aqīdah wa 'Ilm al-Kalām* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 487-489.

¹⁰⁸ Antara dalil akal yang ringkas dalam menetapkan Allah SWT wujud tanpa bertempat, seperti yang dinyatakan oleh al-Mutawallī (m. 478); Jika Allah SWT memerlukan tempat, bererti tempat adalah *qadīm* (azali) sebagaimana Allah SWT bersifat *qadīm*. Ini bermakna jika Allah SWT memerlukan tempat, ia bererti Allah SWT adalah baharu sebagaimana sifat tempat itu sendiri adalah baharu. Perkara ini mustahil bagi Allah SWT yang Maha Suci. Lihat al-Mutawallī Abi Sa'īd 'Abd al-Raḥmān al-Naysābūrī al-Shāfi'ī, *al-Ghunyah fī Uṣūl al-Dīn*, ed. 'Imād al-Dīn Aḥmad Ḥaydar (Beirut: Mūassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1987), 74.

¹⁰⁹ Abū Maṣṣūr 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad al-Baghdādī, *al-Faqīh wa al-Mutaḥaqiqh*, ed. 'Ādil bin Yūsuf al-'Azāzī (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1996), 1:354.

mutashābihāt tersebut harus diertikan dengan satu makna lain yang terkandung dalam pelbagai maknanya, dengan syarat makna yang dipakai itu sesuai dengan sifat ketuhanan dan tiada unsur-unsur penyekutuan dengan Allah SWT. Manakala nas-nas berbentuk sifat makhluk seperti *yad* (tangan), *istiwā'* (bersemayam), *wajh* (wajah), *'ayn* (mata) dan sebagainya lagi tetapi dinisbahkan kepada Allah SWT adalah termasuk dalam pengertian *mutashābihāt* menurut majoriti ulama. Dalam berinteraksi dengan nas-nas *mutashābihāt* pula, muncul beberapa aliran antaranya Salaf, Khalaf, Mujassimah atau Mushabbihah dan Mu'atṭilah dengan metode mereka tersendiri.

Lafaz *istiwā'* dalam bahasa Arab bukan membawa maksud bersemayam atau duduk sahaja, bahkan ia mempunyai pengertian yang pelbagai sesuai dengan kaedah *majāz* yang terkandung dalam al-Qur'an. Justeru, timbul beberapa tafsiran dalam kalangan ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah sama ada berbentuk *ijmālī* atau *tafṣīlī* ketika berinteraksi dengan lafaz *istiwā'* tersebut. Kebanyakan ulama Salaf mentakwilkan secara *ijmālī* atau *tafwīd* bahawa lafaz *istiwā'* mengandungi makna yang setaraf dengan sifat-sifat ketuhanan dan keesaan Allah SWT serta tidak boleh disamakan dengan sifat-sifat makhluk-Nya. Manakala kebanyakan ulama Khalaf pula mentafsirkan atau mentakwilkan lafaz *istiwā'* secara *tafṣīlī* dengan maksud kekuatan dan kekuasaan. Sebaliknya Mujassimah atau Mushabbihah mentafsirkan lafaz *istiwā'* dengan pengertian zahir semata-mata sehingga menyerupakan atau menyamakan Allah SWT dengan makhluk-Nya, sedangkan Mu'atṭilah pula menafikan segala sifat *khābiriyyah* Allah SWT dengan melakukan takwilan. Maka pendekatan *tafwīd* Salaf adalah berbeza dengan metode Mushabbihah atau Mujassimah dan pendekatan takwil Khalaf juga adalah berbeza dengan metode Mu'atṭilah.

