

# ASAS-ASAS AKLIYAH DALAM TEOLOGI ISLAM: ANALISA TERHADAP BEBERAPA PEMIKIRAN KALAM FAKHR AL-DIN AL-RAZI<sup>1</sup>

Oleh: Dr. Mohd Farid Mohd Shahrn

Jabatan Usuluddin dan Perbandingan Agama, UIAM.

## MUKADDIMAH

Berbanding dengan tradisi agama Kristian yang menyaksikan pertentangan sengit Gereja dan golongan intelektual dalam mendebatkan mengenai hubungan antara akal dan agama,<sup>2</sup> tradisi ilmu Islam, disebabkan keharmonian ajaran-ajaran yang dibawa oleh wahyu dengan prinsip-prinsip akal, tidak berkongsi kemelut yang sebegitu rumit. Namun ini tidak bermaksud masalah tersebut tidak pernah ditimbulkan dalam tradisi Islam. Tajuk-tajuk karya beberapa ilmuwan besar Islam seperti *Fasl al-Maqal fi ma bayna al-Shari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal* (Kata-kata Penentu mengenai Hubungan antara Agama dan Falsafah) oleh Ibn Rushd dan *Dar' al-Ta'arrud al-'Aql wa al-Naql* (Menolak Pertentangan antara Akal dan Naqal) oleh Ibn Taymiyyah paling kurang menggambarkan wujudnya perbahasan tersebut di kalangan ilmuwan Islam. Walaubagaimanapun, berdasarkan mauduk-mauduk perbincangan dalam karya-karya ini, pada asasnya kita dapat simpulkan bahawa perbahasan mengenai hubungan akal dan wahyu dalam tradisi Islam berlaku pada tahap yang berbeza. Ini kerana persoalan utama yang diketengahkan bukanlah mengenai pertentangan antara keduanya, akan tetapi lebih kepada kedudukan dan peranan akal dalam kerangka agama. Adakah ia lebih tinggi, setaraf, atau lebih rendah dari wahyu? Apakah peranan akal dalam memahami dan memberikan hujah kepada agama? Adakah

---

<sup>1</sup> Di bentang dalam Seminar Sains dan Teknologi dalam Tamadun Islam, anjuran ASASI pada 21 Februari 2009, bertempat di UIAM.

<sup>2</sup> Lihat misalnya perbahasan mengenai krisis antara Gereja dan sains di Barat dalam *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. David C. Lindberg dan Ronald L. Numbers (Berkeley: University of California Press, 1986). Dalam salah satu makalah dalam himpunan ini, David Lindberg menukikkan kata-kata John William Draper (1811-1882) yang menggambarkan kekerasan Gereja Katolik terhadap perkembangan akliyah, "The Church thus set herself forth as the depository and arbiter of knowledge; she was ever ready to resort to the civil power to compel obedience to her decisions. She thus took a course which determined her whole future career; **she became the stumbling block in the intellectual advancement of Europe for more than a thousand years.**" David C. Lindberg, Science and the Early Church, dalam *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. David C. Lindberg dan Ronald L. Numbers (Berkeley: University of California Press, 1986), ms. 19.

akal mampu untuk mengetahui setiap perkara dalam agama? Sekiranya akal mempunyai had dan wilayahnya tersendiri, di mana berakhirnya had wilayah akal dan bermulanya wibawa wahyu? Sekiranya ada pertentangan antara keduanya apakah yang harus diutamakan? Dalam Ilmu Kalam khususnya, persoalan-persoalan sebegini mungkin tidak menjadi mauduk khusus, namun andaian persoalan-persoalan di atas tidak langsung telah tersirat misalnya dalam perbahasan-perbahasan tentang nazar, tasawwur, tasdiq, taqsim al-mawjudat, ta'wil, pembahagian sifat-sifat Tuhan. Begitu juga dengan meluasnya penggunaan hujah-hujah akal dalam menyokong asas-asas akidah Islam.

Sejarah pemikiran Islam terutama perkembangan Ilmu Kalam sejak abad ke 10 menyaksikan timbulnya usaha yang lebih menyeluruh di kalangan mutakallimun dalam mempersembahkan asas-asas akidah Islam yang lebih harmoni dengan prinsip akal. Ibn Khaldun, sejarawan agung Islam telah merakamkan hal ini dengan mengatakan bahawa bermula dari al-Ghazali dan al-Razi, satu bentuk Ilmu Kalam yang baru telah bermula dalam tradisi Islam. Ilmu Kalam yang dimaksudkan Ibn Khaldun ialah Kalam yang telah tergabung jalin dengan baik dengan falsafah,<sup>3</sup> malah mempunyai asas logik yang berbeza dengan Kalam terdahulu.<sup>4</sup> Kalam mutakhirin ini antara lain diwarnai dengan penggunaan maksima alat akliyah, iaitu mantiq dan falsafah dalam mendokong dan menyokong asas-asas agama. Penggunaan alat akliyah ini bukan sekadar datang dari keperluan semasa iaitu jawapan-jawapan tuntas kepada faham-faham akliyah yang datang dari falsafah Yunani, akan tetapi juga berdasarkan kepercayaan sebahagian mutakallimun bahawa wahyu dan ajaran Tuhan itu mestilah selari dengan prinsip-prinsip akal. Pendirian ini amat jelas dalam pemikiran tokoh kalam mutakhirin iaitu al-Ghazali, al-Razi dan juga mutakallimun selepasnya seperti al-Taftazani dan al-Jurjani.<sup>5</sup>

Kertas kerja ini akan cuba untuk mengkaji dengan lebih khusus penjelamaan asas-asas akliyah ini dalam kerangka Kalam dengan memberikan tumpuan kepada pemikiran salah seorang tokoh penting aliran kalam baru ini iaitu Fakhr al-Din al-Razi. Mengapa al-Razi? Walaupun

---

<sup>3</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, (Bayrut: Mu'assasat al-Alami li al-Matba'ah, tanpa tarikh), ms. 466.

<sup>4</sup> W.Montgomery Watt, 'The Logical Basis of the Early Kalam,' in *Early Islam* (Edinburgh: Edinburg University Press,1990), ms.101.

