

KEWUJUDAN ALLAH SWT MENURUT TUAN MINAL: ANALISIS DAN TRANSLITERASI TEKS `AQĪDAH AL-NĀJĪN¹

Faizuri Abd. Latif²
Wan Suhaimi Wan Abdullah³

Khulasah

Makalah ini adalah suatu usaha menghidupkan warisan keilmuan salah seorang ulama Nusantara yang terkenal iaitu Sheikh Zainal `Abidin al-Fatani atau Tuan Minal. Tumpuan makalah ini adalah terhadap persoalan kewujudan Allah SWT, iaitu dengan menganalisis dan mengemukakan transliterasi teks pilihan dari karyanya `Aqīdah al-Nājīn fī `Ilm Uṣūl al-Dīn, suatu sharah ke atas `Umm al-Barāhīn oleh al-Sanūsī. Makalah ini mengemukakan suatu pengenalan ringkas Tuan Minal dan kitabnya `Aqīdah al-Nājīn di samping analisis pemikirannya tentang kewujudan Allah

-
- 1 Tulisan ini adalah sebahagian dari kajian PhD penulis pertama yang dikemukakan kepada Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya pada tahun 2009. Kajian tersebut dilakukan dan siap di bawah seliaan penulis kedua. Versi yang dikemukakan di sini adalah versi kemaskini yang merupakan hasil kerja bersama di antara kedua-dua penulis.
 - 2 PhD, Pensyarah di Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
 - 3 PhD, Profesor Madya di Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

SWT. Ia juga mengemukakan suatu transliterasi teks terpilih berkaitan persoalan kewujudan Allah SWT berserta anotasi. Perbahasan makalah ini membuktikan betapa pemikiran dan kupasan Tuan Minal dalam aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah masih sesuai diketengahkan dan beliau telah berjaya menyambung dan memanjangkan tradisi al-Asha'irah di Alam Melayu.

Kata Kunci: Sheikh Zainal `Abidin al-Fatani; Tuan Minal; *`Aqīdah al-Nājīn fī `Ilm Uṣūl al-Dīn*; *'Umm al-Barāhīn*; al-Sanūsī; kewujudan Allah SWT; Aqidah; al-Asha'irah; Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah; Kitab Jawi; Ulama Nusantara

Abstract

This article attempts to 'revive' the legacy of one of the great Muslim scholar in Southeast Asia Sheikh Zainal `Abidin al-Fatani, who is also known as Tuan Minal. It analyses Tuan Minal commentary on *'Umm al-Barāhīn* by al-Sanūsī particularly on the existence of God. It presents a brief introduction on Tuan Minal and his work *`Aqīdah al-Nājīn* together with an analysis of Tuan Minal commentary on the existence of God. It also proposes a romanized version of the selected texts related to the existence of God from *`Aqīdah al-Nājīn*. The article concludes that Tuan Minal had played a great role in assuring the continuity of the Ash`arite theology in the Malay world and that his commentary on the Sunni theology is still relevance, with certain elaboration, for the moden Malay reader.

Keywords: Shaykh Zainal `Abidin al-Fatani; Tuan Minal; *`Aqīdah al-Nājīn fī `Ilm Uṣūl al-Dīn*; *'Umm al-Barāhīn*; al-Sanūsī; the existence of God; theology; al-Ash`arite; Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah; Jawi literature; Southeast Asia Muslim scholars

Pendahuluan

Persoalan sifat Allah SWT atau Sifat Dua Puluh merupakan antara topik penting yang sering dibincangkan oleh para ulama khususnya dalam tradisi Kitab Kuning. Kepentingan memahami persoalan ini memang tidak dapat dinafikan kerana ia berkait rapat dengan persoalan akidah khususnya akidah Tauhid dan mengenali Allah SWT. Akidah Tauhid, khususnya mencapai ma`rifat Allah SWT merupakan suatu tuntutan bahkan matlamat hidup yang utama bagi setiap umat Islam kerana itulah sebenarnya matlamat diciptakan manusia dan itulah juga yang akan menjamin keselamatan seseorang daripada azab di Akhirat⁴.

Sifat Wujud bagi Allah SWT adalah sifat yang utama yang perlu difahami dan dihayati oleh setiap umat Islam kerana ia adalah sifat bagi *Dhāt* Allah SWT, dengan maksud sebarang bentuk penafian atau salah faham terhadap sifat ini boleh membawa kepada penafian dan salah faham tentang hakikat kewujudan Allah SWT dan ini pastinya boleh membawa kepada kekufuran kerana menafikan kewujudan Allah SWT. Di samping itu, dari aspek yang lain pula, memahami dan menghayati kewujudan Allah SWT dengan sebenar-benar pemahaman dan penghayatan boleh meningkatkan keyakinan dan keimanan seseorang terhadap ketuhanan Allah SWT dan menghayati kedudukanNya dalam setiap aspek kehidupan manusia.

Makalah ini akan cuba mengupas persoalan sifat Wujud Allah SWT berdasarkan pemikiran salah seorang tokoh ulama Melayu terkenal iaitu Sheikh Zainal `Abidin al-Fatani atau Tuan Minal berpandukan karyanya *`Aqīdah al-Nājin*. Pemilihan sifat Wujud sebagai fokus penelitian di sini, di samping kerana sebab-sebab di atas, adalah juga kerana sifat Wujud ini merupakan tunjang utama dan penting ke arah memahami keseluruhan sifat Allah SWT yang lain. Lantaran itu, makalah ini diharap mampu memperjelaskan isu ini dan dalam masa yang sama mampu menonjolkan

4 *Al-Dhāriyāt*, 51: 56-60.

sumbangan pemikiran ulama Melayu yang awal demi manfaat umat Islam kini. Ini berasaskan keyakinan bahawa masih banyak pemikiran mereka yang masih relevan dan sesuai untuk diketengahkan dan digunapakai masakini sekiranya ia dikupas mengikut acuan semasa.

Sebelum dikemukakan kupasan berkenaan sifat Wujud Allah SWT di atas, akan dikemukakan di sini pengenalan Tuan Minal dan kitabnya *'Aq̄dah al-Nājin* secara ringkas.

Biografi Tuan Minal

Tuan Minal adalah tergolong dalam kalangan tokoh ulama Melayu Patani yang terkenal selepas Sheikh Daud al-Fatani, Sheikh Ahmad al-Fatani dan Sheikh Nik Dir al-Fatani. Nama penuh beliau ialah Zainal 'Abidin bin Muhammad bin Muhammad Dahhan bin Syeikh Wan Syamsuddin bin Syeikh Jaafar. Beliau lebih terkenal dengan gelaran "Tuan Minal".⁵ Tuan Minal dilahirkan di Kampung Bendang Badang, iaitu sebuah kampung di lembangan Sungai Patani, berdekatan dengan Pekan Binjai Lama yang terletak di tengah-tengah perjalanan antara Bandar Patani dengan Bandar Yala, Thailand.⁶

Tuan Minal mendapat pendidikan secara informal

5 Gelaran ini dikatakan mempunyai kaitan dengan peristiwa Tuan Minal dengan muridnya, di mana apabila beliau merasa marah atau rungsing terhadap murid-muridnya beliau akan membaca surah *al-Nās*. Apabila sampai kepada ayat *min al-jinnati wa al-nās* beliau meninggikan suaranya. Semakin kuat rasa marahnya, semakin tinggillah tekanan suaranya terhadap ayat tersebut. Ekoran seringkali menyebut ayat tersebut, maka lama kelamaan melekatlah kalimah *min al-jinnat* menjadi gelarannya. Kemudian kalimah tersebut disingkatkan menjadi "minal". Lihat Wan Muhamad Shaghir Abdullah, (1991), 'Zainal Abidin al-Fatani', dalam *Majalah Dakwah*, April, h. 16 dan Ahmad Fathy al-Fatani (2002), *Ulama Besar Dari Patani*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 71.

6 Ibid., h. 64. Menurut catatan yang dibuat oleh Hj. Yusuf bin Hj. Mustafa Bandar Fatani, Tuan Minal dilahirkan di Kampung Kerisik atau Angkro dalam Jajahan Patani. Al-Haji Yusuf bin al-Haji Mustafa Bandar Patani (1991), *Sejarah Dan Silsilah Keturunan Tuan Minal*, (t.tp), h. 1. Manakala menurut Hj. Wan Mohd Saghbir, beliau berasal dari Kampung Anak Ru Patani. Lihat Wan Mohd Saghbir Abdullah (2007), 'Tuan Minal al-Fatani: Karangannya Rujukan Ulama Melayu', dalam Wan Mohd Saghbir Abdullah, *Ulama Dunia Melayu Yang Diperkenalkan Dalam Utusan Malaysia*, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, h. 137.

di madrasah kampung beliau sendiri. Pada zaman tersebut pusat pengajian pondok menjadi pilihan utama muda-mudi yang berminat dengan pendidikan agama. Berbekalkan keazaman dan kesedaran yang tinggi untuk mempertingkatkan lagi ilmu pengetahuan agama, beliau telah mengambil inisiatif untuk meneruskan lagi pengajian di pusat pengajian pondok. Pusat pengajian yang menjadi pilihan beliau ialah pondok Bendang Daya. Semasa berada di pondok ini, beliau berkesempatan belajar dengan beberapa tokoh ulama pondok yang terkenal pada waktu itu. Antara guru-guru beliau ialah Sheikh Wan Mustafa bin Muhammad Faqih al-Patani atau Tok Wan Pa yang merupakan pengasas pondok tersebut,⁷ dan Sheikh Abdul Rashid al-Fatani yang terkenal dengan gelaran “Keramat Pulau Bidan”. Tuan Minal juga berkesempatan belajar ilmu Usuluddin dengan Syaikh Muḥammad Ṭhayyib bin Mas’ūd al-Banjārī al-Qadhī (Kedah).⁸

Seterusnya Tuan Minal menyambung pelajaran ke luar negeri, iaitu di Masjid al-Haram, Mekah. Pada waktu itu, pengajian di Masjid al-Haram terkenal sebagai pusat pendidikan dan dikunjungi ramai bangsa Melayu bagi menimba ilmu agama.⁹ Semasa berada di Mekah beliau sempat menimba ilmu dengan beberapa tokoh ulama Arab dan Patani yang terkenal pada waktu itu seperti Syeikh Muḥammad bin Sulaymān Ḥasb Allāh al-Makkī, Sheikh

7 Sheikh Haji Wan Mustafa al-Fatani dilahirkan pada tahun 1160 H./ 1747-8 M. di Kampung Bendang Daya, Patani. Beliau merupakan anak Wan Muhamad al-Fatani yang merupakan seorang ulama Patani yang masyhur pada zamannya. Beliau pernah diberikan gelaran “Hulubalang kepada Sultan Fathani Darus Salam”, “Hulubalang Wan Pa” dan “Datuk Panglima Kaya”. Sheikh Wan Mustafa dikatakan mempunyai empat orang anak lelaki, dan semuanya berjaya menjadi ulama yang berwibawa. Anak-anak beliau ialah Sheikh Wan Muhamad Zin, Sheikh Wan Abdul Kadir, Sheikh Wan Abdul Latif dan Sheikh Wan Daud. Lihat Ahmad Fathy al-Fatani, (2002) *op.cit*, h. 20; H.M. Bedjo Santoso (2006), ‘Sheikh Ahmad al-Fatani dan Sumbangannya Terhadap Pengembangan Pemikiran Islam di Pulau Jawa’, dalam Farid Mat Zain, *et.al.* (Peny.) *Nadwah Ulama Nusantara III*, Bangi: Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 244.

8 Wan Mohd Saghir Abdullah (2007), *op.cit*, h. 137.

9 Che Zarrina Sa’ari (2001), ‘Perkembangan Tarikat Ahmadiyah Di Negeri Kelantan Darul Naim’, dalam *Jurnal Afkar*, bil. 2, Kuala Lumpur: Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, h. 62.

Wan Ali bin Ishak al-Fatani, Sheikh Abdullah bin Abd al-Rahim al-Fatani dan lain-lain lagi.¹⁰ Beliau juga turut berguru dengan Sheikh Daud al-Fatani.¹¹ Tuan Minal tidak bermastautin lama di Mekah sebagaimana rakan-rakannya yang lain yang terus bermukim di sana.¹² Sebaliknya setelah selesai menuntut ilmu beliau terus pulang ke tanahair.¹³

Kitab *`Aqīdah al-Nājīn*

Kitab *`Aqīdah al-Nājīn* merupakan sebuah karya akidah yang mengetengahkan disiplin ilmu Usuluddin, salah satu disiplin ilmu yang sangat penting dalam Islam. Karya ini mengemukakan prinsip-prinsip ilmu Usuluddin atau digelar sebagai *ilmu Kalam* yang mengabungkan di antara dalil naqli (al-Quran dan al-Hadith) dan aqli (dalil akal). Karya yang mengandungi seratus empat puluh halaman ini selesai dikarang pada 1308H./1890M.¹⁴ Ia merupakan karya ketiga Tuan Minal, iaitu dikarang tujuh tahun selepas karya pertama beliau yang juga membahaskan tentang ilmu akidah iaitu *Kashf al-Ghaybiyyāt* yang dihasilkan pada 1301H./1883M, dan setahun selepas penghasilan kitab *Kashf al-Lithām `an As'ilah al-Anām* yang dikarang pada 1307H./1889M.

