

ANALISIS KONSEP *RŪ'YAH* ALLAH MENURUT AL-ASH^cARĪYYAH

MUSTAFA KAMAL BIN AMAT MISRA
 ABDULL RAHMAN MAHMOOD
 JAFFARY AWANG

mustafakamal@kuis.edu.my

ABSTRAK

Rū'yah Allah difahami sebagai sub tajuk perbincangan dalam perbahasan *ilāhīyyāt*. Ia menjadi topik perbahasan yang rencam dalam kalangan tokoh-tokoh mu^ctazilah dan turut menarik perhatian tokoh-tokoh Ashā^cirah sehingga menjadi sub tajuk utama untuk memahami konsep dan disiplin kalam Ashā^cirah. Perkembangan perbahasan kalam Ashā^cirah menunjukkan kematangan disiplin kalamnya bermula dengan tokoh-tokoh seperti al-Ash^cārī, al-Baqillānī, al-Baghdādī, al-Juwaynī, al-Ghazālī, al-Rāzī, al-Ījī, dan al-Sanūsī. Peranan Muhammad bin Yūsuf al-Sanūsī sebagai tokoh yang disepakati mengambil disiplin ilmu kalam Ashā^cirah boleh disimpulkan menerusi jasanya dalam menyusun metode perbahasan sifāt Allah dengan sangat cemerlang berbanding tokoh-tokoh sebelumnya mahupun selepasnya. Pun begitu, konteks Ilāhīyyāt selain perbahasan sifāt, dibahaskan juga isu *rū'yah* Allah. Justeru, kajian ini mengkaji pandangan dan disiplin al-Sanūsī terhadap perbahasan *rū'yah* Allah selepas menelusuri dan menganalisis perkembangan dan pembinaan manhaj faham *rū'yah* Allah oleh Ash^carīyyah. Kajian adalah berbentuk kualitatif dengan menggunakan metode kepustakaan.

Kata kunci: *rū'yah* Allah, melihat Allah, Muhammad bin Yūsuf al-Sanūsī, Ashā^cirah, Ilmu kalām

1.0 PENGENALAN

Rū'yah Allah difahami sebagai sub tajuk perbincangan dalam perbahasan *ilāhīyyāt*. Ia menjadi topik perbahasan yang rencam dalam kalangan tokoh-tokoh Mu^ctazilah dan turut menarik perhatian tokoh-tokoh Ashā^cirah sehingga menjadi sub tajuk utama untuk memahami konsep dan disiplin kalam Ashā^cirah. Perkembangan perbahasan *rū'yah* Allah menyaksikan, Mu^ctazilah bersepakat bahawa melihat (*rū'yah*) Allah dengan penglihatan mata pada hari akhirat adalah mustahil. Ini seperti pandangan ulama' Mu^ctazilah sendiri seperti Qādī Abd al-Jabbar dan diakui dalam ulama' kalam Ashā^cirah seperti al-Shahrastānī, al-Baghdādī, al-Asfīraynī dan al-Khayyāt. Mereka (Mu^ctazilah) berdalilkan dengan akal iaitu:

1. Mata tidak boleh mengetahui kecuali perkara yang mempunyai warna dan bentuk. Namun Allah bukan *zāt* yang sedemikian bahkan iaNya adalah mustahil apatah lagi dapat dilihat (al-Ash^cārī, 1997: 157)
2. *Dalīl al-Muqābalah*. Iaitu penglihatan manusia melalui pancaindera. Justeru penglihatan melalui indera hanya terjadi kecuali jika ia berhadapan dengannya, atau dalam keadaan berhadapan, atau dihukumkan sebagai berhadapan. Namun telah *thābit* bahawa Allah tidak boleh berhadapan atau di dalam keadaan berhadapan atau dihukumkan berhadapan (al-Jabbar: 248)
3. Sekiranya Allah boleh dilihat dalam sesetengah keadaan, justeru tidak mustahil Allah boleh dilihat sekarang (al-Jabbar: 253).

Pemikiran yang menafikan keharusan *rū'yah* Allah ini acapkali menggalasi beberapa dalil al-Qur'an sebagai hujah seperti ayat 103 surah al-An^cām:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ١٠٣

Bermaksud:

Ia tidak dapat dilihat dan diliputi oleh penglihatan mata, sedang Ia dapat melihat (dan mengetahui hakikat) segala penglihatan (mata), dan Dialah Yang Maha Halus (melayan hamba-hambaNya dengan belas kasihan), lagi Maha Mendalam pengetahuanNya.

Ayat ini menunjukkan bahawa perbuatan mengetahui (idrak) jika dikaitkan dengan mata, ia bermaksud penglihatan. Bahkan al-Jabbār (t.t:233) menegaskan ayat ini menunjukkan bahawa Allah menafikan diriNya dapat dilihat dengan mata. Justeru itu, pemikiran seperti Mu^ctazīlah akan menta'*wīl*kan ayat-ayat yang pada zahirnya menunjukkan Allah boleh dilihat di akhirat berdasarkan pada dasar penafian itu yang ada pada ayat tersebut. Begitu juga dengan ayat 22 dan 23 surah al-Qiyāmah:

وَجُوهٌ □ يَوْمَئِذٍ □ نَاضِرَةٌ □ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ □ ٢٣

Maksudnya:

Pada hari akhirat itu, muka (orang-orang yang beriman) berseri-seri, Melihat kepada Tuhannya.

Mu^ctazīlah dilihat mentafsirkan perkataan tersebut dengan tafsiran menunggu seiring dengan ta'*wīl*an nas-nas lain yang disepakati awalnya bahawa *nāzirah* tersebut bermaksud menunggu dan bukan dengan melihat seperti pada ayat 35 surah al-Naml iaitu:

وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ □ فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ □ ٣٥

Maksudnya:

Dan bahawa aku hendak menghantarkan hadiah kepada mereka, kemudian aku akan menunggu, apakah balasan yang akan dibawa balik oleh utusan-utusan kita.

Dalam tafsiran yang lain, terdapat juga sebahagian ulama' Mu^ctazīlah yang menta'*wilkannya* sebagai *melihat Allah dengan hati* seperti Abū Hudail al-Ālāf namun ia dinafikan Hisyam al-Fūti dan 'Ubbad Ibn al-Salmī (al-Ash^cārī, 1997: 256).

Dalam konteks pendirian Mu^ctazīlah, terkadang pemikiran pada isu ini tampaknya cenderung kepada budaya *takfīr*. Ini kerana mereka pernah menghukum kafir kepada sesiapa yang berpendapat bahawa Allah boleh dilihat di Akhirat (al-khayyat: 68). Ini kerana pendapat itu bertentangan dengan dasar *tanzīh* yang mereka pegang di samping *pentasybīhan* Allah dengan makhluk (Nadir: 114). Justeru boleh difahami, Mu^ctazīlah melihat, isu *rū'yah* Allah sebagai perkara yang mustahil dengan tujuan untuk mempertahankan dasar *tanzīh* kepada Allah.

