

Integrasi di Antara Naqli dan Aqli dalam Memahami *Nusus Mutasyabihat*: Garapan Harmoni Berteraskan Konsep Wasatiyyah

BITARA

Volume 7, Issue 1, 2024: 1-22
© The Author(s) 2024
e-ISSN: 2600-9080
<http://www.bitarajournal.com>
Received: 14 December 2023
Accepted: 30 December 2023
Published: 5 January 2024

[Integration Between Naqli and Aqli in Understanding The texts of *Mutasyabihat*: Harmony Practice Based on The Concept of Wasatiyyah]

Mohd Sobri Elias,¹ Mohd Asyran Safwan Kamaruzaman,² Mohd Haidhar Kamarzaman^{3*} & Muhammad Ariff Mohd Rajoli³

1 Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Bandar Baru Nilai 71800 Nilai, Negeri Sembilan MALAYSIA.

E-mail: sobri.ellias@usim.edu.my

2 Akademi Pengajian Islam Kontemporari, Universiti Teknologi Mara Cawangan Negeri Sembilan (UiTM), Pekan Parit Tinggi 72000 Kuala Pilah Negeri Sembilan MALAYSIA.

E-mail: asyransafwan@uitm.edu.my

3 Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), 43600 UKM Bangi, Selangor, MALAYSIA.

E-mail: haidhar@ukm.edu.my; musanurr@yahoo.com

*Corresponding Author: haidhar@ukm.edu.my

Abstrak

Pentafsiran terhadap nas-nas *al-Quran* dan *al-hadith* serta pemahaman terhadap keduanya mestilah merujuk kepada garapan yang telah dibuat oleh para ulama yang muktabar. Hal ini dilihat sangat signifikan demi memastikan bahawa pemahaman yang terpancar daripada nas-nas tersebut selari dengan pembawaan Nabi Muhammad dalam konteks akidah dan pegangan. Justeru, di antara asas yang mendasari metode para ulama yang muktabar dalam memahami *nusus mutasyabihat* adalah integrasi di antara naqli dan aqli yang sangat harmoni. Ini secara tidak langsung menyerlahkan lagi konsep wasatiyyah dalam kalangan para ulama muktabar khususnya dalam memahami *nas mutasyabihat* daripada *al-Quran* dan *al-hadith*. Oleh itu, kajian ini akan mengkaji dan menganalisis paduan antara hujahan *naqli* dan *aqli* yang berlaku ketika para ulama mentafsirkan *nusus mutasyabihat* yang terdapat sama ada di dalam *al-Quran* mahupun *al-hadith*. Kajian ini adalah kajian kepustakaan yang menggunakan kaedah analisis deskriptif terhadap teks-teks para ulama muktabar di bidang tafsir dan akidah berhubung *nusus mutasyabihat*. Kajian ini mendapati bahawa terdapat hubungan simbiotik yang sangat akrab antara hujahan *naqli* dan *aqli* oleh para ulama dalam memahami *nusus mutasyabihat* sekaligus menjadikan tafsiran terhadapnya dilihat lebih harmoni dan bertepatan dengan konsep kepercayaan dan keimanan yang dibawa oleh Nabi Muhammad.

Kata kunci: Integrasi, naqli, aqli, harmoni, nusus mutasyabihat.

Abstract

The interpretation of the texts of the Qur'an and the hadith as well as the understanding of both must refer to the work that has been done by the authoritative scholars. This is seen as very significant in order to ensure that the understanding emanating from the texts is in line with the conduct of the Prophet Muhammad in the context of belief and belief. Thus, among the principles that underlie the

method of authoritative scholars in understanding the *mutasyabihat nusus* is a very harmonious integration between *naqli* and *aqli*. This indirectly highlights the concept of *wasatiyyah* among authoritative scholars, especially in understanding the text of *mutasyabihat* from the al-Qur'an and al-Hadith. Therefore, this study will examine and analyze the combination between *naqli* and *aqli* arguments that occur when scholars interpret the *mutasyabihat* text found in either the Quran or the hadith. This study is a bibliographic study that uses the descriptive analysis method of the texts of authoritative scholars in the field of interpretation and belief in relation to *mutasyabihat* texts. This study found that there is a very close symbiotic relationship between *naqli* and *aqli* arguments by the scholars in understanding the *mutasyabihat nusus* at the same time making the interpretation of it more harmonious and coinciding with the concept of belief and faith brought by the Prophet Muhammad.

Keywords: Integration, *naqli*, *aqli*, harmony, *nusus mutasyabihat*.

Cite This Article:

Mohd Sobri Ellias, Mohd Asyran Safwan Kamaruzaman, Mohd Haidhar Kamarzaman & Muhammad Ariff Mohd Rajoli. (2024). Integrasi di Antara *Naqli* dan *Aqli* dalam Memahami *Nusus Mutasyabihat*: Garapan Harmoni Berteraskan Konsep *Wasatiyyah* [Integration Between *Naqli* and *Aqli* in Understanding The texts of *Mutasyabihat*: Harmony Practice Based on The Concept of *Wasatiyyah*]. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences* 7(1): 1-22.

Pengenalan

Dalam wacana ketuhanan, terdapat beberapa isu yang telah mewujudkan jurang yang besar di antara golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dan golongan yang selain mereka. Antara lain adalah isu kefahaman ummah terhadap *nusus mutasyabihat*. Dalam menyelesaikan polemik yang berlaku tersebut, *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* telah tampil dengan hujah yang konkrit hasil adunan antara hujah *naqliyyah* dan *aqliyyah* yang padu, sekaligus memperlihatkan kebenaran pegangan yang telah menjadi antara tunjang kepada pemikiran akidah mereka. Sejarah telah membuktikan bahawa pendapat-pendapat mereka ini telah diterima oleh majoriti umat Islam yang dengannya juga, keberlangsungan aliran ini sebagai aliran arus perdana dapat dipertahankan dahulu, kini dan selamanya.

Dalam pada itu, signifikan integrasi antara *naqli* dan *aqli* ini antara lain adalah untuk mengarusperdanakan penghayatan terhadap ajaran Islam yang sebenar dalam kalangan manusia (Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali 2019: 30). Dari satu sudut ia adalah antara sebab terbinanya kehidupan yang bertamadun dan dengannya juga seseorang itu akan beroleh kebahagiaan yang kekal abadi di akhirat kelak disebabkan keselarian pegangannya dengan pegangan baginda Nabi. Sehubungan dengan itu, dalam isu memahami *nusus mutasyabihat* ini juga, ia perlu kepada integrasi yang harmoni di antara *naqli* dan *aqli* agar garapan kefahaman terhadapnya adalah garapan yang lurus bertepatan dengan ajaran dan pegangan baginda Nabi dan para pendahulu dalam kalangan *salaf al-salih*. Oleh itu, kertas ini akan mengupas secara ringkas integrasi yang harmoni antara *naqli* dan *aqli* dalam memahami *nusus mutasyabihat* berteraskan konsep *wasatiyyah*.

Kepentingan Integrasi di Antara Naqli dan Aqli dalam Islam

Akal merupakan suatu kurniaan Allah SWT yang dianugerahkan-Nya kepada manusia untuk mengenal Allah ('Abd al-Latif Muhammad al-'Abd t.th: 22). Manusia juga disuruh oleh Allah supaya menggunakan akal dalam mencari kebenaran. Bahkan al-Maturidi sebagai contoh, telah menyatakan bahawa fungsi akal adalah seperti fungsi *naql* yang membawa faedah kepada terbitnya keyakinan di dalam diri manusia ('Ali 'Abd al-Fattah al-Maghribi 1985: 74). Di dalam al-Quran sebagai contoh (Di dalam al-Quran terdapat beberapa ayat yang secara jelas mengandungi suruhan untuk mengikuti kehujahan akal (*hujjah al-'aql*). Di antaranya adalah; Surah Ali 'Imran (03): 190, Surah al-Rum (30): 27, Surah Yasin (36): 78-79, Surah al-Dhariyat (51): 21, dan Surah al-Waqi'ah (56): 58-59), terdapat banyak ayat al-Quran yang telah menyeru manusia agar menggunakan akal yang dikurniakan untuk menanggapi segala kejadian ciptaan Allah yang akhirnya akan menatijahkan keyakinan yang putus berhubung kewujudan dan kebesaran Allah SWT. Allah telah berfirman (al-Quran, al-A'raf 7:185):

﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ شَيْءٍ وَّاَنْ عَسٰى اَنْ يَكُوْنَ قَدْ اَقْتَرَبَ اَجَلُهُمْ﴾
 قِبَايَ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾

Mafhumnya: “Patutkah mereka [membutakan mata] tidak mahu memperhatikan alam langit dan bumi dan segala yang diciptakan oleh Allah, dan [memikirkan] bahawa harus telah dekat ajal kebinasaan mereka? maka kepada perkataan yang mana lagi sesudah (datangnya *kalamullah Al-Quran*) itu mereka mahu beriman?”

Para ulama *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* telah tampil sebagai golongan yang telah mempertahankan hujah akliyah (*al-nazar*) sebagai salah satu sumber kebenaran (*al-haq*) (Al-Baqillani 2000: 17) dan *makrifah* ('Ali 'Abd al-Fattah al-Maghribi 1995: 17). Mereka telah menggunakan akal sebagai suatu instrumen ataupun sarana yang dapat memperkukuhkan hujahan al-Quran dan al-Hadith, seterusnya dapat membuktikan kebenaran yang terkandung di dalam dua sumber tersebut. Namun, ia tidak dijadikan sebagai dasar penetapan akidah dalam Islam secara bersendirian.