10 Mohd Zamberi A. Malik, (1994), *Patani Dalam Tamadun Melayu*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, h. 120

11 Wan Muhamad Saghir Abdullah (2007), *op.cit.*, h. 137-138.

12 Kenyataan ini berdasarkan ramai di kalangan ulama Patani yang mengambil keputusan untuk terus bermukim di Mekah. Keputusan yang dibuat bukanlah bertujuan melarikan diri daripada tanggungjawab terhadap masyarakat, tetapi ekoran daripada percaturan politik dan tekanan yang berterusan daripada kerajaan Thailand terhadap masyarakat Islam yang tidak memungkinan Islam mampu disebarikan dengan selamat. Antara ulama Patani yang mengambil keputusan untuk terus bermukim di Mekah ialah Sheikh Daud al-Fatani, lihat Ahmad Fathy al-Fatani (2002), *op.cit.*, h. 29. Sheikh Nik Dir al-Fatani, *Ibid.*, h. 47, Tok Sengora, *Ibid.*, h. 85, Sheikh Wan Ahmad bin Wan Muhamad Zin al-Fatani, *Ibid.*, h. 257, Tok Gudang, *Ibid.*, h. 259, Sheikh Nik Mat Kechik al-Fatani *Ibid.*, h. 80, dan lain-lain lagi.

13 Lihat Ahmad Fathy al-Fatani (2002), *op.cit.*, h. 64.

14 Tuan Minal menjelaskan bahawa karya ini selesai dikarang pada hari Sabtu, bulan Rabi'ul Awwal tahun 1308 H., lihat Zainal `Abidin al-Fatani, (t.t), *`Aqīdah al-Nājīn fī 'Ilm Uşūluddīn*. Maṭba'ah ibn Ḥalabī Press, h. 139 dan Ahmad Fathy al-Fatani (2002), *op. cit.*, h. 65.

Judul kitab ini *`Aqīdah al-Nājīn fī `Ilm Uṣūl al-Dīn* diterjemahkan sendiri oleh Tuan Minal sebagai “*i`tiqad* segala orang yang kelelasan daripada sesat dan *bid`ah* pada menyatakan ilmu Usuluddin”¹⁵. Ia menyerlahkan matlamat dan hasrat sebenar pengarang kitab ini. Gambaran daripada tajuk (*mawdū`*) ini menunjukkan bahawa Tuan Minal mempunyai beberapa mesej penting yang ingin diketengahkan. Antara matlamat tersebut ialah berusaha membasmi segala bentuk fahaman dan pemikiran *bid`ah*¹⁶ yang menular dan meresap ke dalam masyarakat. *Bid`ah* yang bermaksud mengada-ngadakan perkara baru yang tidak ada dalam agama¹⁷, merupakan suatu penyakit yang amat merbahaya. Menerusi karya ini juga Tuan Minal berusaha menangani ajaran-ajaran sesat yang semakin berleluasa. Ini merangkumi fahaman yang menyeleweng daripada akidah Ahl al-Sunnah seperti ahli Falsafah¹⁸, Zindiq¹⁹, Barahimah²⁰ dan sebagainya. Tuan Minal sangat memberi perhatian terhadap dua aspek di atas kerana kedua-duanya merupakan penyakit akidah yang sangat merbahaya dan mampu merosakkan keimanan seseorang.

Selain daripada kedua penyakit tersebut, terdapat satu lagi penyakit merbahaya yang ingin ditangani oleh Kitab *`Aqīdah al-Nājīn* ialah penyakit taqlid. Taqlid yang bermaksud mengikut atau mendokong sesuatu tanpa mempunyai ilmu²¹

15 Zainal Abidin al-Fatani, (t.t), *op.cit*, h. 3.

16 Persoalan *bid`ah* di sini lebih merujuk kepada *bid`ah* dalam pemikiran, iaitu mengetengahkan fahaman yang menyeleweng daripada Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah sebagaimana yang berlaku kepada golongan Mu`tazilah, Jabariyyah, Qadariyyah dan sebagainya. Sekiranya fahaman seperti ini tidak ditangani dengan baik, maka ia boleh menjatuhkan seseorang ke lembah kesyirikan dan kesesatan.

17 Ahmad al-`Ā`id *et.al.* (1988), *al-Mu`jam al-`Arabī al-Asāsī*. Al-Munazzamah al-`Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqāfah wa al-`Ulūm: Lārūs, h. 138.

18 Kesepatan ahli Falsafah ialah kerana pegangan mereka terhadap keqadiman alam, lihat Zainal Abidin al-Fatani, (t.t), *op.cit*, h. 18.

19 Kesepatan golongan Zindiq ialah berhubung dengan pandangan mereka bahawa “sekelian makhluk adalah sifat Allah”. *Ibid.*, h. 18.

20 Adapun kesesatan Barahimah ialah dalam menghalalkan apa yang diharamkan oleh Allah SWT, dan mengharamkan apa yang dihalalkan olehNya seperti melarang daripada membunuh binatang, menghalalkan penzinaan dan sebagainya. *Ibid.*, h. 52-53.

21 Al-Jurjānī (1991), *Kitāb al-Ta`rifāt*. Kaherah: Dār al-Rasyād, taḥqīq`Abd al-

merupakan sejenis virus yang sangat merbahaya kerana ia boleh menjerumuskan seseorang ke lembah kesesatan. Meskipun beliau melarang bertaqlid dalam akidah, namun ini tidak bermakna beliau menafikan iman orang yang bertaqlid sebaliknya beliau tetap menganggap bahawa orang yang bertaqlid masih lagi mukmin berdasarkan pandangan yang rajih.²² Bagi menangani permasalahan taqlid Tuan Minal telah menyarankan beberapa langkah pencegahan bagi mengubati penyakit ini. Antaranya dengan mewajibkan mempelajari ilmu akidah terutama yang berkait dengan sifat yang wajib, mustahil dan harus bagi Allah SWT. Selain itu, seseorang itu perlu mendapatkan ilmu daripada guru-guru yang benar-benar mursyid dan diakui kealimannya.²³

Kitab *'Aqīdah al-Nājīn* juga merupakan adaptasi dan syarah daripada Kitab *Umm al-Barāhīn* karangan al-Sanūsī, sebagaimana kata Tuan Minal,

Aku suratkan bagi mereka itu akan suatu kitab pada menyatakan ilmu Usuluddin, padahal aku terjemahkan daripada *Muqaddimah al-Sanūsī*, serta aku tambahkan daripada beberapa kalam syarahnya dan hashiahnya supaya nyata maksud daripada kalam Sheikh itu. Dan jikalau tiada aku ahli bagi yang demikian itu sekalipun, tetapi i'timadku kepada taufiq Karīm al-Wahhāb.²⁴

Kenyataan di atas menjelaskan tentang status sebenar karya ini yang merupakan terjemahan dan huraian ke atas sebuah kitab Arab yang muktabar iaitu *Umm al-Barāhīn*.²⁵

Mun'im al-Hifnī, h. 72.

- 22 Menurut pendapat yang rajih, pentaqlid masih dianggap mukmin yang derhaka sekiranya mampu berfikir, dan dianggap mukmin yang tidak derhaka jika tidak berkemampuan untuk berfikir seperti orang yang bodoh, lihat Zainal Abidin al-Fatani, (t.t), *op.cit*, h. 13.
- 23 *Ibid.*, h. 12.
- 24 *Ibid.*, h. 2.
- 25 Wan Suhaimi Wan Abdullah (2001), 'Beberapa Aspek Epistemologi al-Sheikh Zainal Abidin b. Muhammad al-Fatani: Suatu Penelitian Awal terhadap Karyanya *'Aqīdah al-Nājīn Fi 'Ilm Uşūluddin'*', dalam *Jurnal Afkar*, Jabatan

Tuan Minal turut menjelaskan bahawa beliau bukan hanya menterjemah karya tersebut, malah turut menyelitkan komentar dan syarahan ke atas teks tersebut. Selain itu, beliau turut menyanjung teks *Umm al-Barāhīn* meskipun kecil dari segi saiznya, namun tidak ternilai dari segi faedah dan manfaatnya, sebagaimana katanya,

...bahawa muqaddimah Sheikh Sanūsī itu, dan jika adalah ia kecil jirimnya sekalipun sangat besar ilmunya lagi yang mengandungi atas sekalian `aqaid serta dilebih beberapa fawaid dan kerana demikian itu adalah ia terlebih elok daripada segala yang ditawakkan pada tauhid dan terlebih sucinya daripada hampa, dan ta`qid istimewa pula orang yang mengarang akan dia itu wali Allah dengan tiada syak dan namanya Muhammad anak Yūsuf al-Sanūsī al-Husnī....²⁶

Kenyataan ini mampu menjawab persoalan kenapa beliau memilih karya ini dan tidak karya-karya yang lain untuk diterjemah dan dihuraikan. Kekaguman ini bukan hanya terletak kepada reputasi pengarangnya yang dianggap sebagai wali Allah, malah kerana karya tersebut dianggap antara karya terbaik tauhid yang pernah dihasilkan.²⁷

Kewujudan Allah SWT: Analisis Pemikiran Tuan Minal

Tuan Minal membahagikan Sifat Dua Puluh kepada empat kategori utama iaitu *Sifat Nafsiyyah*, *Salbiyyah*, *Ma`ani* dan *Ma`nawiyah*. Sifat Wujud adalah sifat pertama daripada senarai Sifat Dua Puluh ini. Ia diletakkan dalam kategori *Sifat Nafsiyyah*.

Sifat Nafsiyyah yang menurut Tuan Minal merujuk kepada perkataan “*nafs*” yang bermaksud bahawa sifat ini

Akidah Dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, bil. 2, h. 110.

26 Zainal Abidin al-Fatani, (t.t), *op.cit*, h. 2.

27 Wan Suhaimi Wan Abdullah (2001), *op.cit*, h. 111.

merujuk kepada *Dhāt* Allah SWT dan bukan kepada sifat atau perkara yang *zā'id* (tambahan) pada *Dhāt*Nya²⁸. Beliau telah mengemukakan dua penta`rifan bagi *Sifat Nafsiyyah*. Pertamanya, sifat ini dikatakan sebagai “tidak diterima akal ada *dhāt* melainkan dengannya” (*mā lā tu`qil al-Dhāt illā bihā*)²⁹, dengan maksud bahawa akal kita tidak boleh mengandaikan bahawa sesuatu *dhāt* itu wujud tanpa sifat *Nafsiyyah* ini, dalam kes ini sifat ‘wujud’. Ini juga bermaksud bahawa sifat *Nafsiyyah* dan *dhāt* yang menanggung sifat ini adalah satu dan tidak boleh dipisahkan; jika *dhāt* tidak wujud, maka sifat ‘wujud’ juga tidak mungkin wujud dan begitu juga sebaliknya, jika sifat ‘wujud’ tiada maka tidak mungkin diandaikan wujudnya sesuatu *dhāt*. Hakikat ini diperjelaskan lagi apabila *Sifat Nafsiyyah* ini disebut sebagai: ‘sifat itu adalah *dhāt*’ (*hiya huwa*) yang bermaksud bahawa sifat ini tiada lain melainkan *dhāt* itu sendiri, dan tiada sifat lain yang dinisbahkan kepada *dhāt* itu sedemikian melainkan sifat Wujud sahaja³⁰.