Perbahasan *rū'yah* Allah oleh Mu^ctazīlah digalasi dengan reaksi lawannya oleh ulama Ashā^cirah sehingga menjadi subjek perbahasan utama dalam karya-karya kalam Ashā^cirah. Namun peranan Muhammad bin Yūsuf al-Sānūsī (895 hijrah) sebagai tokoh yang disepakati mengambil disiplin ilmu kalam Ashā^cirah dalam menyimpulkan perbahasan *sifāt* Allah dilihat sangat cemerlang berbanding tokoh-tokoh sebelumnya mahupun selepasnya. Disiplin ilmu kalam Ashā^cirah senantiasia dilihat masih diperingkat perkembangan dan penambahbaikan pada peranan tokoh-tokoh sebelumnya manakala tiada lagi pembinaan teori-teori baru pada peranan tokoh Ashā^cirah selepasnya melainkan mengaplikasi teori *sifāt* oleh al-Sānūsī sahaja (Azmil: 2012).

Pun begitu, konteks *Ilāhīyyāt* selain perbahasan *sifāt*, dibahaskan juga isu *rū'yah* Allah yang dilihat kurang menjadi perhatian penuntut ilmu untuk mengkaji disiplin al-Sānūsī mengenainya berbanding *sifāt*. Justeru, kajian ini mengkaji pandangan dan disiplin al-Sānūsī terhadap perbahasan *rū'yah* Allah selepas menelusuri dan menganalisis perkembangan dan pembinaan manhaj faham *rū'yah* Allah oleh Ashā^cirah. Kajian adalah berbentuk kualitatif dengan menggunakan metode kepustakaan. Kajian ini dimulakan dengan analisis awal perkembangan *rū'yah* Allah dalam Ashā^cirah.

2.0 PERKEMBANGAN PEMIKIRAN RŪ'YAH ALLAH DALAM KALANGAN ASHĀIRĪYYAH

Perkembangan perbahasan *rū'yah* Allah boleh diukur menerusi perkemaskinian metode pendalilan dalam kalangan tokoh kalam Ashā^cirah seperti al-Ash^cārī, al-Baqillānī, al-Baghdādī, al-Juwaynī, al-Ghazālī, al-Rāzī, al-Ījī dan al-Sanūsī.

Dalam konteks Abū Hasan al-Ash^cārī berpendapat bahawa melihat Allah di akhirat adalah termasuk dalam perkara yang harus. Beliau pandangannya dalam karya *al-Luma^c*. Bahkan pandangan beliau secara umum dalam isu ini adalah Allah boleh dilihat dengan mata mata zahir sebagaimana melihat bulan purnama seperti pada karyanya *al-Ibānah*. Namun beliau mengkhususkan keharusan *rū'yah* tersebut hanya kepada orang beriman sahaja dan tidak orang kafir. Ini seperti pandangannya pada karyanya *al-Luma^c*. Dalam perbahasan isu ini, beliau dilihat menampilkan bentuk hujah daripada al-Qur'^{ān} iaitu, beliau berdalilkan ayat al-Qur'^{ān} surah al-Mutaffifīn ayat 15. Menurut beliau (t.t: 32), keharusan Allah boleh dilihat tidak menjadikannya berjisim seperti suatu yang baharu (makhluk). Beliau beranalogikan penglihatan manusia terhadap warna hitam dan putih yang warnanya saling berlainan, namun keduanya tetap tidak serupa walaupun boleh dilihat. Kemudian, beliau berpandukan juga ayat 22 dan 23 surah al-Qiyamah *Wujūh Yaumāizin Nādirah Ilā Rabbihā Nāzirah* yang digunakan bagi untuk

menthabītkan rū'yah Allah. Di sini beliau dilihat menolak penafsiran perkataan *Nāzīrah* dengan *i'tibār* seperti ayat 17 surah al-Ghāsyīyah, *afalā yanzūrūna ilā al-ibīl kaifa huliqat*. Beliau beralasan hari akhirat bukan tempat untuk beriktibar. Ini seperti pandangannya pada karya *al-Luma'* (34) dan *al-Ibānah* (1997: 35). Beliau juga menolak pemaknaan *Nāzīrah* dengan makna tunggu kerana menunggu tidak ada di syurga. Bahkan tindakan menunggu mempunyai unsur *naqs* (kekurangan), sedangkan ahli syurga akan mendapat sesuatu yang tidak pernah tergambar oleh mata mahupun tidak pernah didengar oleh telinga (*al-Ibānah*, 1997: 36, *al-Luma'*: 34). Pun begitu, dari sudut bahasa Arab, pemaknaan *nāzīrah* dengan makna menunggu adalah tidak sesuai jika diiringi dengan perkataan *ilā*, (*al-Ash'arī*, *al-Luma'*: 37) dengan demikian beliau menjelaskan makna *nāzīrah* tersebut adalah Allah melihat (*al-Ash'arī*, *al-Luma'*: 37). Dalam konteks perbahasan dialog antara Nabi Mūsā AS dengan Allah, beliau berpendapat, Nabi Mūsā AS tidak akan bertanya sesuatu yang mustahil bagi Allah, namun permohonan Baginda AS tersebut adalah untuk melihat Tuhannya. Ini turut menjadi bukti bahawa melihat Allah adalah termasuk perkara yang harus (*al-Ash'arī*, *al-Ibānah*: 14).

Dalam konteks al-Bāqillānī, beliau berpendapat bahawa melihat Allah adalah harus mengikut akal bahkan wajib bagi orang Islam yang mempercayainya berdasarkan *syara'*. Bahkan ia merupakan nikmat yang paling agung berbanding nikmat yang lain. Beliau merumuskan bahawa melihat Allah disepakati oleh Ahli Sunnah wa al-Jama'ah hanya *khilāf* yang timbul berkenaan dengan mengenal Allah di dunia. Isu yang menjadi perbahasan berkenaan dengan rū'yah Allah dalam kalangan tokoh awal Ash'irah adalah berkenaan dengan Baginda SAW melihat Allah pada malam mi'rāj sama ada melihatnya dengan hati mahupun dengan mata. Saidatina 'Aisyah RA serta beberapa sahabat lain menyatakan Nabi SAW melihat dengan hati manakala Ibnu Abbas RA berserta beberapa sahabat lain menyatakan Nabi SAW melihat Allah dengan mata. Dalam konteks al-Baqillānī, beliau dilihat sependapat dengan Ibnu Abbas iaitu melihat Allah dengan mata. Al-Baqillānī berpendapat, dalil utama yang menjadi bukti bahawa Allah boleh dilihat adalah *wujūd* Allah. Dalil yang menunjukkan Allah boleh dilihat di dunia berdasarkan firman Allah dalam dialogNya dengan Nabi Mūsā AS pada ayat 143 surah al-'A'raf iaitu,

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرِيَّيَ وَلَكِن نُنظُرْ إِلَىٰ
الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَوَىٰ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِيَّيَ

Maksudnya:

Dan ketika Nabi Mūsā AS datang pada waktu yang Kami (Allah) telah tentukan itu, dan Tuhannya berkata-kata dengannya. Kemudian Nabi Mūsā AS (merayu dengan) berkata: *Wahai Tuhanku, Perlihatkanlah kepadaku (ZātMu Yang Maha Suci) supaya aku dapat melihatMu*. Allah berfirman: *Engkau tidak sekali-kali akan sanggup melihatKu, tetapi pandanglah ke gunung itu, maka kalau ia tetap berada di tempatnya, nescaya engkau akan dapat melihatKu*.