<sup>5</sup> Lihat misalnya al-Ghazali, *Iqtisad fi al-I'tiqad*, terj. Abd Rahman Abu Zayd (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994), ms.132; al-Razi, (1992). *al-Mahsul fi 'Ilm al-Usul*, ed. Taha Jabir al-'Alwani, (Bayrut: Mu'assasah al-Risalah). vol.1, ms. 390-391. Lihat juga kajian tentang pandangan al-Taftazani dan al-Jurjani dalam Nicholas Heer, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymiyyah and the Mutakallimun," *Literary Heritage of Classical Islam*, ed. Mustansir Mir (Princeton: The Darwin Press, 1993), ms. 181-183.

banyak membayangi al-Ghazali, al-Razi mempunyai keasliannya tersendiri yang akhirnya banyak mempengaruhi kerangka Kalam mutakallimun terkemudian seperti al-Taftazani dan al-Jurjani. Secara ringkas, Fakhr al-Din al-Razi<sup>6</sup> merupakan tokoh ilmuwan ilmu Kalam aliran Asha'irah yang telah menyumbang ke arah perkembangan ilmu ini terutama dari segi penghalusan penghujahan akliahnya. Bersama-sama al-Ghazali, beliau seperti yang digambarkan oleh Ibn Khaldun sebagai tokoh ilmuwan mutakhirin yang telah membawa aliran baru dalam ilmu Kalam dengan penggunaan hujah-hujah logika yang lebih mantap.<sup>7</sup> Selain Ilmu Kalam, beliau juga menguasai pelbagai bidang ilmu seperti, falsafah, logik, fizik, perubatan, astronomi dan fiqh. Ibn Khallikan merakamkan kehebatan al-Razi dalam membahaskan isu-isu falsafah dengan mengatakan bahawa beliau merupakan “wibawa ilmu terunggul pada zamannya dan mengatasi kesemua tokoh-tokoh ilmuwan sezamannya dalam bidang ilmu Kalam, metafizik dan falsafah.”<sup>8</sup> Kerana kehebatan beliau ini juga al-Razi dianggap oleh sebilangan sejarawan sebagai *mujaddid* abad kedua belas.<sup>9</sup> Perlu dinyatakan bahawa walaupun menguasai falsafah, beliau juga mempunyai sikap yang begitu kritis terhadap aliran falsafah yang dibawa oleh ahli-ahli falsafah Islam terdahulu. Ini dapat dilihat misalnya melalui kritikan keras dalam karya sharahan beliau terhadap pandangan-pandangan Ibn Sina seperti *Sharh 'Uyun al-Hikmah*, *Mabahith al-Mashriqiyyah* dan *Muhassal*.

## **Penjelmaan Asas-Asas Rasional dalam Pemikiran Kalam al-Razi**

---

<sup>6</sup> Maklumat lanjut mengenai kehidupan dan karya-karya al-Razi boleh didapati antara lain dalam Salih Zarkan, *Fakhr al-Din al-Razi i wa Ara'uhu al-Kalamiyyah wa al-Falsafiyah* (Egypt: Darul Fikr, 1963); Yasin Ceylan, *Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Din al-Razi* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996); Seyyed Hossein Nasr, “Fakhr al-Din al-Razi”, dalam M. M. Sharif, (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 642-656; Tony Street, ‘Concerning the Life and Works of Fakhr al-Din al-Razi, *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, ed. Peter G. Riddell & Tony Street (Leiden: Brill, 1997); G. C. Anawati, “Fakhr al-Din al-Razi,” *Encyclopedia of Islam New edition*, vol. II, 751-755.

<sup>7</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, ms. 466.

<sup>8</sup> Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, terj. MacGuckin De Slane (London: Johnson Reprint Corporation, 1843), vol. 2, 652.

<sup>9</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Fakhr al-Din al-Razi,” dalam M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, vol.1 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 642.

Aliran kalam Asha'irah yang diwakili al-Razi sememangnya telah mempunyai kekuatan akliyah yang kukuh. Aliran ini secara dasarnya telah berjaya mempertahankan dasar-dasar kepercayaan agama dengan memanfaatkan alat akliyah seperti pendekatan *mujadalah* dan beberapa pendekatan mantiq yang lain tanpa terjatuh kepada pendekatan ekstrem supra rasional yang dibawa oleh Mu'tazilah dan juga ahli-ahli falsafah. Malah kekuatan Kalam Asha'irah ini yang telah sekian lama mengetuai aliran *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah*, bukan hanya kerana pertahanan akidahnya akan tetapi juga, seperti yang analisa oleh Pines, kerana penyelesaian yang ditawarkan bagi masalah berkaitan penciptaan alam, ilmu tentang ketuhanan dan wahyu.<sup>10</sup> Huraian-huraian bagi penyelesaian di atas di buat dengan menjelaskan dengan rasional hubungan antara hakikat ketuhanan dengan alam yang lebih mesra dengan prinsip-prinsip akliyah seperti faham atomisme dan sebab musabab yang lebih mengutamakan kekuasaan mutlak Tuhan.<sup>11</sup>

Walaupun Ibn Khaldun mengatakan bahawa pendekatan ini dimulakan oleh al-Ghazali dan kemudiannya al-Razi, ia telah pun wujud dalam pemikiran tokoh-tokoh awal Asha'irah seperti Abu Hasan al-Ash'ari, al-Baqillani dan Abu al-Ma'ali al-Juwayni. Sekira diteliti, terdapat konsistensi dari segi pendekatan dan penghujahan di kalangan para mutakallimun ini terutama dalam kaitannya dengan peranan akal di samping wahyu. Pemerhatian dan penekanan Ibn Khaldun mengenai perubahan yang dilakukan oleh al-Ghazali dan al-Razi harus difahami dari sudut usaha al-Ghazali yang lebih tersusun dalam mengesahkan kedudukan dan kepentingan akal (misalnya dalam *Kitab al-'Ilm, Ihya' 'Ulum al-Din*), keutamaan mantiq (dalam *Qistas al-Mustaqim, Mi'yar al-'Ilm*). Kemudiannya al-Razi bukan sahaja meneruskan pengesahan al-Ghazali, malah dengan secara agresif menggunakan alat ilmiah ini dalam keseluruhan kerangka Kalam beliau.

Dalam kerangka pemikiran Kalam Fakhr al-Din al-Razi, secara khusus kita dapat melihat bahawa kepentingan asas-asas akliyah ini diterjemahkan dalam pemikiran kalam menerusi aspek-aspek berikut:

- i. Keutamaan Dalil Akal.
- ii. Pendekatan Ta'wil dalam memahami Ayat-Ayat *Mutashabihat*.

---

<sup>10</sup> Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism* (Jerusalem: The Magnes Press, 1997), ms.1.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 2.

iii. Penekanan Dalil Akli dalam membuktikan keesaan Tuhan.

iv. Pengenalan Faham Atomisme dalam Membuktikan Kekuasaan Tuhan dan Penciptaan Alam.