Takrif yang kedua menyebutnya sebagai “*hāl* yang *thābit* bagi *dhāt*, selama ada *dhāt* itu padahal tiada dikeranakan dengan suatu kerana” (*al-hāl al-thābit li al-dhāt mā dāmat al-dhāt ghayr mu`allalah bi`illah*)³¹. Berdasarkan penta`rifan ini, Tuan Minal menjelaskan bahawa *Sifat Nafsiyyah* adalah termasuk dalam kategori *hāl* iaitu sesuatu yang berada dipertengahan antara wujud dan tiada (*adam*)³². Justeru, sifat ini pada hakikatnya tidak dikatakan sebagai benar-benar ada dan tidak juga benar-benar tiada. Manakala kenyataan yang menyebut: “tidak dikeranakan oleh sesuatu kerana”, ia bermaksud bahawa sifat ini tidak berkait dengan sesuatu apapun³³, dengan maksud bahawa kewujudan sifat ini tidak bergantung kepada mana-mana sebab, sifat

28 Zainal Abidin al-Fatani, (t.t), *op.cit*, h. 23

29 Ibid..

30 Ibid..

31 Lihat Mubārak Ḥasan Ḥusīn (1995), *‘Ilm al-Tawhīd fi Daw’ al-‘Aql wa al-Naql*. Quisna: Maṭba‘ah Ḥamādah al-Ḥadīthah. h. 175 dan Zainal Abidin al-Fatani (t.t), *op.cit*, h. 23.

32 Lihat Zainal Abidin al-Fatani (t.t), *op.cit*, h. 23.

33 Ibid., h. 23.

atau sesuatu yang lain. Hakikat ini jelas kerana sekiranya diandaikan bahawa *ḥāl* ini bergantung kepada sebab atau sumber yang lain yang mencipta sifat Wujud tersebut, maka ia akan menafikan kesempurnaan *Dhāt* Allah SWT kerana KewujudanNya tidak berhajat atau bergantung kepada sesuatu apapun, sebaliknya kesemua kewujudan lain adalah bergantung kepada kewujudanNya. Dalam konteks ini, Tuan Minal menjelaskan pengertian sifat Wujud sebagai ada *Dhāt*Nya³⁴, dengan maksud tidak ada sesuatupun yang mempengaruhi kewujudan Allah SWT; sama ada dengan andaian bahawa terdapat sesuatu yang berkuasa mencipta *Dhāt* Allah SWT, atau *Dhāt* Allah SWT yang mencipta DiriNya sendiri³⁵.

Seterusnya, berdasarkan ulasan di atas, Tuan Minal menjelaskan kenapa Sifat Wujud patut didahulukan berbanding Sifat Dua Puluh yang lain. Ini kerana sifat ini merupakan asas dan tunjang kepada kewujudan sesuatu yang lain kerana mustahil pada akal bahawa sifat lain seperti *Qidam*, *Baqā'*, *Mukhālafatuhū li al-ḥawādith* dan sebagainya lahir tanpa adanya sifat ini³⁶.

Demikian beberapa pengantar berkaitan *Sifat Nafsiyyah* dan *Sifat Wujud* yang dikemukakan oleh Tuan Minal. Semua ini memberikan gambaran yang jelas tentang topik tersebut sebelum dikemukakan perbincangan tentang sifat Wujud ini secara khusus.

Tuan Minal, ketika membincangkan tentang sifat wujud, mengemukakan dua pandangan yang berbeza daripada pendokong aliran Asha'irah iaitu Abū Ḥasan al-Ash`arī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Menurut al-Ash`arī, Wujud adalah *Dhāt* itu sendiri (*`Ayn mawjūd*), dan bukan sesuatu yang lain dari *Dhāt*. Ini kerana al-Ash`arī menolak konsep *aḥwāl* iaitu sesuatu yang berada dipertengahan di antara wujud dan tiada (*`adam*). Bagi beliau, sesuatu itu sama ada benar-benar ada atau tiada, dan tiada sesuatu yang berada

34 Lihat Zainal Abidin al-Fatani (t.t), *op.cit*, h. 16.

35 Ibid.

36 Ibid.

di pertengahan antara keduanya³⁷. Ini berbeza dengan al-Rāzī³⁸ yang menyifatkan Wujud bukanlah *'Ayn mawjūd*, tetapi ia disifatkan sebagai "*ḥāl* yang wajib bagi *Dhāt*, selama *ḥāl* itu tidak dikeranakan oleh sesuatu sebab". Berdasarkan pengertian ini, al-Rāzī menyifatkan Wujud sebagai *ḥāl*, iaitu tidak dikatakan sebagai sebenar-benar wujud seperti *Sifat Qudrah* dan tidak pula tergambar dalam fikiran sebagaimana *Sifat Salbiyyah*. Di samping itu, *ḥāl* ini juga berbeza dengan *ḥāl ma'nawīyyah* kerana *ḥāl ma'nawīyyah* ini berkait dengan *sifat ma'ani*, sedangkan *ḥāl* ini tidak berkait dengan sesuatu apapun³⁹.

Demikian dua pandangan tokoh al-Asha'irah berkaitan kedudukan dan hakikat sifat Wujud yang dinyatakan oleh Tuan Minal. Berhubung dengan dua pandangan ini, Tuan Minal tidak pula menentukan pendirian beliau terhadap pandangan-pandangan tersebut. Beliau sebaliknya menyatakan bahawa tidak harus membincangkan sama ada sifat Wujud adalah *Dhāt* atau sebaliknya, kerana perkara tersebut tidak dijelaskan oleh syarak dan ulama Salaf. Apa yang lebih penting ialah beriman dengan kewujudan Allah SWT⁴⁰. Meskipun begitu Tuan Minal dilihat lebih cenderung kepada pandangan al-Rāzī kerana turut menganggap Wujud sebagai satu dari Sifat-sifat Allah SWT. Ini kerana,

-
- 37 Lihat al-Ash'arī (1975), *al-Luma' fi al-Radd Ahl al-Ziyagh wa al-Bida'*, taḥqīq: Ḥamūdah Gharābah. Kaherah: Hay'ah al-'Āmmah li Shu'ūn al-Maṭābi' al-Āmīriyyah, h. 30-3. Lihat Al-Bājūrī (2002), *Ḥāshiyah al-Imām al-Bājūrī 'alā Jawharah al-Tawḥīd*. Taḥqīq: 'Alī Jum'ah Muḥammad al-Syāfi'ī. Kaherah: Dār al-Salām, h. 106 dan Zainal Abidin al-Fatani (t.t), *op.cit*, h. 16.
- 38 Beliau ialah Abū 'Abd Allah Muḥammad bin 'Umar bin Ḥusīn bin 'Alī terkenal dengan gelaran Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Dilahirkan di Bandar al-Ray pada tahun 542 atau 544H., dan meninggal dunia di Bandar Herāt pada tahun 606H. (1209M.). Lihat al-Rāzī (1991), *Kitāb al-Muḥaṣṣal wahuwa Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhirīn min al-Ḥukamā' wa al-Mutakallimīn*. Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth, taḥqīq: Ḥusīn Atai, h. 5-6.
- 39 Lihat Ibid., h. 172; Al-Taftazānī (1989), *Sharḥ al-Maqāṣid*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 4: h. 85; Zainal Abidin al-Fatani (t.t), *op.cit*, h. 16-17; Sheikh Daud al-Fatani (t.t), *Al-Durr al-Thamin*. Bangkok: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad al-Nahdī wa Awlādih, h. 21; Muhammad Zainuddin bin Muhammad Badawi al-Sambawi (t.t), *Sirāj al-Huda*. Kota Bharu: Cahaya Purnama, h. 9; Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fawdah (2004) *Tahdhīb Sharḥ al-Sanūsiyyah*. Amman: Dār al-Rāzī, h. 19-20; Mubārak Ḥassan Ḥusīn (1995), *op.cit*, h. 179.
- 40 Lihat Zainal Abidin al-Fatani (t.t), *op.cit*, h. 17.

jika diambil kira pandangan al-Ash`ari dalam hal ini yang berpendapat bahawa Wujud adalah *`Ayn al-Dhāt*, ia seolah-olah menafikan Wujud itu sebagai sebahagian daripada Sifat-sifat Allah SWT. Jadi, oleh kerana Tuan Minal turut mengiktiraf sifat Wujud sebagai satu dari keseluruhan Dua Puluh Sifat yang wajib Allah SWT, ini menguatkan lagi andaian bahawa beliau menerima konsep *ḥāl* sebagaimana yang diperkatakan oleh al-Rāzī.

Demikian pandangan Tuan Minal berkaitan hakikat sifat Wujud dalam kaitannya dengan *Dhāt* Allah SWT. Apa yang dapat ditegaskan di sini, Tuan Minal menyakini bahawa sifat Wujud adalah suatu sifat yang wajib bagi Allah SWT. Tanpa ikut memperincikan perbincangan isu ini sebagaimana dalam perbincangan ulama Kalam, khususnya dalam isu sama ada ianya adalah *ḥāl* ataupun *`ayn al-mawjūd*, Tuan Minal menegaskan bahawa sebagai umat Islam, kita diwajibkan meyakini tentang kewujudan Allah SWT dan bahawa kewujudan Allah SWT ini adalah suatu yang khusus bagiNya dan tiada suatu kewujudan lain yang mempunyai sifat wujud yang sama dengan Wujud Allah SWT.

Kenyataan ini jelas apabila beliau turut membincangkan tentang faham yang menyamakan kewujudan Allah SWT dengan kewujudan makhluk sebagaimana yang dikaitkan dengan fahaman *wahdat al-wujūd*. Tuan Minal menampelak beberapa kata-kata yang terlontar daripada mulut golongan sufi yang boleh menimbulkan kekeliruan di kalangan masyarakat seolah-olah Allah SWT meresap ke dalam dan bersatu dengan makhluk atau apa yang disebut sebagai *Hulūl* dan *ittihād*. Antara kenyataan yang boleh menimbulkan kekeliruan (*wahm*) tersebut adalah seperti kata-kata al-Ḥallāj: “Aku Allah”, atau kata-kata setengah yang lain: “tiada dalam baju jubahku ini melainkan Allah”. Ungkapan-ungkapan seperti ini menurut Tuan Minal tidak harus pada sisi syarak kerana ia boleh menimbulkan keraguan dan kegelisahan di kalangan masyarakat⁴¹.

41 Lihat Zainal Abidin al-Fatani (t.t), *op.cit*, h. 17.

Tuan Minal menjelaskan bahawa kata-kata sebegini lahir daripada golongan Sufi lantaran mereka terlalu asyik dengan Allah SWT. Ini pasti ada penjelasannya dalam konteks mereka. Namun untuk menyebarkan fahaman tersebut kepada masyarakat awam, ia adalah suatu kesilapan kerana mereka belum bersedia untuk memahami dan menerima fahaman seperti ini memandangkan pengetahuan agama yang terhad yang dimiliki oleh mereka. Dalam sesetengah situasi, meskipun fahaman *hulūl* dan *ittihād* ini tidak disebarkan oleh golongan Sufi, namun kata-kata yang tercatat dalam karya mereka telah dikeduk secara bebas oleh masyarakat awam. Sehubungan itu, menurut Tuan Minal, kejahilan masyarakat yang bertaqlid semata-mata kepada kata-kata tersebut boleh menjerumuskan mereka ke lembah kekufuran dan kezindiqkan⁴².

Dalil Kewujudan Allah SWT

Dalam kitab *ʿAqīdah al-Nājīn*, Tuan Minal amat menitik berat tentang kepentingan memahami persoalan kewujudan Allah SWT. Beliau menganggapnya sebagai fardu `ain bagi setiap Muslim. Menurut beliau, seseorang Muslim itu masih dianggap bertaqlid sekiranya lemah untuk mengemukakan dalil-dalil secara umum (*ijmālī*) tentang kewujudan Allah SWT. Bagi mengukuh dan menjelaskan kepentingan memahami persoalan ini, Tuan Minal mengutarakan dua buah kisah, iaitu dialog di antara Asmu`ī dan seorang Badwi, serta perdebatan Abū Ḥanīfah dengan al-Dahrī⁴³.

Dialog antara Asmu`ī dan orang Badwi berlaku apabila orang Badwi mempersoalkan tentang bukti kewujudan Allah SWT. Lalu Asmu`ī membaca sepotong ayat al-Qur`an (*Al-Dhāriyāt*, 51: 20-21) yang berbunyi:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

dan di dalam bumi itu beberapa tanda Allah yang menunjukkan wujud Allah yang memberi yakin bagi orang yang mentauhidkan Dia dan pada diri

42 Ibid., h. 17-18

43 Ibid., h. 6-7.

kamu itu pun ada dalil yang menunjukkan ada Tuhan yang memerintahkan kamu, maka adakah tiada kamu lihat akan dia (yakni hendaklah kamu ketahui akan dia)”⁴⁴.

Setelah mendengar ayat ini, orang Badwi tersebut terus dapat memahami maksud ayat tersebut lantas berkata: “Memang benar Tuhan berfirman, najis unta menunjukkan adanya unta, kesan tapak kaki menunjukkan ada orang yang berjalan, langit ada buruj iaitu tempat bergerakanya bulan, bintang dan matahari, bumi ada jalan-jalan, laut mempunyai ombak, semuanya menunjukkan adanya Tuhan”⁴⁵.