Dalam konteks ini, kewibawaan akal dalam menanggapi kebenaran tidak dinafikan bahkan potensinya telah dieksploitasikan secara maksimum, namun dalam masa yang sama para ulama *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* tidak mengabaikan dan mengesampingkan al-Quran dan al-Hadith sebagai dasar pijakan utama dalam Islam. Ini telah membezakan di antara *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dan golongan al-Sumaniyyah (Al-Asfarayini 1940: 89) [yang mengutamakan aspek *hissi* dalam penghujahan], al-Sufista'iyah (Golongan Sofis atau *Sufista'iyah* muncul di Yunani semenjak abad yang ke-lima sebelum masehi. Ia merujuk kepada suatu golongan yang menafikan hakikat sesuatu. Menurut 'Abd al-Mun'im al-Hifni, golongan Sufista'iyah merupakan satu puak dalam kalangan Mutakallimin. Dalam Syarh 'Aqa'id al-Nasafi, mereka terbahagi kepada tiga golongan; 1) *'inadiyyah*: yang mengingkari hakikat segala sesuatu dan menganggapnya sebagai ilusi dan khayalan 2) *al-'indiyyah*: yang mengingkari kepastian sesuatu hakikat dan menganggapnya bergantung kepada fikiran manusia

3) *al-la adriyyah*; yang mengingkari ilmu tentang wujud dan tidaknya hakikat sesuatu. Manakala menurut al-Hifni, golongan *Sufista'iyah* terbahagi kepada tiga golongan iaitu pertama: golongan yang menafikan hakikat sesuatu secara keseluruhannya, kedua: golongan yang syak terhadap kebenaran dan ketiga adalah golongan yang mengatakan bahawa hakikat sesuatu itu adalah suatu perkara yang benar di sisi mereka yang membenarkannya dan ia juga merupakan suatu perkara yang batil bagi mereka yang menganggap ia merupakan suatu perkara yang batil. Menurut beliau lagi, perkara pokok yang menjadi asas perselisihan dan bantahan mereka adalah perselisihan pancaindera dalam menanggapi perkara yang diinderakan. Sebagai contoh, mata melihat suatu perkara bersaiz kecil sekiranya perkara tersebut berkedudukan jauh dan mata melihat suatu perkara bersaiz besar sekiranya perkara yang dilihat berkedudukan dekat dari mata. Untuk keterangan lanjut rujuk al-Taftazani, Sa'd al-Din Mas'ud b. 'Umar (1988) *Syarh al-'Aqa'id al-Nasafiyyah*. Kaherah: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 14; 'Abd al-Mun'im al-Hifni (1993) *Mawsu'ah al-Firqah wa al-Jama'ah wa al-Madhahib al-Islamiyyah*. Kaherah: Dar al-Irsyad, 251; Wan Mohd Nor Wan Daud (2006), *Masyarakat Islam Hadhari: Satu Tinjauan Epistemologi dan Kependidikan ke arah Penyatuan Pemikiran Bangsa*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 30-38 [yang syak terhadap pengetahuan akliyah], al-Hasyawiyyah [yang menentang penggunaan akal dalam memahami agama bahkan mereka hanya berpegang kepada zahir nas] dan al-Mu'tazilah [yang telah mempertuhankan akal dalam memahami agama] ('Ali 'Abd al-Fattah al-Maghribi 1995: 17).

Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah tidak menafikan kewujudan hubungan yang intim di antara syarak dan akal. Dalam menjelaskan hal ini, para ulama telah membuat analogi dengan mengumpamakan akal itu sebagai mata yang mempunyai sifat lihat yang dengannya ia melihat, sedangkan dalil-dalil syarak ataupun *naql* itu diibaratkan seperti matahari yang menerangi alam ini. Orang yang hanya menggunakan akal sahaja tanpa melihat kepada dalil *naql* samalah seperti orang yang keluar pada malam yang gelap-gelita, tidak mampu melihat meskipun dia mempunyai deria mata. Sedangkan orang yang begitu baku dalam menggunakan dalil-dalil syara' tanpa memberi ruang kepada akal untuk berperanan, maka golongan seperti ini samalah seperti orang yang keluar di siang hari yang terang benderang hasil daripada pancaran matahari, namun dipejamkan matanya. Maka, sudah pastilah orang tersebut tidak mampu melihat benda-benda wujud yang berada di sekitarnya. *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah seperti mereka yang keluar di siang hari, dan menggunakan mata untuk melihat, sehingga terlihat olehnya secara terang dan nyata akan segala kewujudan di sekelilingnya (Nuh 'Ali Salman 2003: 7).

Sekiranya diteliti dengan cermat pada kitab-kitab karangan para ulama *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Al-Asy'ari 1955: 19-24), jelas terlihat bahawa manhaj mereka dalam menerangkan prinsip-prinsip penting dalam akidah adalah berdasarkan mengharmonikan di antara nas yang sahih dan jelas dengan akal yang mantap dan sejahtera. Ini sekaligus telah menjadikan setiap fakta yang dikeluarkan oleh mereka merupakan suatu fakta yang kuat kerana ia telah diikat kemas dengan dua instrumen penting di dalam Islam. Keterikatan antara *naql* dan *'aql* juga adalah merupakan suatu fenomena yang tidak dapat dinafikan kerana ia jelas terbukti berdasarkan paparan sejumlah ayat al-Quran yang sering menyeru manusia supaya menggunakan akal bagi mencapai kebenaran (Antara ayat-ayat al-Quran yang menyeru manusia agar menggunakan akal dalam beristidlal mencari kebenaran adalah: Surah al-Ra'd (13): 04, al-Nahl (16): 12, al-Rum (30): 24, al-Baqarah (02): 44, 75-76, 170-171, Al-'Imran (03): 62, al-An'am (06): 32, al-A'raf (07): 169, al-'Ankabut (29): 63, al-Anfal (08): 22, Yunus

(10): 100, al-Hajj (22): 46, al-Furqan (25): 44, al-Hasyr (59): 14, al-Mulk (67): 01 dan banyak lagi). Justeru, kewibawaan akal dalam menanggapi kebenaran tidak dinafikan, namun penaakulan akal di sisi golongan ASWJ perlu sentiasa dipandu oleh wahyu agar ia tidak tergelincir daripada kebenaran.

Konsep Wasatiyyah dalam Memahami *Nusus Mutasyabihat*

Konsep *wasatiyyah* adalah suatu konsep yang sangat signifikan dijadikan pijakan dalam memahami nusus *mutasyabihat*. Ia bermaksud pertengahan di antara dua golongan yang ekstrem. Setiap perkara yang bersifat *wasatiyyah* pasti ia mempunyai kebaikan (Al-Sallabi 2007: 31). Ini kerana manhaj *wasatiyyah* merupakan jalan yang lurus (*al-sirat al-mustaqim*). Dalam hal ini, keterangan nas dalam surah *al-Fatihah* merupakan dalil yang sangat jelas memperakui akan kebenaran manhaj *wasatiyyah* tersebut. Dalil yang dimaksudkan ialah ayat keenam dari surah tersebut yang bermaksud “tunjukilah kami jalan yang lurus”. Al-Tabari sebagai contoh mengatakan bahawa *ijma' al-ummah* yang terdiri daripada sekalian *ahl al-ta'wil* telah bersetuju menetapkan bahawa *al-sirat al-mustaqim* di dalam ayat tersebut adalah merujuk kepada jalan yang jelas (*al-tariq al-wadih*) yang tidak ada bengkok-bengkok pada jalan tersebut (Al-Sallabi 2007: 162). Selain itu, jalan yang lurus tersebut adalah bukan jalan kaum yang mendapat murka iaitu kaum Yahudi (simbol kepada *tafrit*) dan bukan jalan kaum yang sesat iaitu kaum Nasrani (simbol kepada *ifrat*) (Al-Sallabi 2007: 163).

Ia merupakan satu bentuk kaedah umum yang telah digunapakai sebagai prinsip dalam membentuk asas-asas akidah dalam pegangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Al-Asy'ari sebagai contoh, semasa hayatnya, cuba bersikap sederhana (*al-tawassut*) di antara para fuqaha' dan *ahl al-Hadith* yang begitu hebat mengeluarkan hukum berdasarkan dalil-dalil daripada al-Quran, al-Hadith, al-Ijma' dan al-Qiyas, dengan golongan *mutakallimin* yang banyak menggunakan hujah akliah dalam mempertahankan agama. Beliau dalam hal ini cuba mengambil sikap sederhana di antara golongan al-Hanabilah dan al-Mu'tazilah ('Ali 'Abd al-Fattah al-Maghribi 1995: 27). Sikap beliau ini telah memperlihatkan hasratnya untuk menjadi seorang yang *faqih* lagi *mutakallim* ('Ali 'Abd al-Fattah al-Maghribi 1995: 27). Ciri *wasatiyyah* ini turut memperlihatkan aspek kesejahteraan yang terhasil daripada ciri tersebut. Dalam konteks ini, jika dilihat secara cermat terhadap isu-isu yang dibincangkan dalam bidang akidah, ternyata pendekatan yang dibawa oleh golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* adalah merupakan pendekatan yang lunak, paling strategik, tidak terlalu longgar dan tidak terlalu jumud atau tertutup.

Manakala dalam berinteraksi dengan nas-nas yang pada zahirnya seolah-olah membawa waham berlakunya penyerupaan di antara Allah dan makhluk-makhluknya, golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* telah berinteraksi dengannya dengan mengemukakan prinsip-prinsip yang turut menengahi di antara golongan Muktazilah, Hasyawiyyah ('Ali 'Abd al-Fattah al-Maghribi 1995: 27). Dalam hal ini, mereka telah mengemukakan dua manhaj yang tepat dalam memahami nas-nas *mutasyabihat* tersebut iaitu dengan mengemukakan kaedah *tafwid* yang merupakan satu kaedah yang diguna pakai oleh kebanyakan *ahl al-Salaf* dan kaedah *ta'wil* yang telah diguna pakai oleh majoriti *ahl al-Khalaf*. Inilah ciri *wasatiyyah* yang terlihat daripada kaedah yang digunakan oleh aliran arus perdana dalam memahami nusus *mutasyabihat*.

