

AYAT SIFAT MENURUT TAFSIRAN FAKHR AL-DIN AL-RAZI DALAM KARYANYA *TAFSIR AL-KABIR*

Mustaffa bin Abdullah

Ahmad Nazri bin Zainol

PENGENALAN

Perbahasan berkaitan ayat-ayat sifat bukanlah topik utama yang diperbahaskan semasa zaman Rasulullah s.a.w. Namun setelah kewafatan Baginda Nabi Muhammad s.a.w pada tahun ke11 hijrah. Dunia Islam telah mengalami beberapa pergolakan yang amat ketara sehingga menimbulkan keadaan tidak stabil dan perpecahan yang memuncak lebih-lebih lagi pada akhir zaman pemerintahan kerajaan Umawiyah (41-132H/661-750M)¹ dengan kemunculan beberapa tokoh yang berhaluan kiri seperti Ma'bad al-Juhani,² Ghailān al-Dimishqī³, Ja'd bin Darham,⁴ Jahm bin ṣafwān,⁵ Wāṣil bin 'Ata'⁶ dan ramai lagi. Perpecahan umat Islam dilihat semakin ketara

¹ Ahmad bin 'Abd Ḥalīm bin Taymiyyah al-Harrāni(1406H), *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyyah*, j: 6, Muḥammad Rasyād Salim (Tahqīq), (t.t.p): Muasasasah Qurṭubah, h: 231.

² Beliau adalah Ma'bad bin Khālid al-Juhani al-Baṣri (M80H). Menurut al-Baghdādi, Ma'bad adalah orang pertama yang memperkatakan masalah al-Qadr. Menurut beberapa pendapat beliau telah dijatuhkan hukum mati oleh Khalifah 'Abd Malik bin Marwan, malah dikatakan juga beliau telah lari dari Iraq namun telah mati dibunuh pada tahun 80Hijrah. Lihat Al-Baghdādi al-Asfaraīni al-Tamīmī (1416H/1995M) *Al-Farq Bayn al-Firaq*, Muḥammad Muhy al-Dīn 'Abd Hamīd (Tahqīq) Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, h.18

³ Abu al-Muzaffar Al-Isfarayīni(1955), *Al-Tabṣīr fi al-Dīn*, Muḥammad Zāhid al-Kawthari (Tahqīq), Kaherah, h. 27-29

⁴ Ja'd bin Darham berketurunan Parsi dan terkenal sebagai seorang pujuangga. Mati dibunuh oleh Khālid bin 'Abd Allah al-Qaṣri pada tahun 120H. *Ibid*.

⁵ Jahm bin ṣafwān al-Rāsibi (M128H) merupakan murid Ja'd bin Darham, mati dibunuh oleh Salm bin Ahwāz al-Mazani pada tahun 128hijrah. Pelopor aliran Jahmiyyah dan *Jabariyyah*. Ungkapan *Al-Jahmiyyah* adalah dinisbahkan kepada beliau. Pendapatnya ada persamaan dengan Muktaẓilah didalam permasalahan sifat Allah. Golongan ini disebut juga sebagai *Mu'attilah*. Lihat Abu al-Fath Muḥammad 'Abd Al-Karim bn Abi Bakr al-Syahrastani (1990) *Al-Milal wa al-Niḥal*, 'Abd al-'Azīz Muḥammad al-Wakīl (Tahqīq) Beirut: Dār al-Fikr, h. 86.

⁶ Wāṣil bin 'Ata' (M 131H) adalah pengasas Mazhab Muktaẓilah. Kelahiran Muktaẓilah adalah berdasarkan beberapa faktor, antaranya perdebatan yang berlaku antara Hassan al-Baṣri dengan muridnya Wasil bin 'Ata. Persengketaan yang berlaku berpunca daripada masalah pelaku dosa-dosa besar, lantaran dari peristiwa tersebut Wasil *beriktizāl* daripada gurunya. Maka kumpulan yang mengikut fahaman Wasil digelar sebagai Muktaẓilah. Menurut Ahmad Amin: Nama Muktaẓilah sememangnya sudah wujud sebelum berlakunya pertengkaran dan perdebatan antara Ḥassan al-Baṣri dengan muridnya Wāṣil bin 'Ata. Ungkapan Muktaẓilah dipakai sebagai penanda terhadap golongan yang tidak

sehingga teretusnya pertumpahan darah.⁷ Konflik ini berterusan merentasi masa dan zaman sehinggalah dibangkitkan semula pada kurun kelapan hijrah oleh Ibn Taymiyyah.⁸ Selanjutnya dihangatkan oleh Muḥammad bin Abd Wahhāb⁹ pada kurun ke 12 dan berlanjutan sehingga ke hari ini.

LATAR BELAKANG PENDIDIKAN FAKHR AL-DIN AL-RĀZĪ

Nama lengkap Fakhr al-Dīn al-Rāzī ialah Muhammad bin ‘Umar bin al-Husayn bin al-Ḥaṣan bin ‘Ali al-Quraisyi al-Taymī al-Bakrī al-ṭabrastāni.¹⁰ Dilahirkan pada penghujung pemerintahan khalifah al-‘Abbasiyyah di daerah *al-Rayy* yang terletak di tenggara Tehran. Ibn ‘Imād,¹¹ Al-Suyūṭhi,¹² Ibn ḥajar¹³ dan al-Dhahabi¹⁴ sependapat mengatakan al-Rāzī dilahirkan pada tahun 543 Hijrah. Manakala Ibn Athīr¹⁵ berpendapat al-Rāzī dilahirkan pada tahun 544 Hijrah, satu tahun lewat dari tarikh yang dikemukakan oleh ulama-ulama lain.¹⁶

mahu turut serta dalam pertikaian politik di zaman Sayyidina Uthmān bin ‘Affān dan Sayyidina ‘Ali bin Abi ṭālib. Mereka menjauhkan diri dari golongan yang bertelagah. Lihat Aḥmad Amin (1965), *Fajr al-Islām*, Cairo: al-Nahḍah, h. 290.