Menurut al-Baqillānī, Nabi Mūsā AS tidak akan meminta untuk melihat Allah sekiranya perkara itu adalah mustahil sama ada diragui mahupun lupa. Perkara ini tidak akan terjadi kepada

para anbiā' dan begitu juga dengan Nabi SAW. Al-Baqillānī menyatakan, perkataan *lan tarānī* memberi maksud tidak ada *rū'yah* adalah ketika diminta (saat itu), namun ia tidak memberi pengertian berkenaan mustahilnya *rū'yah* dan sekiranya ia dimaksudkan dengan mustahil maka ayat tersebut lebih tepat jika berbentuk seperti *lan yajūz an tarānī*. Sementara itu, Allah menggantungkan keharusan *rū'yah* kepada suatu perbuatan yang harus iaitu ketetapan bukit (*istaqarra al-jabāl*). Ini menunjukkan sekiranya sesuatu itu (*rū'yah*) mustahil, logiknya adalah Allah juga tidak akan menggantungkannya dengan sesuatu yang harus iaitu *al-Jabal*. Petunjuk ini menunjukkan bahawa melihat Allah adalah harus. Al-Baqillānī dilihat mengambil beberapa nas sebagai subjek perbincangan berkenaan *rū'yah* Allah iaitu seperti ayat 22 dan 23 surah al-Qiyāmah.

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۚ ۲۳

Maksudnya:

Pada hari akhirat itu, muka (orang-orang yang beriman) berseri-seri. Melihat kepada Tuhannya.

Al-Baqillānī dalam *al-Tamhīd* (267) menyatakan, ayat ini memberi pengertian bahawa melihat Allah adalah dengan mata. Ini kerana perkataan *nazar* jika dimuta^caddīkan dengan huruf *al-jar* ia lebih sesuai untuk tidak memerlukan kepada *maf'ūl*, justeru ia memberi makna melihat (*rū'yah*) dengan mata dan bukan bererti menunggu berfikir, mengambil iktibar, rahmat mahupun belas kasihan. Begitu juga dengan ayat 15 surah al-Mutaffifīn yang difahami sebagai keterhalangan orang kafir daripada melihat Allah.

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ۝ ۱۵

Maksudnya:

Jangan lagi mereka berlaku demikian, (kalau tidak), mereka pada hari itu, tetap terdinding dari (rahmat) Tuhannya.

Dalam menegaskan penolakannya terhadap pendapat yang menafikan *rū'yah* Allah dengan mata, beliau yang mentafsirkan ayat 103 surah al-an'am yang bermaksud *Ia tidak dapat dilihat dan diliputi oleh penglihatan mata, sedang Ia dapat melihat (dan mengetahui hakikat) segala penglihatan (mata)*. *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ*. Bahkan dalam sudut yang lain, al-Baqillānī seperti al-Ash'ārī dalam mengatakan ayat tersebut bersifat pujian bagi Allah sebagaimana ayat 101 surah al-'An'ām iaitu *وَلَدٌ ۚ ۱۰۱* *بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ أَلَيْسَ الْيَكُونُ لَهُ وَلَدٌ*.

Justeru boleh difahami bahawa al-Baqillānī memandang *rū'yah* Allah sebagai harus dan boleh dilihat dengan mata. Bahkan ia turut menunjukkan pujian terhadap Allah. Mudasar () merincikan hujah al-Baqillānī seperti berikut:

- Konsep pujian tersebut terdapat pada ayat *وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ*. Ini kerana, sesuatu yang tidak boleh diketahui dengan mata adalah tidak terpuji seperti *ma'dūm* manakala yang tidak boleh dilihat dengan mata adalah suatu.
- Dalam konteks menjadi hujah, ayat di atas adalah hujah ke atas mereka (golongan yang menafikan *rū'yah*) kerana ayat *وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ* tidak sekadar memaksudkan mengetahui

atau melihat dengan penglihatan sahaja, bahkan mengetahui (*idrāk*) semua perkara yang dilihat. Kemudian dipuji kerana Ia boleh dilihat. Walaupun begitu, kita tidak dapat melihatnya kerana adanya penghalang mata dari melihatNya.

- c). Dalam konteks tidak menjadi hujah pula, ayat tersebut bukan hujah yang sesuai bagi mereka kerana ayatnya adalah *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ* dan bukan *لَا تَرَاهُ الْأَبْصَارُ*. Ini kerana, *idrāk* dalam ayat tersebut memberi erti yang lebih luas bahkan merangkumi segenap segi oleh itu Allah berbanding melihat.

Dalam konteks mata fizikal makhluk, Mudasir () meringkaskan pandangan al-Baqillānī yang menyatakan mata makhluk tidak dapat melihat Allah di dunia dan di akhirat. Ini kerana mata makhluk dijadikan untuk binasa tetapi Allah akan menjadikan bagi manusia tersebut mata yang lain di akhirat. Dalam menolak hujah golongan yang mengatakan bahawa Allah tidak boleh dilihat dengan mata seperti pada ayat 153 surah al-Nisā', al-Baqillānī menyatakan Allah membesarkan pertanyaan Yahudi terhadap Nabi Mūsā AS yang mahu melihat Allah dan kemudian Allah menolaknya. Bagi hujah ini, al-Baqillānī menyatakan Allah membesarkan perkara tersebut bukan kerana ianya mustahil, namun kerana mereka (yahudi) menuntutnya dengan tujuan untuk ingkar dan mengakibatkan orang ramai tidak menerima seruan Baginda AS. Ia seperti contoh Allah telah menolak permohonan orang Quraīsy yang memohon supaya dialirkan air dari bumi, syurga dari pokok kurma dan anggur serta naik ke langit. Al-Baqillānī menambah, sebenarnya apa yang mereka minta itu bukanlah perkara yang mustahil bagi Allah, tetapi Allah menolaknya kerana mereka memohon itu untuk tujuh ingkar dan mendustakanNya. Hujah Mu^ctazīlah yang menyatakan sekiranya Allah boleh dilihat akan menyebabkan Allah itu berjirim, bersifat terbatas, dalam keadaan mempunyai tempat, berposisi seperti berhadapan, membelakang, kiri kanan serta dari jenis yang boleh dilihat. Namun menurut al-Baqillānī, alasan sebegini mengakibatkan pembatalan *rububīyyah* Allah kerana penyerupaan Allah dengan makhluk dan hal ini adalah mustahil bagi Allah dan faham sebegini adalah tertolak.