Melalui dialog ini, Tuan Minal menjelaskan bahawa tidak sukar bagi seseorang untuk mendatangkan dalil bagi membuktikan kewujudan Allah SWT. Ini kerana sememangnya terdapat pelbagai dalil dan hujah yang boleh diutarakan bagi membuktikan hakikat tersebut. Jika seorang Badwi yang berada di pendalaman kampung mampu menanggapi dan mengemukakan dalil kewujudan Allah SWT, maka apatah lagi bagi mereka yang berada di Bandar atau yang lebih terpelajar, mereka sepatutnya lebih berupaya mengemukakan hujah-hujah yang lebih mantap.

Kisah kedua yang dikemukakan oleh Tuan Minal ialah kisah perdebatan di antara imam Abū Ḥanīfah dengan al-Dahrī tentang kewujudan Allah SWT. Dalam kisah ini, al-Dahrī mempersoalkan bahawa sekiranya Allah SWT wujud, pastinya Dia berada di mana-mana. Abū Ḥanīfah menafikan kenyataan tersebut dan menegaskan bahawa tidak semestinya sesuatu yang wujud mempunyai tempat. Beliau seterusnya mengemukakan dua contoh bagi menjelaskan perkara tersebut. Contoh pertama ialah nyawa manusia; adakah manusia mengetahui di mana letaknya nyawa, adakah ia berada di kepala, perut atau kaki? Contoh kedua adalah minyak; adakah diketahui di mana letaknya minyak

44 *Al-Dhāriyāt*, 51: 20-21. Ini adalah terjemahan yang dikemukakan sendiri oleh Tuan Minal dalam kitab *‘Aqīdah al-Nājīm*. Lihat Zainal Abidin al-Fatani (t.t), *op.cit*, h. 7.

45 Lihat Zainal Abidin al-Fatani (t.t), *op.cit*, h. 7.

dalam susu? Setelah gagal menjawab dua soalan tersebut, al-Dahrī beralih kepada beberapa soalan lain sehingga akhirnya sampai kepada soalan tentang apakah yang sedang dilakukan oleh Allah SWT sekarang? Abū Ḥanīfah tidak terus menjawab soalan tersebut, sebaliknya beliau meminta al-Dahrī agar turun dari tempatnya di atas mimbar, kerana menurutnya tidak beradab bagi orang yang menjawab berada di bawah sedangkan orang bertanya berada di atas.⁴⁶ Lalu al-Dahrī turun dari atas mimbar, dan Abū Ḥanīfah mengambil tempat di atas mimbar sambil berkata: “Inilah pekerjaan Allah SWT sekarang, Dia menggugurkan yang batil seperti kamu dari atas ke bawah, dan menaikkan yang benar (*haqq*) sepertiku dari bawah ke atas” . Melalui kisah ini juga Tuan Minal cuba membuktikan bahawa bukanlah menjadi suatu kesukaran bagi seseorang yang berfikiran waras untuk mengemukakan dalil dan hujah membuktikan kewujudan Allah SWT.

Kisah-kisah di atas menerangkan terdapat pelbagai dalil yang boleh dikemukakan bagi membuktikan kewujudan Allah SWT. Walau bagaimanapun, ini juga bergantung kepada sejauhmana manusia mampu memerhati tanda-tanda kebesaran Allah SWT pada makhlukNya dan sejauhmana mereka mampu mengolah bentuk-bentuk hujah tersebut melalui pelbagai daya kreativiti masing-masing. Apa yang pasti, bagi yang menggunakan akal fikiran secara waras dan tepat, tidak sukar untuk mereka kemukakan pelbagai dalil tersebut. Dari aspek yang lain pula, setiap individu mempunyai daya yang berbeza dalam menanggapi dan meyakini sesuatu dalil⁴⁷ . Ini juga adalah

46 Ibid., h. 7-9

47 Hakikat ini sebenarnya telah ditegaskan oleh al-Quran dan hadis Nabi s.a.w. bahawa kita hendaklah berusaha menyeru dan berdakwah kepada umat manusia dengan cara yang sesuai dengan keupayaan dan kecenderungan masing-masing; sama ada dengan cara berhujah secara bijaksana dan berhikmah (*bī al-Ḥikmah*), secara nasihat-menasihati dan ingat-mengingati (*maw'izah ḥasanah*) atau secara berdebat dan berbahas (*mujādalah*) sebagaimana yang dinyatakan dalam al-Qur'an Surah *al-Nahl*, 16: 125; atau dengan mengenalpasti terlebih dahulu kualiti sasaran dakwah kita apabila kita berhadapan dengan mereka sebagaimana yang disarankan oleh Rasulullah s.a.w. apabila Baginda menegaskan bahawa kita perlu berkata-kata kepada

antara kenyataan yang boleh dipelajari dari dua kisah yang dikemukakan oleh Tuan Minal di atas. Bagi seorang awam, sebagaimana yang digambarkan dalam kisah Badwi di atas, penghujahan tentang wujud Allah SWT boleh diketengahkan melalui contoh-contoh yang empirikal dan mudah ditanggapi khususnya melalui pancaindera. Sebaliknya bagi golongan yang mempunyai daya berfikir dan berhujah yang lebih tinggi, sebagaimana golongan al-Dahrī dalam kisah kedua, mereka memerlukan suatu bentuk pendalilan dan penghujahan yang lebih kompleks iaitu yang boleh menyedar dan menarik perhatian pemikiran mereka kepada suatu hakikat sebenar yang mereka tidak sedari selama ini. Apa yang penting, kedua-dua bentuk pendalilan di atas mampu menanamkan keyakinan terhadap kewujudan Allah SWT bagi kedua-dua golongan tersebut. Tambahan lagi, jika penghujahan dan keyakinan ini lahir dari dalam diri mereka sendiri, ia akan lebih mengukuhkan lagi keyakinan mereka terhadap perkara tersebut.

Ini adalah hakikat berkaitan penghujahan tentang kewujudan Allah SWT. Manusia sememangnya mampu mencapai, menghayati dan meyakini hujah dan dalil kewujudan Allah SWT dalam pelbagai bentuk dan kualiti. Walau bagaimanapun, demi melengkapkan lagi perbincangan berkenaan kewujudan Allah SWT, Tuan Minal mengetengahkan dalil-dalil wujud Allah SWT sebagaimana yang dibahas dan dikemukakan oleh para ulama Kalam.

Tuan Minal menjelaskan bahawa Allah SWT adalah Wujud, namun kewujudanNya adalah berbeza dengan kewujudan makhluk yang berhajat kepada sebab (*`illah*) untuk wujud, sebab yang menyebabkan dan merealisasikan

manusia berdasarkan keupayaan akal mereka. Lihat tentang tegasan ini misalnya dalam *Kanz al-`Ummāl* hadith berbunyi: *أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم*, 'Alā' al-Dīn 'Aliyy al-Muttaqī bin Ḥisām al-Dīn al-Hindī al-Burhān Pūrī (1993), *Kanz al-`Ummāl Fī Sunan al-Aqwāl wa al-Afāl*. Taḥqīq: al-Shaykh Bakrī Ḥayyānī *et.al.*. Beirut: Muassasah al-Risālah, juz 10, h. 242. Bandingkan juga dengan kupasan Ibn Rusyd tentang tiga bentuk penghujahan dan tiga kategori manusia ini dalam *Faṣl al-Maqāl*, lihat Ibn Rusyd (1968) *Falsafah Ibn Rusyd*. Taḥqīq: Muṣṭafā `Abd al-Jawwād `Umrān. Kaherah: Al-Maktabah al-Mahmūdiyyah al-Tijāriyyah, h. 107.

kewujudannya⁴⁸. Ini menjelaskan kepada kita bahawa dalam usaha kita mencari hujah dan dalil kewujudan kedua-dua kewujudan ini, iaitu kewujudan Allah SWT dan kewujudan makhlukNya, kita perlu sedar bahawa ianya juga adalah berbeza. Jika makhluk memerlukan sebab untuk wujud, maka apabila kita temui sebab kewujudannya maka kita dengan sendirinya akan mengetahui dalil dan hujah kewujudan makhluk tersebut; maknanya pengetahuan tentang sebab membawa kepada pemahaman tentang kewujudan hasilnya (*musabbab*). Namun dalam konteks dalil kewujudan Allah SWT, memandangkan kewujudanNya tidak bersebab kerana Dia tidak diwujudkan, bahkan Dia yang mewujudkan segala makhluk, maka kaedah di atas tidak terpakai di sini. Sebaliknya kita perlu meneliti hasil ciptaanNya untuk mencapai kepada dalil dan hujah kewujudanNya; maknanya pengetahuan tentang hasil ciptaan (*musabbab*) membawa kepada pengetahuan tentang Sebab Penciptanya.

Dari sudut yang lain pula, fakta di atas menjelaskan juga betapa kewujudan makhluk ini adalah suatu yang sedia maklum kerana ianya jelas terpapar di hadapan mata kasar kita. Tiada seorangpun dari kalangan manusia yang waras yang meragui kewujudan makhluk ini. Namun hal ini berbeza dalam konteks kewujudan Allah SWT yang juga merupakan Sebab bagi kewujudan segala makhluk termasuk kewujudan manusia. KewujudanNya tidak terjelma secara langsung di depan mata kasar manusia kerana Allah SWT Maha Suci dari segala sifat benda atau material. Oleh itu, kewujudanNya perlu dibuktikan khususnya apabila ada dari kalangan manusia yang mengingkari hakikat ini. Jadi, untuk membuktikan kewujudan Allah SWT, kita memerlukan suatu pengamatan yang khusus demi mencapai dan memahami dalil yang jelas tentang kewujudan Allah SWT, dan dalam konteks saranan yang dikemukakan di atas kita perlu mengamati hakikat kewujudan makhluk demi mencapai dalil kewujudan Pencipta (*Khāliq*). Ini semua

48 Lihat Zainal Abidin al-Fatani (t.t), *op.cit*, h. 16.

mentafsirkan kenapa para ulama Kalam, termasuk Tuan Minal, memperkatakan isu pendalilan terhadap kewujudan Allah SWT ini.

Bagi membuktikan kewujudan Allah SWT, Tuan Minal mengemukakan beberapa dalil al-Qur'an dan hujahan akal. Antara dalil al-Qur'an yang dikemukakan ialah firman Allah SWT dalam *Surah Ibrāhīm*, 14: 10 yang berbunyi:

أَفِي اللَّهِ شَكٌّ

Ertinya: "Adakah pada wujud Allah itu syak⁴⁹"

Dan firmanNya dalam *Surah al-An`ām*, 6: 73:

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

Ertinya: "[Allah SWT] telah menjadikan tujuh petala langit dan bumi⁵⁰"

Dalam ayat pertama di atas, Allah SWT mengajukan persoalan dalam bentuk "mempersendakan" kepada mereka yang mengingkari kewujudan Allah SWT, sedangkan bukti kewujudanNya begitu jelas dan nyata⁵¹. Manakala ayat kedua pula menyokong ayat pertama dengan menegaskan bahawa penciptaan langit dan bumi menjadi bukti yang jelas dan nyata bahawa Penciptanya iaitu Allah SWT adalah Wujud⁵². Jika diperhatikan kedua-dua ayat ini, ia jelas berupa suatu bentuk aplikasi terhadap kaedah pembuktian dan pendalilan kewujudan Allah SWT yang dinyatakan di atas. Ia menyarankan kepada mereka yang mengingkari kewujudan Allah SWT agar memerhatikan kejadian mahklukNya, dan dalam konteks ini dikemukakan dua kejadian dan ciptaan agung Allah SWT iaitu langit dan bumi, yang pastinya merangkumi segala kewujudan yang terkandung di dalamnya. Keunikan ciptaan dan kejadian ini

49 Ibid., h. 58.

50 Ibid., h. 58.

51 Lihat Abī al-Ṭayyib Ṣadiq bin Ḥasan bin `Alī al-Ḥussin al-Ganūjī al-Bukhārī (1995), *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur`ān*, taḥqīq: `Abd Allāh Ibrāhīm al-Anṣārī, Beirut: Maktabah al-`Aṣriyyah, 7: h. 92.

52 Ibid., 4: h. 172.

pastinya akan menyedarkan manusia betapa Pencipta langit dan bumi tersebut pastinya wujud dan kewujudanNya pasti lebih agung dari ciptaanNya ini.