Kajian mendapati bahawa ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah berpegang dengan pegangan Allah SWT tidak berhajat kepada tempat dan masa. Ini kerana jika Allah SWT berhajat kepada tempat, maka Allah SWT dilihat menyerupai makhluk-Nya yang turut berhajat kepada sesuatu tempat. Maka pendirian Mujassimah atau Mushabbihah dalam persoalan ini tidak berlandaskan dalil atau hujah yang meyakinkan dalam menyokong pandangan mereka bahawa zat Allah SWT bersemayam di atas

Arasy secara hakiki. Selain itu, hujah mereka berdasarkan lafaz literal Ḥadīth Jāriyyah bukan suatu dakwaan yang kukuh kerana Hadith tersebut dipertikaikan kefahamannya untuk disandarkan sebagai hujah dalam persoalan ini. Kajian juga mendapati bahawa metode *tafwīd* dan takwil merupakan pendekatan yang disepakati penggunaannya oleh Salaf dan Khalaf dalam kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah ketika berinteraksi dengan nas-nas sifat *mutashābihāt*.

Bibliografi

- ‘Abd al-Razāq, Abī Bakar ‘Abd al-Razāq bin Hammām. *Al-Muṣannif*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, Afrika: al-Majlis al-‘Ilmī, 1972.
- Abī Hanīfah. “Waṣīat al-Imām Abī Hanīfah fī al-Tawḥīd,” dlm Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *al-‘Aqīdah wa ‘Ilm al-Kalām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Tarīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*. Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996.
- Aḥmad bin Ḥanbal. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, taḥq. Shu‘ayb al-Arnaūṭ. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1995.
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar. *Taqrīb al-Tahdhīb*, ed. ‘Abd al-Wahāb ‘Abd al-Laṭīf. T.tp.: t.p., 1975.
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar. *Faṭḥ al-Bārī*, ed. ‘Abd al-Qādir Shaybah al-Ḥamad. Riyadh: Maktabah al-Mālik, 2001.
- Al-‘Asqalānī, Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Ḥajar. *Al-Dūr al-Kāminah fī A’yān al-Miā’h al-Thāmaniyyah*, ed. Muḥammad Sayyid Jād al-Haq. Kaherah: Dār al-Kutub al-Ḥadithah, 1966.
- Al-‘Īsā, Muḥammad Khayr Muḥammad Sālim. *Āyāt al-Ṣifāt ‘ind al-Salaf bayn al-Ta’wīl wa al-Tafwīd*. T.tp.: Dār al-Kitāb al-Thaqāfi, t.t.
- Al-‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām. *Rasā’il fī al-Tawḥīd*, ed. Ayādakhālid al-Ṭabā’. Damsyik: Dār al-Fikr, 1995.
- Al-Andalusī, Muḥammad bin Yūsuf al-Shahīr Abī Ḥayyān. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd dan ‘Alī Muḥammad Mu’awaḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl. *Al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, ed. Fawqiyah Ḥusīn Maḥmūd. Mesir: Dār al-Anṣār, 1977.

- Al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Kaherah: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyāh, 1995.
- Al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl. *Risālah Ilā Ahl al-Thaghr*, ed. ‘Abd Allāh Shākīr Muḥammad al-Junaydī. Madīnah Munawwarah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 2002.
- Al-Baghdādī, Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad. *Al-Faqīh wa al-Mutafaqqih*, ed. ‘Ādil bin Yūsuf al-‘Azāzī, Riyād: Dār Ibn al-Jawzī, 1996.
- Al-Baghdādī, Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad, *al-Farq bayn al-Firaq*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Kaherah: Dār al-Ṭalā‘ī’, t.t..
- Al-Bannā, Ḥasan. *Al-‘Aqāid*, ed. Ridwān Muḥammad Ridwān. Iskandariyyah: Dār al-Da’wāh, 2000.
- Al-Bayhaqī, Abī Bakar bin al-Ḥassaīn bin ‘Alī. *Al-Sunan al-Kubrā*, tahq. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Al-Bayhaqī, Abī Bakar bin al-Ḥassaīn bin ‘Alī. *Al-Asmā’ wa al-Ṣifāt*, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Āmir. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2005.
- Al-Bayjūrī, Ibrāhīm bin Muḥammad bin Aḥmad. *Tuḥfah al-Murīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Al-Bukhārī, Abī ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kaherah: Dār al-Fajr Lilturāth, 2005.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān. *Al-Salafiyyah: Marhalah Zamāniyyah Mubārakah Lā Madhhab Islāmī*. Damsyik: Dār al-Fikr, 2007.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān. *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*. Damsyik: Dār al-Fikr, 2009.
- Al-Dārimī, Abu Muḥammad ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥmān. *Sunan al-Dārimī*, ed. Hasān Salīm Asad al-Dārānī. Riyadh: Dār al-Mughnī, 2000.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān. *Mukhtaṣar al-‘Ulwa Lil’alī al-Ghafār*, ed. Muḥammad Nāṣr al-Dīn al-Albānī. Damsyik: Maktabah Islāmī, 1981.
- Al-Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Alī. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*. T.tp.: Dār al-Fikr, t.t..
- Al-Ghazālī, Abū Ḥamīd Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Iqtisād fī al-I’tiqād*, ed. Inṣāf Ramaḍān. Damsyik: Dār Kutaibah, 2003.

- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, ed. Muḥammad Sa'īd Muḥammad. Kaherah: Dār al-Bayān al-'Arabī, 2005.
- Al-Ghumārī, 'Abd Allāh al-Siddīq. *Itqān al-Ṣan'ah fī Tahqīq Ma'nā al-Bid'ah*. Kaherah: Maktabah al-Qāhirah, 2007.
- Al-Hafani, 'Abd al-Mun'im. *al-Mu'jam al-Shāmil ī Muṣṭalahāt al-Falsafah*. Kaherah: Maktabah al-Madbūlī, 2000.
- Al-Hindī, 'Alī al-Dīn Muttaqī bin Hishām al-Dīn. *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1989.
- Al-Ḥuwaynī, Ḥasan Maḥram. *Qaḍiyyah al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah wa Atharuhā fī Tasha'ub al-Madhāhib wa Ikhtilāf al-Firaq*. Lubnān: Dār al-Hādī, 1986.
- Al-Jawzī, Abī al-Faraj 'Abd al-Raḥmān. *Al-Bāz al-Ashhab al-Munqadḍ 'alā Mukhālīfī al-Mazhab*, ed. Muḥammad Munīr al-Imām. Beirut: Dār al-Jinān, 1987.
- Al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid. *Maqālāt al-Kawtharī*. Kaherah: Dār al-Salām, 1998.
- Al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid. *Al-'Aqīdah wa 'Ilm al-Kalām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.
- Al-Mahdalī, al-Sayyīd Muḥammad 'Aqīl bin 'Alī. *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah: Madkhal wa Dirāsah*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, t.t..
- Al-Māturīdī, Abī Maṣṣūr Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd. *Kitāb al-Tawḥīd*, ed. Bakar Ṭūbāl Awghalī dan Muḥammad Ārūshī. Beirut: Dār Ṣādir, t.t..
- Al-Maydānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabannakah. *Al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa Ususuhā*. Damsyik: Dār al-Qalam, 1979.
- Al-Muṭ'inī, 'Abd al-'Azīm Ibrāhīm. *Al-Majāz 'Inda al-Imām Ibn Taymiyyah wa Talāmizuhu Baina al-Inkār wa al-Ikrār*., Kaherah: Maktabah Wahbah, 1995.
- Al-Mutawallī, Abī Sa'īd 'Abd al-Raḥmān al-Naysābūrī al-Shāfi'ī. *Al-Ghunyah fī Uṣūl al-Dīn*, ed. 'Imād al-Dīn Aḥmad Ḥaydar. Beirut: Mūassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1987.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Kayf Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm?* Kaherah: Dār al-Shurūq, 2000.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Fuṣūl fī al-'Aqīdah bayn al-Salaf wa al-Khalaf*. Kaherah: Maktabah Wahbah, 2006.