### **i. Keutamaan Dalil Akal**

Sebagai sumber asasi agama, al-Razi tidak melihat al-Qur'an dalam keadaan vakum. Beliau percaya bahawa al-Qur'an diturunkan Tuhan kepada manusia dalam bentuknya yang jelas dan terang kepada kefahaman akal manusia. Al-Qur'an sendiri membuat pengisytiharan bahawa ia adalah kitab yang jelas (*kitabun mubin*, al-Ma'idah 5:15), penjelasan kepada semua perkara (*tibyān li kulli shay'*, al-Nahl 16:89), merupakan risalah menyampaikan makna kepada manusia (*balaghun li al-nas*, Ibrahim 14:52), diturunkan melalui bahasa Arab yang jelas (*bi lisanin 'arabiyyin mubin*, al-Shu'ara 26:195). Sekiranya kandungan al-Qur'an tidak jelas kepada akal manusia maka ia akan bertentangan dengan sifat Kalam Tuhan yang bertujuan untuk memberi kefahaman (*ifham*) kepada manusia dan ianya akan mengandaikan sebahagian dari ayat-ayat itu bersifat sia-sia (*'abataha*).<sup>12</sup> Ia juga bertentangan dengan tugas Nabi Muhammad yang harus memberikan peringatan melalui ayat-ayat al-Qur'an ini (*li takuna min al-mundharin*, al-Shu'ara 26:195).<sup>13</sup>

Keyakinan al-Razi ini jelas tergambar dalam pendekatan penulisan tafsir beliau, *Mafatih al-Ghayb*. Beliau secara berterusan akan menekankan konsistensi antara surah-surah dengan memulakan perbahasan setiap surah melalui huraian mengenai hubungan antara surah tersebut dengan surah yang sebelumnya. Begitu juga hubungan antara sebahagian ayat dengan sebahagian ayat yang lain di dalam sesuatu surah. Kadangkala al-Razi akan menghuraikan lebih dari satu hubungan. Ini menjadikan keseluruhan tafsir al-Razi seperti satu persembahan yang begitu harmoni sehingga ia diiktiraf sebagai satu karya tafsir *bi al-ra'y* yang paling penting.<sup>14</sup> Konsistensi kefahaman akliyah antara ayat-ayat ini penting bagi al-Razi kerana keadaan sebaliknya akan hanya mengandaikan bahawa keseluruhan makna wahyu tidak dapat difahami dan ini bertentangan dengan hakikat bahawa al-Qur'an itu diturunkan oleh Tuhan kepada

<sup>12</sup> al-Razi, *Asas al-Taqdis*, ed. Ahmad Hijazi al-Saqa (Bayrut: Dar al-Jil, 1993), ms.200.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid. Al-Husayn al-Dhahabi, *Tafsir wa al-Mufasssirin* (al-Qahirah: Dar kutub al-Hadithah, 1986), vol 1, ms.294.

manusia yang hakikat yang paling utama adalah akal. Adalah sesuatu yang mustahil, menurut al-Razi sekiranya Tuhan menurunkan sesuatu yang tidak bermakna (*hudhyan*) yang mengandaikan ketidaksempurnaan kitab suci tersebut.<sup>15</sup>

Keutamaan akal juga menurut al-Razi adalah bertitik tolak dari hujah bahawa akal juga merupakan asas kepada proses berfikir (*nazar*)<sup>16</sup> yang merupakan jalan untuk mengetahui tentang kewujudan Tuhan (*ma'rifatullah*).<sup>17</sup> Dan memandangkan mengetahui kewujudan Tuhan itu wajib, maka alatnya iaitu nazar juga menjadi wajib<sup>18</sup>.”

Mengenai hubungan antara dalil ‘aql dan naqal, al-Razi berhujah bahawa dalil akal begitu penting kerana ia menjadi asas kepada dalil naqal (*‘asl al-naql*). Ini kerana dalil naqal adalah berasaskan Rasul sementara kebenaran Rasul di asaskan kepada asas akal. Oleh yang demikian, sekiranya kita mengetepikan akal, kita sebenarnya menafikan alat utama dalam memahami naqal, dan ini bermakna kita menolak naqal.”<sup>19</sup> Oleh yang demikian sesuatu hujah atau dalil tidak boleh mempunyai premis yang keseluruhannya naqal kerana ia akan membawa kepada rangkaian yang tidak berkesudahan (*tasalsul*). Justeru itu dalil naqal haruslah bermuarakan dalil aqal:

Dalil yang berasaskan al-Qur’an dan Sunnah bergantung kepada ilmu tentang kebenaran Nabi, dan dalil ini tidak didapati berdasarkan dalil naqli, kerana ini akan membawa kepada tasalsul. Maka ia adalah berdasarkan kepada dalil akal. ...maka adalah jelas bahawa dalil yang premisnya mengandungi keseluruhannya dalil naqal adalah mustahil dan salah.<sup>20</sup>

Disamping itu, al-Razi juga berpandangan bahawa untuk dalil naqal sampai kepada tahap meyakinkan ia harus memenuhi beberapa syarat yang berasaskan akal. Syarat-syarat tersebut ialah kejelasan dari aspek-aspek berikut: perubahan bahasa (*naql lughah*), nahu bahasa,

---

<sup>15</sup> Al-Razi, *al-Mahsul fi ‘Ilm al-Usul*, ed. Taha Jabir al-Alwani, (Bayrut: Mu’assasah al-Risalah), vol 1, ms. 385.

<sup>16</sup> *Nazar* menurut takrif al-Razi ialah penyusunan hukuman akal untuk sampai kepada hukuman yang lain (*tartib al-tasdiqat li yatawassalu ila tasdiq akhar*), *Asas al-Taqdis*, ms. 40.

<sup>17</sup> Al-Razi, *Muhassal*, ms 44.

<sup>18</sup> Asas ini disokong oleh kaidah dalam bidang usl fiqh yang mengatakan “sesuatu yang sekiranya tanpanya sesuatu yang wajib itu tidak terlaksana, maka ia menjadi wajib (*ma la yatimmu al-wajib illa bihi fahuwa wajib*)

<sup>19</sup> Al-Razi, *al-Muhassal*, vol.1, ms.406.