Selain dalil al-Qur'an, Tuan Minal turut mengemukakan hujah akal bagi membuktikan kewujudan Allah SWT. Antaranya beliau mengaitkan kebaharuan alam sebagai bukti kewujudan Allah SWT, sebagaimana kata-katanya yang dipetik daripada Imam al-Sanūsī:

fa'ammā burhān wujūduhū Ta`ālā faḥudūth al-`ālam liannahū law lam yakun lahū muḥdith bal ḥadatha binafsih lazima an yakūna aḥad al-`amrayn al-mutasāwiyayn mutasāwīyan liṣāhibih rājiḥan `alayh bilā sabab wahuwa muḥāl, wa dalīl Ḥudūth al-`ālam mulāzimatuh li al-a`rād al-ḥadīthah min ḥarakah wa sukūn wa ghayrihimā, wa mulāzimah al-ḥadīth ḥadīth. Wa dalīl ḥudūth al-a`rād mushāhadat taghayyuriha min `adam ilā wujūd wa min wujūd ilā `adam

“Dan adapun dalil tanda ada Allah Ta`ala itu, maka baharu alam ini kerana bahawasanya jikalau tiada ada baginya, yakni bagi alam ini orang yang membaharukan dia, tetapi baharu ia dengan sendirinya, nescaya lazimlah bahawa ada salah suatu daripada dua pekerjaan yang bersamaan keduanya, bersamaan ia bagi taulannya lagi lebih ia akan taulannya dengan tiada sebab, dan iaitu mustahil. (Dan) dalil baharu alam ini yakni jirim melazimnya bagi `arad yang baharu daripada gerak dan diam dan lain daripada keduanya seperti berhimpun dan bercerai dan segala warna dan melazimkan bagi yang baharu itu baharu *fa'wq*. (Dan dalil) baharu segala `arad itu nyata dilihat berubah-ubahnya daripada tiada kepada ada, dan daripada ada kepada tiada”⁵³.

53 Lihat Zainal Abidin al-Fatani (t.t), *op.cit*, h. 58.

Tuan Minal melalui teks di atas berhujah membuktikan bahawa alam ini, iaitu segala kewujudan selain Allah SWT, adalah mustahil bersifat *qadīm*, iaitu wujud sejak sediakala dan kewujudannya tiada yang menciptakannya atau dengan kata lain ia wujud dengan sendirinya sejak azali lagi. Demi memperjelaskan hujahnya bahawa alam ini baharu, *premis-premis (muqaddimāt)* berikut dikemukakan.

Pertama ialah 'Bahawa alam ini baharu (*ḥādīth*)'. Seterusnya premis kedua, 'Suatu yang baharu pasti berhajat kepada Pencipta yang menciptakannya'. Oleh itu, hasilnya: 'Alam ini berhajat kepada Pencipta iaitu Allah SWT'. Setelah terbukti bahawa Allah SWT adalah Pencipta alam, maka benarlah juga bahawa Allah SWT itu wujud kepada Pencipta sesuatu tidak mungkin ianya tidak wujud. Tuan Minal menjelaskan dengan katanya:

(Dan adalah) pada *kalām muṣannif* itu ditakdirkan dua jumlah seolah-olah berkata ia: Bermula alam ini baharu, dan tiap-tiap yang baharu itu tak dapat tiada ada baginya daripada orang yang membaharukan dia, maka natijahnya alam ini ada orang yang membaharukan dia, maka yang membaharukan dia itu Allah Ta'ala⁵⁴.

Seterusnya bagi memperjelaskan lagi premis-premis di atas, Tuan Minal mengemukakan huraian-huraian yang lebih terperinci. Merujuk kepada premis pertama yang mengatakan bahawa 'alam ini adalah baharu', ianya adalah berdasarkan 'khabar Rasul' yang pastinya merujuk kepada al-Qur'an dan al-Hadith, dan juga berdasarkan pemerhatian ke atas alam itu sendiri. Merujuk kepada 'khabar Rasul' ini ianya telah dikemukakan di atas, dan juga boleh dilihat dalam banyak ayat-ayat al-Qur'an yang lain. Manakala dalam konteks pemerhatian terhadap alam ini Tuan Minal menjelaskan bahawa apa yang dimaksudkan dengan 'baharu'

54 Ibid., h. 58

itu ialah bahawa ia wujud setelah tiada atau sebagaimana katanya: 'kedatangan wujudnya kemudian dan dahulunya itu `adam'⁵⁵. Ini adalah definisi atau maksud 'baharu', dan suatu yang sebegini sifatnya pasti memerlukan Pencipta yang akan mencipta dan menentukan kewujudannya setelah sebelumnya ia tiada. Namun apa pula penjelasan yang mengatakan bahawa alam ini baharu?

Tuan Minal menegaskan, berdasarkan dalil para ulama Kalam, bahawa alam ini terdiri daripada jirim dan `araḍ dan kedua-duanya adalah baharu. Ini bermakna bahawa alam, yang terbentuk dari dua komponen yang baharu ini, adalah juga baharu. Jirim dan `araḍ boleh difahami secara umumnya seperti bahan dan rupa sesuatu. Jirim adalah bahan yang dengannya sesuatu itu dibentuk atau terbentuk, manakala `araḍ pula adalah rupa dan fenomena zahir yang dilihat wujud pada sesuatu kewujudan seperti warna, rupa bentuk dan perubahan-perubahan zahir seperti pergerakan dan sebagainya yang berlaku pada sesuatu benda. Jirim dan `araḍ adalah dua komponen yang tidak dapat dipisahkan; jirim tidak mungkin wujud tanpa `araḍ dan begitulah juga sebaliknya. Jadi, sekiranya salah satu daripada dua komponen ini dapat dibuktikan sebagai baharu, maka secara pastinya komponen yang lain itu juga adalah baharu. Katanya:

Dan dalil baharu alam ini iaitu melazimnya bagi sekalian `araḍ yang baharu itu pada takdir jumlah *sughrā* yang berkata ia: "Bermula segala jirim itu melazimkan bagi segala `araḍ yang baharu". (Dan katanya): "Yang melazimkan bagi yang baharu itu baharu pula" pada takdir jumlah *kubrā* yang berkata ia: "Dan tiap-tiap barang yang melazimkan yang baharu itu baharu". (Maka jadilah) tertib dalil itu seperti katanya: "Bermula segala jirim itu melazim bagi segala `araḍ yang baharu, dan tiap-tiap barang yang melazimkan bagi yang baharu itu baharu

55 Ibid.

pula”, dan natijahnya: “Bermula segala jirim itu baharu”⁵⁶

Seterusnya bagi memperjelaskan hujah bahawa jirim itu baharu, pemerhatian dilakukan pada *`araḍ* kerana *`araḍ* zahir di hadapan mata kita. Dalam hal ini Tuan Minal menyebut fenomena pergerakan dan diam dan fenomena perubahan dari tiada kepada ada sebagai contoh *`araḍ* yang dapat diperhatikan pada alam ini. Tegasnya, sesuatu yang berubah sama ada dari bergerak kepada diam dan sebaliknya, atau dari tiada kepada ada dan sebaliknya, adalah baharu. Jadi, apabila *`araḍ* sesuatu itu adalah baharu, maka pastinya jirimnya juga baharu. Tegasnya:

(Dan katanya): “Daripada gerak dan diam dan lain daripada keduanya itu”, *bayān* bagi segala *`araḍ* yang baharu dan hanya sanya menentukan ia akan gerak dan diam dengan *mentaṣriḥkan* dengan keduanya, kerana bahawa melazim segala jirim bagi keduanya itu *ḍarūriyyah* mudah mendapat bagi tiap-tiap yang mempunyai akal. (Dan katanya): “Dan yang melazimkan bagi yang baharu itu baharu pula”, ertinya kerana bahawa yang melazimi akan sesuatu itu tiada sah bahawa mendahului ia akan sesuatu itu, kerana jikalau mendahului ia akan dia, nescaya ternafi berlazim-laziman dan iaitu menyalahi kehendak. (Dan katanya): “Dan dalil baharu segala *`araḍ* itu dipandang nyata berubah-ubahnya”. Bermula *taqrīr* bahawa dalil itu katanya: “(Bermula) dalil baharu segala *`araḍ* itu dipandang akan dia berubah-ubah daripada wujud kepada *`adam* dan *`akasnya*, dan tiap-tiap barang yang ada ia seperti demikian itu, maka iaitu baharu”, dan natijahnya: “Segala *`araḍ* itu baharu”⁵⁷

Setelah diperjelaskan premis pertama yang mengatakan

56 Ibid., h. 58-59

57 Ibid., h. 59

bahawa 'Alam ini baharu', maka secara jelas juga dapat difahami hakikat premis kedua iaitu bahawa sesuatu yang baharu tidak mungkin mewujudkan dirinya sendiri. Sebaliknya ia pastinya berhajat kepada Pencipta yang mewujudkannya. Hakikat ini, iaitu bahawa 'alam ini berhajat kepada Pencipta' adalah suatu yang *badīhī*, iaitu suatu yang jelas difahami dengan sendirinya dan tidak memerlukan kepada sebarang dalil lagi untuk membuktikannya. Namun bagi melengkapkan penghujahan, Tuan Minal mengemukakan penjelasan tambahan berkaitan kenapa dan bagaimana sesuatu yang baharu itu tidak mungkin mewujudkan dirinya sendiri tapi berhajat kepada pencipta yang lain. Ini dijelaskan dengan memerhati hakikat kewujudan yang baharu ini. Setiap kewujudan yang baharu mempunyai kebarangkalian yang sama dan seimbang untuk wujud dan untuk tiada, dengan maksud bahawa ianya pada zatnya mempunyai potensi yang sama untuk wujud dan untuk tidak wujud. Oleh yang demikian, sekiranya ia wujud – atau sebaliknya kekal tidak wujud – maka penentuan kewujudannya – atau sebaliknya penentuan ketidakwujudannya – tidak mungkin lahir dari dirinya sendiri kerana ia pada zatnya mempunyai potensi yang sama untuk kedua-dua keadaan tersebut. Jadi, sekiranya ia wujud sebagaimana yang dapat kita perhatikan pada alam ini, ini pastinya ekoran faktor luar selainnya yang menentukan agar ia wujud setelah tidak wujud sebelum ini, dan faktor luar ini tidak mungkin dirinya tapi ia adalah kewujudan yang lain darinya iaitu Allah SWT. Tuan Minal menghuraikan:

Dan adapun wujud alam ini jadi dalil bagi wujud Tuhan yang menjadikan dia, kerana tiada tasawwur pada *nazar`aqlī* alam ini ada ia dengan sendirinya, kerana [...] [j]ikalau baharu ia dengan sendirinya, nescaya lazim bahawa adalah salah satu daripada dua pekerjaan yang bersamaan keduanya, bersamaan bagi taulannya tiba-tiba lebih ia atas taulannya dengan sendirinya, yakni dengan tiada suatu sebab, maka iaitu mustahil kerana tiada diterima

oleh akal⁵⁸. (Dan) *murād* dengan dua pekerjaan itu wujud dan `adam. (Dan) *murād* dengan salah satu daripada keduanya itu wujud (dan) *murād* dengan taulannya itu `adam, dan ini dibinakan atas bahawa wujud dan `adam dengan ditilik kepada *dhāt mumkin* itu bersamaan keduanya dan iaitulah *qawl* yang masyhur, dan yang lazim atas *qawl* ini jikalau tiada ada bagi alam ini *muhdith* tetapi jadi ia dengan sendirinya, nescaya lazim berat oleh salah satu daripada dua yang bersamaan keduanya dengan tiada suatu sebab dan iaitu mustahil, kerana barang yang *thābit* padanya daripada berhimpun dua yang berlawanan iaitu *rujhān* dan *musāwāh* ertinya berat sebelah dan bersamaan beratnya dan bandingan yang demikian itu neraca yang bersamaan dua daunnya tiba-tiba berat salah satu daripada keduanya atas yang satu lagi itu dengan tiada suatu sebab yang memberatkan dia⁵⁹

Kemudian, setelah benar bahawa alam ini memerlukan Pencipta untuk wujud, pastinya Pencipta alam ini bukanlah dari kalangan 'alam' itu sendiri sebab sudah ternafi di atas bahawa alam tidak boleh mewujudkan dirinya sendiri. Jadi pasrtnya Pencipta alam adalah suatu yang di luar alam, dan tiada sesuatu di luar alam kecuali Allah SWT. Dengan ini, maka terbuktilah bahawa Allah SWT adalah Pencipta alam, dan ini adalah hasil hujah yang diperkatakan di atas.

Demikianlah hujah dan penjelasan akal bahawa alam ini baharu dan berhajat kepada Pencipta dan bahawa Penciptanya adalah Allah SWT. Seterusnya, bertolak dari hakikat ini, kita mampu membuktikan bahawa Allah SWT itu Wujud, iaitu isu yang menjadi topik utama perbahasan ini. Hakikat ini juga sebenarnya adalah suatu hakikat yang

58 Maksudnya: Sekiranya alam ini tercipta dengan sendirinya, pasti akan berlaku salah satu daripada dua perkara yang setanding, maka salah satu daripadanya berusaha mengatasi yang lain tanpa sebab, sedangkan ianya adalah mustahil.