- ⁷ Abu al-Faḍl Aḥmad bin ‘Ali bin Ḥajar al-‘Asqalāni (1983), *Tahdhīb al Tahdhīb*, Beirut: Dār al-Fikr, j:10, h. 251
- ⁸ Taqī al-Dīn al-Subki(t.t) *Fatāwa al-Subki*, j:2, Beirut: Dār al-Ma’rifah, h. 210, al-Dhahabi (t.t), *Bayān Za’al-Ilm wa al-ṭalib*, Dimashq: Matba’ah al-Taufīq, h. 17-18, Lihat juga al-ḥāfiz Ibn Hajar al-‘Asqalāni (t.t), *Al-Durar al-Kāminah fi A’yān al-Māah al-Thāminah*, Beirut: Dār al-Jail, j.1, h.140-154.
- ⁹ Muḥammad bin Abd Wahhāb berketurunan suku Bani Tamīm. Dilahirkan di ‘*Uyainah*, *Najd* pada tahun 1115H/ 1703M dan meninggal dunia pada 1206H. Ayahandanya Abd Wahab Ibn Sulaiman adalah seorang ulama, alim dan zuhud, meninggal dunia di *Dar ‘iyyah* pada tahun (1206H). Muhammad bin ‘Abd Allah Ibn Humaīd al-Najdi al-ḥambali (t.t), *Al-Suhub al-Wābilah ‘ala ḍarā’ih al-ḥanābilah*, (t.t.p): Maktabah Imām Aḥmad, h. 275-278, Lihat Juga al-Ustāz al-Sayyid Aḥmad ibn al-Sayyid Zaini Dahlān (t.t) *Umarā’ al-Balad al-ḥaram*, (t.t.p): al-Dār al-Muttaḥidah li al-Nasyr, h. 297-298.
- ¹⁰ Fakhr al-Rāzī (1357/1938), *Al-Tafsīr al-Kabīr*, c:1, j:1, Miṣr: Matba’ah al-Bahiyyah al-Miṣriyyah, h. ḥa. ‘Abd al-ḥay bin al-‘Imād al-Hambalī (1350H) *Shadharāt al-Dhahab fi Akhbār Min Dhahab*, j:5, Kaheerah: Maktabah al-Qudsi, h. 21, Lihat juga Abu al-Fidā’ al-ḥāfiz Ibn Al-Kathīr al-Dimisyqi (1966), *Al Bidāyah wa al-Nihāyah*, c:1, j.13, Beirut: Maktabah al-Ma’ārif, h. 55.
- ¹¹ Ibn ‘Imād, Abd al-Hay bin ‘Imād al-ḥambali (1350), *Shadharāt al-Dhahab fi Akhbār min Zahab*, j:5, Kaheerah: Maktabah al-Qudsi, h:21
- ¹² Al-Suyūṭi(1983/1403), *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 39
- ¹³ Ibn ḥajar (1330H/ 1912M), *Lisān al-Mizān*, j:4, (t.t.p), Haidar Abād, h. 246.
- ¹⁴ Al-Dhahabi (t.t), *Mizān Al-‘Iṭidāl*, c:3, Kaheerah: Isa al-Bābī al-Halaby, h. 21.
- ¹⁵ Ibn Athīr(1399-1979), *Al-Kāmil fi Al-Tārīkh*, j:6, Beirut: Dār Al-ṣāqīr, h. 287.
- ¹⁶ Syaykh al-Islām Ibn Khāṭib Muḥammad bin ‘Umar bin ḥusayn (1986), *Lubāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*,c:1, Dr Aḥmad ḥijazi Saqa (Tahqīq), Mesir: Maṭba’ah Nefartiti, h. 4.

Pendidikan awal diterima oleh al-Razi melalui ayahandanya sendiri Diyā'al-Dīn sehinggalah beliau meninggal dunia.¹⁷ Justeru al-Rāzī dalam karyanya "*Tahṣīl al-Haq*" telah menobatkan ayahandanya sebagai "*Al-Imām al-Sa'īd*".¹⁸ Selepas kematian ayahandanya beliau berguru dengan *Syaykh Kamāl al-Simnānī*.¹⁹ Setelah beberapa ketika bersama gurunya, beliau berguru pula dengan salah seorang murid Imam al-Ghazālī yang terkenal iaitu *Maj al-Dīn al-Jīlī*.²⁰ Dikatakan juga beliau telah menuntut ilmu dengan *al-Ṭabsī*, pengarang kitab *al-Hāiz fi 'Ilm al-Ruhānī*.²¹

Berbekalkan ilmu yang dipelajari daripada guru-gurunya, ternyata bidang *'ilm al-uṣūl* lebih menarik minat beliau jika dibandingkan dengan ilmu-ilmu lain. Al-Subki dalam kitabnya menyebut,²² kesungguhan al-Rāzī mendalami *'ilm uṣūl* dapat dilihat menerusi hafalannya terhadap kitab *al-Shāmil* karya Imam al-ḥaramain serta penghasilan sebuah karya yang merakamkan kepentingan *'ilm uṣūl* yang diberi tajuk *Munādharāt*.²³

Hampir kebanyakan sumber menyatakan al-Rāzī amat tekun belajar dan menghafal pelajarannya, antara karya yang dibaca dan dihafal adalah seperti kitab *al-Shāmil*, Kitab *al-Mustasfā* karya Imam al-Ghazālī dan kitab *al-Mu'tamad* karangan Abi Husayn al-Baṣri. Selain daripada kitab yang dinyatakan, beliau juga mempelajari ilmu Nahu menerusi tulisan dan nukilan al-Zamakhshari. Manakala ilmu Balaghah dan ilmu falak diperolehinya daripada Imam 'Abd al-Qāhir, Abi Raihān dan Beirūnī.²⁴

¹⁷ Banyak Ilmu yang diperolehi al-Rāzī daripada ayahandanya, Ilmu-ilmu yang diperolehinya itu dikatakan bersanad. Dalam Fiqh, sanadnya bermula daripada ayahandanya Diyā'al-Dīn, dari Abi Muḥammad al-ḥusayn bin Sa'ūd al-Farrā'al-Baghawi, dari Al-Qādi Husayn al-Marwazī dari al-Qaf'fāl al-Marwazi, dari Abi Zaid al-Marwazi dari Abi Ishāq al-Marwazi dari Abi al-'Abbās bin Sirāj dari Abi al-Qāsim al-Anmāti dari Abi Ibraḥīm al-Muzani sehinggalah kepangkuan Imam al-Syāfi' r.a. Manakala *'ilm Uṣūl* dari ayahandanya dari Abi Qāsim Sulaiman bin Nasir al-Anṣārī dari Imam al-ḥaramain Abi al-Ma'ālī dari Abi Ishaq al-Asfarāyini dari Syaykh Abi Hasan al-Bāhili sehinggalah kepangkuan Syaykh Abi al-Hasan al-Asy'ari. Lihat Ibn Khalīkān (1971), *Wafayāt al-'Ayān wa Abnā' Abnā' al-Zamān*, j:4, Dr Iḥsān Abbās (Tahqīq), Beirūt: (t.p), h. 249-250.

¹⁸ Ibn Kathīr (1966), *op.cit.*, j. 13, h. 55.

¹⁹ Jamal al-Dīn 'Abd al-Rahman al-Isnāwī (1416/1996), *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah*, c:1, Beirūt: Dār al-Fikr, h. 314, Ibn al-Khallīkān (1971), *op.cit.*, j:4, h. 252

²⁰ Syaykh Maj al-Dīn al-Jīlī adalah sahabat kepada Muhammad bin Yahya, mereka sama-sama berguru daripada Imam al-Ghazali r.a. Pun begitu Syaykh Maj al-Din al-Jīlī lebih menonjol daripada Muhammad bin yahya. *Ibid*.

²¹ al-Ṣafādi (1394H-1974M), *op.cit.*, h: 249.

²² Al-Subki (t.t), *op.cit.*, j:5, h: 35

²³ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, (1993-1413) *Munādharāt li Syaykh Mutakallimīn wa al-Mantiqiyīn*, c:1, Dr 'Arif Tāmīr (Tahqīq) Beirūt: Muassasah 'Izzuddīn.

²⁴ Al-Isnāwī (1416/1996), *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah*, c:1, Beirūt: Dār al-Fikr, h. 314

Penguasaan ilmu pengetahuan yang diperolehi al-Rāzī banyak diadaptasikan pada tulisan dan ulasan beliau terhadap beberapa buah kitab antaranya *al-Mufaṣṣal* oleh Zamakhshari, *al-Wajīz* oleh Imam al-Ghazālī serta penghasilan karya *Mukhtaṣar* (Ringkasan) terhadap kitab *Balāghah* karya ‘Abd al-Qāhir menerusi karangannya yang bertajuk *Sharh al-Ishārāt*.