Dalam berinteraksi dengan ayat-ayat *al-mutasyabihat*, manhaj *tafwid* dan *ta'wil* telah diterima oleh al-Asya'irah dan al-Maturidi dalam memahami teks tersebut ('Ali 'Abd al-Fattah al-Maghribi 1995). Menurut al-Jurjani (1985: 52) (m. 816H), dari sudut bahasa, *ta'wil* bermaksud mengembalikan (*al-tarji'*). Dari sudut syara', ia bermaksud memalingkan ayat daripada maknanya yang zahir kepada makna yang ditanggungnya sekiranya ia dilihat selari dengan kitab dan sunnah (*sarf al-ayah 'an ma'nahu al-zahir ila ma'na yahtamiluh idha kana al-muhtamal alladhi yarahu muwafiqan bi al-kitab wa al-sunnah*). Menurut al-Baji (1973: 48) (m. 474H) *ta'wil* adalah pemalingan kalam daripada makna zahirnya kepada makna yang mungkin [diterima] (*sarf al-kalam 'an zahirih ila wajh yahtamiluh*). Manakala al-Amidi (1914: 73-74) (m. 631H) berkata *ta'wil* adalah penanggungan suatu lafaz kepada makna yang bukan ditunjukkan oleh pemahaman zahir [terhadap lafaz tersebut] berserta [wujudnya] *ihtimal* [pada tanggungan makna tersebut] berdasarkan dalil yang menyokongnya (*haml al-lafz 'ala ghayr madluli al-zahir ma'a ihtimalihi lahu bi dalil ya'diduhu*). Beliau menambah lagi bahawa *ta'wil* dilakukan berdasarkan dalil yang putus. Sementara al-Nawawi (t.th: 15) (m. 676H) berpendapat, *ta'wil* adalah pemalingan kalam daripada [makna] zahirnya kepada makna lain yang terkandung di dalamnya [dan] pemalingan yang dilakukan [adalah} berdasarkan dalil yang putus [sekiranya] melibatkan perkara-perkara qat'i dan berdasarkan dalil yang zan [sekiranya] melibatkan perkara-perkara yang zanni (*sarf al-kalam 'an zahirih ila wajh yahtamiluh awjabahu burhanun qat'iy fi al-qat'iyyat wa zanniy fi al-zanniyat*)

Selain itu, menurut Abu 'Ubaydah (m. 210H) dan al-Tabari (m. 310H), *ta'wil* bermaksud tafsir, tempat rujukan dan tempat kembali (*al-tafsir, al-marja'* dan *al-masir*) (al-Tabari 1971: 86). Manakala perkataan *tafwid*, ia bermaksud menyerahkan maknanya kepada Allah SWT tanpa mentafsirkannya atau menterjemahkannya ke dalam bahasa yang lain. Al-Dhahabi (m. 748H) meriwayatkan bahawa ketika Imam Malik ditanya tentang hadis-hadis sifat, beliau menjawab: bacalah ia seperti mana ia didatangkan tanpa tafsiran (*amirraha kama ja'at bila tafsir*) (al-Dhahabi 1996: 105). Selain itu, al-Tirmizi berkata:

والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفیان الثوري ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عُبَيْنَةَ
ووكيع وغيرهم أنهم رَوَوْا هذه الأشياء ثم قالوا: تروى هذه الأحاديث ونؤمن بها ولا يقال كيف، وهذا
الذي اختاره أهل الحديث أن تروى هذه الأشياء كما جاءت ويؤمن بها ولا تفسَّر، ولا تُنَوِّه، ولا يقال
كيف، وهذا أمر أهل العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه

Terjemahan: “Dalam isu ini [cara berinteraksi dengan nas *mutasyabihat*] para imam seperti Sufyan al-Thawri, Malik b. Anas, Ibn al-Mubarak, Ibn 'Uyaynah, Waki' dan selain mereka [ketika] meriwayatkan nas-nas tersebut mereka berkata: hadis-hadis ini diriwayatkan, kami beriman dengannya dan persoalan bagaimana tidak ditimbulkan. Pendapat ini yang telah dipilih oleh ahli hadis iaitu; bahawa diriwayatkan nas-nas tersebut seperti mana ia didatangkan, beriman dengannya dan ia tidak ditafsirkan, tidak dibayangkan dan tidak dikatakan 'bagaimana'. Ini merupakan sikap yang telah dipilih dan ditelusuri oleh para ahli ilmu” (Al-Tirmizi T.th: 576) (*Kitab Sifat al-Jannah 'an Rasulillah, Bab Ma Ja' Fi Khulud Ahl al-Jannah wa Ahl al-Nar*, no. hadis 2557).

Al-Bayyadi (m. 1097) (2007: 156-157) pula mengatakan:

ويعتقد ما ورد به الآيات والأحاديث المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظواهرها من الكيفيات والتحيز والانفعالات النفسانية، وإن لم يعرف تفاصيلها. فتفويض علمها إلى الله تعالى مع تنزيهه تعالى عما يوهم ظواهرها تأويل أيضا لكنه إجمالي..... وإليه أشار بالذكر في القرآن وبنفي الكيفية، والتشبيه، والحاجة، وهو مذهب السلف في جميع الصفات التشابهات.

Terjemahan: golongan salaf berpegang dengan nas-nas yang warid daripada al-Qur'an dan al-hadith berserta menyucikan Allah daripada perkara-perkara yang dari sudut zahirnya memberi *waham* kepada wujudnya kaifiat, bertempat dan emosi-emosi [bagi Allah] walaupun mereka tidak tahu [maknanya] secara tafsil. Maka, menyerahkan pengetahuan berhubungnya [maknanya] kepada Allah berserta menyucikan Allah daripada makna zahir daripadanya juga merupakan *ta'wil*, namun ia adalah *ta'wilan* yang umum. al-Qur'an telah mengisytarkan kepada kaedah ini menerusi penafian *kaifiat*, *tasybih*, dan sifat keberhajatan [daripada zat Allah] dan ia merupakan mazhab salaf dalam [berinteraksi] dengan semua sifat *mutasyabihat*".

Sementara menurut al-Zabidi (m. 1205H) (T.th: 133), ketika beliau mengulas kenyataan al-Ghazali yang mengatakan bahawa terdapat sebahagian daripada al-Asy'ariyyah telah menegah *ta'wil*, beliau berkata:

وقد سبق في ترجمة الأشعري أن هذا قول لأبي الحسن الأشعري، وأن له قولاً ثانياً وهو أن تمر أخبار الصفات كما جاءت وإليه مال في الإبانة وتبعه الباقلاني وإمام الحرمين والمصنف.

Terjemahan: "dan telah lalu dinyatakan di dalam biografi al-Asy'ari bahawa pendapat tersebut adalah pendapat Abu al-Hasan al-Asy'ari. Beliau juga mempunyai pendapat yang kedua iaitu menelusuri nas-nas berhubung sifat-sifat Allah seperti mana ia diwahyukan dan pendapat inilah yang dicenderung oleh beliau di dalam al-Ibanah [bahkan ia] telah diikuti oleh al-Baqillani, Imam al-Haramayn dan al-Ghazzali".

Manakala al-Rifa'i (2008: 18) pula didapati pernah megungkapkan sikap ahl al-salaf dalam berinteraksi dengan nas-nas *mutasyabihat* dengan katanya:

فما بقي إلا ما قاله صلحاء السلف وهو الإيمان بظاهر كل ذلك ما ورد علم المراد إلى الله ورسوله، مع تنزيه البارئ تعالى عن كيف وسمات الحدوث، وعلى ذلك درج الأئمة. وكل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره قرائته والسكوت عنه، ليس لأحد أن يفسره إلا الله تعالى ورسوله، ولكم حمل المتشابه على ما يوافق أصل المحكم لأنه أصل الكتاب والمتشابه لا يعارض المحكم.

Terjemahan: "Apa yang tinggal adalah pendapat golongan salih dalam kalangan *ahl al-salaf* iaitu beriman dengan zahir semua nas [yang warid] dan dikembalikan makna yang dikehendaki daripada nas tersebut kepada Allah dan rasul-Nya berserta menyucikan Allah daripada kaifiat dan ciri-ciri kebarharuan.

Sikap inilah yang ditelusuri oleh para imam terdahulu. Segala sifat yang disifatkan oleh Allah kepada diriNya, maka tafsirannya adalah bacaannya dan diam daripada [membahaskan]nya. Tidak ada sesiapa yang boleh mentafsirkannya melainkan Allah dan RasulNya. Dan kamu boleh menanggung nas *mutasyabihat* selari dengan [pemahaman] nas yang *muhkam* kerana ia adalah akar kepada *al-kitab* dan nas *mutasyabih* tidak akan bertentangan dengan nas yang *muhkam*”.

Maka berdasarkan nukilan-nukilan di atas, ternyata bahawa *manhaj ta'wil* dan *tafwid* merupakan dua manhaj yang ditelusuri oleh para ulama sama ada mereka yang terdiri dalam kalangan *ahl al-salaf* mahupun *ahl al-khalaf* (al-Tabari 1968: 135, 19, 192). *Ta'wil* dilakukan berdasarkan dalil yang putus manakala *tafwid* dilakukan berserta penafian wujudnya penyerupaan di antara Allah dan makhluk dari segala sudut, tanpa mentafsirkannya atau menterjemahkannya ke dalam bahasa selain Arab. Menurut al-Subki, mazhab salaf dalam berinteraksi dengan nas-nas *mutasyabihat*, mereka mengambil sikap mengesakan Allah dan menyucikan Allah daripada bersifat dengan sifat-sifat kekurangan, bukannya menjisimkan Allah dan menyamakan Allah dengan makhluk (al-Subki 1971: 222). Hal ini juga secara tidak langsung menunjukkan bahawa memahami makna zahir daripada nas-nas *mutasyabihat* dan berpegang dengan makna hakiki daripadanya, bukan manhaj ASWJ. Ini kerana, al-'Asqalani (1970: 383) berkata:

فمن أجرى الكلام على ظاهره أفضى به الأمر إلى التجسيم، ومن لم يتضح له وعلم أن الله منزّه عن الذي يقتضيه ظاهرها إما أن يكذب نقلتها وإما أن يؤولها

Terjemahan: “Barang siapa yang menelusuri *al-kalam* [nas *mutasyabihat*] berdasarkan faham zahirnya, nescaya ia akan membawa kepada menjisimkan Allah. Barang siapa yang tidak jelas berhubung perkara ini, sedangkan telah diketahui bahawa Allah Maha suci daripada makna zahir yang difahami daripada nas tersebut, maka dia sama ada akan mendustakan nas tersebut atau *menta'wil*kannya”.