59 Ibid., h. 59

badīhī kerana mana mungkin sesuatu yang mewujudkan sesuatu yang lain tidak wujud? Bagaimana Pencipta yang mencipta dan mewujudkan makhluknya mampu mencipta sekiranya ia sendiri tidak wujud?

Berdasarkan perbincangan dan pembentangan di atas, dapat diperhatikan bagaimana Tuan Minal mampu menjabar dan membuktikan bahawa alam ini adalah baharu dan tidak qadim. Ini seterusnya memungkinan dia berhujah tentang kewujudan Allah SWT sebagai Pencipta sebenar alam ini. Ia juga secara yang jelas mampu mengithbatkan bahawa kewujudan Allah SWT adalah berbeza dari sebarang kewujudan lain kerana kewujudan selain dari Allah SWT berhajat kepada kewujudan Allah SWT untuk wujud, sedangkan kewujudan Allah SWT adalah azali dan tidak berhajat kepada kewujudan selainNya untuk wujud. Ini secara langsung menolak dakwaan golongan tertentu khususnya ahli falsafah yang mengatakan bahawa alam ini *qadīm*⁶⁰. Menurut Tuan Minal, sekiranya alam bersifat *qadīm*, pastinya ia mempunyai kedudukan yang setaraf dengan kewujudan Allah SWT yang juga bersifat *Qadīm*. Justeru, ini bermakna alam ini tidak berhajat kepada Allah SWT untuk mencipta dan mewujudkannya kerana sesuatu yang *qadīm* tidak berhajat kepada pencipta. Ini adalah mustahil. Ini juga akan menafikan sifat kebergantungan (*iftiqār*) makhluk kepada Allah SWT dan ini juga adalah mustahil kerana setiap kewujudan dalam alam ini bergantung dan berharap kepada Allah SWT⁶¹.

Transliterasi Dan Anotasi Teks `Aqīdah al-Nājīn Tentang Kewujudan Allah SWT⁶²

(Dan) kata *musannif*, *wahīya al-wujūd* ertinya yang dua puluh itu pertamanya wujud, ertinya ada *Dhāt*Nya, dengan

60 Lihat tentang pandangan ahli falsafah dan kritikan terhadapnya dalam al-Ghazzālī (t.t) *Tahāfut al-Falāsifah*, taḥqīq: Sulaymān Dunyā. Kaherah: Dār al-Ma`ārif, h. 122-123.

61 Lihat Zainal Abidin al-Fatani (t.t), *op.cit*, h. 92

62 Zainal Abidin al-Fatani (t.t), `Aqīdah al-Nājīn, h. 16-18.

makna bahawa wujudNya itu bagi *Dhāt*Nya tiada kerana `illah, ertinya bahawa yang lainNya itu tiada memberi bekas pada mengadakan Allah Ta`ala, dan bukan *murād* bahawa *Dhāt* itu memberi bekas Ia pada mengadakan DiriNya, kerana tiada berkata akan dia oleh orang yang berakal, dan hanya sanya mendahului Ia akan wujud atas yang lainnya, kerana bahawasanya Ia seperti *asyl* bagi yang lainNya kerana tiada sah dihukumkan dengan *qidam* dan barang yang kemudian daripadanya melainkan kemudian daripada *thubūt* wujud⁶³.

Dan bersalahan ulama pada wujud itu, maka kata *qīl* ialah *`ayn mawjūd*, dan *qawl* ini bagi Abī al-Ḥasan al-Ash`arī,⁶⁴ dan kata *qīl* ialah yang lain daripada *`ayn mawjud*, dan *qawl* ini bagi Imām al-Rāzī.⁶⁵ Dan atas *qawl* ini *ta`rif* yang masyhur

63 Sifat Wujud adalah mendahului segala sifat-sifat yang lain, kerana akal yang waras tidak akan menerima adanya Sifat melainkan setelah dibuktikan adanya *Dhāt* dan adanya *Dhāt* ini dibincangkan di bawah tajuk Sifat Wujud.

64 Beliau ialah Abū al-Ḥasan `Alī bin Ismā`il bin Abū Basyar Ishāq bin Salīm bin Ismā`il bin `Abd Allāh bin Mūsā bin Bilāl bin Abī Burdah bin Abī Mūsā al-Ash`arī. Dilahirkan di Basrah sekitar tahun 260H. Abu Ḥasan al-Ash`arī mendapat pendidikan daripada tokoh ulama Mu`tazilah yang terkenal juga bapa tirinya Abū `Alī al-Jubbā`ī selama empat puluh tahun. Sepanjang menjadi pengikut Mu`tazilah, al-Ash`arī sering menggantikan al-Jubbā`ī dalam sebarang perdebatan menentang lawan-lawan Mu`tazilah. Ini kerana beliau lebih mahir dalam bidang tersebut berbanding al-Jubbā`ī yang mahir dalam bidang penulisan. Setelah berada dalam Mu`tazilah hampir empat puluh tahun, akhirnya al-Ash`arī telah mengisytihar keluar daripada mazhab tersebut. Terdapat pelbagai spekulasi tentang punca beliau keluar daripada kumpulan tersebut dan membina fahaman ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah. Antaranya ialah ekoran perdebatan beliau dengan gurunya berkaitan persoalan apa yang baik dan apa yang lebih baik bagi Allah SWT (*al-Ṣalāh wa Aṣlah*), sementara pendapat lain pula ianya adalah ekoran daripada mimpi beliau bertemu dengan Rasulullah s.a.w sebanyak tiga kali dalam bulan Ramadan, iaitu pada malam kesepuluh, kedua puluh dan ketiga puluh. Dalam mimpi tersebut, Rasulullah mengarahkan beliau agar meninggalkan fahaman Mu`tazilah dan membela fahaman yang diriwayatkan daripadanya. Beliau meninggal dunia di Baghdad pada tahun 324H. Lihat. Ibn Khallikān (1969) *Wafayāt al-A`yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, juz 3. Beirut: Dār al-Thaqāfah, h. 284-285; `Alī `Abd al-Fattāḥ Al-Maghribī (1995), *al-Firaq al-Kalāmiyyah al-Islāmiyyah Madkhal wa Dirāsah*, Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 268-269; Abdul Rozak dan Rosihon Anwar (2001), *Ilmu Kalam*. Bandung: Pustaka Setia, h.120

65 Al-Rāzī adalah Muḥammad bin `Umar bin al-Hasan al-Rāzī al-Syāfi`ī, terkenal dengan gelaran Fakhr al-Dīn al-Rāzī, adalah ulama Kalam yang masyhur di zamannya. Beliau berkepakaran dalam pelbagai disiplin Ilmu seperti tafsir, feqah, usul, falsafah dan kedokteran. Al-Rāzī dilahirkan di al-Ray tahun

dan yaitu bahawasanya *ḥāl* yang wajib bagi *dhāt* selama ada *dhāt* itu *ḥāl* keadaannya demikian, *ḥāl* itu tiada dikeranakan [16] dengan suatu kerana. Dan keluar dengan kata 'tiada dikeranakan dengan suatu kerana' itu sifat *ma`nawīyyah*, seperti *kawnuhū qādiran*. Maka bahawasanya di`illahkan dia dengan suatu `illah, dan yaitu *qudrah* yang berdiri dengan *dhāt*. Dan seperti *kawnuhū murīdan*, maka bahawasanya di`illahkan dia dengan suatu `illah dan yaitu *irādah* yang berdiri dengan *dhāt*, dan seperti demikian itulah hingga akhir *ma`nawīyyah*.

(Dan) makna keadaannya di`illahkan dengan suatu `illah itu, bahawasanya melazimkan bagi suatu yang lain daripada *dhāt*. Maka diketahui daripada demikian itu bahawa *ḥāl* itu dua bahagi; salah satu daripada keduanya tiada di`illahkan dengan suatu `illah, dan yang keduanya di`illahkan dengan suatu `illah.

Dan dibilang Wujud itu sifat atas *qawḥ* yang pertama, yaitu *qawḥ* Abī al-Ḥasan al-Ash`arī, tiada zahir kerana bahawa sifat itu ti[ada] dapat tiada bahawa ada ia lain daripada `ayn *dhāt*, melainkan bahawa dikata orang tatkala sah bahawa dikatakan Allah itu *mawjūd*, seperti sah bahawa dikatakan Allah itu `Alīm umpamanya, nescaya luluslah dibilangkan Wujud itu sifat pada ketika itu, kerana menyerupai dengan sifat pada demikian itu⁶⁶. Dan inilah dibinakan atas kekal *qawḥ* yang pertama itu atas zahirnya. (Dan) yang sebenarnya ditakwil [a]kan dia seperti barang yang dikata oleh Sa`d [al-

543H dan meninggal dunia pada tahun 606H. Lihat Ibn Khalikān (1970), juz 4, *op.cit*, h. 249-252; al-Subkī (1964), *Ṭabaqāt al-Shāfi`īyyah*. Taḥqīq: Muḥammad Maḥmūd al-Ṭaḥānī dan `Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, juz 8, Kaherah: Maṭba`ah `Isā al-Bābī al-Halabī, h. 85-86.

66 Pendapat Abū Ḥasan al-Ash`arī yang menyifatkan wujud sebagai sifat masih menimbulkan kekeliruan, memandangkan tidak dikatakan sifat melainkan sesuatu yang lain daripada *dhāt*. Sedangkan al-Ash`arī berpendapat bahawa wujud adalah `ayn *dhāt*, manakala pada waktu yang sama menyifatkannya sebagai sifat. Sekiranya disebut *Mawjūd* atau `Alīm maka sesualah dikatakan sebagai sifat. Penulis bersetuju dengan pandangan yang mengkritik al-Ash`arī, kerana tidak dikatakan sifat melainkan sesuatu yang lain daripada *dhāt*.

Dīn]⁶⁷ dan lainnya daripada segala ulama yang Muḥaqqiqīn⁶⁸ dengan bahawasa *murādnya* itu tiada pekerjaan yang lebih atas *mawjūd* dengan sekira-kira dilihat akan dia, tetapi ia pekerjaan *i`tibārī*⁶⁹.

(Ketahui olehmu) bahawasanya seperti barang yang dikata oleh setengah mereka itu tiada wajib atas mukallaf *i`tiqādkan* suatu daripada yang demikian itu, tetapi memadai bahawa ia *i`tiqādkan* bahawasa Allah Ta`ala itu *mawjūd* dan tiada wajib di *i`tiqādkan* bahawa wujud itu *`ayn mawjūd* atau bukan *`ayn mawjūd*, kerana bahawasa ini daripada barang yang *ikhtilāf* ulama padanya.

(Dan kata) setengah ulama: Ketahui olehmu, maka tiada harus kita berkata *hiya huwa*, ertinya sifat itulah *dhāt*; dan tiada harus pula kita kata *hiya ghayruhū*, ertinya sifat lain daripada *`ayn dhāt*; dan tiada harus pula kita kata *dhāt* dan sifat dua *shay`un*; dan tiada harus kita katakan *dhāt* dan sifat itu *shay`un* yang satu; tetapi hendaklah kita tahankan daripada berkata akan barang yang tiada datang *wārid* daripada syarak dan tiada pula datang daripada Salaf⁷⁰

67 Beliau ialah Mas`ūd ibn `Umar ibn `Abd Allāh Sa`d al-Dīn al-Taftāzānī, dilahirkan pada tahun 712H di Taftāzān iaitu salah sebuah daerah dalam negeri Khurasān, dan meninggal dunia di Samarqand pada tahun 791H. Telah menghasilkan banyak karya, antaranya *Tahdhīb al-Manṭiq*, *Maqāsid al-Ṭalībīn* dan sebagainya. Lihat Al-Taftāzānī (t.t), *Sharḥ al-Maqāsid*, taḥqīq: `Abd al-Rahmān `Umayrah, juz 1. Al-Azhar: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, h. 74-77

68 Di sini menjelaskan bahawa Sa`d al-Dīn al-Taftāzānī juga adalah termasuk dalam kalangan ulama *Muḥaqqiqīn*.

69 Menganggap Wujud sebagai sifat oleh al-Ash`arī tidaklah tepat, kerana sifat itu bukanlah *dhāt*. Kecuali jika dikatakan bahawa Allah *mawjūd* atau *`Alim*, maka benarlah ia menyerupai sifat. Ini menjelaskan bahawa pendapat pertama (al-Ash`ari) hanya melihatnya dari segi zahir sahaja. Manakala pendapat yang benar ialah yang menyifatkan Wujud itu tidak dapat dilihat, kerana ia dikatakan *amr al-i`tibārī* iaitu pandangan Sa`d al-Dīn dan ulama *Muḥaqqiqīn*.