Pengajian beliau dalam bidang *‘ulūm Syar’iyah* adalah lebih tertumpu dalam menyebarkan dan memperkuat Mazhab al-Syāfi’i. Mazhab selain al-Syāfi’i tidak banyak diulas dan dikritiknya kecuali mazhab ḥanafi. kesungguhan beliau dalam bidang ini telah melahirkan karya hebat yang berjudul *al-Maḥṣūl fi Uṣūl Fiqh*.²⁵

AKIDAH DAN MAZHAB AL-RĀZĪ

Dalam masalah *uṣūl*, al-Rāzī amat setia kepada mazhab al-Asyā’irah.²⁶ Jika diteliti penggunaan kata ganti nama *‘Kami’* sebagaimana yang tercatat pada ungunannya menerusi kitab *al-Arba’in*, jelaslah beliau memperakui dirinya sebahagian daripada golongan al-Asyā’irah walaupun dalam beberapa perkara beliau mengkritik dan melakukan ulasan terhadap pandangan yang beliau rasakan perlu untuk diperbetulkan.

Selain akuan yang ditulis, al-Rāzī juga telah mengishtiharkan akidah beliau menerusi karya *I’tiqādāt firaq al-Muslimīn wa al-Musyḥrikīn*.²⁷ Sungguhpun jelas pegangan al-Rāzī dalam akidah, pengkaji mendapati masih ada sebilangan kecil pengkarya menuduh al-Rāzī sebagai salah-seorang tokoh mazhab Syiah yang melebih-lebihkan Imam ‘Ali di dalam banyak perkara. Beliau juga di anggap mengagungkan *Ahl al-Bayt* melebihi imam-imam lain.²⁸

Setelah dibuat penelitian terhadap beberapa buah kitab dan karya, pengkaji menganggap tuduhan keatas al-Rāzī hanyalah suatu fitnah yang dilemparkan tanpa asas dan bukti yang kukuh. Jika ditinjau menerusi aspek sejarah, hampir kebanyakan tempat yang dikunjunginya, beliau diberikan reaksi yang berbeza. Ada diantara tempat kunjungannya beliau dihormati dan disanjung, malah tidak kurang juga yang menyimpan benci dan dendam

²⁵ Kitab “*Al-Maḥṣūl fi Uṣūl Fiqh*” adalah kitab utama dalam pengajian Usul Fiqh dan menjadi kitab penting di dalam mazhab al-Syāfi’i. Lihat karya ini. Fakhr al-Dīn Muhammad bin ‘Umar bin Husayn al-Rāzī (t.t) *Al-Maḥṣūl fi ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, j:1, Dr ḥāḥa Jābir Fayyāṭ al-‘Alwāni (Tahqīq) Beirut: Muassasah al-Risālah.

²⁶ al-Ṣafādi (1394H-1974M), *Kitāb Al-Wāfi bi al-Wafayāt*, j:4, c:2, (t.t.p): Dār al-Nasyr, h.248

²⁷ Fakhr al-Dīn Muḥammad bin ‘Umar al-Khatīb al-Rāzī (1398H1978M), *I’tiqādāt firaq al-Muslimīn wa al-Mushrikīn*, c:Terbaru, al-Kāherah, Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, h:150.

²⁸ Ibn Ḥajar al-‘Asqalāni (1390/1971), *op.cit.*, j:4, h:246,

terhadap beliau. Antara mereka yang pernah menjadi musuh ketat beliau adalah golongan Syiah.²⁹ Maka dakwaan yang kononnya beliau memihak dan berpegang dengan Mazhab Syiah adalah tidak benar sama sekali.

Dalam perkara berkaitan fekah al-Rāzī lebih cenderung kepada Mazhab al-Syāfi'i,³⁰ buktinya penghasilan karya fekah berjudul *al-Mahsūl fī Uṣūl Fiqh* dan *Manāqib al-Imām al-Syāfi'i*.³¹ Pengamal sufi³² dan menghasilkan karya dalam bidang ini menerusi karya *Lawāmi' al-Bayyināt*.³³ Tokoh besar ini meninggal dunia pada hari Jumaat 15 Ramaḍān tahun 606 hijrah.³⁴

PENGENALAN AYAT SIFAT

Istilah ayat sifat adalah merujuk kepada ayat-ayat al-Qur'an yang ada kaitannya dengan sifat-sifat Allah s.w.t. Ayat sifat diklasifikasikan sebagai ayat *mutasyābihāt* atau yang kabur maknanya.³⁵ Ayat-ayat sifat juga disebut sebagai sifat *al-Khabariyyah* yang Allah sebutkan di dalam al-Qur'an dan apa yang disampaikan Rasulullah s.a.w. yang terkandung dalam sifat *al-Dhātiyyah* dan al-Fi'liyyah.³⁶ Antara lafaz yang diklasifikasikan sebagai sifat *al-Dhātiyyah* adalah seperti sifat *al-Nafs*, *al-'Ilm*, *al-ḥayāh*, *al-Qudrah*, *al-Kalām*, *al-Yad*, *al-Wajh*, *al-'Uluww*, *al-Sama' al-Baṣar*, *al-Mulk*, *al-'Azmah*, *al-Kibriyā'*, *al-Ghani*, *al-Raḥmah*, *al-ḥikmah*, *al-Sāq*, *al-Haqqu*, *al-Anāmīl dan al-Aṣābi'*. Manakala sifat yang diklasifikasikan sebagai sifat *al-Fi'liyyah* pula adalah seperti *al-Istiwā'*, *al-Nuzūl*, *al-Ghadab*, *al-Majī'*, *al-'Ajab*, *al-Kayd*, *al-Makr*, *al-Maqt*, *al-Sakht* dan *al-Farḥ*.³⁷

Sebahagian besar ulama meletakkan perbincangan mengenai ayat-ayat sifat dalam topik *Asmā' Allāh wa ṣifātihi* atau dalam bab *Muḥkam wa al-Mutasyābih*. Ibn Taymiyyah dalam karyanya menyebut ayat-ayat sifat adalah sejumlah ayat-ayat al-Qur'an yang menyebut akan sifat-sifat

²⁹ Al-Subki, (t.t), *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, c:1, j:5, Matba'ah al-ḥusayniyyah al-Miṣriyyah, h. 33.

³⁰ Al-Baghdādī (1995/1416), *Al-Farq bayn al-Firaq*, Muḥy al-Dīn 'Abd ḥamīd (Tahqīq), Beirut, Maktabah al-'Aīriyyah, h. 6.

³¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad bin 'Umar bin Husayn (1406/1986) *Manāqib Imām al-Syāfi'ī*, c:1, Aḥmad Hijāzī Saqa (Tahqīq) Kaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah.

³² Al-Rāzī (1357/1938), *Tafsīr al-Kabīr*, j.1, Miṣr, al-Matba'ah al-Bahiyyah al-Miṣriyyah bi Mīdān al-Azhar, h. ya.

³³ Fakhr al-Dīn al-Rāzī (t.t), *Lawāmi' al-Bayyināt*, Miṣr, Maktabah Imām Redha, h. 233.

³⁴ Ibn Sā'i al-Khāzin (1353H-1934M), *Al-Jāmi' al-Mukhtaṣar*, j. 9, Baghdād, al-Matba'ah al-Siryaniyyah al-Khahulikiyah, h. 803.