Dalam konteks al-Baghdādī, beliau berpendapat Allah boleh dilihat dengan penglihatan azali. Dia melihat semua yang dilihat (makhluk) dan Dia sejak azali melihat *zāt*Nya. Dalam konteks *rū'yah* Allah, beliau berpandangan bahawa Allah boleh dilihat di akhirat. Pun begitu, beliau dilihat menyusun beberapa beberapa dalil seperti berikut sebagai hujah sokongan terhadap pandangannya

- a). *Wujūd* Allah. Ini kerana keharusan melihat tiap-tiap sesuatu adalah disebabkan kerana ianya wujud dan bukan kerana *jauhar*nya dan sifatnya malahan bukan juga kerana ia diketahui dan disebut, tetapi kerana ianya wujud.
- b). Dalam mentafsirkan ayat 143 surah al-‘A^crāf (رَبِّي أُرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ), beliau menyatakan ayat tersebut menunjukkan bahawa Nabi Musa beriktikad bahawa merekalah ia adalah satu perkara yang harus dan bukan perkara yang mustahil.
- c). Dalam konteks ayat 23 dan 22 surah al-Qiyāmah *يَوْمَئِذٍ وَجُوهٌ يَوْمِئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* □, beliau berpendapat perkataan *nazirah* tidak boleh ditakwilkan dengan makna yang menunggu pahala, ini kerana ayat tersebut disertai dengan perkataan *إِلَىٰ* dan *الوجه* yang bermakna melihat.

Al-Baghdādī seperti tokoh sebelumnya yang menolak pentafsiran Mu^ctazīlah terhadap ayat *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ* sebagai alasan bahawa Allah tidak boleh dilihat. Al-Baghdādī menteorikan,

(sekiranya ayat tersebut memberi maksud demikian seperti demikian (Allah tidak boleh dilihat), ia tidak bererti bahawa Allah tidak boleh dilihat kerana ayat berikutnya ialah وهو يدرك الأبصار iaitu membawa maksud bahawa Allah diketahui (idrāk) dengan penglihatan dan ini adalah bertentangan dengan pendapat mereka sendiri.

Perbincangan *rū'yah* Allah diteruskan oleh oleh al-Juwāynī dengan pandangan yang sama seperti tokoh-tokoh sebelumnya iaitu mengharuskan melihat Allah di akhirat. Pandangannya dapat dilihat daripada karya *Luma' al-Adillah* (101) yang bermaksud *Pendapat ahl al-haq bahawa Allah boleh dilihat dengan penglihatan (pada hari akhirat)* dan *'Aqidah al-Nizāmīyyah* yang bermaksud *Dan sesiapa yang menganggap melihat Allah itu adalah mustahil, mereka telah mengasaskan aqidah mereka dengan sangkaan yang rosak*. Pandangan Al-Juwāynī seterusnya boleh dilihat dalam *al-Irshād* yang bincang dalam bab *al-Qaul fī mā yajūz 'Alā Allah Ta'ālā (perbincangan tentang apa yang harus bagi Allah Ta'ālā)*. Bagi dalil *aqliyah*, al-Juwāynī beralasan bahawa Allah itu wujud dan tentunya setiap yang wujud boleh dilihat. Ianya berkias daripada konsep *jauhar* dan warna. Walaupun *jauhar* suatu yang wujud, namun kewujudannya tidak boleh dilihat semata-mata kerana ianya *jauhar* disebabkan keterbatasan kemampuan untuk melihatnya. Namun ia boleh dilihat kerana ianya adalah sesuatu yang wujud.

Dalam konteks takwilan ayat 22 dan 23 surah al-Qiyāmah, beliau menyatakan, perkataan *al-nazar* (melihat) pada ayat tersebut, jika ia diertikan dengan maksud hampir atau menunggu, ia tidak perlu kepada apa-apa sambungan perkataan. Jika ia diertikan dengan maksud berfikir, perkataan tersebut perlu diiringi selepasnya dengan perkataan *fī*, jika ia diertikan dengan maksud belas kasihan pula, maka selayaknya ia diiringi dengan perkataan *lī*, bahkan jika ia diertikan dengan maksud melihat, sesuaiilah ia disambung dengan perkataan *ilā*. Ini menunjukkan, pandangan umum al-Juwāynī adalah menyatakan keharusan *rū'yah* Allah di akhirat.

Al-Ghazālī pula menilai isu *rū'yah* Allah seperti pandangan sarjana selepasnya melainkan membuat penyusunan hujah yang lebih sistematik. Dalam konteks keharusan melihat Allah, beliau mengenakan dua dalil *aqliyah*. Pertamanya al-Ghazālī berhujahkan bahawa Allah *zāt* yang *wujūd* di samping *ithbāt* dan hakikat. Kewujudannya *azālī* dan bersalahan dengan *wujūd* (makhhluk) yang lain yang bersifat baharu bahkan berlawanan dengan sifat ketuhanan Allah seperti *'ilm*, *qudrah* dan lainnya. Justeru, setiap yang harus bagi setiap yang baharu seperti dilihat, harus juga bagi Allah. Namun ini tidak menjadikan Allah itu bersifat seperti makhhluk yang baharu kerana *ta'aluq 'ilm* Allah yang tidak membawa perubahan kepada *zāt*Nya di samping tidak bertentangan dengan sifat-sifatNya. Keduanya pula melihat Allah tidak seperti dengan melihat makhhluk yang berwarna, berarah dan berbentuk. Sangkaan seperti itu termasuk dalam perkara yang mustahil bagi Allah.

Seterusnya al-Rāzī melihat isu *rū'yah* Allah sebagai isu yang mungkin dan bukannya mustahil. Ini seperti pandangannya dalam karya *al-Muhassal* (189). Secara umumnya beliau dilihat berbeza dengan pemikiran mu'tazilah dan falsafah yang menafikan *rū'yah* dan *musyabbihah* yang mengharuskan *rū'yah* Allah tetapi memahami Allah bertempat dan berarah. Secara khususnya al-Rāzī dilihat mengemaskini hujah keharusan *rū'yah* Allah versi Ashā'irah. Mudasir Rosder () menukilkan pandangan beliau dalam *al-Muhassal* yang menyatakan perbezaan dalam menanggapi faham *rū'yah* Allah sebagai penyingkapan yang sempurna adalah diterima kerana pengetahuan tentang akhirat adalah suatu yang pasti *darūrī*. Al-Rāzī

menyatakan, sekiranya *rū'yah* tersebut difahami seperti yang didapati pada makhluk seperti berjirim, berjisim, berarah dan berwarna, justeru ia adalah faham yang dinafikan dan fahaman *tasybīh*. Manakala jika ia difahami dengan konsep ilmu, justeru ia diharuskan kerana sesuatu ilmu tidak mensyaratkan bayang atau cahaya untuk memahaminya seperti syarat penglihatan mata yang memerlukannya.