70 Salaf atau al-Salaf al-Salih terdiri daripada Sahabat Rasulullah s.a.w dan Tabi`in serta pengikutnya dalam tiga kurun yang pertama. Lihat Muḥammad Salīm `Abidāt (1998), *op.cit*, h. 78. Menurut Tuan Minal, berlaku kekhilafan di kalangan ulama tentang tarikh kemunculan golongan Salaf, sesetengahnya berpendapat golongan ini lahir pada lima ratus tahun dahulu. Menurut pendapat kedua, ianya lahir pada tiga kurun yang pertama iaitu zaman Sahabat, Tabi`in dan Tabi` tabi`in. Lihat Sheikh Zainal Abidin al-Fatani (t.t.), *Aqidah al-Nājm*. h. 49; Al-Shaykh Aḥmad bin Muḥammad al-Mālikī al-Ṣāwī (2005), *Sharḥ al-Ṣāwī `alā Jawharah al-Tawḥīd*. Taḥqīq: `Abd al-Fattāh al-Nabram.

yang dahulu-dahulu.

(Dan katanya)⁷¹ di dalam *Kitāb Nawādir al-Uṣūl*, setengah daripada barang yang tiada memberi faedah dituntut akan *kayfiyah* sifat Allah Ta'ala dan *ta'alluq* sifatnya dan berbilang-bilang dan bersuatunya, dan adakah sifat itu *'ayn dhāt* atau lainnya, kerana bahawasanya yang demikian itu tiada menyuruh dengannya oleh syarak dan diam segala Sahabat daripada membicara akan dia.

(Dan demikian lagi) orang yang berjalan ia akan jalan mereka itu, tetapi menegah oleh mereka itu daripada masuk bicara padanya kerana bahawasanya memeriksa daripada *kayfiyah* barang yang tiada tahu kita akan *kayfiyah*nya dengan akal kita, maka sebaik-baiknya hendaklah kita pegangkan daripada masuk bercara daripada barang yang tiada kita ketahui akan hakikatnya. Inilah yang terlebih selamat bagi agama kita.

(Syahdan), tatkala kita ketahuilah wujud Allah itu bagi *DhātNya*, ertinya tiada kerana sesuatu, bersalahan wujud yang lainnya seperti wujud kita ini umpamanya, maka yaitu dengan perbuatan Allah Ta'ala⁷². Dan setengah daripada orang yang 'Ārif⁷³ tiada memandang ia bagi yang lainNya wujud (dan ini) dinamakan pada mereka itu *wihdat al-wujūd*⁷⁴, dan [se]sungguhnya telah karam di dalamnya oleh orang yang karam hingga jatuh daripada setengah wali

Damsyiq: Dār Ibn Kathīr, h. 216

- 71 Iaitu kenyataan Sayyidī Muḥammad al-Ṣaghīr. Beliau ialah Abu 'Abd Allah Muḥammad al-Ṣaghīr bin Muḥammad bin 'Abd Allah al-Yafrinī, merupakan seorang yang faqih, sasterawan dan sejarawan. Beliau telah mengarang banyak karya antaranya *al-Musalsal al-Sahīl fī Sharḥ Tawshīḥ Ibn Saḥl*. Beliau meninggal dunia pada tahun 1155H. Khayr al-Dīn al-Ziriklī (1980) *al-A'lām*, juz 7, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn. h. 67.
- 72 Wujud Allah SWT adalah berbeza dengan makhluk, kerana Dia tidak diciptakan oleh sesuatu, sedangkan kewujudan makhluk adalah ciptaan Allah SWT.
- 73 'Ārif merupakan salah satu istilah tasawuf yang bermaksud mereka yang melakukan *mushāhadah* (penyaksian) terhadap *dhāt*, *ṣifāt*, *asmā'* dan *af'āl* Allah SWT. Kerana sesuatu pengetahuan akan terpancar melalui penyaksian. Lihat 'Abd. al-Razzāq al-Kāshānī (1984), *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah*, Kaherah: Dār al-Ma'ārif, hal. 122
- 74 Lihat keterangan tentang *wihdat al-wujūd* ini dalam 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb (1983), *Kitāb Allāh Dhatan wa Mawḍū'an*. Beirut: Dār Fikr al-'Arabi, h. 164-264.

itu akan barang yang memberi *wahm* ia bagi orang yang mendengar akan *ittihād* dan *ḥulūl* seperti kata al-Ḥallāj⁷⁵, berkata ia: “aku Allah”, dan seperti kata setengah mereka itu: “Tiada dalam baju jubah ini melainkan Allah”. Dan ini lafaz, dan yang seu[m]pamanya, daripada segala lafaz yang *mutashābihāt*, tiada harus pada syarak kerana memberi *wahm*. Tetapi kaum ahli al-tasawwuf terkadang telah *ghālib* akan mereka itu oleh *aḥwāl* mereka itu, maka *ditakwilkan* barang yang jatuh daripada mereka itu dengan barang yang munasabah ia akan dia⁷⁶. Dan setengah daripada orang yang memfatwakan dengan bunuh al-Ḥallāj pada ketika berkata ia akan perkataan yang telah terdahulu sebutnya itu.

Shaykh Junayd al-Baghdādī⁷⁷ seperti barang yang tersebut di dalam *Sharḥ al-Kubrā*⁷⁸, dan setengah daripada lafaz yang memberi *wahm* itu seperti barang yang telah masyhur atas lidah orang yang awam daripada perkataan

75 Al-Ḥallāj ialah Abu Mughis al-Ḥusīn bin Mansur al-Ḥallāj, merupakan seorang zahid yang masyhur. Beliau berasal daripada Baidā' iaitu salah sebuah negeri di Parsi. Masyarakat mempunyai tanggapan yang berbeza terhadapnya. Ada yang terlalu mengaguminya dan ada yang menuduhnya dengan kafir. Al-Ghazzālī yang menulis tentang al-Ḥallāj menjelaskan, bahawa apa yang terkeluar daripada kata-kata al-Ḥallāj seperti “aku Tuhan” atau “tiada dalam jubahku melainkan Allah” sebenarnya bukanlah itu yang dimaksudkan. Bahkan ucapan tersebut terlontar lantaran terlalu kasih dan rindu kepada Allah SWT. Lihat Ibn Khallikān (1969) *Wafayāt al-A`yān*, Beirut: Dār al-Thaqāfah, Juz. 2, h. 140-141.

76 Sepatutnya sesuatu kenyataan yang dikeluarkan mestilah jelas dan nyata, tidak seperti kata-kata golongan Sufi yang hanya mereka sahaja yang mampu memahami maksudnya. Sekiranya disebarkan kenyataan tersebut kepengetahuan awam ia dibimbangi akan menimbulkan tafsiran yang menyeleweng di kalangan masyarakat. Lihat juga al-Shaykh Ismā'il ibn Musā ibn `Uthmān al-Ḥāmidī (1936), *Ḥawāshī `alā Sharḥ al-Kubrā li al-Sanūsī*. Kaherah: Maṭba'ah Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī wa awlādūh, h. 165-166.

77 Beliau ialah Abū Qāsim al-Junayd bin Muhammad al-Khazzāz, berasal dari Nahawan, Iran. Menurut pendapat yang rajih, beliau dilahirkan pada tahun 215 H bersamaan 830 M di Baghdad, Iraq. Lihat Fu'ād Sezgin (1977), *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī*. Kaherah: Hay'ah al-Miṣriyyah al-`Āmmah li al-Kutub, terj. Fahmī Hijāzī, juz 2, h. 454. Beliau telah menghasilkan karya dalam pelbagai disiplin ilmu seperti *Kitāb al-Fanā'* dalam bidang tasawuf dan *Adāb al-Muḥtaqar ilā Allāh* dalam Tauhid. Beliau meninggal pada hari Jumaat tahun 297H di Baghdad. Lihat Ibn Kallikān (1997), *Wafayāt al-A`yān*. h. 192.

78 Karya ini turut dikenali dengan *Aqīdah Ahl al-Tawḥīd*. Al-Sanūsī ada mengemukakan syarah bagi karya tersebut. Lihat Sa'īd `Abd Latīf Fawdah (2004), *Tahdhīb Sharḥ al-Sanūsīyah*. Amman: Dār al-Rāzī, h. 22.

mereka itu: “Allah Ta`ala itu mawjūd pada tiap-tiap wujud”⁷⁹. Maka padanya (iaitu kata-kata tersebut) isyarat kepada *wihdat al-wujūd*, tetapinya tertegah berkata demikian itu kerana memberi *wahm* akan *hulūl*. Dan adapun sebab hamba memanjangkan perkhabaran ini kerana banyak jatuh pada masa ini berkata oleh kebanyakan manusia yang awam akan perkataan yang *mutashābihat* sebab mencuri mereka itu akan perkataan Auliā’ Allah di dalam *farq* mereka itu, maka sangka mereka itu inilah ilmu yang sangat baik dan [17] mulia, lalu diperbuat oleh mereka itu akan *qaww* dan *qīl*, padahal tiada mengetahui mereka itu akan haram berkata-kata seperti demikian itu; sebab jahil mereka itu terkadang perkataan itu membawa kepada kufur sebab tiada faham mereka itu akan hakikat yang demikian itu hanya difahamnya makna zahir yang *mutashābihah* itu jua, maka jadilah ia *zindīq*⁸⁰ seperti berkata setengah mereka itu: “Sekelian makhluk ini sifat Allah”, maka perkataan itu sesat lagi menyesatkan segala manusia, *na`ūdhu Billahi min dhālik*. Maka perkataan itu jikalau dapat *ditakwil* kepada yang benar sekalipun, tiada sunyi daripada haram lagi dosanya amat besar, dan jikalau tiada *ditakwilkan* kepada jalan yang sebenarnya kufur jua. *Wallahu a`lam*.

Transliterasi Dan Anotasi Teks Dalil-Dalil Sifat Wujud Dalam `Aqīdah al-Nājīn⁸¹

Maka sekarang hamba hendak menyebutkan dalil *naqli* bagi tiap-tiap akidah terdahulu atas dalil `aqli kerana mengambil berkat dengan Qur`an al-`Aẓīm. Dan berkata hamba adapun dalil *naqli* yang menunjukkan atas wujud Allah Ta`ala itu

79 Kata-kata yang mengelirukan ini bukanlah dari kata-kata Sheikh Junayd al-Baghdādī, sebaliknya ia adalah kata-kata yang beliau ceritakan sebagai apa yang sering diperkatakan oleh orang awam.

80 Zindīq ialah orang yang terpesong imannya daripada ajaran Islam. *Kamus Dewan Edisi 4*, h. 1816. Menurut Ibn Qudāmah, sifat ini mempunyai ciri persamaan dengan munafiq, kerana ia menzahirkan keislaman dan menyembunyikan kekufuran. Lihat Maḥmud `Abd al-Raḥmān `Abd al-Mun`im (t.t.), *Al-Muṣṭalahāt wa alFāz al-Fiqhiyyah*, Kaheerah: Dār al-Faḍīlah, h. 214

81 Abidin al-Fatani (t.t.), `Aqīdah al-Nājīn, h. 58-60.

firman-Nya:

أَفِي اللَّهِ شَكٌّ

Ertinya: “Adakah pada wujud Allah itu syak”,⁸² yakni tiada syak sekali-kali pada ada

Allah Ta`ala itu. Dan lagi firmanNya:

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

Ertinya: “Telah menjadikan oleh Allah Ta`ala akan tujuh petala langit dan bumi”.⁸³

Dan adapun dalil `aqli maka yaitu kata *musannif*:

fa`ammā burhān wujūduhū Ta`ālā faḥudūth al-`alam liannahū law lam yakun lahū muḥdith bal ḥadatha binafsih lazima an yakūna aḥad al-`amrayn al-mutasāwiyayn mutasāwīyan liṣāhibih rājiḥan `alayh bilā sabab wahuwa muḥāl, wa dalīl ḥudūth al-`alam mulāzimatum li al-a`rād al-ḥadīthah min ḥarakah wa sukūn wa ghayrihimā, wa mulāzimah al-ḥadīth ḥadīth. Wa dalīl ḥudūth al-a`rād mushāhadat taghayyuriha min `adam ilā wujūd wa min wujūd ilā `adam

“Dan adapun dalil tanda ada Allah Ta`ala itu, maka baharu alam ini kerana bahawasanya jikalau tiada ada baginya, yakni bagi alam ini, orang yang membaharukan dia, tetapi baharu ia dengan sendirinya, nescaya lazimlah bahawa ada salah suatu daripada dua pekerjaan yang bersamaan keduanya, bersamaan ia bagi tulannya lagi lebih ia atas tulannya dengan tiada sebab, dan iaitu mustahil. (Dan) dalil baharu alam ini, yakni jirim melazimnya bagi `araḍ yang baharu daripada gerak dan diam dan lain daripada keduanya seperti berhimpun dan bercerai

82 *Sūrah Ibrāhīm*, 14: 10

83 *Sūrah Ibrāhīm*, 14: 19

dan segala warna dan yang melazimkan bagi yang baharu itu baharu *fawq*. (Dan dalil) baharu segala *`araḍ* itu nyata dilihat berubah-ubahnya daripada tiada kepada ada, dan daripada ada kepada tiada”.