³⁵ Abi 'Abd Allah 'Amir 'Abd Allah Fāliḥ (1417), *Mu'jam al-Fādh al-'Aqīdah*, c:1, Riyādh, Maktabah al-'Abīkan, h. 243.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, h. 243-244

Allah yang Maha Agung. Sifat-sifat ini wajar di *Ithbatkan* sesuai dengan keagungan dan ke Maha Suci Allah s.w.t.³⁸ Imam al-Suyūti menukil kalam dari Ibn al-Labbān bahawa ayat-ayat sifat adalah sebahagian daripada ayat-ayat *mutasyābihāt* yang menyebut sifat-sifat Allah s.w.t yang maknanya meragukan.³⁹ Manakala pengarang kitab *al-Wādhīh fi 'Ulūm al-Qur'ān* pula berpendapat, ayat sifat adalah ayat-ayat al-Qur'an yang sebahagiannya memiliki kesamaran dari aspek makna.⁴⁰

Berdasarkan definisi diatas dapatlah dikatakan bahawa ayat sifat adalah sejumlah ayat-ayat al-Qur'an yang menyebut tentang sifat-sifat Allah s.w.t yang pada zahirnya sama dengan sifat makhluk, justeru berlakulah kesamaran maksud dan makna,⁴¹ contohnya adalah seperti berikut:

- a. Firman Allah Ta'ala⁴²:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٢٠﴾

- b. Firman Allah Ta'ala⁴³:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

- c. Firman Allah Ta'ala⁴⁴:

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

- d. Firman Allah Ta'ala⁴⁵:

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾

Berdasarkan zahir ayat-ayat di atas, perkataan seperti sifat *Istawā*, *al-Wajh*, *al-Yad* dan *Jā'a* adalah diklasifikasikan sebagai *mutasyābihāt* yang

³⁸ Ibn Taymiyyah (1385/1965), *Al-'Aqidah al-Wasiṭiyyah*, c:3, Muṣṭafa al-'ālim (Tahqīq), Dimasyq: Dār al-Thaqāfah, h. 17-18.

³⁹ Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥmān al-Suyūthi (1414/1993), *Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, c:2, j:1, Dr Muṣṭafa Dīb al-Bughā (Tahqīq), Dimashq: Dār Ibn Kathīr, h. 649. Lihat juga Muḥammad Adīb al-Kaylāni (t.t), *Syarh Jawharah al-Tauḥīd li al-Imām al-Bayjūrī*, 'Abd Al-Karīm al-Rifā'i, (Tahqīq) Beirut: Dār al-Fikr, h. 151 -152. Lihat juga Muḥammad 'Abd al-'Adhīm al-Zarqāni (t.t) *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, j:2, (t.t.p): Dār al-Fikr, h. 286.

⁴⁰ Muṣṭafa Dīb al- Bughā dan Muḥy al-Dīn Dīb Mastu (1418/1998) *Al- Wādhīh fi 'Ulūm al-Qur'ān*, c:2, Dimasyq: Dār al-Kalim al-ṭayyib, h.129-130.

⁴¹ Abi Bakr Aḥmad bin Ibrāhīm al-Isma'īli (1420), *Kitāb I'ṭiqād Ahl al-Sunnah*, Jamāl 'Azzūn (Tahqīq), al-Riyadh: Maktabah Dār Ibn Hazm, h. 36 & 75.

⁴² Surah Ṭāha: Ayat 5.

⁴³ Surah al-Qaṣaṣ: Ayat 88.

⁴⁴ Surah Al-Faṭḥ: Ayat 10.

⁴⁵ Surah Al-Fajr: Ayat 22.

samar dan kabur maknanya.⁴⁶ Ayat-ayat tersebut seolah-olah menggambarkan persamaan di antara Allah s.w.t dengan makhluk-makhlukNya. Iaitu dengan bertempat, beranggota, bergerak, datang dan pergi. Sungguhpun begitu setiap gambaran menerusi zahir lafaz ayat-ayat tersebut telah dinafikan Allah menerusi ayat-ayat *muḥkam* seperti firman Allah s.w.t:⁴⁷

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

Implikasi daripada perbincangan mengenai ayat-ayat sifat, terlahirlah pemahaman dan mazhab yang pelbagai, masing-masing membicarakan topik ayat sifat dan hadis sifat menurut pemahaman dan tafsiran yang memihak kepada mazhab yang dianuti bersandarkan dalil dan hujah sokongan.⁴⁸ Menurut Imam Badr al-Dīn al-Zarkasyī, tiga mazhab utama yang banyak membincangkan topik ayat-ayat sifat iaitu *Mu'aṭṭilah*, *Musyabbihah* dan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Mazhab *Mu'aṭṭilah* menafikan sifat Allah. Menurut Ibn Taymiyyah *Mu'aṭṭilah* adalah segolongan yang menafikan sifat-sifat Allah s.w.t ataupun mengingkari kesahihan yang dinyatakan menerusi al-Qur'an atau Hadith Sahih. Manakala al-Isfarayīni dan al-Baghdādī membahagikan Mazhab *Mu'aṭṭilah* kepada hampir dua puluh *firqah*, tiap satunya menafikan sifat-sifat keesaan Allah s.w.t. Antara mazhab tersohor yang dikelaskan sebagai *al-Mu'aṭṭilah* adalah Muktazilah.

Mazhab kedua adalah *Musyabbihah* dan *Mujassimah*. Mazhab ini meng~~ithbatkan~~ jisim pada Allah sebagaimana makhluk. Mereka menerima ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan zahir lafaz semata-mata yang secara tidak langsung memberi gambaran jisim terhadap Allah s.w.t. Mazhab seterusnya adalah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Mazhab ini dikatakan sebagai mazhab pertengahan di antara *naḥī* dan *ithbāt*. Berbeza dengan penafian yang dibuat Muktazilah, berbeza juga dengan *ithbāt* yang diperkenalkan *al-Hasyawiyah al-Mujassimah*. Mazhab *Ahl al-Sunnah* yang dibawa al-Asy'ari telah menetapkan bagi Allah, sifat yang selayaknya bagi zat dan sifat-sifatNya. Segala sifat yang dimiliki Allah s.w.t sama sekali tidak ada persamaannya dengan sifat makhluk

⁴⁶ al-Rāzī (1401/1981) *op.cit.*, j:7, h:181-184.

⁴⁷ Surah Syūra: Ayat 11..

⁴⁸ Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah al-Harrānī (1392), *Bayān Talbīs al-Jahmiyyah fi Ta'sīs Bid'ihim al-Kalāmiyyah*, j.1, Muḥammad bin 'Abd Raḥmān bin Qāsim (Tahqīq) Mekah: Matba'ah al-ḥukūmah, h. 105, Ibn Taymiyyah al-Harrānī (t.t), *Sifat Allah wa Uṣūl al-Tafsīr*, Dr Muḥammad Zainuhum (Tahqīq), h.20-27, Badr al-Dīn al-Zarkasyī (1376H), *Burhān fi 'Ulūm al-Qur'an*, Cairo: Isā al-Bābī al-ḥalaby, j:2, h. 78-79, Abi al-Muzaffar al-Isfarayīni (1359H-1940M), *al-Tabṣīr fi al-Dīn,,Wa Tamyiz al-Firqah al-Najiyah 'an al-Firqah al-Hālikīn*, Muḥammad Dhāhid bin al-ḥassan al-Kawthari (Tahqīq), Beirut: Matba'ah al-Anwār, c.1, h. 37-38.

walaupun *dithabitkan* bagi Allah sifat sebagaimana sifat makhluk. Mazhab ini terbahagi kepada dua golongan, pertamanya menerima aliran salaf, keduanya yang menerima aliran khalaf.