<sup>20</sup> Al-Razi, *al-Arba’in fi Usul al-Din*, (Hyderabad: Matba’ah Majlis Da’irah al-Ma’arif al-‘Usmani, 1934), ms. 424.

perkongsian makna dalam lafaz (*ishtirak al-lafz*), kiasan (*majaz*), makna tersembunyi (*idmar*), awalan dan akhiran (*taqdim wa ta'khir*), keumuman (*'umumat*), pembatalan (*nasikh wa mansukh*), pertentangan dari naqal yang lain (*mu'arid sam'i*) dan pertentangan akal (*mu'arid 'aqli*).<sup>21</sup> Kesepuluh syarat ini yang sebahagian besarnya berkait dengan bahasa, amat penting dalam memahami sesuatu makna perkataan yang disampaikan oleh sesuatu dalil naqal. Disebabkan dalil naqal adalah berdasarkan bahasa, maka ia tidak boleh lari dari sepuluh pensyaratan ini yang akhirnya menyebabkan ia bersifat *maznun*. Maka sesuatu yang berasaskan sesuatu yang *maznun* juga bersifat *maznun* (*al-mawquf 'ala al-maznun maznun*).<sup>22</sup> Walaubagaimanapun, al-Razi memberikan pengecualian kepada syarat di atas kepada sesuatu dalil naqal yang disokong oleh khabar yang bersifat mutawatir. Sekiranya ia disokong oleh khabar mutawatir, maka ia bersifat yakin.<sup>23</sup>

Dengan mengatakan demikian al-Razi tidak sekali-kali merendahkan wahyu dari akal. Sebaliknya apa yang dilakukan ialah al-Razi ingin mengenalpasti bentuk hubungan antara keduanya dan ingin membuktikan betapa rapatnya kepergantungan naqal kepada akal sebagai asasnya. Ternyata, al-Razi tidak terpengaruh dengan sentimen awam yang hanya berdasarkan hujah retorik mengenai ketinggian wahyu berbanding akal sehingga sudut pandangan sebenar mengenai hubungan antara keduanya menjadi kabur.

## ii. Ta'wil dalam Memahami Ayat-Ayat Mutashabihat

Persoalan kedudukan akal dan wahyu dapat dilihat dengan lebih jelas dalam kes memahami ayat-ayat mutashabihat, satu persoalan yang dihurai secara khusus oleh al-Razi dalam karya beliau *Asas al-Taqdis*. Menjawab golongan Karramiyyah dan Hanabilah yang memberikan tafsiran literal terhadap ayat-ayat mutashabihat, al-Razi menegaskan bahawa kefahaman mengenai ayat-ayat tersebut mestilah berdasarkan pendekatan ta'wil, iaitu mengambil makna yang majazi. Ini kerana makna harfi ayat-ayat tersebut ternyata bertentangan dengan prinsip-prinsip akal yang telah jelas seperti keesaan Tuhan dan juga kemustahilan berlakunya persamaan antara Tuhan dan

---

<sup>21</sup> Al-Razi *Arba'in*, 424-6.

<sup>22</sup> Al-Razi, *Ma'alim fi Usul al-Din* (Dar al-Kitab al-'Arabi, 1984), ms.22; *al-Mahsul*, vol.1, 407; *Tafsir al-Kabir* (Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi), vol.1, 41-42.

<sup>23</sup> *Arba'in*, 426; *Mahsul*, vol.1, 408.

mahluk lain. Ia juga akan betentangan dengan ayat-ayat lain dalam al-Qur'an yang jelas maknanya (*muhkamat*).

Antara punca kepada persoalan ini ialah pemahaman ungkapan al-Qur'an dan hadis mengenai sifat-sifat 'anggota' yang dikaitkan dengan Tuhan seperti mata, wajah, tangan, kaki, duduk (*istiwa'*), juga sifat-sifat perasaan seperti malu, ketawa, berlari dan lain-lain. Ayat-ayat yang menyebutkan sifat-sifat ini dikenali sebagai ayat mutashabihat berlawanan dengan ayat muhkamat sebagaimana yang disebut oleh ayat 7 dalam Surah Al-'Imran.<sup>24</sup> Secara dasarnya, para ulama *Ahl al-Sunnah* dalam menanggapi hal ini mempunyai dua pendekatan. Yang pertama adalah pendekatan *tafwid* iaitu dengan menafikan makna zahir perkataan-perkataan ini sementara menyerahkan maknanya yang sebenar kepada Tuhan. Pendekatan ini dipegang oleh sebahagian besar golongan salaf sepertimana yang tergambar dalam perkataan Imam Malik bin Anas apabila beliau memperkatakan tentang tetapnya Tuhan di atas arash (*al-istiwa'*), bahawa "*al-istiwa'* itu diketahui, kaedahnya tidak diketahui, mempercayainya wajib dan bertanya akan hakikatnya adalah bid'ah" (*al-istiwa' ma'lum wa al-kayf majhul wa al-iman bihi wajib wa al-su'al 'anhu bid'ah*).<sup>25</sup> Pendekatan ini merupakan pendekatan yang mengambil jalan selamat dengan tidak mencuba mentafsirkan makna ayat-ayat tersebut.

Sementara sebahagian ulama Islam yang lain dengan tujuan murni menyelamatkan pemahaman umat Islam dari terpesong dan terjerumus dalam perangkap *tashbih* dan *tajsim*, juga menafikan makna zahir yang terdapat dalam ayat-ayat ini. Tambahan dari itu mereka cuba memberikan makna lain yang lebih hampir dan harmoni kepada prinsip tawhid terhadap perkataan-perkataan ini. Dengan kata lain, mereka menta'wilkan ayat-ayat ini dengan mengambil makna yang lain dari makna zahir ayat-ayat ini. al-Razi termasuk dalam kelompok kedua ini. Dalam membahaskan persoalan ini, al-Razi mengatakan bahawa setiap ayat dalam al-Qur'an secara umumnya terbahagi kepada dua, sama ada mempunyai satu makna atau mempunyai beberapa makna. Sekiranya ia mempunyai satu makna ia dinamakan *nass*. Sekiranya ia mempunyai lebih dari satu makna, ia terbahagi lebih lanjut kepada dua bahagian; sekiranya

---

<sup>24</sup> Dalam ayat ini, ayat al-Qur'an terbahagi kepada dua; ayat *muhkamat* yang juga disebut sebagai *Umm al-Kitab* (Ibu kepada al-Qur'an) yang merujuk kepada ayat-ayat yang mempunyai makna yang jelas dan yang kedua ayat *mutashabihat* yang merujuk kepada ayat-ayat yang mempunyai makna yang samar dan berlapis.