(Dan adalah) pada *kalām muṣannif* itu ditakdirkan dua jumlah seolah-olah berkata ia: (Bermula) alam ini baharu, dan tiap-tiap yang baharu itu tak dapat tiada ada baginya daripada orang yang membaharukan dia, maka natijahnya: Alam ini ada orang yang membaharukan dia, maka yang membaharu akan dia itu Allah Ta`ala, kerana diambil daripada khabar Rasul bahawa orang yang menjadikan alam ini Allah Ta`ala, dan makna baharu itu ‘kedatangan wujudnya kemudian dan dahulunya itu *`adam*’, maka Allah Ta`ala jua yang mengeluarkan dia daripada *`adam* kepada wujud. (Dan) *murād* dengan alam di sini yakni pada kata *muṣannif* dan dalil baharu alam itu tertentu segala jirim jua, ertinya tiada masuk *`araḍ*, kerana bahawasanya mengambil dalil oleh sekelian Ahl al-Tawḥīd atas baharu alam ini dengan baharu sekelian *`araḍ*. Dan jikalau adalah *`araḍ* itu masuk pada alam, nescaya jadi bersuatu dalil dan *madlūl*, dan yang demikian itu tiada sah dalilnya. (Dan) adapun wujud alam ini jadi dalil bagi wujud Tuhan yang menjadikan dia, kerana tiada tasawwur pada *nazar* akal bahwa alam ini ada ia dengan sendirinya, kerana kata *muṣannif*: Jikalau baharu ia dengan sendirinya, nescaya lazim bahawa adalah salah suatu daripada dua pekerjaan yang bersamaan keduanya, bersamaan bagi taulannya tiba-tiba lebih ia atas taulannya dengan sendirinya, yakni dengan tiada suatu sebab, maka yaitu mustahil kerana tiada diterima oleh akal⁸⁴.

(Dan) *murād* dengan dua pekerjaan itu wujud dan *`adam*. (Dan) *murād* dengan salah suatu daripada keduanya itu wujud (dan) *murād* dengan taulannya itu *`adam*, dan ini dibinakan atas bahawa wujud dan *`adam* dengan ditilik kepada *dhāt mumkin* itu bersamaan keduanya dan

84 Sekiranya alam ini tercipta dengan sendirinya, pasti akan berlaku salah satu daripada dua perkara yang setanding, maka salah satu daripadanya berusaha mengatasi yang lain tanpa sebab, sedangkan ianya adalah mustahil.

yaitulah *qawl* yang masyhur, dan yang lazim atas *qawl* ini jikalau tiada ada bagi alam ini *muhdith* tetapi jadi ia dengan sendirinya, nescaya lazim berat oleh salah satu daripada dua yang bersamaan keduanya dengan tiada suatu sebab dan yaitu mustahil, kerana barang yang *thābit* padanya daripada berhimpun dua yang berlawanan iaitu *rujhān* dan *musāwāh*, ertinya berat sebelah dan bersamaan beratnya dan bandingan yang demikian itu neraca yang bersamaan dua daunya tiba-tiba berat salah satu daripada keduanya atas yang satu lagi itu dengan tiada suatu sebab yang memberatkan dia.

(Dan) kata *muṣannif*: Dan dalil baharu alam ini yaitu melazimnya bagi sekalian *ʿaraḍ* yang baharu itu pada takdir jumlah *sughrā* yang berkata ia: Bermula segala jirim itu melazimkan bagi segala *ʿaraḍ* yang baharu. (Dan katanya): Dan yang melazimkan bagi yang baharu itu baharu pula, pada takdir jumlah *kubrā* yang berkata ia: Dan tiap-tiap barang yang melazimkan yang baharu itu baharu. (Maka jadilah) tertib dalil itu seperti katanya: Bermula segala jirim itu melazim bagi [58] segala *ʿaraḍ* yang baharu, (dan) tiap-tiap barang yang melazimkan bagi yang baharu itu baharu pula, dan natijahnya bermula segala jirim itu baharu. (Dan katanya): Daripada gerak dan diam dan lain daripada keduanya itu *bayān* bagi segala *ʿaraḍ* yang baharu dan hanya sanya menentukan ia akan gerak dan diam dengan *mentasriḥkan* dengan keduanya, kerana bahawa melazim segala jirim bagi keduanya itu *darūriyyah* mudah mendapat bagi tiap-tiap yang mempunyai akal. (Dan katanya): Dan yang melazimkan bagi yang baharu itu baharu pula, ertinya kerana bahawa yang melazimi akan sesuatu itu tiada sah bahawa mendahului ia akan sesuatu itu, kerana jikalau mendahului ia akan dia, nescaya ternafi berlazim-laziman dan yaitu menyalahi kehendak. (Dan katanya): Dan dalil baharu segala *ʿaraḍ* itu dipandang nyata berubah-ubahnya. Bermula *taqrīr* bahawa dalil itu dikatanya: (Bermula) dalil baharu segala *ʿaraḍ* itu dipandang akan dia berubah-ubah daripada wujud kepada *ʿadam* dan *ʿakasnya*, dan tiap-tiap barang yang ada ia seperti demikian itu, maka iaitu baharu

dan natijahnya: Segala `araḍ itu baharu.

(Dan ketahui olehmu) dalil baharu segala jirim itu terhenti ia atas *ithbāt*kan *zā'id* atas segala jirim. (Dan) *murad* dengan *zā'id* itu segala `araḍ dan atas *ithbāt*kan berlazim-laziman antara keduanya dan atas membatalkan segala *hawādith* yang tiada awal baginya. Dan bermula demikian itu kerana bahawa orang yang membantah itu terkadang berkata ia: Tiada kami benarkan bahawa di sana itu *zā'id* atas segala jirim, maka kita batalkan akan dia dengan nyata dipandang darikerana tiada daripada orang yang berakal melainkan mendapat ia akan bahawa ada bagi *dhāt*nya suatu yang *zā'id* atasnya⁸⁵.

Maka berkata *khaṣm* itu, yakni orang yang membantah itu: Kami benarkanlah akan yang demikian itu tetapi tiada kami benarkan berlazim-laziman antaranya dan antara segala jirim, maka kita batalkan akan dia dengan *mushāhadah* ketiadaan bercerai tanggal. Maka berkata *khaṣm* itu pula: Kami benarkanlah akan yang demikian itu tetapi tiada kami benarkan menunjuk ia atas baharu segala jirim kerana *iḥtimāl* bahawa ada ia jirim itu *qadīm* dan demikian *zā'id* itu baharu yang tiada awal baginya, kerana tiada daripada gerak melainkan dahulunya itu gerak dan seperti demikian itulah selama-lamanya. Maka adalah ia baharu dengan *shakhṣ qadīm* ia dengan *naw`nya*, dengan makna bahawa suatu bagi gerak itu *qadīm* dan *shakhṣ* baharu. Maka kita batalkan akan dia dengan beberapa perkara; setengah daripadanya bahawasanya tiada wujud bagi *naw`* itu melainkan di dalam kandungan *shakhṣ*nya. Maka apabila adalah *shakhṣ* itu baharu, nescaya lazimlah bahawa adalah *naw`* itu seperti demikian itu jua, maka batallah segala baharu tiada awal baginya.

(Dan) dalil baharu segala `araḍ itu terhenti ia atas membatalkan berdiri `araḍ dengan sendirinya dan membatalkan berpindah ia kepada yang lainnya dan membatalkan

85 Lihat al-Bāqilānī, al-Qāḍī Abī Bakr Muḥammad bin Ṭayyib (1987), *Tamhīd al-Awā'il wa Talkhīs al-Dalā'il*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, h. 38-40; al-Baghdādī (1928), *Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 28-29.

tersembunyinya dan membatalkan bahawa yang *qadīm* itu menerima *`adam*. (Dan bermula) yang demikian itu kerana *khaṣm* itu terkadang menegah ia bahawa segala *`arad* itu berubah ia daripada *`adam* kepada wujud dan *`akasnya*. (Maka bermula) gerak kemudian daripada *sukūn* u[m] pamanya itu tiada ada ia *ma`dūm* kemudian didapatkan dia, tetapi ada ia *ma`wjud* dahulu daripada demikian itu. Maka kita kata baginya: Adakah ia berdiri pada ketika itu dengan sendirinya atau ia berpindah daripada suatu tempat kepada tempat yang lain atau tersembunyi ia pada tempat itu? Maka jikalau ada ia *ṣūrah* yang pertama, yakni berdiri sendirinya, nescaya lazim berdiri *`araā* dengan sendirinya dan iaitu batil. (Dan jikalau) ada ia *ṣūrah* yang kedua, maka iaitu seperti demikian itu jua, kerana bahawasanya lazim berdiri *`arad* itu dengan sendirinya pada *lahzāh* berpindahannya. (Dan jikalau) ada *ṣūrah* yang ketiga, nescaya lazim berhimpun dua yang berlawanan dan iaitu batil.

Maka berkata ia: Kami benarkanlah akan yang demikian itu, tetapi tiada kami benarkan bahawasanya menunjukkan ia atas baharunya, kerana *iḥtimāl* bahawa ada ia *qadīm* dan berubah ia daripada *`adam* kepada wujud dan *`akasnya*, maka kita batalkan dia dengan bahawa yang *qadīm* itu tiada menerima *`adam*. Dan bermula segala perkara ini dinamakan dia *ma`ālib* yang tujuh, dan dengan sebab mengenal akan dia itu, lepaslah mukallaf daripada segala pintu neraka jahannam yang tujuh seperti barang yang berkata akan dia oleh *muṣannif* dengan katanya: Dan tiada mengetahui akan *ma`ālib* yang tujuh itu melainkan orang yang *rāsikh* pada `ilmunya, yakni orang yang sangat mahir ilmunya, dan sesungguhnya telah isyarat baginya oleh setengah mereka itu dengan katanya:

*zaydun maqāmun mā intaqala ma kamunā
ma anfakka lā `adam qadīmin lāhinā* [59]

Ertinya: Bermula pekerjaan yang lebih itu tiada berdiri ia dengan sendiri dan tiada berpindah ia daripada suatu kepada suatu *dhāt*, dan tiada

tersembunyi ia padanya, dan tiada tanggal daripada *dhāt* dan tiada *`adam* bagi yang *qadīm* dan tiada bagi segala yang baharu yang tiada berpermulaan baginya.

Kesimpulan

Setelah menelusuri kupasan Tuan Minal terhadap isu kewujudan Allah SWT berdasarkan karyanya *`Aqīdah al-Nājīn* sebagaimana yang dipaparkan di atas, dapat disimpulkan beberapa pemerhatian berikut:

Pertama: Pemilihan teks al-Sanūsī oleh Tuan Minal sebagai asas tulisannya ini mempunyai asas yang tepat sama ada dari aspek isinya mahupun dari aspek kedudukan dan pengaruh karya al-Sanūsī berkenaan dalam tradisi aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah.

Kedua: Jika diperhatikan huraian Tuan Minal terhadap teks dan isu yang dipilih di sini, ternyata ia membuktikan bahawa Tuan Minal sememangnya menguasai topik perbincangan teks dan perbincangan *`aqidah al-Asha`irah* secara khusus. Bahkan tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa kupasannya ini boleh dianggap sebagai kupasan seorang mutakallim yang berjaya menyambung dan memanjangkan tradisi al-Asha`irah di Alam Melayu.

Ketiga: Sebagai suatu bentuk usaha ke arah menghidupkan warisan para ilmuwan Islam khususnya dari kalangan ulama Nusantara, sumbangan sebegini perlu terus diusahakan dan dilengkapi. Ia bukan sahaja mampu meletakkan tokoh ini pada tempat yang sepatutnya di kalangan ulama Melayu dan ulama al-Asha`irah, namun boleh mengetengah dan mendekatkan warisan ilmu yang amat bernilai ini kepada masyarakat semasa yang memang dahagakan suatu bahan bacaan bermutu dalam usaha untuk memahami aqidah yang dianutinya.