MANHAJ TAFSIR AYAT-AYAT SIFAT MENURUT FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ

Imam Fakhr al-Din al-Razi mengatakan Sifat Allah adalah *mukhālafah li al-ḥawādith*.⁴⁹ Ia membawa maksud sifat Allah adalah tidak serupa dengan segala yang baru, sama ada pada sifatnya, zatnya ataupun perbuatannya.⁵⁰ Al-Rāzī dalam huraianya mengenai hal ini mengatakan:⁵¹

- i. Allah s.w.t tidak mempunyai *mathīl* atau *syabīh*. Allah juga tidak boleh dikelaskan dalam *jins* yang memiliki sifat *naw'* sepertimana sifat-sifat makhluk yang lain. Sekiranya ada persamaan, maka ianya hanyalah persamaan dari segi bahasa (*al-Isytirāk al-lafzi*) yang tidak dapat dielakkan seperti sifat *ilm*, *ḥayāt*, *sama' baṣar* dan *kalam*.
- ii. Setiap sifat Allah itu adalah berbeza secara *zatiyyah* dengan sifat makhluk. Perbezaan antara Allah dan makhluk adalah secara mutlak.
- iii. Allah tidak boleh disamakan dengan benda-benda yang bersifat jisim, kerana itu akan meletakkan Allah sebagai sesuatu yang boleh dibahagi (*murakkab*) sebagaimana setiap jisim terbahagi sekurang-kurangnya kepada dua juzuk. Justeru setiap benda yang terbahagi adalah memerlukan antara satu dengan yang lain.
- iv. Tidak boleh dikatakan Allah berada di mana-mana arah, kerana ia akan mengandaikan tempat bagi Allah (*mutahayyiz*). Bertempat pula adalah sebahagian daripada sifat jisim.

Asas perbincangan al-Rāzī berhubung ayat-ayat sifat adalah ditelusuri berdasarkan pemahaman beliau terhadap firman Allah s.w.t ayat 7 Surah al-‘Imrān:

⁴⁹ 'Abd Allah al-Harari (2002), *Al-Syarh al-Qawīm fi ḥal al-Fādh al-ṣirāt al-Mustaqīm*, c:4, Beirut: Dār al-Masyārī', h.164

⁵⁰ Qaḥṭān 'Abd Raḥmān al-Dūri & Rushdi Muḥammad 'Alyān (1996), *Uṣūl al-Dīn Al-Islāmi*, c:1, Jordan: Dār al-Fikr, h. 108

⁵¹ Al-Rāzī (1993) *Asās al-Taqādis*, Aḥmad Hijāzi Saqā (Tahqīq), Beirut: Dār al-Jaīl, h. 77

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ
الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ
يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ۗ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٥٢﴾

Maksudnya:

Dialah yang menurunkan al-Kitāb (al-Qur'an) kepada kamu di antaranya ada ayat-ayat yang muḥkamāt, Itulah pokok-pokok isi al-Qurān dan yang lainnya mutasyābihāt. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyābihāt daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyābihāt, semuanya itu dari sisi Tuhan kami. Dan tidak dapat mengambil pelajaran daripadanya melainkan orang-orang yang berakal.

Persoalan Sifat Allah dalam ayat di atas dikemukakan dalam *uslūb al-majāzi*.⁵² Keadaan ini menggambarkan kewajaran metode takwil diaplikasikan bagi memahami kandungan ayat tersebut. Menerusi kaedah ini ayat-ayat sifat dapat difahami dengan baik bersesuaian dengan konsep *tanzīh*. Sekiranya takwil tidak diaplikasikan akan wujud pertentangan makna antara ayat-ayat al-Qur'an dan ini akan menjejaskan kewibawaan al-Qur'an sebagai sebuah Kitab Petunjuk.⁵³

Masalah akan timbul apabila umat Islam hanya berpegang dengan zahir lafaz dan keengganan memalingkan zahir lafaz tersebut akan membawa kepada pengertian jisim dan pengkhususan tempat bagi Allah s.w.t sebagaimana pegangan al-Muktazilah dan lain-lain,⁵⁴ seterusnya mewujudkan pertembungan maksud antara ayat-ayat al-Qur'an, sedangkan pertembungan maksud antara ayat-ayat al-Qur'an adalah sesuatu yang mustahil.

Seterusnya Allah s.w.t amat memuji golongan *al-Rāsikhīn fī 'Ilm* kerana pegangan dan keimanan yang teguh terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Mereka memahami isi kandungan al-Qur'an bersesuaian dengan kehendak akal yang

⁵² Al-Rāzī (1401/1981), *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī*, j. 7, Beirut: Dār al-Fikr, h:190.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, j. 7, h. 187-188.

sihat serta tidak menerima zahir ayat yang berlawanan dengan ayat *muḥkam* dan ketetapan akal. Mereka menerima ketentuan Allah,⁵⁵ lantas golongan ini dipuji pada ayat berikutnya:

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Dasar tafsiran seperti ini digunakan oleh al-Rāzī apabila berbicara tentang ayat-ayat yang sebilangannya berlawanan secara zahir. Malah dalam banyak karyanya beliau menegaskan bahawa ayat-ayat sifat yang kabur maksudnya harus dinilai dan difahami dengan menggunakan kaedah tertentu. Antaranya dengan mengembalikan ayat-ayat yang zahirnya berlawanan dengan kebenaran akal kepada ayat-ayat *muḥkam*. Firman Allah s.w.t.⁵⁶

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

Perkataan *Aḥad* yang terdapat pada ayat pertama surah *al-Ikhlāṣ* adalah dari jenis ayat *muḥkam* yang amat jelas menafikan sifat jisim, mengambil lapangan (*Mutahayyiz*), tidak berada di arah-arrah tertentu dan tidak berubah-ubah. Seterusnya penisbahan jisim yang bersifat baru kepada zat Allah adalah bertentangan dengan nas al-Qurʿān.⁵⁷

قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

Ayat yang disebutkan di atas secara jelas menjelaskan bahawa setiap makhluk yang tercipta adalah hasil ciptaan dan kuasa Allah s.w.t. Maka Allah yang sifatnya *Mukhālafah li al-ḥawādith*, *Qiyāmuḥu bi Nafsihi* dan *Wahdaniyyah* adalah tidak berhajat kepada segala sesuatu yang Dia ciptakan. Pendekatan yang dikemukakan oleh al-Rāzī ini memperlihatkan bagaimana al-Rāzī lebih cenderung mengaplikasikan pendekatan khalaf dengan mentakwil ayat-ayat sifat yang kabur maksudnya, terutamanya bagi ayat yang menyebut sifat-sifat Allah yang sama sebagaimana makhluk. Sikap al-Rāzī yang menerima dan mengaplikasikan takwil secara menyeluruh tidaklah bermakna yang al-Rāzī cuba mendahulukan akal berbanding *naql* dengan menggunakan takwil sebagaimana dilakukan oleh ramai ahli falsafah lain.

⁵⁵ *Ibid.*, j. 7, h. 192.