Integrasi di Antara *Naqli* dan *Aqli* dalam Memahami *Nusus Mutasyabihat*

Dalam melihat integrasi yang harmoni di antara *naqli* dan *aqli* dalam memahami nusus *mutasyabihat*, beberapa tema telah digarap berdasarkan beberapa ayat *mutasyabihat* yang terdapat di dalam al-Quran. Terdapat lima tema iaitu: *al-fawqiyah*, *al-istiwa'*, *al-'uluw*, *al-maji'* dan *al-nuzul*. Perincian bagi setiap satu daripada tema tersebut adalah seperti di bawah.

Al-Fawqiyah

Berhubung tema *al-fawqiyah*, sebagai contoh, segolongan manusia sebagai contoh al-‘Uthaymin mengatakan Allah SWT berada di atas segala makhlukNya secara zat (al-‘Uthaymin 2008: 74). Ini berdasarkan firman Allah SWT (al-An‘am 06:61) dan (Fatir 35:10):

﴿وَهُوَ أَتَقَاهُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾

Mafumunya: “Dan Dia lah yang berkuasa atas sekalian hambaNya”.

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾

Mafumunya: “Kalimah *Tayyib* seperti *لا إله إلا الله* naik ke tempat yang dimuliakan oleh Allah iaitu langit dan ia mengangkat amal soleh”.

Dalam memahami ayat di atas, menurut al-‘Uthaymin, “*fawq ‘ibadih*” bermaksud berada di atas hamba-hamba-Nya secara maknawi dan dengan zat (*fawqiyatan ma ‘nawiyatan wa dhatiyyatan*) (al-‘Uthaymin 2008: 74). Selain itu, beliau juga mengatakan bahawa sekiranya dikatakan; Allah tidak bertempat iaitu dengan maksud Allah SWT tidak berada di atas segala sesuatu, maka perkataan tersebut merupakan suatu kalam yang batil(al-‘Uthaymin 2008: 74).

Dalam memahami ayat di atas, pemahaman literal terhadap ayat tersebut akan membawa pengertian seperti mana yang dikatakan oleh al-‘Uthaymin. Namun, dari sudut akal, pemahaman yang sebegini tidak dapat diterima kerana ia akan membawa kepada penisbahan arah bagi Allah sedangkan penisbahan arah hanya layak bagi makhluk sahaja. Justeru, makna yang lebih meraikan penaakulan akal yang sejahtera adalah bahawa Allah SWT mengangkat perkataan-perkataan yang baik seperti ucapan “*la ilaha illa Allah*” ke tempat yang mulia iaitu langit. Langit adalah tempat bagi golongan malaikat, maka oleh sebab itu, langit juga adalah mulia. Perkataan amal salih yang diungkapkan di dalam ayat tersebut merangkumi amal-amal salih lain yang mampu mendekatkan diri seseorang kepada reda Allah SWT seperti solat, sedekah dan menyambung silaturahim. Maka, maksud kesemua amal salih diangkat kepada Allah adalah; Allah SWT menerimanya (*yataqabbalah*) (al-Harari 2008: 185), bukan bermaksud Allah SWT berada di atas langit, atau berada di atas segala sesuatu sepertimana yang didakwa oleh sebahagian manusia. Tafsiran seperti ini kelihatan lebih selari dengan ayat-ayat *muhkam* seperti firman Allah SWT (al-An‘am 06:61):

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

Mafumunya: “Tiada sesuatu pun yang seperti-Nya. Dan Dia Maha mendengar lagi Maha melihat”.

al-Istiwa'

Berhubung tema ini, terdapat sebahagian manusia yang mengatakan bahawa Allah berada tertinggi dan menetap di atas 'arasy dengan cara yang layak bagi-Nya. Bahkan menurut mereka kewujudan kaifiat bagi Allah yang *beristiwa'* di atas 'arasy (*lahu kayfiyyah lakinnana la na'lamuha*) adalah sesuatu yang tidak dimungkiri. Manakala, berhubung persoalan sama ada Allah bersentuh atau tidak bersentuh dengan 'arasy, sebagai contoh al-'Uthaymin bersikap *tawaqquf* terhadapnya (al-'Uthaymin 2007: 159, 161). Menurut beliau, perkataan *istawa* (استوى) sekiranya ia beriringan dengan perkataan '*ala* sebelumnya, maka ia akan membawa makna tinggi (*al-'uluw*) dan menetap (*al-istiqrar*) (al-'Uthaymin 2007: 159, 161). Oleh itu beliau berkata bahawa Allah menetap di atas 'arasy dengan zat-Nya (*bidhatih*) tanpa zat-Nya diliputi oleh 'arasy tersebut (*waLlahu nafsuhu huwa alladhi 'ala al-'arsy*) (al-'Uthaymin 2007: 159).

Di dalam al-Quran, terdapat tidak kurang daripada tujuh ayat yang mengungkapkan perkataan *istawa* diiringi dengan perkataan '*ala* iaitu: ayat 54 dari Surah al-A'raf, ayat 03 dari Surah Yunus, ayat 02 dari Surah al-Ra'd, ayat 05 dari Surah Taha, ayat 04 dari Surah al-Sajdah, ayat 59 dari Surah al-Furqan dan ayat 04 dari Surah al-Hadid. Antara lain firman Allah SWT (Taha 20:05):

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾

Mafhumnya: "Iaitu (Allah) al-Rahman, Yang menguasai 'arasy".

Dalam melihat isu ini, pemahaman literal terhadap ayat tersebut adalah tertolak disebabkan ia akan membawa penisbahan arah dan tempat bagi Allah. Justeru, ayat tersebut perlu ditafsirkan dengan pentafsiran yang bukan membawa makna menetap (*al-istiqrar*) dan duduk (*al-julus*). Pemahaman yang digarap berdasarkan makna zahir bagi ayat tersebut perlu ditinggalkan, sebaliknya perkataan *istiwa'* dalam ayat tersebut perlu ditakwilkan kepada suatu makna yang selari dengan akal dan layak bagi zat-Nya seperti *qahara* dan *istawla* iaitu menguasai (al-Harari 2008: 206). Maka, ayat tersebut bermaksud; Allah jualah zat yang telah menjadikan 'arasy, menjaganya dan mengekalkannya di tempatnya (al-Harari 2008: 206). Selain itu, kaedah yang lain juga boleh digunakan dalam berinteraksi dengan ayat ini iaitu dengan menyerahkan makna *istiwa'* kepada Allah, beriman kepadanya dalam masa yang sama tetap menyucikan zat Allah SWT daripada bersifat dengan sifat-sifat kekurangan seperti duduk (*al-julus*) dan menetap (*al-istiqrar*) (al-Harari 2007: 68).

Selain itu, perkataan *istawa* menurut al-Hafiz Abu Bakr ibn al-'Arabi mempunyai lima belas makna di dalam bahasa Arab yang sebahagiannya layak untuk dinisbahkan kepada Allah dan sebahagian lagi tidak layak dinisbahkan kepada Allah (al-'Arabi 1991: 84). Di samping itu, perkataan *istawa* juga akan menerbitkan makna menguasai (*al-istila'*) apabila dita'*addikan* dengan *harf al-jar*; seperti '*ala* (al-Asfahani t.th: 251). Pemahaman secara zahir terhadap ayat tersebut juga bukan hanya akan menatijahkan pertentangan maksud dengan ayat-ayat *al-muhkamah*, bahkan turut menghasilkan pertentangan di antara nas-nas *mutasyabihat* yang lain seperti ayat empat dari Surah al-Hadid (وهو معكم أينما كنتم) dan ayat lima puluh empat dari Surah Fussilat (ألا إنه بكل شيء محيط).

Berhubung kenyataan Imam Malik yang masyhur dijadikan hujah oleh segolongan manusia bagi menyandarkan sifat duduk bagi zat Allah SWT dengan dakwaan; “perbuatan bersemayam itu diketahui sedangkan bagaimana kaifiat bersemayam tersebut tidak diketahui” (*al-istiwa’ ma’lum wa al-kayfiyyah majhulah*), menurut al-Bayhaqi riwayat tersebut dari sudut *isnad* tidak sabit daripada Imam Malik (al-Harari 2008: 113). Walaubagaimanapun, riwayat yang sabit daripada Imam Malik adalah; riwayat pertama: (*istawa kama wasafa nafsah wa la yuqal kayf wa kayf ‘anh marfu’*) dan riwayat kedua: (*al-istiwa’ ma’lum wa al-kayf ghayr ma’qul*). Maksud *al-istiwa’ ma’lum* dalam riwayat tersebut adalah; perkataan *istawa* tersebut diketahui sebagaimana yang telah warid di dalam al-Qur’an, sementara maksud *wa al-kayf ghayr ma’qul* adalah; akal manusia tidak boleh menerima kenyataan wujudnya kaifiat bagi zat Allah SWT (al-Harari 2008: 208).

Selain itu, faedah ditakhsiskan perkataan *al-‘arsy* di dalam ayat tersebut adalah kerana arasy merupakan makhluk ciptaan Allah SWT yang terbesar dari sudut saiz dan keluasannya (*a’zam makhluqat hajman wa misahatan*). Maka, penggunaan perkataan ‘arasy dalam ayat tersebut akan menzahirkan lagi kesempurnaan kekuasaan Allah SWT terhadap makhluk-makhluk yang selain daripada ‘arasy. Sayyidina ‘Ali k.w berkata: “Sesungguhnya Allah taala menciptakan arasy adalah bagi menzahirkan kekuasaan-Nya dan bukan untuk menjadikan tempat bagi zat-Nya” (al-Baghdadi t.th: 270). Kenyataan ini turut selari dengan Firman Allah SWT (al-Tawbah 09:129):

﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾

Mafhumnya: “dan Dialah yang mempunyai arasy yang agung”.