Perkembangan perbahasan *rū'yah* Allah di sisi al-Rāzī dilihat usaha beliau dalam menyusun beberapa hujah lain bagi menjadi disiplin ilmu kalam Ashā'irah yang berteraskan dalil-dalil *sam'iyāt* seperti tokoh-tokoh Ashā'irah sebelumnya iaitu:

- a). *Rū'yah* Allah tergantung kepada sejauhmana tetapnya sesuatu bukti yang menunjukkan ianya harus. Justeru penerimaan terhadap *rū'yah* Allah adalah mukmin (kitab *al-Arbā'īn*: 200).
- b). Jika *rū'yah* Allah adalah mustahil, justeru pertanyaan Nabi Musa AS untuk melihat Allah adalah sia-sia sahaja (kitab *al-Arbā'īn*: 200).
- c). Konsep *al-nazar* pada ayat 22 surah al-Qiyāmah memungkin difahami dengan dua jenis faham. Jika ia difahami sebagai *rū'yah*, ia seperti makna yang dimaksudkan. Manakala jika ia difahami sebagai gerakan kelopak mata yang melihat, tafsiran tersebut juga masih tercakup dalam makna *rū'yah* juga. Mudasar () menukilkan pandangan al-Rāzī dalam *al-Muhassal* () yang menyatakan, *nazar* juga adalah sebab bagi *rū'yah*, ditakbirkan (diagungkan) dengan *sabab* ke atas *musabab* dengan cara yang lebih sesuai dan baik menerusi kaedah *majaz* bahasa Arab.
- d). Ayat 26 surah Yūnus membawa maksud orang yang beriman akan mendapat nikmat di hari akhirat iaitu melihat Allah (al-Arbā'īn: 210).
- e). Al-Rāzī dalam *al-Arbā'īn* (210) menterjemah halangan daripada melihat Allah pada ayat 15 surah al-Mutaffīn adalah orang kafir.

Faham keharusan *rū'yah* Allah seterusnya tertumpu pada al-Ījī dengan menelusuri pandangannya konteks ini dalam karyanya *al-Mauqif*. Berdasarkan ayat 143 surah al-'A'rāf, al-Ījī berpendapat:

- a) Dalam pertanyaan dan permohonan Nabi Musa AS tentang *rū'yah* Allah, sekiranya *rū'yah* tersebut adalah suatu perkara yang dilarang, tentunya Baginda AS tidak akan bertanya tentangnya kepada Allah. Al-Ījī beralasan, sama ada Baginda AS tahu jika ianya pertanyaan yang dilarang mahupun tidak, tuntasnya orang yang berakal tidak akan meminta suatu yang mustahil.
- b) Allah menggantungkan *rū'yah* tersebut dengan ketetapan *hujjah* dan bukti. Namun, pembuktian *hujjah* tersebut juga adalah suatu perkara yang *mumkin*. Bahkan pergantungan suatu yang *mumkin* tersebut juga adalah *mumkin*.

Al-Ījī menyatakan, asas bagi dalil *rū'yah* Allah ini adalah *wujūd*, dan metode ini dijadikan asas dalil oleh al-Ash'ārī, al-Bāqillānī dan kebanyakan tokoh Ashā'irah. Dalilnya seperti kewujudan sifat-sifat seperti cahaya dan warna atau *jauharnya* seperti panjang dan pendek. Al-Ījī beralasan, keharusan terhadapnya boleh berlaku dengan ada sebab mahupun sebaliknya. Ini kerana jika tidak, ia menjadi wajib untuk berlaku suatu perkara yang sama dengan sebab-sebab yang berlainan iaitu *wujūd* atau baharu. Pun begitu, suatu baharu tidak boleh

menjadi sebab atau sebahagiannya kepada ‘sesuatu’ memandangkan kewujudannya daripada suatu yang tiada. Justeru yang menjadi sebab kepada *rū'yah* adalah *wujūd*. Dalam menyatakan tentang berlakunya *rū'yah*, al-Ījī lihat turut menekuni dalil-dalil naqli seperti ayat 22 surah al-Qiyāmah dan menafsirkan perkataan *al-nazar* pada ayat tersebut dengan beberapa makna iaitu:

- a). Dimaksudkan dengan menunggu jika mengenakan huruf *min* sebagai penyambung seperti pada ayat 13 surah al-Hadīd.
- b). Dimaksudkan dengan makna berfikir jika mengenakan huruf *fī* sebagai penyambung ayat seperti ayat *nazara fī al-Amr al-Qalāsyī* yang ditafsirkan dengan makna berfikir dan ikhtibar (Mudasir Rosder).
- c). Dimaksudkan dengan makna lemah lembut jika mengenakan huruf *lī* sebagai penyambung ayat seperti ayat *nazara al-Amīr Lī Ghilān* yang ditafsirkan dengan makna berlembut dengannya (Mudasir Rosder).

Justeru dapat difahami, tokoh-tokoh kalām Ashā'irah daripada kurun ketiga seperti al-Ash'ārī hingga kurun tujuh seperti al-Ījī umumnya menyatakan keharusan perbuatan *rū'yah* Allah di Akhirat dengan tampilan dalil *aqlī* dan *naqlī* bagi menyanggah pandangan bid'ah terhadap *rū'yah* yang didukung oleh jumhur Mu'tazilah dan *Musyabbihah*.

Dalam konteks penyusunan sub tajuk yang memuatkan perbincangan isu *rū'yah* Allah dalam karya tokoh-tokoh tersebut, perhatian terhadap penamaannya babnya turut perlu dititikberatkan kerana kebiasaannya terdapat berbeza sesama penulis yang lain. Seperti Imam al-Jūwaynī, perbincangan *rū'yah* Allah disusun pada bab *sifāt* yang wajib dan mustahil bagi Allah dan tidak pula pada bahagian perbincangan *sifāt* yang harus. Beliau beralasan, terdapat kesinambungan antara *sifāt* Allah yang wajib dengan perbutannya yang harus. Selain al-Jūwaynī, al-Rāzī dilihat turut meletakkan perbincangan *rū'yah* Allah dalam bab yang membahaskan *sifāt* Allah pada karya beliau, *Ma'ālīm Usūl al-Dīn*. (105)

Namun, perbincangan mengenai *rū'yah* Allah sebenarnya tidak merujuk kepada *sifāt* yang harus bagi Allah. Ini kerana dalam tradisi kalām Ashā'irah, ia adalah mustahil untuk mensifatkan Allah dengan *sifāt* harus, walaupun dalam perbincangan-perbincangan tentang perkara harus bagi Allah, ia dibincang selepas perbincangan berkaitan dengan *sifāt* yang wajib dan yang mustahil bagi Allah.¹⁰¹ Seperti contoh dalam konteks *Wājib al-Wujūd* (wujud yang wajib) yang difahami ianya hanya *Zāt* Allah dan *sifāt-sifāt*Nya, namun Ia juga harus kepada seluruh *mumkināt* (al-Ghazali). Al-Sanusī dilihat berpendapat adalah mustahil bagi Allah Ta'ālā untuk bersifat dengan *sifāt* harus setelah diketahui bahawa Allah itu adalah *zāt* dan *sifāt* yang *wājib al-Wujūd*. Ini kerana, jika Allah bersifat dengan yang harus, berkemungkinan juga Allah bersifat dengan perkara yang baharu, kerana suatu yang harus tersebut hanya terdapat pada perkara yang baharu.