⁵⁶ Surah al-Ikhlāṣ: Ayat 1.

⁵⁷ Surah al-Raʿd: Ayat 16.

MENJADIKAN AL-QUR'AN DAN AL-HADIS SEBAGAI DASAR TAFSIR

Mentafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an adalah dianggap sebagai metode yang terbaik dalam menjelaskan kehendak al-Qur'an. Kaedah ini dinamakan sebagai *tafsir bi al-Ma'thur*.⁵⁸ Iaitu sesuatu ayat ditafsirkan dengan ayat yang lain. Pentafsiran al-Rāzī dilihat menggunakan model ini walaupun peratusannya adalah sedikit jika dibandingkan dengan *ijtihad* dan penggunaan akal. Menerusi tafsirannya al-Rāzī didapati menggunakan metode ini dengan mentafsirkan sesuatu ayat berdalilkan ayat lain. Contoh tafsiran al-Rāzī⁵⁹ bagi menolak sesetengah golongan yang mengatakan Allah berjirim berasaskan pandangan dangkal terhadap persoalan *istiwa'* pada ayat 5, Surah Tāha:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

Al-Rāzī menghuraikan perkataan *istawa* berdalilkan firman Allah ayat 18, Surah al-An'am, dengan demikian perkataan *istawa* telah ditakwil kepada *Qahara* yang membawa maksud: Allah maha berkuasa ke atas sekalian makhluknya termasuklah 'Arasyh.⁶⁰ FirmanNya:

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۗ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

Perincian huraian *istiwa'* juga berdalilkan ayat satu surah al-Ikhlās yang langsung tidak menggambarkan berlakunya tajsim bagi Allah, kerana perkataan *Aḥad* pada surah al-Ikhlās tidak membawa kepada maksud tersebut. Persoalan tajsim tidak berlaku kepada Allah, kerana perkataan *Aḥad* secara langsung menafikan sifat *jismiyyah* pada Zat Allah malah kalimah *Aḥad* dianggap sebagai hujah yang paling mantap bagi menunjukkan keesaan Allah s.w.t.⁶¹

MEMBERI PENEKANAN KEPADA SUMBER AKAL

Sememangnya tidak dinafikan lagi, kecenderungan dan ketokohan al-Rāzī dalam bidang ilmu kalam, lantas pernah dikatakan sebagai pengganti Imam al-Ghazālī. Keutamaan yang cuba diketengahkan oleh beliau adalah dengan memberi ruang yang sepatutnya kepada akal dan cuba mengharmonikan akal dengan wahyu semasa berdepan dengan ayat-ayat Sifat. Keserasian kefahaman akal dalam

⁵⁸ Taqī al-Dīn Aḥmad bin Taymiyyah (1409/1989M), *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*, Su' di Sa'ad (Pent.) Jakarta: Pustaka panjimas, h. 64

⁵⁹ Al-Rāzī (1357/1938), *Tafsīr al-Kabīr*, j. 14, Miṣr: al-Matba'ah al-Bahiyah al-Miṣriyyah bi Mīdān al-Azhar, h. 112 dan j. 22, h. 2-9.

⁶⁰ *Ibid.*, j. 12, h. 166-168

⁶¹ Al-Rāzī (1357/1938), *op.cit.*, j. 14, h. 112.

memahami Ayat-Ayat Sifat menjadi penting pada manhaj tafsir al-Rāzī, kerana keadaan sebaliknya akan hanya mengandaikan bahawa keseluruhan makna wahyu tidak dapat difahami dan ini bertentangan dengan hakikat bahawa al-Qur'an itu diturunkan Allah sebagai *hudan* kepada umat sejagat.⁶²

Dalam menyebut hubungan antara dalil *'aql* dan *naql*, al-Rāzī berpendapat dalil akal teramat penting kerana ia menjadi asas kepada dalil *naql*. Ini kerana *dalil naql* adalah berasaskan Rasul sementara kebenaran Rasul diasaskan kepada asas akal. Mengeneppikan kepentingan akal menggambarkan seolah-olah menafikan alat utama dalam memahami *naql*.⁶³

Justeru akal menurut al-Rāzī adalah satu keutamaan kerana ia adalah asas kepada proses berfikir.⁶⁴ Akal juga merupakan alat untuk mengenal Allah s.w.t. Lantaran mengetahui kewujudan Allah merupakan suatu perkara yang wajib, maka alatnya iaitu *nazar* juga menjadi wajib (*ma la yatimmu al-wājib illa bihi fahuwa wājib*). Pun begitu untuk dalil yang berteraskan akal menepati ciri-ciri yang ditetapkan maka ianya harus memenuhi beberapa syarat, antaranya kejelasan dari beberapa aspek seperti memahami selok belok bahasa, nahu, perkongsian makna dalam lafaz (*isytirāk al-lafz*), kiasan (*majāz*), makna tersembunyi (*iḍmār*), awalan dan akhiran (*taqdīm wa ta'khīr*), keumuman (*'umūmāt*), *nāsikh* dan *mansūkh*.⁶⁵

Sungguhpun begitu, al-Rāzī memberikan pengecualian kepada syarat di atas kepada suatu dalil *naql* yang disokong oleh *khbar mutawātir*. Sekiranya ia disokong oleh *khbar mutawātir*, maka ia adalah bersifat yakin.⁶⁶ Seperkara lagi sesuatu hujah atau dalil tidak boleh mempunyai tempat yang keseluruhannya *naql* kerana ia akan membawa kepada rantaian yang tidak berkesudahan (*tasalsul*).⁶⁷

Dapatlah dikatakan bahawa al-Rāzī tidak sekali-kali merendahkan wahyu dari akal. Sebaliknya apa yang dilakukannya adalah mengenalpasti bentuk hubungan antara keduanya dan ingin membuktikan betapa rapatnya kebergantungan *naql* kepada akal. Beliau secara jujur telah meletakkan syarak ditempat yang pertama melebihi akal kerana berpegang kepada wahyu hukumnya wajib bahkan kedatangan wahyu adalah sebagai petunjuk,⁶⁸ firman Allah Taala:

⁶² Al-Rāzī (t.t), *al-Mahṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, ṭāha Jabir al-'Alwāni (Tahqīq), Beirut: Mu'assasah al-Risālah, j:1, h: 85.

⁶³ Al-Rāzī (1934), *Al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, Hyderabad: Matba'ah Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-'Uthmāni, h. 424.

⁶⁴ *Ibid.*, h.:40.

⁶⁵ Al-Rāzī (1984), *Ma'ālim fī Usul al-Dīn*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, h. 22.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, h:23-24.

⁶⁸ Abdul Maksud (1998), *Fi 'Ilm Kalam: Madhāhib wa Qadāya*, (t.t.p): (t.p), h. 114.

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾

Maksudnya:

Maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci?

Surah Muhammad: Ayat 24

Bersandarkan ayat di atas jelaslah Allah s.w.t menyeru hambanya agar berfikir dengan menggunakan akal yang sihat. Berikut contoh penggunaan akal seiring dengan kehendak al-Qur'an yang diadaptasikan al-Rāzī dalam karya *Tafsīr Mafūtiḥ al-Ghayb*. Firman Allah s.w.t:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

Maksudnya:

Allah pemberi cahaya kepada langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar.