- Al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000.
- Al-Qurṭubī, Abī 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar. *Al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Tarkī. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006.
- Al-Rāghib al-Aṣfahānī, Abī al-Qāsim al-Ḥusīn bin Muḥammad. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. T.tp.: Maktabah Nazār Muṣṭafā al-Bāz, t.t..
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad bin 'Umar. *Asās al-Taqdīs fī 'Ilm al-Kalām*. Kaherah: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1935.
- Al-Rāzī, Fakh al-Dīn Muḥammad bin 'Umar. *Al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Šāliḥ, Šubḥī. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm Lilmalāyyīn, 1981.
- Al-Shanqīṭī, Muḥammad al-Khiḍr. *Istiḥālah al-Ma'iyyah bi al-Dhāt wamā Yuḍāḥihā min Mutashābih al-Šifāt*. Jordan: Dār al-Bashīr, 1994.
- Al-Sharastānī, Abī al-Faṭḥ Muḥammad 'Abd al-Karīm bin Abī Bakar. *Al-Milal wa Niḥal*, ed. Amīr 'Alī Mahnā dan 'Alī Ḥasan Fā'ūr. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1993.
- Al-Stīlī, Sayyid 'Abd al-'Azīz. *Al-'Aqīdah al-Salafīyyah bayn al-Imām Ibn Ḥanbal wa al-Imām Ibn Taymiyyah*. Kaherah: Dār al-Manār, 1993.
- Al-Subkī, Taqī al-Dīn Abī Naṣr 'Abd al-Wahāb bin 'Alī bin 'Abd al-Kāfī. "Al-Saīf al-Šaqīl," dlm. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *al-'Aqīdah wa 'Ilm al-Kalām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.
- Al-Suyūtī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *Ashbah wa al-Naẓa'ir fī Qawā'id wa Furū' al-Shāfi'iyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Al-Suyūtī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *Tahdhīb wa Tartīb li Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad bin 'Umar. Riyadh: Dār al-Hijrah, 1992.
- Al-Ṭabarī, Abī Ja'far Muḥammad bin Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. Aḥmad 'Abd al-Rāziq al-Bakrī et. al.. Kaherah: Dār al-Salām, 2005.

- Al-Tamīmī, Abī al-Faḍīl ‘Abd al-Wāhid bin ‘Abd al-‘Azīz bin al-Ḥarith. *I’tikād al-Imām al-Munabbal Abī ‘Abd Allāh Aḥmad bin Ḥanbal*, ed. Abī al-Munzir al-Naqāsh Ashraf Ṣalāh ‘Alī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Al-Zabīdī, al-Sayyid Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥusaynī. *It’haf al-Sādah al-Muttaqin*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1989.
- Al-Zabīdī, Muhib al-Dīn al-Sayyīd Muḥammad Murthadā. *Tāj al-‘Arūs Min Jawāhir al-Qāmūs*. Mesir: Al-Maṭbu‘ah al-Ḥayriyyah al-Munsha‘ah, 1885.
- Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allāh. *Tasnīf al-Masāmi’*, ed. Sayyid ‘Abd al-‘Azīz dan ‘Abd Allāh Rabi‘. T.tp.: Maktabah Qarṭibah, t.t..
- Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allāh. *Al-Burhan fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Abū al-Fādhl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Jīl, 1988.
- Al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t..
- Al-Zuḥailī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damsyik: Dār al-Fikr, 1986.
- Azmil bin Zainal Abidin. *Pendekatan Ash’ariyyah dan Salafiyah dalam Memahami Sifat Khabariyyah: Satu Analisa Perbandingan*. Prosiding Multaqa Istana Alaeddin Bandar, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, 2006.
- Fu‘ād ‘Alī Riḍā. *Min ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār Iqrā’, 1983.
- Ibn al-‘Arabī, al-Qāḍī Abī Bakar. *Al-‘Awāṣim min al-Qawāṣim*, ed. ‘Amār Ṭālibī. Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth, t.t..
- Ibn al-‘Asākir, Abī al-Qāsim ‘Alī bin al-Ḥasan bin Ḥibah Allāh. *Tabyīn Kadhib al-Muftarī Fimā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash’ari*. Damsyik: t.p., 1926.
- Ibn al-Mubārak, Abū ‘Abd al-Raḥmān ‘Abd Allāh bin Yaḥyā bin al-Mubārak al-Yuzaydī. *Gharīb al-Qur’ān wa Tafṣīruhu*, ed. Muḥammad Salīm al-Ḥāj. Beirut: Maktabah ‘Ālim al-Kitab, 1985.
- Ibn Fāris, Abī al-Ḥusāin Ahmad bin Fāris bin Zakariyā. *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Jail, 1991.