Berhubung isu akal tidak boleh menerima kewujudan sesuatu yang tidak bertempat sebagaimana yang telah didakwa oleh al-‘Uthaymin, isu ini pada hakikatnya tidak timbul. Ini kerana, dari sudut logik akal, terdapat kewujudan yang benar-benar wujud, namun akal tidak mampu menggambarannya. Sebagai contoh, kewujudan suatu masa di mana Allah SWT masih belum menciptakan cahaya dan kegelapan, akal manusia tidak mampu untuk menggambarannya sedangkan ia benar-benar wujud. Maka, sebagaimana akal boleh menerima kewujudan Allah SWT tanpa bertempat sebelum tempat, masa, cahaya dan kegelapan diciptakan (al-Harari 2008: 117) (Kenyataan ini berdasarkan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, al-Bayhaqi dan Abu Bakr b. al-Jarud dengan sanad yang *sahih* daripada ‘Imran b. al-Husain, Rasulullah bersabda yang mafhumnya: “Allah ada pada azal sedangkan tidak ada sesuatupun selainNya [yang wujud ketika itu] selain zatNya” (كان الله ولم يكن شيء غيره). Hadis ini merupakan tafsir bagi firman Allah SWT dalam Surah al-Hadid, ayat ketiga: “Dialah yang awal” هو الأول dengan maksud, tidak ada awal bagi kewujudanNya. Rujuk al-Harari, *Sarih al-Bayan*, 117), begitu juga akal tetap boleh menerima kewujudan Allah SWT tanpa bertempat setelah Allah SWT menciptakan tempat, masa, cahaya dan kegelapan (al-Harari 2008: 117) kerana Allah tidak berubah.

Selain itu, sekiranya Allah duduk bersemayam di atas arasy dengan zat-Nya seperti yang didakwa oleh segolongan manusia, nescaya dakwaan tersebut akan melazimkan beberapa andaian, iaitu sama ada zat Allah sama besar dengan ‘arasy, atau lebih kecil daripada ‘arasy atau sama besar dengan ‘arasy. Ketiga-tiga andaian ini adalah mustahil kerana ia akan

membawa kepada penisbahan saiz atau ukuran yang tertentu bagi Allah, sedangkan setiap yang berukuran pasti berhajat kepada yang menentukan ukuran tersebut baginya dan yang berhajat itu lemah, dan setiap yang lemah tidak boleh menjadi tuhan. Maka, dari sini difahami bahawa dari sudut *naqli* dan *aqli*, Allah SWT ada tanpa bertempat dan Dia tidak duduk di atas ‘arasy dan tidak juga menempatnya.

al-‘Uluw

Seterusnya, berhubung tema *al-‘uluw*, al-‘Uthaymin sebagai contoh mengatakan bahawa Allah SWT berada tinggi di atas makhluknya dengan zat dan sifatNya (al-Uthaymin 2007: 137). Bahkan ketika beliau menerangkan tentang faedah ayat al-Kursiy, beliau mengatakan bahawa maksud perkataan *wa huwa al-‘aliyy al-‘azim*, perkataan *al-‘aliyy* di dalam ayat tersebut bermaksud ketinggian dari sudut kedudukan, kemuliaan dan dari sudut zat bukannya ketinggian dari sudut maknawi. Dengan kata lain, Dia berkedudukan tinggi dengan zat-Nya dan berada di atas segala sesuatu (*huwa ‘aliyy bidhatih jalla wa ‘ala fawq kul syay’*) (al-Uthaymin 2007: 137). Di antara dalil lain yang digunakan oleh al-‘Uthaymin dan yang sealiran dengan beliau untuk mengithbatkan sifat *al-‘uluw al-dhatiy* bagi Allah adalah *hadith al-jariyah* yang diriwayatkan oleh Muslim dalam sahihnya menerusi jalur periwayatan hadis daripada Mu‘awiyah b. al-Hakam al-Sulami. Menerusi hadis tersebut juga, beliau mengatakan bahawa Allah bertempat. Katanya:

واستفهام النبي صلى الله عليه وسلم بـ (أين) يدل على أن الله مكان. لكن يجب أن نعلم أن الله تعالى لا تحيط به الأمكنة، لأنه أكبر من كل شيء، وأن ما فوق الكون عدم، ما ثم إلا الله، فهو فوق كل شيء.

Maafhumnya: “Pertanyaan Nabi *sallallahu ‘alayh wa sallam* dengan menggunakan lafaz *ayna* menunjukkan bahawa Allah bertempat. Tetapi, wajib kita ketahui bahawa Allah taala tidak diliputi oleh banyak tempat. Ini kerana Dia lebih besar daripada semua perkara. Sesungguhnya di atas alam ini adalah ‘adam. Tidak ada di sana melainkan Allah, maka Dia berada di atas segala sesuatu” (al-Uthaymin 2000: 43-44).

Pemikiran al-‘Uthaymin berhubung tema ini tertolak disebabkan ia mampu membawa kepada penisbahan makna arah terhadap Allah SWT. Justeru, dalam menjawab isu pengithbatan *al-‘uluw* bagi zat Allah SWT, al-Baghdadi mengatakan bahawa perkataan tersebut bermaksud *al-ghalabah*. Sebagai contoh firman Allah yang berbunyi: (وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ), iaitu: “kamulah golongan yang akan mengalahkan musuh kamu” (al-Quran, Ali ‘Imran 3: 139). Atau firman Allah (إِنْ فَرَعُونَ عَلَا عَلَى الْأَرْضِ), iaitu: “fir’aun bersifat mengalahkan orang lain, bongkak dan melampaui batas” (al-Quran, al-Qasas 28: 4). Selain itu, firman Allah (وَأَنْ لَا تَعْلُوا عَلَى اللَّهِ), iaitu: “jangan kalian bersikap bongkak” (al-Quran, al-Dukhkhan 44: 19). Begitu juga dengan firman Allah (أَنْ لَا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ), iaitu: “jangan kalian bersikap bongkak” (al-Quran, al-Naml 27: 31). Oleh itu, sekiranya nama Allah al-‘Aliy diambil daripada perkataan *al-‘uluw*, maka ia akan membawa maksud tidak ada sesuatu di atasNya. Namun bukanlah makna di sini bahawa Allah berada pada sesuatu tempat yang tertentu. Sekiranya, perkataan *al-‘aliy* diambil

daripada martabat yang tinggi (*irtifa' al-sya'n*), maka Allah SWT adalah zat yang paling tinggi kedudukan-Nya sehingga manusia tidak boleh menyamakan-Nya dengan sesuatu yang lain (al-Harari 2008: 119).

Berhubung tema ini juga, Ibn Hajar al-'Asqalani (1970: 30) telah menukilkan pendapat *jumhur* para ulama dalam mengingkari pengithbatan nama Allah dengan maksud arah yang tinggi. Ibn Hajar berkata:

استدل به من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو، وأنكر ذلك الجمهور لأن قول بذلك يفضي إلى التحيز
تعالى الله عن ذلك.

Mafhumnya: “Golongan yang mengithbatkan arah bagi Allah SWT telah berdalilkan perkataan *al-'uluw*. Mereka berkata Allah berada pada arah yang tinggi sedangkan perkataan mereka tersebut diingkari oleh *jumhur* para ulama. Ini kerana, ucapan sedemikian membawa kepada pengithbatan tempat bagi Allah SWT, maha suci Allah daripada dakwaan tersebut”.

Berhubung *hadith al-Jariyah* yang dijadikan hujah oleh sebahagian golongan untuk mengithbatkan *al-'uluw al-dhatiy* pada Allah, sebahagian ulama' telah menolak kehujjahan hadis tersebut disebabkan wujudnya percanggahan dari sudut sanad dan matannya. Ia juga disebabkan dua hujah: pertama, hadis tersebut merupakan hadis *mudtarib* (al-Hafiz al-'Iraqi telah berkata di dalam kitab *Fath al-Mughith* pada *Syarh AlFiyyah Mustalah al-Hadith*; Hadis *mudtarib* adalah hadis yang berbeza perawi pada sesuatu hadis atau satu perawi tetapi dengan beberapa lafaz yang berbeza. *Mudtarib* juga boleh berlaku pada dua tempat; sama ada pada matan hadis mahupun pada sanad hadis. Lihat juga al-Sakhawi, Syams al-Din Muhammad b. 'Abd al-Rahman (t.th) *Fath al-Mughith Syarh Alfiyyah Mustalah al-Hadith li al-'Iraqi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 01:237-238; Mohammad Hashim Kamali (2002) *Hadith Methodology Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Hadith* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 211-213) disebabkan ia diriwayatkan oleh pelbagai versi dari pelbagai jalur dan kesemua periwayatan tersebut tidak dapat dihimpunkan. Versi **pertama**: ditanya kepada hamba perempuan tersebut: di mana Allah, maka jariah tersebut menjawab: di langit (al-Naysaburi 2000: 761). Versi **kedua**: ditanya kepada hamba perempuan tersebut: adakah kamu bersaksi bahawa tiada Tuhan yang berhak disembah melainkan Allah? Maka jariah tersebut menjawab: ya (Malik bin Anas 1998: 405). Versi **ketiga**: ditanya kepada hamba perempuan tersebut: siapakah tuhan kamu?, maka jariah tersebut menjawab: Allah (Ahmad bin Hanbal 1993: 529). Versi **keempat**: ditanya kepada hamba perempuan tersebut: di manakah Allah, maka jariah tersebut mengisyaratkan tangannya ke arah langit (al-Bayhaqi 2003: 637).

Hujah kedua, hadis tersebut tertolak disebabkan ia bercanggah dengan *usul al-syari'ah* di mana, seseorang tidak akan dihukum sebagai muslim dengan hanya semata-mata pengakuannya bahawa Allah di langit. Ini kerana, ia bukan kalimah tauhid dan perkataan tersebut pada hakikatnya turut diucapkan oleh golongan Yahudi dan Nasrani. Sebaliknya, penentuan seseorang itu sebagai muslim adalah berdasarkan ungkapan dua kalimah syahadah yang diucapkan. Ini berdasarkan sebuah hadis mutawatir (al-Suyuti t.th: 34), Rasulullah bersabda:

حدثنا عبد الله بن محمد المُسندي قال: حدثنا أبو روح الحَرَميُّ بنُ عُمارة قال: حدثنا شُعْبَةُ عن واقد بن محمد قال: سَمِعْتُ أَبِي يَحْدِثُ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَمُرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ. فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحَسَابِهِمْ عَلَى اللَّهِ».