Surah al-Nūr: Ayat 35

Menurut al-Rāzī perkataan *al-Nūr* yang disebut dalam ayat di atas, bukanlah sebagaimana cahaya yang dapat dilihat dengan pancaindera mata. Alasannya adalah seperti berikut:⁶⁹

- Nūr* yang dijelaskan dalam ayat di atas adalah disandarkan kepada perkataan langit dan bumi, justeru *nūr* bukanlah zat Allah s.w.t.
- Sekiranya Allah diumpamakan seperti cahaya yang dilihat dengan mata, bercahaya dan berkilat, sudah pasti tidak akan gelap dunia ini walaupun seketika, kerana Allah sentiasa ada untuk selamanya. Padahal bukankah bumi ini akan terang bila tiba waktu siang dan akan mula gelap bila malam menjelang.
- Sekiranya Allah diumpamakan seperti *nūr*, sudah tentu ia memerlukan matahari, bulan dan api, hakikatnya ia amat berlainan dengan apa yang disangkakan.
- Masaalah keraguan yang timbul ekoran perkataan *nūr al-Samā wa al-Ard* ditolak dengan perkataan (مثل نوره) kerana perkataan *nūr* yang disebut disandarkan kepada Allah. Justeru *nūr*nya itu bukanlah Allah. Kerana menurut kaedah bahasa *idāfat* sesuatu kepada zat adalah tertolak dan terbatal.

⁶⁹ Al-Rāzī (1357/1938), *op.cit.*, j. 23, h. 223-229.

- e. Firman Allah s.w.t, Surah al-An'ām ayat pertama menjelaskan, cahaya dan kegelapan adalah hasil ciptaan Allah s.w.t. Maka mustahillah Allah s.w.t menjadikanNya sendiri atau dijadikan olehNya.
- f. *Nūr* yang dilihat ini akan lenyap apabila datangnya malam, sekiranya Allah s.w.t seperti *nūr* yang dilihat, nescaya Dia boleh lenyap dan hilang dan kemudian datang kembali silih berganti hingga hari kiamat. Umum tahu yang sifat berubah adalah mustahil pada zat dan sifat Allah s.w.t.
- g. Kesemua jisim adalah serupa, namun sifat *'aradnya* tidak semestinya mempunyai persamaan, ada di antaranya amat berlainan antara satu dengan lain. Begitulah cahaya dan kegelapan, adakalanya lebih cerah atau lebih gelap dan ada kalanya pula kurang cerah atau kurang gelap. Maka *nūr* dan *dhulmah* adalah *'arad* yang berkemungkinan lebih dan berkemungkinan juga berkurangan.

Bersandarkan hujah-hujah seperti di atas dapatlah dikatakan bahawa al-Rāzī telah mentakwil perkataan *nūr* kerana ingin melihat maksud sebenar yang ingin disampaikan al-Qur'an dapat difahami dengan jelas tanpa sebarang keraguan. Berikut adalah alasan al-Rāzī mentakwil ayat yang menyebut perkataan *al-nūr* yang seiringan dengan konsep *tanzīh* adalah seperti:

- a. Allah adalah Tuhan yang memberi petunjuk kepada penduduk langit dan bumi.
- b. Allah juga Tuhan yang menerangi (menjadikan terang) langit dan bumi atas jalan yang amat baik dengan pentadbiran yang amat sempurna.

Huraian di atas menampakkan pendirian al-Rāzī semasa berhadapan dengan Ayat-Ayat Sifat yang ada kaitannya dengan sifat Allah s.w.t. Beliau telah mengaplikasikan *manhaj al-'aql* dengan berfokuskan *tanzīh*. Ternyata beliau meletakkan *manhaj 'aql* di suatu tahap yang dibenarkan syarak serta amat berhati-hati menjelaskan kesesuaian ayat dengan ayat lain. Atas dasar itulah beliau mengambil sikap untuk mentakwil Ayat-Ayat Sifat dalam usaha untuk memberi kefahaman kepada umat Islam tentang konsep ketuhanan yang dikemukakan dalam al-Quran.

PENERIMAAN TAKWIL

Dalam memahami ayat-ayat al-Quran al-Razi menggunakan pendekatan takwil pada keseluruhan ayat-ayat sifat. Asas pegangan al-Rāzī pada metode takwil dalam pentafsirannya adalah kerana pemahaman beliau terhadap ayat 7 Surah al-Imrān yang membenarkan pentakwilan dilakukan terhadap ayat-ayat sifat jenis *mutasyābihāt*.⁷⁰ Malah al-Qur'an sebagai sifatnya *hudan* telah menyeru manusia berfikir dan mencari makna yang sesuai dengan kehendak al-Qur'an. Justeru al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muḥammad adalah wajib difahami, maka tiada jalan lain untuk meriwayatkan ayat-ayat atau hadith *mutasyābihāt* melainkan dengan menyebut takwilnya.

Oleh yang demikian penggunaan takwil adalah menjadi suatu keperluan bagi memahami maksud tersirat yang ada kesamarannya di dalam naṣ-naṣ *mutasyābihāt*. Keengganan mentakwil boleh menyebabkan pertentangan diantara ayat-ayat al-Qur'an, sedangkan pertentangan di antara ayat-ayat al-Qur'an adalah sesuatu yang mustahil sebagaimana firman Allah:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كَثِيرًا

Maksudnya:

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Qur'an? kalau kiranya al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.

Surah al-Nisā': Ayat 82

Untuk merealisasikan *manhaj* takwil, al-Rāzī meletakkan beberapa garis panduan atau kaedah yang khusus agar kehendak al-Quran dapat dicapai seterusnya dapat mentanzihkan Allah dari sebarang bentuk persamaan sifat dengan makhluk. Misalnya, ayat-ayat yang mempunyai hanya

⁷⁰ Al-Rāzī (1410/1981), *op.cit.*, j:7, h:180-184. Berdasarkan kajian yang di jalankan, pengkaji mendapati metode pilihan al-Rāzī adalah seiring dengan ulama-ulama *Ahl al-Sunnah*. Kaedah ini dianggap yang terbaik lebih-lebih lagi apabila manusia semakin jauh dari ilmu-ilmu al-Qur'an. Imam al-Bayjūri dalam karyanya menyebut: Sekiranya terdapat ayat al-Qur'an atau hadis Nabi Muḥammad sesuatu yang seolah-olah menyatakan bahawa Tuhan ada di sesuatu tempat atau Tuhan bertubuh atau Tuhan berupa atau Tuhan beranggota, maka telah sepakat *ahl al-Haq* untuk mentakwil ayat ayat seperti itu, kerana Allah maha Suci dan bersih dari segala sifat yang disebut dalam erti zahir daripada ayat-ayat al-Qur'an atau hadis sahīh. Lihat Ibrāhīm al-Bayjūri (t.t), *Tuhfah al-Murīd 'ala Jawharah al-Tawhīd*, Kaherah: Mustafa al-Bābi al-ḥalabi, h. 54. Pendapat sama juga diperkatakan al-Ghazālī dalam karyanya: Abi ḥamid al-Ghazālī (1413/1992) *Qānūn al-Ta'wīl*, c:1, Mahmūd Bīju (Tahqīq), (t.t.p): (t.p), h. 7-9.

satu makna yang jelas tidak boleh ditakwilkan kerana ia diklasifikasikan sebagai ayat *muḥkamāt*. Sementara ayat-ayat yang *mutasyābihāt* iaitu yang mempunyai dua makna, yang jelas (*ẓahir*) dan yang kurang jelas (*muta'awwil*) adalah dibenarkan untuk ditakwil.⁷¹