- Ibn Ḥazm, Abī Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad. *Al-Faṣl fi al-Milal wa al-Ahwā’ al-Niḥal*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Nasr dan ‘Abd al-Raḥmān ‘Umyārah. Beirut: Dār al-Jīl, 1996.
- Ibn Mājah, Abī al-Ḥasan al-Ḥanafī. *Sunan Ibn Mājah*, ed. Khalīl Ma’mūn Shiḥā. Beirut: Dār al-Ma’rīrah, 1996.
- Ibn Manzūr, Abī al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram. *Lisān al-‘Arab*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2003.
- Ibn Ṣalāḥ, Abū ‘Umrū ‘Uthmān bin ‘Abd al-Raḥmān al-Shahrazwarī. *Ulūm al-Ḥadīth li Ibn Ṣalāḥ*, ed. Nūr al-Dīn ‘Atr, Damshiq: Dār al-Fikr, 1986.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad. *Majmū’ Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad bin Taymiyyah*, T.tp.: t.p., t.t..
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm. *Bayān Taibīs al-Jahmiyyah fī Ta’sīs Bid’ahum al-Kalāmiyyah*, ed. Yaḥyā bin Muḥammad al-Hunaidī. Madinah: Al-Mamlukah al-Gharbiyyah al-Su’ūdiyyah, 2005.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm. *Sharḥ Ḥadīth al-Nuzūl*, ed. Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān al-Khamīs. Riyadh: Dār al-‘Āṣamat, 1993.
- Kāmil, ‘Umar ‘Abd Allāh. *Naqḍ Qawā’id al-Tashbīh*. T.tp.: Dār al-Muṣṭafā 2005.
- KH Siradjuddin Abbas. *40 Malasah Agama*. Jakarta: Penerbit Pustaka Tarbiyah, 1982.
- Mālik bin Anas. *al-Muwatṭā’*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1985.
- Mohd Hairi Nonchi. *Ayn Allāh? Di Mana Allah?* Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa, 2010.
- Muhammad Rashidi Wahab dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar, “Takwilan Nas-nas Sifat Mutashabihat dalam Kalangan Salaf,” *The Global Journal al-Thaqafah* 2, no. 2 (Disember 2012), hh. 77-85.
- Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Faizul Azmi dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar. “Pemikiran Imam al-Ash‘ari tentang Nas-Nas Sifat Mutashabihat.” Dalam Khadher Ahmad dan Sedek Ariffin ed., *Transformasi Penyelidikan dalam Bidang Pengajian Islam*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam UM, 2012.

- Muhammad Rashidi Wahab, Mohd Shahrizal Nasir dan Syed Hadzrullathfi Syed Omar. "Implikasi Penafian Majāz al-Qur'an terhadap Nas-nas Sifat Mutashābihāt." Seminar on al-Qur'an in Contemporary Society Proceeding. Kuala Terengganu: Fakulti Pengajian Kontemporari Islam UniSZ, 2012.
- Muslim, Abī al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj bin. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Kaherah: Dār Ibn Ḥazm, 2008.
- Rasul Dahri. *Koleksi Kuliah-Kuliah Akidah Ahli Sunnah wal Jamaah Menurut Manhaj Salaf As-Soleh*. Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa, 2001.
- Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah. *Naqd al-Risālah al-Tadmuriyyah*. Amman: Dār al-Rāzī, 2004.