Maafhumnya: ‘Abd Allah b. Muhammad al-Musnadi telah menceritakan kepada kami, beliau berkata: Abu Rawh al-Haramiy b. ‘Umarah telah menceritakan kepada kami, beliau telah berkata: “Syu‘bah telah menceritakan kepada kami daripada Waqid b. Muhammad, beliau telah berkata: Aku telah mendengar bapakku meriwayatkan daripada Ibn ‘Umar bahawasanya Rasulullah s.a.w telah bersabda: “Aku telah diperintahkan agar memerangi manusia sehingga mereka mengucap syahadah bahawa tiada Tuhan yang layak disembah melainkan Allah dan bahawasanya Nabi Muhammad pesuruh Allah, mendirikan solat, menunaikan zakat. Sekiranya mereka melakukan kesemua yang tersebut, terpeliharalah darah dan harta mereka daripadaku melainkan dengan hak Islam dan perhitungan mereka terserah kepada Allah”. (Al-Bukhari 2000: 4) (Bab Fain Tabu wa Aqamu al-Salat wa atu al-Zakat fa Khallu Sabilahum, no. hadis 25).

Selain itu, hadis al-Jariah juga telah dihukum da‘if oleh Taqiy al-Din al-Subki (m. 756H) disebabkan ia memberi waham bahawa Allah di langit dan beliau turut menegaskan bahawa ia tidak boleh dijadikan hujah dalam akidah. Selain al-Harari, al-Kawthari (m. 1371H) juga telah menghukum hadis ini sebagai hadis *mudtarib* dari sudut sanad dan matan. Ketika melakukan *ta‘liq* terhadap kitab al-Bayhaqi iaitu *al-Asma’ wa al-Sifat*, beliau telah berkata bahawa al-Bayhaqi telah mengisytarkan bahawa *hadith al-Jariah* tergolong dalam hadis *mudtarib* berdasarkan kenyataan beliau: مخالفة من خالف معاوية - وقد ذكرت في كتاب الظهار من السنن - “dan sesungguhnya aku telah menyebutkan di dalam kitab *al-zihar* -yang terdapat di dalam *al-Sunan al-Bayhaqi*- berhubung percanggahan [yang berlaku pada] mereka yang berselisih dengan Mu‘awiyah b. al-Hakam dari sudut lafaz hadis tersebut (al-Subki 1983: 94).

Dari sudut penaakulan akal yang sejahtera, ketinggian tempat tidak semestinya menunjuk kepada ketinggian martabat. Sebagai contoh seorang raja yang berada di dalam istananya dalam sebuah kota, kedudukan dan martabat raja tersebut tidaklah lebih rendah daripada bala tenteranya yang sentiasa berkawal di kawasan pergunungan yang mengelilingi kota tersebut. Walaupun dari sudut kedudukan tempat, tentera-tentera tersebut didapati berada lebih tinggi daripada raja yang sedang berada di dalam istananya, namun ini tidak bermaksud bahawa martabat tentera-tentera tersebut lebih mulia dan lebih tinggi daripada raja mereka tersebut. Oleh sebab itu, pemaknaan *al-‘uluw* dengan maksud ketinggian yang dilihat dari sudut tempat adalah ternafi daripada Allah. Namun, sekiranya *al-‘uluw* difahami dengan maksud Allah SWT memiliki kedudukan ataupun darjat yang tinggi, maka pemaknaan kalimah *al-‘uluw* dengan maksud ini dilihat lebih tepat dan bebas daripada unsur *tasybih* dan *tajsim* (al-Harari 2008: 102).

Al-Maji'

Sementara dalam masalah *maji'* pula, terdapat segolongan manusia meyakini bahawa Allah SWT datang (al-Uthaymin 2007: 9) pada hari kiamat kelak secara bersendirian. Namun soal bagaimana Allah SWT datang, apakah cepat atau lambat, itu tidak diketahui. Akan tetapi pada sesetengah keadaan iaitu selain pada hari kiamat, diketahui bagaimana cara Allah SWT datang. Hal ini menurut mereka seperti sabda Rasulullah yang mafhumnya: “Barang siapa yang datang kepadaku dalam keadaan berjalan, maka Aku akan datang kepadanya secara berlari” (al-Bukhari 2000: 616). Dalil yang digunakan oleh mereka bagi menetapkan nama *al-maji'* kepada Allah SWT adalah berdasarkan firman Allah SWT (al-Quran, al-Fajr (89): 22):

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾

Mafhumnya: “Dan (perintah) Tuhanmu pun datang, sedang malaikat berbaris-baris (siap sedia menjalankan perintah)”

Berhubung tema ini, dakwaan sebahagian golongan yang mengatakan bahawa Allah datang dengan zat-Nya kelihatan bercanggah dengan tafsiran yang dikemukakan oleh al-Imam Ahmad bin Hanbal, sebagaimana yang telah direkodkan oleh Ibn al-Kathir di dalam kitabnya *al-Bidayah wa al-Nihayah*. Beliau didapati telah menta'wilkan perkataan telah datang (*ja'a*) sebagai datangnya qudrat ataupun tanda kekuasaan Allah (*athar al-qudrat*) yang terzahir pada hari kiamat kelak (Ibn Kathir: 1998: 328). Di samping itu, akal yang waras memahami bahawa Allah SWT telah menciptakan gerak, diam dan segala sifat yang ada pada makhluk. Oleh itu, sifat gerak atau diam tersebut tidak boleh disandarkan kepada Allah SWT. Justeru, makna yang sesuai dalam memahami ayat di atas adalah; telah datang urusan Tuhanmu dengan maksud telah datang suatu tanda daripada tanda-tanda *qudrat* Allah (*athar min athar qudratih*) (al-Harari 2008: 218). Berhubung tema ini al-Bayhaqi pernah berkata (al-Harari 2008: 94):

والمجيء والنزول صفتان منفيتان عن الله تعالى من طريق الحركة والانتقال من حال إلى حال بل هما صفتان من صفات الله تعالى بلا تشبيه

Mafhumnya: “Sifat datang dan turun merupakan dua sifat yang ternafi daripada Allah SWT dari sudut gerak dan berpindah dari satu keadaan kepada suatu keadaan yang lain. Bahkan kedua-dua sifat tersebut merupakan di antara sifat-sifat Allah yang sama sekali tidak menyerupai sifat makhluk”.

Justeru, berdasarkan perbincangan di atas, disimpulkan bahawa perkataan *ja'a* yang datang dalam ayat al-Quran mahupun hadis nabi tidak boleh difahami dengan tafsiran literal terhadapnya. Ini kerana, pemahaman makna literal daripada nas tersebut akan menyebabkan berlakunya salah faham manusia terhadap Allah, lalu menisbahkan kepada-Nya penisbahan-penisbahan yang tidak layak bagi-Nya.

al-Nuzul

Seterusnya, berkaitan tema *al-nuzul* ini, terdapat sebahagian manusia yang tersalah dalam memahaminya lalu mendakwa bahawa Allah SWT turun ke langit dunia pada sepertiga malam yang terakhir dengan zat-Nya secara hakiki (*yanzilu nuzulan haqiqiyyan bi dhatih ila al-sama' al-dunya*) (al-Uthaymin 2007: 196). Sebagai contoh, al-'Uthaymin berpendapat bahawa pemahaman tersebut adalah berdasarkan hadis yang diriwayatkan secara mutawatir daripada Rasulullah, di mana baginda bersabda:

يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ فَيَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ

Mafhumnya: “Rahmat Tuhan kita *tabaraka wa ta'ala* turun pada setiap malam ke langit dunia ketika masih tinggal sepertiga malam terakhir seraya malaikat [di langit] menyeru: barang siapa yang berdoa kepada-Ku nescaya akan Kumakbulkan, barang siapa yang memohon hajat kepada-Ku akan Kutunaikan, dan barang siapa yang memohon ampun kepadaku nescaya akan Kuberikan keampunan baginya”. (Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari dalam *Mawsu'ah al-Hadith al-Syarif al-Kutub al-Sittah*, 624 (Kitab al-Tawhid dalam Bab *قَوْلِ اللَّهِ { يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ }*, no. Hadis 7494).

Justeru, berhubung tema ini pemahaman literal terhadapnya adalah tertolak disebabkan ia membawa kepada penisbahan arah, perpindahan dan pergerakan kepada Allah, sedangkan perbuatan gerak, diam dan berpindah dari satu tempat ke suatu tempat yang lain adalah mustahil ke atas Allah SWT. Bahkan dalam memahami hadis ini al-Imam Malik dan al-Imam Ahmad telah menta'*wilkannya* kepada rahmat, perintah dan malaikatnya. Sebagai contoh, dinukilkan daripada Abu Bakr Ibn al-'Arabi, al-Imam Malik berkata (al-Zarqani t.th: 384):

النزول راجع إلى أفعاله لا إلى ذاته، بل ذلك عبارة عن ملكه الذي ينزل بأمره ونهيه

Mafhumnya: “Perkataan *al-nuzul* kembali kepada perbuatan Allah bukan kepada zatNya. Bahkan perkataan tersebut satu ibarat bagi menjelaskan malaikatNya yang turun [ke langit dunia] dengan perintahNya dan laranganNya”.

Selain itu, dari sudut penaakulan akal yang sejahtera, sekiranya diithbatkan *nuzul* pada zat Allah SWT, maka ini bermakna bahawa Allah SWT turun dari kedudukan yang tinggi kepada kedudukan yang rendah. Maka, perkara tersebut mustahil berlaku. Dalam hal ini, al-Nawawi (1929: 36) berkata:

هذا الحديث من أحاديث الصفات وفيه مذهب مشهوران للعلماء سبق إيضاحهما في كتاب الإيمان ومختصرهما أن أحدهما وهو مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما يليق بالله تعالى وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنزيه الله عن صفات

المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق والثاني مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف وهو محكي هنا عن مالك والأوزاعي أنها تتأول على ما يليق بها

Mafhumnya: “Hadis ini merupakan salah satu daripada hadis-hadis sifat. Terdapat dua mazhab ulama yang masyhur dalam membahaskannya, salah satunya: ia merupakan pendapat jumhur golongan salaf dan sebahagian golongan *mutakallimin* iaitu diimani bahawa ia suatu perkara yang benar-benar berlaku mengikut yang layak bagi Allah dan makna zahir yang tergambar daripada pihak kita bukanlah makna yang dimaksudkan tanpa dita’wilkan nas tersebut berserta keyakinan bahawa Allah maha suci daripada sifat-sifat makhluk dan daripada berpindah, bergerak dan daripada seluruh sifat makhluk. Kedua: merupakan mazhab kebanyakan *mutakallimin* dan beberapa kelompok dalam kalangan salaf, iaitulah yang dihikeyatkan daripada Malik dan al-Awza’i bahawa ia dita’wilkan mengikut *ta’wilan* yang layak bagiNya”.