Penggunaan takwil pula hanya boleh dilakukan kepada ayat-ayat yang makna zahirnya bertentangan dengan ayat-ayat lain yang lebih bersifat *muḥkamāt*. Dengan kata lain, disebabkan terdapat ayat yang *muḥkamāt* yang menafikan makna zahir dalam ayat-ayat *mutasyābihāt*, maka makna yang kedua, iaitu makna *muta'awwil* harus digunakan. Makna *muta'awwil* pula, apabila diambil harus selari dengan makna ayat-ayat yang *muḥkamāt*. Pendekatan takwil seperti ini banyak digunakan oleh al-Rāzī dalam karya *Maḥāṭib al-Ghayb* khususnya pada lafaz-lafaz yang ada kaitannya dengan ayat-ayat sifat.⁷²

Menurut al-Rāzī, sungguhpun takwil dibenarkan syarak dan diaplikasikan oleh banyak ulama muktabar, namun sebilangan mereka tidak cenderung untuk mentakwil. al-Rāzī menganggap pendapat yang enggan mentakwil adalah kurang sesuai berdasarkan alasan-alasan berikut:

- i. Mereka meyakini bahawa Allah suci dari ruang dan tempat serta menjelaskan bahawa *al-Istiwā'* tidak bermaksud duduk atau bersemayam. Namun mereka tidak berani mentakwilnya kerana bimbang akan kesilapan. Pendapat ini adalah lemah kerana al-Qur'an diturunkan dalam Bahasa Arab dan setiap *kalām* Allah itu mempunyai maksudnya dalam bahasa tersebut, jika tidak maka hidayah al-Quran sukar difahami.
- ii. Terdapat pertembungan di antara dalil *'aql* dengan zahir lafaz ayat di mana dalil akal menolak perkataan *al-Istiwā'* dengan makna zahirnya iaitu *al-Istiqrār* (tempat yang tetap). Persoalannya mana satukah *dalīl* yang harus diterima? Apakah harus diterima dalil *'aql* dan *naql* sekaligus atau menolak kedua-duanya atau *ditarjīh naql* sahaja ataupun *ditarjīh 'aql* dan ditakwil *naql*. Pendapat pertama yang menerima *dalīl 'aql* dan *naql* bersama-sama adalah ditolak kerana salah satunya menyucikan Allah dari tempat manakala satu lagi sebaliknya. Begitu juga dengan pendapat kedua iaitu ditolak kedua-duanya kerana mustahil ditolak dua perkara yang berlawanan. Pendapat yang ketiga *mentarjīh naql* sahaja juga adalah batal kerana akal adalah asas kepada *naql*. Jika sesuatu itu tidak *thābit* kepada dalil akal maka ia juga tidak *thābit* pada dalil *naql*. Oleh itu dalil yang keempat boleh diterima pakai dengan menggunakan *dalīl 'aql* di samping ditakwil dalil *naql*.

⁷¹ Al-Rāzī (1410/1981), *op.cit.*, j:7, h. 189-191.

⁷² Al-Rāzī (1357/1938), *op.cit.*, j:29, h. 242-243

Justeru terdapat segolongan ulama yang mengambil sikap mentakwil sifat *al-Istiwā'* dan tak kurang juga yang tersilap mentakwil. Ketahuilah ulama yang tidak membuat sebarang takwilan lebih selamat kerana diam adalah lebih baik daripada mendustakan ayat suci al-Qur'an.⁷³ Manakala ulama yang benar takwilnya, maka ia lebih dekat kepada hikmah, contohnya seperti seseorang yang membaca dan mengkaji sesebuah buku, sudah pasti ia dapat mengulas dan menjelaskan kesamaran yang terdapat di dalamnya.⁷⁴ Berikut contoh takwil yang dilakukan al-Rāzī pada firman Allah ayat 67, Surah al-Taubah:

تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ

Maksudnya:

Mereka telah lupa kepada Allah, maka Allah melupakan mereka.

Berdasarkan ayat di atas al-Rāzī menegaskan bahawa zahir ayat sebagaimana disebutkan di atas seolah-olah memberi gambaran bahawa Allah s.w.t memiliki sifat lupa sebagaimana makhluk yang selalu terlupa. Justeru itu tidak wajar dinisbahkan sifat lupa kepada Allah dengan mendakwa lupanya Allah tidak sama dengan lupa makhluk. Untuk menguatkan hujah-hujahnya al-Rāzī berdalilkan firman Allah s.w.t pada surah Maryam (19) ayat 64:

وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا

Maksudnya:

Dan tidaklah Tuhanmu lupa.

Berdasarkan penjelasan dan keterangan di atas dapatlah dirumuskan bahawa al-Rāzī sememangnya seorang tokoh ilmuan yang hebat. Beliau dalam huraianya mengenai ayat-ayat sifat yang *mutasyābihāt* memilih untuk mentakwil ayat-ayat tersebut. Takwilan yang dilakukannya adalah tidaklah keterlaluan, malah selari dengan kehendak al-Qur'an. Segala sumbangan yang dilakukannya dalam memahami ayat-ayat sifat sedikit sebanyak dapat mengalihkan pandangan serong masyarakat terhadap pemahaman yang tidak sepatutnya terhadap ayat-ayat suci al-Qur'an dan hadis-hadis sahīḥ.

⁷³ *Ibid.*, j:25, h. 147

⁷⁴ *Ibid.*

KESIMPULAN

Ayat sifat adalah merujuk kepada ayat-ayat *mutasyābihāt* yang juga merupakan topik lanjutan daripada permasalahan sifat-sifat Allah s.w.t. Topik ini dianggap antara tajuk terpenting dalam ilmu mengenal Allah. Kesenambungan dari perbincangan mengenainya telah melahirkan ramai tokoh-tokoh ilmuan yang disegani dan dihormati di seluruh dunia.

Pendirian al-Rāzī dalam memperkatakan topik ayat-ayat sifat, adalah berbeza dengan apa yang diperjuangkan Ibn Taimiyyah. Beliau mengaplikasikan metode khalaf dengan mentakwil keseluruhan ayat-ayat sifat dan menonjolkan aliran ini dalam pentafsiran al-Qur'an.

Tafsiran al-Razi adalah dalam usaha beliau mengatakan tidak kepada persoalan tajsim yang disandarkan kepada Allah seperti elemen tempat, gerak, diam, anggota, juzuk dan perasaan. Elemen paling penting yang ditonjolkan oleh beliau ialah kemustahilan zahir lafaz yang terdapat pada Ayat Sifat melahirkan makna persamaan tentang sifat-sifat makhluk dan pengakuan zahir lafaz dalam pengertian tersebut adalah bertentangan dengan akidah Islam. Pentakwilan yang dikemukakan oleh al-Razi adalah dalam usaha beliau untuk mentanzihkan Allah dari sebarang bentuk yang membawa kepada persamaan di antara Allah dengan makhluk ciptaanNya. Takwilan yang dilakukan oleh beliau adalah sederhana dan selari dengan kehendak al-Qur'an. Segala sumbangan yang dilakukanya dalam memahami ayat-ayat sifat sedikit sebanyak dapat membantu masyarakat memahami persoalan tersebut yang banyak dibangkitkan oleh Allah dalam al-Quran.