Justeru, kajian topik *rū'yah* Allah ini tidaklah menghuraikan tentang sifat yang harus bagi *Zāt* Allah, namun sekadar menjelaskan tentang konsep kebergantungan (*ta'āluq*) antara *sifāt* *Zāt*Nya dengan *af'āl*Nya yang harus bagi *Zāt*Nya. Di antara bentuk *af'āl*Nya adalah *Rū'yah* Allah. Demikian itu, apa yang ingin nyatakan oleh al-Juwaynī adalah harus bagi Allah menjadikan *rū'yah*Nya berta'āluq dengan *Qudrah*Nya dan ianya dianggap sebagai anugerah kepada makhlukNya, dan harus juga ianya tidak berlaku.¹⁰⁴

3.0 KRITIKAN TERHADAP PEMIKIRAN YANG MENAFIKAN RŪ'YAH ALLAH OLEH AL-SANŪSĪ

بِمَا يُعَارِضُهُ خَوْفًا مِنَ الْهَمَلِ
كَمَا يَلِيْقُ بِهِ رَغَمًا لِمُعْتَزِلِ

وَمَا فِي الْأَنْعَامِ بِالْذَّنْبِ نُحْصِصُهُ
مِنْ غَيْرِ كَيْفٍ وَلَا مِثْلٍ يَمَائِلُهُ

Menerusi dua bait di atas, al-Sanūsī menampilkan sebahagian pegangan Mu^ctazīlah dalam bentuk pengingkaran dan penerimaan mereka terhadap rŭ'yah Allah. Mereka turut menampilkan dalil *aqlī* dan *naqlī* demi menyokong hujah ketidakharusan rŭ'yah tersebut. Seperti contoh dalil *naqlī* pada ayat 103 surah al-An^oam:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ١٠٣

Maksudnya:

Ita tidak dapat dilihat dengan diliputi oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat (dan mengetahui hakikat) segala penglihatan (mata), dan Dialah Yang Maha Halus (melayan hamba-hambaNya dengan belas kasihan), lagi Maha Mendalam pengetahuanNya.

Al-Sanūsī menyatakan, ayat ini seperti serampang dua mata, digunakan dengan dua tujuan oleh Mu^ctazīlah. Kadangkala ia diaplikasikan untuk menafikan berlakunya rŭ'yah seiring dengan penafian mazhab Ahl al-Sunnah Wa al-Jama^oah dalam isu rŭ'yah. Pada posisi yang lain, ayat ini diaplikasikan untuk membuktikan kemustahilan rŭ'yah Allah dan ia sedia menjadi pegangan mazhab Mu^ctazīlah. Dengan fahaman mereka terhadap *naftī* rŭ'yah seperti aplikasi pertama, mereka memahami rŭ'yah jika berlaku, ia mesti berlaku dengan *idrāk al-basar*. Namun realitinya, Mu^ctazīlah menegaskan, tidak ada sesuatu pun yang boleh di*idrāk* dengan *al-basar* yang berkaitan dengan Allah. Justeru, difahami tiada sesuatupun daripada rŭ'yah yang terkait dengan Allah. Analisis pendalilan berkenaan dengan perbahasan ini boleh dibahagikan kepada dua hipotesis awal (al-Sanūsī, t.t: 300).

Hipotesis pertama adalah rŭ'yah adalah dengan *idrāk al-basar* dan tidak terjadinya rŭ'yah dengan ternafinya *idrāk*. Hipotesis kedua pula, tiada sesuatu pun daripada *idrāk al-basar* berkait dengan Allah dan secara umumnya *idrāk* pada ayat ini telah menafikan semua penglihatan (basar). Keseiringan huruf *alīf* dan *lām* pada basar (al-absār) menunjukkan *al-istighrāq* (keseluruhan basar). Bahkan logiknya keumuman al-absār tersebut melangkaui sempadan masa (zaman) iaitu di dunia mahupun akhirat serta agama iaitu Muslim mahupun kafir (al-Sanūsī, t.t: 300).

Dalam menjelaskan posisi yang kedua terhadap faham Mu^ctazīlah berkenaan ayat tersebut, Mu^ctazīlah berpendapat ayat tersebut bersifat menolak daripada keharusan rŭ'yah. Mereka mengatakan, sesungguhnya Allah berdalilog berkenaan ketidakharusan *idrāk al-basar* pada ayat ini adalah dalam konteks pujian (al-tamadduh). Justeru penafian *idrāk* kepadaNya menunjukkan Allah adalah sempurna (al-kamāl). Malahan, jika rŭ'yah tersebut harus berlaku pada hakNya, Ia menunjukkan Allah bersifat dengan sifat kekurangan (naqs) dan semestinya ia menjadi mustahil (muhāl) (al-Sanūsī, t.t: 300).

Al-Sanūsī menyatakan, kami (Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah) tidak menerima atau memahami membawa *idrāk* dengan makna *rū'yah*. Secara realitinya, ia teraplikasi pada suatu perkara yang baharu (hadith) dan ia adalah garapan daripada pandangan mata terhadap sesuatu seiring dengan pemerhatian terhadap posisi dan bentuk sesuatu itu. Namun ia adalah mustahil pada hak Allah. Justeru jelaslah, ayat ini difahami menerusi pembawaan *majaznya* iaitu Allah atau perbuatan *rū'yah* Allah yang ianya adalah sesuatu yang tidak mampu dilihat walaupun dengan pandangan ilmu yang meliputi segala ilmu (ihatah) sepertimana yang telah dikhabarkan oleh Allah tentang penafianNya terhadap kemampuan manusia untuk melihatNya seperti pada ayat 110 surah Toha. (al-Sanūsī, t.t: 299).

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ ۗ عِلْمُ ۙ ۱۱۰

Maksudnya:

Allah mengetahui apa yang di hadapan mereka (dari hal-hal dunia), dan apa yang di belakang mereka (dari perkara akhirat); sedang mereka tidak mengetahuinya secara meliputi.

Al-Sanūsī mengulas, ayat ini menunjukkan kepada penafian terhadap *al-absār* yang khas namun tidak perlu menafikan peranan asal *al-absār* tersebut. Bahkan beliau berpendapat, *dilālah* ayat tersebut menunjukkan cenderung terhadap keharusan *rū'yah*. Ini kerana makna dalam konteks ayat tersebut jelasnya menunjukkan bahawa Allah dengan keadaanNya (kaunuhu) dilihat (*marī'ā*) tetapi dalam masa yang sama Dia tidak *diidrāk* dengan *al-absār*. Justeru menunjukkan Allah adalah suatu *zāt* yang tidak diliputi dengan tujuan untuk menunjukkan ketinggianNya daripada mana-mana kecenderungan, pensifatan, pembatasan serta peletakan dasar posisi (berarah) bagiNya (al-Sanūsī, t.t: 299).