Dari sudut penaakulan akal, sekiranya sifat *nuzul* berlaku bagi zat Allah SWT, maka ia bermakna bahawa Allah SWT bergerak dan berpindah. Sedangkan gerak, diam dan berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain merupakan di antara sifat-sifat yang jelas bagi makhluk. Maha suci Allah daripada bersifat dengan sifat-sifat tersebut. Dalam hal ini, al-‘Asqalani (1970: 124) berkata:

فيعتقد سلف الأمة وعلماء السنة من الخلف أن الله منزّه عن الحركة والسكون والتحول والحلول ليس كمثله شيء

Mafhumnya: “Golongan salaf dan para ulama’ *al-sunnah* yang dalam kalangan golongan *khalaf* berkeyakinan bahawa Allah SWT maha suci daripada gerak, diam, berpindah dan *hulul*. Tidak sesuatu yang sebanding dengan-Nya”.

Sementara itu, berkaitan isu ini, Badr al-Din b. Jama’ah, berkata: “ketahuilah bahawasanya, tidak boleh menanggung hadis tersebut dengan maksud berpindah dari suatu tempat yang tinggi ke tempat yang lebih rendah. Ini disebabkan tiga perkara: perbuatan turun (*al-nuzul*) merupakan di antara sifat-sifat jisim dan perkara-perkara yang baharu. Maka perbuatan turun pasti memerlukan kepada tiga perkara iaitu: zat yang berpindah, tempat asal dan tempat yang dituju. Sedangkan kesemua perkara tersebut mustahil ke atas Allah SWT dengan maksud, akal yang waras tidak menerimanya.

Kedua: sekiranya perbuatan turun berlaku secara hakikat bagi zat-Nya, sudah tentu akan berlaku pergerakan yang banyak bagi-Nya dalam satu malam. Ini kerana, sepertiga malam berlaku sedikit demi sedikit bagi penduduk bumi, beralih dari satu tempat ke suatu tempat dan dari satu kaum ke suatu kaum yang lain. Ketiga: sesungguhnya orang yang berkata bahawa Allah berada di atas ‘arasy, bagi mereka apabila Allah turun ke langit dunia, tentunya langit ini tidak muat bagi Allah SWT. Ini kerana, bandingan di antara langit dan ‘arasy seumpama sebetuk cincin yang dilemparkan ke padang pasir yang luas sebagaimana yang warid daripada hadis baginda. Daripada hadis tersebut difahami bahawa saiz langit jika ia dibandingkan dengan arasy ternyata ia tersangat kecil berbanding Arasy yang saiznya sudah tentu berkali-kali ganda lebih besar daripadanya.

Maka, oleh sebab itu, di sisi *Ahlus Sunnah wal Jamaah*, hadis yang pada zahirnya memberi waham kepada makna penyerupaan di antara Allah dengan makhluk-Nya perlu dita'wilkan dengan ta'wilan yang layak bagi zat-Nya, dalam masa yang sama turut beriktikad bahawa Allah Maha Suci daripada menyerupai makhluk-makhluk-Nya (Ibn Jama'ah 2005: 206-207). Oleh itu, diketahui bahawa mereka yang mengatakan bahawa Allah SWT turun dengan zat-Nya ke langit dunia pada sepertiga malam terakhir; termasuk dalam golongan *al-musyabbihah* yang menyamakan antara Allah dan makhluk. Ini berdasarkan kata-kata Ibn Hajar al-'Asqalani (1970: 30):

فد اختلف في معنى النزول على أقوال فمنهم من حمله على ظاهره وحقيقته وهم المشبهة تعالى الله عن قولهم

Mafhumnya: “Dalam memahami makna turun (*al-nuzul*), berlaku perbezaan berdasarkan kepada beberapa pendapat. Sebahagian daripada mereka telah memahaminya dengan makna zahir dan hakiki. Mereka adalah golongan yang telah menyamakan antara Allah dan makhluk-makhluk-Nya. Maha suci Allah daripada dakwaan mereka”.

Berdasarkan paparan di atas, disimpulkan bahawa terdapat hubungan yang sangat harmoni di antara *naqli* dan *aqli* dalam memahami beberapa nas *mutasyabihat* di dalam al-Quran dan hadis. Pemahaman terhadap nas-nas tersebut perlu diselarikan dengan ijmak para ulama demi memastikan kefahaman terhadapnya adalah kefahaman yang lurus. Selain itu, kefahaman berhubungnya juga perlu diselarikan dengan ayat-ayat *muhkamat* agar tidak berlaku pertentangan di antara ayat *mutasyabihat* dan ayat *muhkamat*. Di antara ayat-ayat *muhkamat* tersebut adalah (Al-Shura 20:11), (Al-Nahl 20:74), dan (Al-Nahl 20:60):

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

Mafhumnya: “Tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya dan Dia Maha mendengar lagi Maha melihat”.

﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾

Mafhumnya: “Oleh itu, janganlah kamu mengadakan sesuatu yang sebanding dengan Allah, kerana sesungguhnya Allah mengetahui sedang kamu tidak mengetahuinya”.

﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾

Mafhumnya: “... dan bagi Allah jualah sifat yang tertinggi (sifatNya tidak menyerupai segala sifat makhlukNya); dan Dia lah jua Yang Maha Kuasa, lagi Hakeem”.

Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat dilihat bahwa di antara cara yang penting dalam meluruskan kefahaman seseorang berhubung pembahasan nusus *mutasyabihat* ini adalah dengan melakukan paduan yang rencam dan harmoni terhadap nas-nas tersebut dengan penaakulan akal yang dipimpin oleh wahyu. Hal ini adalah penting demi memastikan keberhasilan kefahaman yang benar daripada garapan nas-nas tersebut yang pada akhirnya akan mendatangkan penghayatan yang baik seseorang insan terhadap keagungan dan kebesaran Allah berteraskan ajaran agama yang dibawa oleh baginda Rasulullah. Justeru, pemahaman literal serta pengithabatan makna hakiki terhadapnya adalah tertolak sama sekali.

Namun, jika dalam hal ini, peranan akal diremehkan bahkan dinafikan sebagaimana yang dilakukan oleh segolongan manusia, pasti seseorang itu akan tergelincir dalam memahami nusus *mutasyabihat*, lalu terhasillah tanggapan atau kefahaman yang jelas berseberangan dengan cahaya petunjuk Nabi dan para *salafus soleh*. Ini adalah antara sebab yang menjadikan manusia terpecah kepada beberapa golongan bahkan dalam isu ini, bahkan lebih teruk lagi ada dalam kalangan mereka yang terjerumus ke dalam kerangka fikir golongan yang mendukung faham *anthropomorphism* lalu menjisimkan Allah dan menyamakan Allah dengan makhluk-Nya walaupun kemudiannya mereka menafikannya.

Rujukan

- al-‘Abd, ‘Abd al-Latif Muhammad. t.th. *al-Usul al-Fikriyyah li Madhhab Ahl al-Sunnah*. Kaherah: Maktabah al-Nahdah al-‘Arabiyyah.
- Abi Dawud, Sulayman b. al-Asy‘ath b. Ishaq al-Azdi al-Sajistani. t.th. *Sunan Abi Dawud* dalam Mawsu‘ah al-Hadith al-Syarif al-Kutub al-Sittah al-Suyuti, Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman, *Qutf al-Azhar al-Mutanathirah*. Beirut: Maktabah Zuhayr al-Syawisy.
- al-Amidi, Abi al-Hasan ‘Ali b. Abi ‘Ali. 1914. *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Mesir: Dar al-Kutub al-Khadiwiyyah.
- al-‘Arabi, Abu Bakr. 1991. *Kitab al-Qabs fi Syarh Muwatta’ Malik b. Anas*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- al-Asfahani. Abu al-Qasim al-Husayn b. Muhammad. t.th. *al-Mufradat al-Quran fi Gharib al-Qur’an*. Muhammad Sayyid Kaylani. Beirut: Dar al-Ma‘rifah.
- al-‘Asqalani, Ahmad b. ‘Ali b. Hajar. 2001. *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Imam al-Bukhari*. Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah.
- al-‘Asqalani, Ahmad b. ‘Ali. 1970. *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*. ed. Muhammad Fu‘ad ‘Abd al-Baqi. Beirut: Dar al-Ma‘rifah.
- al-Asy‘ari, Abu al-Hasan ‘Ali b. Isma‘il. 1955. *Kitab al-Luma’ fi al-Radd ‘ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida’*. ed. Hamudah Gharabah. Mesir: Matba‘ah Misr Syarikah Musahamah Misriyyah.
- al-Baghdadi, ‘Abd al-Qahir b. Tahir b. Muhammad. t.th. *al-Farq bayn al-Firaq*. ed. Majdi Fathi al-Sayyid. Kaherah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah.
- al-Baji, Abu al-Walid Sulayman b. Khalaf. 1973. *Kitab al-Hudud fi al-Usul*. ed. Nazih Hammad Beirut: Mu‘assasah al-Zaghnabi.