<sup>25</sup> Lihat lebih lanjut Binyamin Abrahamov, "The *Bila Kayfa* Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology", *ARABICA, Journal of Arabic and Islamic Studies*, Tome XLII, Fascicule 3 Nov. 1995 (Leiden: E.J. Brill, 1995), 366.



makna pertama lebih jelas dari makna kedua, yang pertama dinamakan *zahir* sementara yang kedua dinamakan *mu'awwal*. Sekiranya kedua-dua makna tersebut sama tarafnya dan tidak ada satu yang lebih jelas dari yang lain, kedua-dua disebut sebagai *mujmal*.<sup>26</sup>

Dalam kaitannya dengan perbahasan mutashabihat dan ta'wil, ayat-ayat yang menyatakan tentang sifat-sifat khabariyyah Tuhan menurut al-Razi adalah ayat yang mempunyai dua makna, iaitu makna zahir dan makna mu'awwal seperti Tuhan mempunyai mata, muka, tangan dan kaki. Yang menjadi persoalannya ialah kesemua makna-makna zahir dalam konteks ayat-ayat ini bertentangan dengan prinsip tauhid yang telah disabitkan dengan prinsip-prinsip akal dan juga ayat-ayat yang Al-Qur'an yang bersifat *muhkamat* dan mempunyai makna *nas* seperti *laysa ka mitlihi shay'*, *Qul huwa Allah ahad, la tudrikuhu al-absar*. Sekiranya diambil makna zahir sebagai makna ayat-ayat ini, maka berlakulah pertentangan antara makna ayat-ayat ini dengan prinsip-prinsip akal tersebut dan juga ayat-ayat *muhkamat* tadi. Oleh yang demikian perkara pertama yang harus dilakukan dalam masalah ini menurut al-Razi ialah makna zahir harus dinafikan. Dengan kata lain, perkataan tangan, mata, wajah dan kaki bukan memberikan makna zahir seperti yang difahami. Langkah seterusnya yang harus diambil ialah sama ada kita terus berhenti dari membicarakannya dengan menyerahkan maknanya kepada Tuhan (*tafwid*) sebagaimana yang dilakukan oleh golongan salaf atau kita memberikan makna mu'awwal yang lebih harmoni dengan makna ayat-ayat *muhkamat* tadi. Pendekatan kedua ini selari dengan pemahaman yang mengatakan bahawa al-Qur'an merupakan Kitab yang jelas (*mubin*) dan segala-galanya dalam al-Qur'an yang tidak dijelaskan oleh Allah (*tibyana likulli shay'*). Pendekatan kedua inilah yang dinamakan pendekatan *ta'wil*. Misalnya perkataan *istiwa'* dimakna dengan *istawla* yang bererti kekuasaan, perkataan *wajh* (muka) dimaknakan dengan diri Tuhan, perkataan *'ayn* (mata) dimaknakan dengan ilmu Tuhan

Pendekatan ta'wil menurut al-Razi merupakan pendekatan yang diterima oleh sebahagian besar ulama mutakallimun dan ia merupakan pendekatan yang tidak menyalahi kaedah bahasa Arab kerana makna muta'awwil yang digunakan jauh dari implikasi menyamakan Tuhan dengan yang lain (*tashbih*) dan merupakan sebahagian dari makna yang diterima dalam bahasa Arab dan digunakan oleh mereka yang berwibawa dalam Bahasa Arab. Ta'wil yang dibuat oleh para

---

<sup>26</sup> *Asas*, 203; *Tafsir*, vol. 3, 138; al-Razi, *al-Mahsul fi Usul al-Fiqh*, vol.1, 228. Cf. Perbahasan al-Ghazali mengenai isu yang sama boleh didapati dalam Iysa A. Bello, *The Medieval Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd* (Leiden: E. J. Brill, 1989), 52-65.

ulama ini juga bukan dibuat secara sewenang-wenangnya, akan tetapi ia berdasarkan kepada ayat-ayat yang *muhkamat* di dalam al-Qur'an. Ayat-ayat muhkamat di dalam al-Qur'an disebut sebagai *Umm al-Kitab* yang ditafsirkan oleh mufassir sebagai ayat yang menjadi asas, panduan kepada ayat-ayat yang lain. Sekiranya ta'wil tidak dilakukan maka akan berlakulah pertentangan makna antara ayat-ayat al-Qur'an dan ini akan menjejaskan kewibawaan al-Qur'an sebagai Kitab yang jelas (*Mubin*) dan tidak mengelirukan (*ghayr dhi 'iwajin*).

Dalam melakukan ta'wil, al-Razi memberikan kaedah yang jelas dalam mengenalpasti makna yang sebenar dalam melaksanakan ta'wil ayat-ayat *mutashabihat* di dalam al-Qur'an. Misalnya, ayat-ayat yang bersifat *nass* (yang mempunyai hanya satu makna yang jelas) tidak boleh dita'wilkan kerana ia dianggap *muhkamat*. Sementara ayat-ayat yang *mutashabihat* iaitu yang mempunyai dua makna, yang jelas (*zahir*) dan yang kurang jelas (*muta'awwil*) dibenarkan untuk dita'wil. Ta'wil hanya boleh dilakukan kepada ayat-ayat yang makna zahirnya bertentangan dengan ayat-ayat lain yang lebih bersifat *nass* dan *muhkamat*. Dengan kata lain, disebabkan terdapat ayat yang *muhkamat* yang menafikan makna zahir dalam ayat-ayat *mutashabihat*, maka makna yang kedua, iaitu makna *muta'awwil* harus digunakan. Makna *muta'awwil* pula, apabila diambil harus selari dengan makna yang ayat-ayat yang *muhkamat*.

### iii. Penekanan Dalil Akli dalam Pembuktian Keesaan Tuhan

Para mutakallimun Asha'irah secara umumnya sememangnya meletakkan syarat bahawa kepercayaan terhadap kepercayaan agama mestilah berasaskan hujah dan dalil yang termasuk dalil-dalil akal. Malah sebahagian besar ulama Asha'irah berpandangan bahawa seseorang yang percaya tanpa dalil (*taqlid*) dianggap Muslim yang ingkar dan berdosa. Walaubagaimanapun terdapat perbezaan pandangan mengenai had dan bentuk dalil yang harus ada pada seseorang. Sebahagian besar berpandangan bahawa adalah bercukupan dengan dalil yang paling asas.