Al-Sanūsī menyatakan, beliau (mewakili Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah) menerima pandangan yang mengatakan *idrāk* dengan makna *rū'yah* namun tidak menerima pandangan *idrāk* tersebut berperanan pada setiap masa (al-'Umūm fī al-Azmān) seperti golongan yang memahami maksud menafikan *rū'yah* di dunia dan merangkumkannya dengan faham sedemikian pada *rū'yah* di akhirat (al-Sanūsī, t.t: 299).

Mustafa Marzuki (t.t: 300) mengulas pendapat al-Sanūsī iaitu penafian pada ayat ini termasuk di dalam konteks *al-salb al-'umūm* dan bukan sebaliknya iaitu *'umūm al-salb*. Justeru boleh difahami bahawa *rū'yah* tidak boleh *diidrāk* oleh semua *al-absār*. Mudahnya Allah tidak boleh dilihat oleh semua *al-absār* melainkan *absār* Mukminin. Di samping itu juga beliau tidak menafikan konsep *al-tamadduh* seperti yang terzahir pada ayat tersebut. Dalam konteks *al-Tamadduh* pula, al-Sanūsī menyatakan, dakwaan terhadap kami (al-Sanūsī dan Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah) berkenaan pengkhususan *rū'yah* seperti terkait dengabn masa individu, kami (al-Sanūsī) berpendapat ia sebagai petunjuk (*qarīnah*) kepada konsep *al-tamadduh* seperti yang terkandung pada ayat. Justeru benarlah dakwaan kami (al-Sanūsī) dengan bukti-bukti yang menunjukkan kepada harusnya *ru'yah*. Namun, jika *rū'yah* adalah suatu yang mustahil, faham tersebut cenderung untuk tidak menerima bahkan menafikan pujian (al-tamadduh) kepadaNya

kerana menganggap *rū'yah* tidak berlaku seperti *ma^cdūm* (langsung tiada). Justeru Allah tidak boleh dilihat kecuali jika dikehendakiNya dan pada ketentuan masaNya. Kemungkinan juga terhibab seseorang daripada melihat Allah dengan hijaban *al-kibriyā'*.

Al-Sanūsī merakamkan metode analisis Mu^ctazīlah terhadap perkataan *lan tarānī* pada ayat 143 surah al-‘A^crāf berkenaan dengan dialog Nabi Mūsā dalam permohonannya untuk melihat Allah (*rū'yah*). Mu^ctazīlah melazimi pandangan yang menyatakan perkataan *lan* tersebut menunjukkan *al-tā'bīd* (selama-lamanya). Seperti juga penggunaan *lan* pada ayat 15 surah al-Fath iaitu *lan tattabi^cūnā*. Ayat tersebut merakam dialog orang (munafiq) yang tidak sertai peperangan bersama Baginda SAW dengan meminta untuk menyertai proses pengepungan musuh untuk mendapatkan harta rampasan perang. Namun Allah menyatakan, mereka hendak mengubah janji Allah iaitu hanya orang-orang yang turut hadir di Hudaibiyah sahaja yang berhak mendapat harta rampasan (al-Sanūsī, t.t: 302). Justeru Allah mengarahkan Baginda SAW menjawab pertanyaan mereka dengan mengatakan:

قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ

Maksudnya:

Katakanlah (wahai Muhammad), *Kamu tidak dibenarkan sama sekali turut serta dengan kami; demikianlah Allah menegaskan (larangan itu) semenjak dahulu lagi.*

Maksud yang boleh diterjemahkan di sini ialah penta'*bīdan lan* dan *majaz* serta *naqal* yang menyalahi asalnya. Justeru wajib difahami bahawa Nabi Mūsā AS tidak melihat Allah selamanya (*abadā*). Bahkan sekiranya Baginda AS tidak melihat Allah, ia menunjukkan kelaziman pada setiap makhluk sepertinya (Nabi Mūsā AS) kecuali orang yang tidak menerima pendapat ini.

Al-Sanūsī menyatakan dalam konteks *ta'bīd*, kami (al-Sanūsī) menerimanya. Namun kami tidak menerima fahaman penta'*bīdan* yang dimaksudkan meliputi (*istighrāq*) setiap masa sama ada masa hadapan iaitu di dunia mahupun akhirat. Malahan konsep *istighrāq* (meliputi keseluruhan masa) seperti yang dinyatakan pada ayat hanya terpakai pada dialog itu sahaja. Al-Sanūsī mendatangkan contoh kupasan pemaknaan perkataan *lan* yang tidak membawa maksud selamanya (*tā'bīd*) menerusi ayat 95 surah al-Baqarah (al-Sanūsī, t.t: 302),

وَلَنْ يَمُنُّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ٩٥

Bermaksud:

Dan sudah tentu mereka tidak akan (tidak pernah) mencita-citakan mati itu selama-lamanya, dengan sebab dosa-dosa yang telah mereka lakukan, dan Allah sentiasa mengetahui akan orang-orang yang zalim itu.

Al-Sanūsī menyatakan mu^ctazīlah memahami peranan perkataan *lan* pada ayat tersebut sebagai *tā'bīd*, apatah lagi disokong kemudiannya dengan perkataan *al-Abadā*. Namun berdasarkan hujahnya, al-Sanūsī berpendapat, keseluruhan (*istighrāq*) tersebut tidak merujuk

kepada keseluruhan masa akan datang, tetapi hanya pada masa hayat mereka (yahudi) sahaja (iaitu kehidupan di dunia) dan ini sebagai metode terjemahan dalam dialog. Ayat tersebut menggambarkan bahawa orang Yahudi bukan sekadar takut untuk bercita-cita atau berfikir tentang kematian di akhirat, bahkan mereka langsung tidak pernah memikirkannya walaupun mereka mengetahui berkenaan azab yang dahsyat di sisi Allah terhadap mereka. Situasi persepsi mereka terhadap kematian boleh digambarkan menerusi surah al-Nabā' ayat 40 (al-Sanūsī, t.t: 303),

وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا ۝٤٠

Maksudnya:

Dan orang yang kafir akan berkata (pada hari itu): *Alangkah baiknya kalau aku menjadi tanah (supaya aku tidak dibangkitkan untuk dihitung amalku dan menerima balasan).*

Perbahasan berkenaan ayat *lan tarānī* yang menjadi jawapan kepada permintaan Nabi Mūsā AS tentang *rū'yah* Allah di dunia boleh disimpulkan bahawa jelaslah jawapan *naft* tersebut merujuk kepada tempoh kehidupan di dunia. Bahkan ia menjadi asas kepada jawapan-jawapan lain secara berperingkat. Kami (al-Sanūsī) menterjemah jawapan Allah kepada Nabi Mūsā AS tersebut kepada jawapan yang membuktikan keadaan (hal) Allah adalah harus untuk dilihat. Sekiranya Allah menegah daripada *rū'yahNya* tersebut, justeru jawapan yang diberikan pastinya berbentuk perkataan *lan tasih ru'yatī, la tumkin* atau *la uria* (al-Sanūsī, t.t: 303).