- al-Baqillani, Abu Bakr b. Tayyib. 2000. *al-Insaf fi ma Yajib 'Itiqaduhu wa la Yajuzu al-Jahl bih*. Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath.
- al-Baydawi, 'Abd Allah b. 'Umar. 1991. *Tawali' al-Anwar min Matali' al-Anzar*. Beirut: Dar al-Jayl.
- al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad b. al-Husayn. 1985. *al-I'tiqad wa al-Hidayah ila Sabil al-Rasasyad*. Beirut: 'Alam al-Kutub.
- al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad b. al-Husayn. 2003. *al-Sunan al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Bayhaqi, Ahmad b. al-Husayn. t.th. *al-Asma' wa al-Sifat*. ed. Muhammad Zahid al-Kawthari. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- al-Bayyadi, Kamal al-Din Ahmad b. Husayn. 2007. *Isyarat al-Maram min 'Ibarat al-Anam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Bukhari, Muhammad b. Isma'il. 2000. *Sahih al-Bukhari* dalam Mawsu'ah al-Hadith al-Syarif al-Kutub al-Sittah. Riyad: Dar al-Salam li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan. 2004. *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kawniyyah*. Damsyik: Dar al-Fikr.
- al-Darimi, 'Uthman b. Sa'id. 1985. *al-Radd 'ala al-Jahmiyyah*. Kuwait: al-Dar al-Salafiyyah.
- al-Dhahabi, Muhammad b. Ahmad. 1996. *Siyar A'lam al-Nubala'*, ed. Sy'ayb al-Arna'ut. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- al-Fayruz Abadi, Majd al-Din b. Ya'qub. t.th. *Basa'ir Dhawi al-Tamyiz fi Lata'if al-Kitab al-'Aziz*, ed. Muhammad 'Ali al-Najjar. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- al-Ghazzali, Muhammad b. Muhammad. 1998. *Iljam al-'Awam 'an 'Ilm al-Kalam*. Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath.
- al-Ghazzali, Muhammad b. Muhammad. 2008. *al-Iqtisad fi al-'Itiqad*. Jeddah: Dar al-Minhaj li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- al-Harari, 'Abdullah b. Muhammad. 2007. *al-Sirat al-Mustaqim*. Lubnan: Syarikat Dar al-Masyari'.
- al-Harari, 'Abdullah b. Muhammad. 2008. *al-Syarh al-Qawim fi Hal Alfaz al-Sirat al-Mustaqim*. Beirut: Syarikah Dar al-Masyari' li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- al-Harari, 'Abdullah b. Muhammad. 2008. *Sarih al-Bayan fi al-Radd 'ala man Khalafa al-Quran*. Beirut: Syarikat Dar al-Masyari' li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- al-Hifni, 'Abd al-Mun'im. 1993. *Mawsu'ah al-Firqah wa al-Jama'ah wa al-Madhahib al-Islamiyyah*. Kaherah: Dar al-Irsyad.
- Ibn Hanbal, Ahmad b. Muhammad. 1993. *Musnad al-Imam Ahmad b. Muhammad b. Hanbal*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ibn Jama'ah, Muhammad b. Ibrahim. 2005. *Idah al-Dalil fi Qat' Hujaj Ahl al-Ta'til*. ed. Wahbi Ghawiji Sulayman al-Albani. Damsyik: Dar Iqra' li al-Nasyr wa al-Tiba'ah wa al-Tawzi'.
- Ibn Kathir, Isma'il b. 'Umar. 1998. *al-Bidayah wa al-Nihayah*. Kaherah: Dar al-Hadith.
- Ibn Majah, Muhammad b. Yazid. 2000. *Sunan Ibn Majah* dalam Mawsu'ah al-Hadith al-Syarif al-Kutub al-Sittah. Riyad: Dar al-Salam li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- al-Iji, 'Abd al-Rahman b. Ahmad, *al-Mawaqif fi 'Ilm al-Kalam* Beirut: 'Alam al-Kutub.
- al-Juwayni, 'Abd al-Malik b. 'Abd Allah. 1965. *Lum' al-Adillah fi Qawa'id 'Aqa'id Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. ed. Fawqiyyah Husayn Mahmud. Kaherah: Dar al-Misriyyah li

- al-Ta'lif wa al-Tarjamah.
- al-Juwayni, 'Abd al-Malik b. 'Abd Allah. 1995. *Kitab al-Irsyad ila Qawati' al-Adillah fi Usul al-I'tiqad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Khatib, 'Abd al-Karim. 1962. *Qadiyyah al-Uluhiyyah bayn al-Falsafah wa al-Din*. Kaherah: Matabi' Dar al-Kitab al-'Arabi bi Misr.
- al-Maghribi, 'Ali 'Abd al-Fattah. 1985. *Imam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: Abu Mansur al-Maturidi wa Ara'uhu al-Kalamiyyah*. Kaherah: Maktabah Wahbah.
- al-Maghribi, 'Ali 'Abd al-Fattah. 1995. *al-Firaq al-Kalamiyyah al-Islamiyyah; Madkhal wa Dirasah*. Kaherah: Maktabah Wahbah.
- Malik b. Anas. 1998. *al-Muwatta'*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- Mohammad Hashim Kamali. 2002. *Hadith Methodology Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Hadith*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- al-Nasafi, 'Abd Allah b. Ahmad b. Mahmud. t.th. *Tafsir al-Nasafi*. Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- al-Nawawi, Abu Zakariyya Muhy al-Din b. Syaraf. t.th. *Tahdhib al-Asma' wa al-Lughat*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Nawawi, Muhy al-Din Yahya b. Syaraf. 1929. *Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*. Kaherah: al-Matba'ah al-Misriyyah.
- al-Naysaburi, Abu al-Husayn Muslim b. al-Hajjaj b. Muslim. 2000. *Sahih Muslim*. dalam Mawsu'ah al-Hadith al-Syarif al-Kutub al-Sittah. Riyad: Dar al-Salam li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- al-Qurtubi, Abu 'Abd Allah Muhammad b. Ahmad. 1935. *al-Jami' li Ahkam al-Quran*. Kaherah: Maktabah Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad b. 'Umar al-Khatib. 1993 *Asas al-Taqdis fi 'Ilm al-Kalam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Bannani.
- al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad b. 'Umar al-Khatib. t.th *Muhassal Afkar al-Mutaqaddimin wa al-Mutakhhirin min al-Ulama' wa al-Hukama' wa al-Mutakallimin*. Kaherah: Maktabah al-Kuliyat al-Azhariyyah.
- al-Razi, Muhammad b. 'Umar. 1993. *Asas al-Taqdis fi 'Ilm al-Kalam*. Beirut: Dar al-Fikr al-Bannani.
- al-Rifa'i, Ahmad b. 'Ali. 2008. *Maqalat min al-Burhan al-Mu'ayyad*. Beirut: Syarikat Dar al-Masyari' li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- al-Sakhawi, Syams al-Din Muhammad b. 'Abd al-Rahman. t.th. *Fath al-Mughith Syarh Alfiyyah Mustalah al-Hadith li al-'Iraqi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Sallabi, 'Ali Muhammad Muhammad. 2007. *al-Wasatiyyah fi al-Quran*. Kaherah: Mu'assasah Iqra'.
- Salman, Nuh 'Ali. 2003. *al-Mukhtasar al-Mufid fi Syarh Jawharah al-Tawhid*. Kuala Lumpur: al-Bayan Corporation Sdn. Bhd.
- al-Sawi, Ahmad b. Muhammad. 2007. *Kitab Syarh al-Sawi 'ala Jawharah al-Tawhid*. Beirut: Dar Ibn Kathir.
- al-Sawi, Ahmad b. Muhammad. t.th. *Hasyiah al-Sawi 'ala Tafsir al-Jalalayn*. Beirut: Dar al-Itqan.
- al-Subki, Abi al-Husayn Taqiy al-Din. 1983. *al-Sayf al-Saqil fi al-Radd 'ala Ibn al-Zafil*. Mesir: Matba'ah al-Sa'adah.

- al-Subki, Mahmud Muhammad Khattab. t.th. *Ithaf al-Ka'inat*. Beirut: Dar al-Basa'ir.
- al-Subki, Taj al-Din Abi Nasr 'Abd al-Wahhab b. 'Ali b. 'Abd al-Kafi. 1971. *Tabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*. t.t.p.: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- al-Syawkani, Muhammad b. 'Ali. 2003. *Irsyad al-Fuhul 'ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar Ibn Kathir.
- al-Tabari, Abu Ja'far b. Muhammad b. Jarir. 1968. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ayat al-Qur'an*. Mesir: Syarikat Maktabah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladih.
- al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir. t.th. *Tafsir al-Tabari*, ed. 'Abd Allah b. 'Abd al-Muhsin al-Turki. t.t.p.: Hajar li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- al-Taftazani, Sa'd al-Din Mas'ud b. 'Umar. 1988. *Syarh al-'Aqa'id al-Nasafiyyah*. Kaherah: Maktabah al-Kuliyat al-Azhariyyah.
- al-Taymiy, Abu 'Ubaydah Ma'mar b. al-Muthanna. t.th. *Majaz al-Qur'an*. Kaherah, Maktabah al-Khanji.
- al-Tirmizi, Muhammad b. 'Isa. t.th. *Sunan al-Tirmizi*. Riyad: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- al-'Uthaymin, Muhammad b Salih. 2007. *Syarh, al-'Aqidah al-Saffariniyyah*. Beirut: al-Kitab al-'Alami li al-Nasyr.
- al-'Uthaymin, Muhammad b. Salih. 2000. *Syarh al-'Aqidah al-Wasitiyyah li al-Syaikh al-Islam Ibn Taymiyyah*. Riyad: Dar Ibn al-Jawzi.
- al-'Uthaymin, Muhammad b. Salih. 2008. *Syarh 'Aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Mesir: Dar al-Yaqin li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali. 2019. *Pengenalan Integrasi Ilmu Naqli dan Aqli dalam Integrasi ilmu Naqli dan Aqli Dalam Pendidikan Kaunseling*, ed. Amla Hj. Mohd Salleh. Penerbit USIM: Negeri Sembilan.
- Wan Mohd Nor Wan Daud. 2006. *Masyarakat Islam Hadhari: Satu Tinjauan Epistemologi dan Kependidikan ke arah Penyatuan Pemikiran Bnagsa*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad b. 'Abd Allah. 2006. *al-Burhan fi 'Ulum al-Quran*. Kaherah: Dar al-Hadith.
- al-Zarqani, Muhammad. t.th. *Syarh al-Zarqani 'ala al-Muwatta'*. t.t.p.: al-Matba'ah al-Khayriyyah.