### Aspek Tanzih Tuhan

Al-Razi melihat bahawa dalam kefahaman tentang Tuhan, mensucikan Tuhan dari segala sifat persamaan sebagai satu prinsip aqidah yang begitu mendasar justeru tidak boleh dikompromi dengan perkara-perkara yang lain. Sebagai hakikat kewujudan tertinggi yang memiliki

kekuasaan dan kesempurnaan yang mutlak, Tuhan, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Qur'an, adalah berbeza sama sekali dengan hakikat dan sifat makhluk. Ini merupakan antara kesan langsung yang paling penting dari prinsip tauhid yang menetapkan bahawa Tuhan adalah Esa. Sebagai Tuhan yang Esa, kewujudanNya mesti berbeza dengan kewujudan yang lain dan sebarang bentuk persamaan antara Tuhan dengan makhluk akan hanya mencacatkan keesaan Tuhan dan menggambarkan kelemahanNya. Prinsip akidah yang dikenali sebagai *tanzih* ini merupakan antara asas penting dalam faham ketuhanan dalam Islam yang memisahkannya dari teologi agama-agama yang berasaskan politeisme. Ia berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an yang jelas menyatakan tentang keunikan sifat dan hakikat Tuhan dari yang lain seperti ayat "Tidak ada sesuatupun yang menyamaiNya (*laysaka mithlihi shay'*),"<sup>27</sup> "Tidak ada padaNya sesuatu yang setara denganNya (*wa lam yakun lahu kufuwan ahad*)."<sup>28</sup> Dalam mentafsirkan ayat-ayat ini, al-Razi menjelaskan bahawa prinsip *tanzih* ini tidak boleh ditolak kerana ayat-ayat yang menyokongnya di atas merupakan ayat-ayat mempunyai makna yang jelas dan kukuh (*muhkamat*) dalam menggambarkan perbezaan Tuhan dengan makhluk.<sup>29</sup> Justeru itu, makna ayat-ayat ini adalah tetap dan tidak boleh digugat oleh apa sahaja bentuk penta'wilan. Berdasarkan ketetapan inilah, para *mutakallimun* telah meletakkan aspek *tanzih* ini sebagai salah satu dari sifat-sifat wajib Tuhan, yang terungkap melalui frasa *mukhalafatuhu li al-Hawadith* (bahawa bersalahan Dia [Allah] dengan segala yang baharu [dicipta]).

Faham 'perbezaan' Tuhan ini juga penting dalam memperkukuhkan prinsip tauhid yang sememangnya menjadi kerangka asas akidah Islam.<sup>30</sup> Tuhan, sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Qur'an, adalah yang Maha Esa (*qul huwa Allahu Ahad*<sup>31</sup> /*wa ilahukum ilahun wahid*).<sup>32</sup> Keesaan Tuhan, menurut huraian para *mutakallimun*, terangkum dalam penafian sifat berbilang-bilang (*kam*) pada tiga aspek utama yang berkaitan dengan Tuhan; zat, sifat af'al (perbuatan) Tuhan. Penafian sifat berbilang-bilang pada zat, sebagaimana yang dihuraikan oleh *mutakallimun*, mengandaikan dua perkara; bahawa tiada pembahagian pada zat Tuhan (*nafy al-*

---

<sup>27</sup> Al-Qur'an, al-Shura 42:11.

<sup>28</sup> Al-Qur'an, al-Ikhlal 112:3.

<sup>29</sup> Al-Razi, *Asas al-Taqdis*, (Bayrut:Dar al-Jil, 1993), 30.

<sup>30</sup> Faham *tanzih* dan esa Tuhan ini begitu kuat sehingga ia juga mempengaruhi ahli teologi agama kristian yang akhirnya menganggap konsep Tiga Tuhan itu juga sebenarnya adalah akhirnya merujuk kepada kesatuan. Misalnya sebagaimana yang dihuraikan oleh St. Augustine. Lihat Etienne Gilson, *God and Philosophy* (London:Yale University Press, 1941), ms. 53-59.

<sup>31</sup> Al-Qur'an, Surah al-Ikhlal (112:1)

<sup>32</sup> Al-Qur'an, al-Baqarah 2:163.

*kamm al-muttasil fi al-dhat*) dan yang kedua zat Tuhan tidak menyamai zat yang lain, (*nafy al-kamm al-munfasil fi al-dhat*). Penafian sifat berbilang pada sifat juga dapat dihuraikan dari dua segi; bahawa setiap sifat dan nama Tuhan adalah satu tiada terbahagi (*nafy al-kamm al-muttasil fi al-sifat*), yang kedua bahawa sifat dan nama Tuhan berbeza dengan sifat-sifat makhluk (*nafy al-kamm al-munfasil fi al-sifat*). Sementara Esanya Perbuatan Tuhan bermaksud bahawa segala sesuatu yang berlaku adalah hasil dari perbuatan Tuhan dan Tuhan tidak memerlukan sekutu dalam melakukannya.<sup>33</sup> Dalam hubungannya dengan pembahagian tauhid di atas, aspek perbezaan Tuhan yang sedang kita bicarakan ini jelas sekali tergambar dalam ketiga-tiga aspek ketuhanan tersebut.

Dalam memperkukuhkan lagi aspek *mukhalafah* Tuhan ini, al-Razi memberikan huraian-huraian lanjut berdasarkan hujah falsafah dan logik yang dilihat telah menyumbang kepada penghalusan hujah-hujah aliran Asha'irah tentang aspek ketanzihan Tuhan.

- i. Tuhan merupakan satu-satunya kewujudan yang tidak mempunyai sebarang umpama persamaan (*mathil*) atau pasangan (*shabih*). Tidak ada *genus*, seperti yang dihuraikan dalam ilmu mantiq, yang dapat dikenakan kepada Tuhan kerana Tuhan tidak boleh dikelaskan dalam mana-mana *jins* (*genus*) yang di bawahnya terkandung *naw'* (*species*) sepertimana sifat-sifat makhluk yang lain. Sekiranya adapun persamaan antara Tuhan dan makhluk misalnya sebagaimana yang terdapat dalam istilah sifat ilmu, hayat, sama' dan basar, ianya hanyalah persamaan dari segi bahasa (*al-ishtirak al-lafzi*) yang tidak dapat dielakkan.<sup>34</sup> Oleh kerana itulah, Tuhan, menurut para ahli *mantiq*, tidak boleh ditakrifkan sepertimana misalnya kita boleh mentakrifkan manusia sebagai 'hidupan yang berakal' (*al-hayawan al-natiq*).
- ii. Bahawa penekanan ayat-ayat ini juga membuktikan bahawa setiap sifat Tuhan itu adalah berbeza secara *zatiyyah* (*essential*) dengan sifat makhluk. Ini

---

<sup>33</sup> Lihat huraian tentang lima 'kam' yang ternafi dari zat, sifat dan perbuatan Tuhan dalam *Sharh Jawharat al-Tawhid* Ibrahim LaqqAni, oleh Ibrahim Bajuri, terj. Mujiburrahman (Kuala Lumpur:Pustaka Jiwa,2000), ms. 120-1.

<sup>34</sup> Al-Razi, *Asas al-Taqdis*, 77.

bermakna perbezaan antara Tuhan dan makhluk adalah secara mutlak dalam ertikata tidak ada satupun aspek yang boleh disamakan antara kedua-duanya. Perbezaannya bukan seperti perbezaan antara manusia dan kuda yang walaupun berbeza tetapi masih berkongsi persamaan dari aspek lain seperti aspek haiwaniahnya (jasmani).

- iii. Bertitik tolak dari prinsip keesaan ini juga, Tuhan juga tidak boleh disamakan dengan benda-benda yang bersifat jisim kerana itu akan mengandaikan bahawa Tuhan boleh dibahagi (*murakkab*) sebagaimana setiap jisim terbahagi sekurang-kurangnya kepada dua juzuk (*atom*). Setiap benda yang terbahagi, maka setiap bahagiannya akan memerlukan satu dengan yang lain sementara sifat memerlukan amat bertentangan dengan sifat Tuhan.
- iv. Tuhan juga tiada boleh di katakan berada di mana-mana arah petunjuk kerana ia akan mengandaikan bahawa Tuhan itu bertempat (*mutahayyiz*) sedangkan bertempat juga merupakan salah satu lagi ciri benda yang berjisim.

### **Memerangi Golongan Literalis Sempit**

Penegasan al-Razi mengenai penafian aspek *tajsim* adalah respons beliau terhadap pandangan dan khayalan golongan *Mushabbihah* dan *Mujassimah* terutama golongan Karamiyyah. Kelompok ini antara lain terpengaruh dengan pemikiran agama lain seperti Yahudi dan Nasrani dan juga faham animisme yang dibawa dari budaya dan keagamaan mereka yang lama. Beberapa tokoh Shi'ah seperti Hisham bin al-Hakam seperti yang direkodkan oleh al-Ash'ari misalnya berpandangan bahawa Tuhan mempunyai saiz dan panjang, bahawa panjang Tuhan adalah tujuh depa tangan manusia sementara Abu al-Hudhayl mengatakan bahawa Tuhan tidak lebih besar dari Jabal Qubays di Mekah.<sup>35</sup> Sementara golongan *Karamiyyah* berpandangan bahawa Tuhan boleh ditunjuk dengan arah, bahawa Tuhan berada di arah atas dan sementara bawah Tuhan yang

---

<sup>35</sup> Al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*, vol. 2, ed. Muhy al-Din Abd Hamid (Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, 1990), 281-282.

bertemu dengan Kursiy adalah lebih kecil dari Kursiy.<sup>36</sup> Pendekatan ini yang mengambil ayat Allah dengan makna yang harfi juga dipegang oleh beberapa tokoh Hanabilah sebagaimana yang dikritik oleh tokoh Hanabilah sendiri iaitu Ibn al-Jawzi. Pendekatan ini juga disebut sebagai *hashwiyyah* yang merujuk kepada pendekatan golongan muhaddithun yang terlalu *literal* dalam pendekatan mereka memahami ayat-ayat yang menerangkan sifat-sifat *khbariyah* Tuhan dalam Qur'an dan hadis.

Secara khusus, hujah-hujah al-Razi adalah berlatarbelakangkan sanggahan beliau terhadap golongan Karamiyyah yang mengatakan bahawa Tuhan adalah jawhar dan Tuhan mempunyai arah. Hujah mereka ini adalah berdasarkan prinsip logik bahawa setiap benda yang wujud, sama ada ianya berada di dalam *jawhar* yang lain (yang merujuk kepada sifat 'arad yang berada di dalam jawhar, seperti warna, bentuk dll), atau ia terpisah dengan *jawhar* yang lain dari segi arah (sepertimana sifat jawhar yang terpisah dengan jawhar yang lain). Berdasarkan prinsip jawhar dan 'arad ini, golongan Karamiyyah membandingkannya dengan Tuhan dan alam. Disebabkan Tuhan dan alam adalah dua perkara yang wujud (*mawjudan*), maka Tuhan juga sama ada berada di dalam alam (sebagaimana 'arad berada di dalam jawhar) atau Tuhan berada terpisah dengan alam pada satu arah (sebagaimana mana jawhar). Disebabkan Tuhan tidak berada di dalam alam kerana ini akan memberikan implikasi penyatuan Tuhan dengan alam (*hulul*), maka Tuhan adalah terpisah dengan alam dalam satu arah. Pada hakikatnya, hujah golongan Karamiyyah ini adalah bertujuan untuk menjustifikasi ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan bahawa Tuhan berada di arah atas secara jasmani.

#### **iv. Faham Atomisme dan Sebab Musabab dalam Membuktikan Kekuasaan Tuhan dan Penciptaan Alam.**

Faham atomisme merupakan salah satu faham penting dalam Kalam Asha'irah. Faham ini menyatakan bahawa alam ciptaan Tuhan ini terdiri dari unit-unit kecil yang membina benda, sifat, tempat dan masa. Setiap perkara dilihat dari unit yang terpisah dan bebas dari yang lain

---

<sup>36</sup> Lihat lebih lanjut al-Shahrastani, Muhammad Abd al-Karim, *Kitab al-Milal wa al-Nihal*. Terjemahan Inggeris, The Section on Muslim Sects, transl. A. K. Kazi & J. A. G. Flynn (London: Kegan Paul International, 1984), 88-96; Abu Mansur al-Baghdadi, *Al-Farq bayna al-Firaq*, terjemahan Inggeris Abraham S. Halkin, *Moslem Schisms and Sects*, (Tel Aviv: Palestine Publishing, 1935), part 2, 34-5. Di samping itu mereka juga cuba mengesahkan fahaman mereka dengan hujah-hujah falsafah.

akan tetapi digabungkan melalui kehendak Tuhan. Kesemua perkara kelihatan padu dan bergabung kerana setiap unit kecil itu berterusan dicipta semula oleh Tuhan.<sup>37</sup>

Faham ini walaupun berwajah saintifik akan tetapi bermatlamatkan agama kerana matlamat akhir faham ini ialah untuk menyerahkan kemutlakan penciptaan sesuatu hanya kepada Allah. Dengan mengaitkan segala kejadian dalam bentuk yang paling asas (atomic) kepada iradah dan qudrah Tuhan, para mutakallimun Asha'irah telah mengelakkan kefahaman mengelirukan falsafah ketuhanan mekanistik Yunani yang menggambarkan Tuhan hanyalah sebagai Penyebab Pertama (*al-Sabab al-Awwal*) dan segala-gala yang berlaku kemudian daripada kejadian alam adalah bersifat mekanistik. Mereka juga mengandaikan hubungan yang wajib antara sebab dan musabab duniawi, satu pandangan yang juga selari dengan faham *tawallud* yang dibawa oleh sebahagian golongan Mu'tazilah dalam kelompok mutakallimun.

Faham atomisme Kalam ini di sokong oleh faham sebab musabab al-Ghazali yang mengatakan bahawa penyebab mutlak kepada segala sesuatu adalah Tuhan. Oleh yang demikian apa yang dilihat sebagai undang-undang tabii oleh akal dan penglihatan inderawi manusia adalah sebenarnya iradah dan qudrah Tuhan yang berjalan setiap masa. Faham ini disokong oleh al-Qur'an yang menyatakan bahawa Tuhan itu sentiasa melakukan sesuatu (*kullu yawm huwa fi sha'n*). Ini mengukuhkan lagi dinamika faham ketuhanan yang sememangnya digambarkan oleh ajaran Islam. Tuhan, dengan kata lain, bukanlah seorang pencipta jam (*clock maker*) yang berehat setelah selesai ciptaannya seperti yang diandaikan oleh ahli falsafah Yunani.

Pengenalan faham atomisme yang telah bermula seribu tahun sebelum datangnya sains moden membuktikan kesungguhan para mutakallimun yang telah mengerahkan tenaga akliah mereka untuk berusaha mengemukakan satu kerangka yang harmoni dalam menjelaskan dan menghuraikan hakikat kejadian sebagaimana yang dilakukan oleh sains moden. Akan tetapi yang membezakan antara para mutakallimun dengan para saintis moden ialah matlamat dan kesimpulan para mutakallimun bahawa faham atomisme dan sebab musabab ini telah membuktikan dengan lebih kukuh kewujudan dan kekuasaan Tuhan dan bukannya menjauhkan manusia dari Tuhan sebagaimana yang disimpulkan oleh sains Barat.

---

<sup>37</sup> Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism* (Jerusalem: The Magnes Press, 1997), ms.2.

Sebagai tokoh yang banyak mengkaji, mensharah dan juga mengkritik pemikiran falsafah Yunani melalui Ibn Sina, al-Razi juga banyak menghuraikan aspek-aspek kalam menggunakan faham atomisme. Walaupun di peringkat awal al-Razi kelihatan lebih menerima teori hayula Greek yang membahagikan alam kepada *matter* dan *form*, beliau kemudiannya lebih bersetuju dengan pendekatan atomisme kalam yang membahagikan alam ini kepada atom dan sifat (*accident*).<sup>38</sup>

## **PENUTUP**

Pendekatan yang dibawa oleh al-Razi menampakkan kepada kita beberapa perkara terutama dari segi asas epistemologi dalam Islam. Pertamanya al-Razi menegaskan bahawa peranan akal dalam memahami wahyu bukanlah kecil. Ini kerana akal merupakan wahana terpenting yang digunakan manusia untuk memahami wahyu. Malah menurut al-Razi, banyak asas-asas agama seperti bukti kewujudan Tuhan, kebenaran Rasul dan bukti kewujudan sifat-sifat utama Tuhan sebelum sifat kalam adalah berdasarkan hujah akal.

Berbanding dengan agama-agama lain, terdapat keselarian dalam Islam antara penjelasan akal dan wahyu dalam menjelaskan tentang ketuhanan. Akal, dalam proses penta'kulannya mengenai Tuhan akan sampai kepada beberapa kesimpulan asas penting, yang juga diisbatkan oleh wahyu, seperti kewujudan Tuhan, ketanzihanNya dan beberapa sifat wajib Tuhan. Namun beberapa hakikat tinggi yang tidak dapat ditanggap oleh akal seperti nama-nama Tuhan serta hakikat kejadian syurga dan neraka, para malaikat ditentukan oleh wahyu. Ini tidak sekali-kali bermakna akal bertentangan dengan wahyu, akan tetapi kedua-duanya saling menyempurnakan.

Dengan menjadikan ta'wil sebagai jalan keluar kepada persoalan pertentangan dalam makna-makna ayat dalam al-Qur'an yang mutashabihat dan yang muhkamat, maka, al-Razi telah cuba menyelesaikan persoalan pertentangan antara wahyu dan akal. Bagi al-Razi, penjelasan wahyu menerusi ayat-ayat al-Qur'an tidak seharusnya bertentangan dengan prinsip-prinsip ketuhanan yang telah diasaskan dengan akal seperti ketanzihan Tuhan.

---

<sup>38</sup> Adi Setia Mohd Dom, *The Physical Theory of Fakhr al-Din al-Razi*, Tesis Ph.D., ISTAC, 2005, 58-9.



Penolakan terhadap sifat-sifat persamaan antara Tuhan dan makhluk yang dihuraikan oleh ulama *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* terutama oleh al-Razi ini harus dilihat dalam perspektif yang jelas. Lebih-lebih lagi apabila pendekatan ini merupakan pendekatan pertengahan antara golongan yang meletakkan sifat-sifat persamaan antara Tuhan dan makhluk dengan golongan yang terlalu menekankan kelainan sehingga Tuhan tidak ada satupun sifat-sifat Tuhan yang dapat diketahui. Golongan pertama diwakili oleh kelompok Mushabbihah dan sebahagian Hanabilah sementara kelompok kedua diwakili oleh Mu'tazilah dan ahli-ahli falsafah. Kelompok pertama, hasil dari kefahaman literal mereka tentang ayat-ayat mutashabihat telah meletakkan pelbagai sifat-sifat manusiawi kepada Tuhan. Sementara golongan kedua menafikan terus bahawa Tuhan mempunyai sifat dan mengatakan bahawa kita hanya tahu tentang Tuhan dengan cara salbiyah (*via negativa*).

Jelas dari perbahasan di atas bahawa akidah Islam, sebagaimana sifat pertengahan Islam, mempertahankan keseimbangan antara tanzih dan isbat dalam memahami hakikat ketuhanan. Di samping mengisbat kewujudan sifat-sifat Tuhan secara hakiki di samping zat Tuhan, ia juga mempertahankan perbezaan Tuhan secara mutlak dengan selain dariNya. Pendekatan yang ekstrem dalam mengisbatkan sifat Tuhan sehingga mencirikan Tuhan dengan sifat-sifat *mutashabihat* secara hakiki akan hanya menjerumuskan seseorang ke jurang *tahsbih* dan shirik. Sementara sikap berlebihan dalam mentanzihkan Tuhan akan menyebabkan Tuhan akhirnya menjadi kewujudan yang 'jauh' dari manusia.