Al-Sanūsī dilihat mengetengahkan suatu analogi berkenaan seseorang yang menyangka sesuatu batu sebagai makanan. Justeru dia meminta untuk diberikan batu itu untuk dimakan. Berdasarkan situasi ini, jawapan yang betul adalah 'benda ini tidak boleh dimakan'. Ataupun situasi yang kedua, seseorang yang mempunyai makanan, kemudia diminta oleh seseorang yang lain untuk dimakan dan tidak diizinkan oleh mempunyai makanan tersebut, jawapan yang diberikan oleh empunya makanan pada situasi ini semestinya *janganlah kamu makan makanan ini* atau *kamu tidak boleh makan makanan ini* (al-Sanūsī, t.t: 304).

4.0 KESIMPULAN

Tuntasnya, Ashā'irah berpendapat, harus bagi Allah untuk dilihat dengan penglihatan mengikot apa yang layak bagiNya iaitu suatu *zāt* yang tidak berarah mahupun berhadapan. Beliau menjelaskan, yang dimaksudkan dengan *rū'yah* Allah adalah, harus *qudrahNya* berta^calug untuk mengadakan *rū'yah* bagi makhlukNya. Ini bermaksud, kewujudan *rū'yah* tersebut tidak terkeluar daripada cakupan *qudrahNya* di samping harus juga untuk Allah tidak menjadikan *rū'yah* tersebut. Ini berlawanan dengan manhaj *mu^ctazilah* yang memahami *rū'yah* Allah sebagai mustahil.

RUJUKAN

- Abd al-Jabbar Ahmad. 1956. *Sharh Usūl al-Khamsah*. Tahqīq ‘Abd al-Karīm Uthman. Qaherah: Maktabah Wahbah.
- Abd. Al-Aziz. 2010. *Al-Iman al-'Allāmah Muhammad bin Yāsuf al-Sanāsī, Juhuduhu fī al-Khidmati al-Hadīth al-Nabawīyah al-Syarīfah*. Al-Jazā’ir: Dar al-Ghardadah.
- Ahmad al-Mahdi. T.t. *Muqaddimah Sharh al-Mawqif Fī ‘Ilm al-Kalām*. Qaherah: Maktabah al-Azhār.
- Al-Aghdhawi, Abu Imran Husin b. ‘Uqbah. 1977. *Duhah al-Nashīr li Mahāsin Man Kāna bi al-Maghrib Min Masyāyeikh al-Qarni al-‘Ashir: Muhammad al-Syashawani*. Tahqīq Muhammad Hiji. Ribāt: Dar al-Maghrib.
- Al-Ash‘ārī, Abū Hasan. 1952. *Kitāb al-Luma’ Fī al-Radd ‘Alā Ahl Zaiygh wa al-Bid‘ah*. Tashih Richard Yusuf. Beirut: Matba‘ah al-Kathulikīyah.
- Al-Ash‘ārī, Abu Hasan. 1977. *Ibānah ‘An Usūl al-Diyānah*. Tahqīq Fawqīyah Husin Mahmud. Al-Qaherah: Dar al-Ansār.
- Al-Baghdadi, Abd al-Qahir b. Tahir. 1977. *Al-Farq Baina al-Firaq*. Cet 2. Beirut: Dar al Afaq al-Jadīdah.
- Al-Baghdaḍī, Abi Maṣṣūḍ Abd al-Qaḥir ibn Ṭaḥir al-Tamiḥi. 1981. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Al-Baghdaḍī, Abi Maṣṣūḍ Abd al-Qaḥir ibn Ṭaḥir al-Tamiḥi. 1957. *Kitāb Tamhīd*. Tashih Richard J. Mc Carthy, S.J. Beirut: al-Maktaah al-Syarqiyyah.
- Al-Baqillānī, Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ṭayyib. 1963. *Al-Inṣāf Fī mā Yajibu l-tiqāduhu wa Lā Yajūzu al-Jahl bi hi Fī ‘Ilm al-Kalām*. Tahqīq Wa-Taḥlīq Wa-Taqdīm Muḥammad Zāhid Ibn al-Ḥasan al-Kawtharī. Kaheerah: Mu’assasat al-Khānijī.
- Al-Baqillānī, Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ṭayyib. 1987. *Kitāb Tamhīd al-Awā’ il wa-Talkhīṣ al-Dalā’ il (The Introduction)*. Tahqīq ‘Imād al-Dīn Aḥmad Ḥaydar. Beirut, Lubnān: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah.
- Al-Bukhārī dalam al-Mawāqīt, Bāb Fadhl Solāt al-‘Asr.
- Al-Dusūqī. 1985. *Hasyiah al-Dusūqī ‘Ala Syarh al-Kabīr*. 1/77. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Ghazālī, Abū Hāmid. 1962. *Al-Iqtisād Fī al-‘Itiqād*. Al-Qaherah: Matba‘ah Muhammad ‘Alī Subigh.
- Al-Ghazālī, Abū Hāmid. T.t. *Ijām al-‘Awwam Fī ‘Ilm al-Kalām*. Al-Qaherah: Maktabah al-Jundi.

- Al-Juwaynī, Imām al-Haramayīn Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Mālik. 1999. *Al-Shāmil fī Usūl al-Dīn*. Tahqīq ʿAbd Mahmūd Muhammad ʿUmar. Dar al-Kutub al-ʿIlmīah.
- Al-Juwaynī, Imām al-Haramayīn Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Mālik. 1999. *Al-ʿAqīdah al-Nizāmiyah Fī al-Arkān al-Islāmīyah*. Tahqīq ʿAbd Mahmūd Muhammad ʿUmar. Dar al-Kutub al-ʿIlmīah.
- Al-Juwaynī, Imām al-Haramayīn Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Mālik. 1999. *Al-Irsḥād Ilā Qawāṭiʿ al-Adillah Fī Usūl al-ʿAqīdah*. Tahqīq ʿAbd Mahmūd Muhammad ʿUmar. Dar al-Kutub al-ʿIlmīah.
- Al-Juwaynī, Imām al-Haramayīn Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Mālik. T.t. *Luma' al-ʿAdillah Fī Qawāʿid al-ʿAqāʿid Ahl al-Sunnah*. Tahqīq Nizar Hamadī. Dar al-Diyāʾ.
- Al-Khayyat, Abū al-Husain ʿAbd Rahīm. 1957. *Kitāb Intisār wa al-Radd ʿAlā Ibn Ruwandi al-Mulhid*. Beirut: Matbaʿah al-Kathulikīyah.
- Al-Qurʾān al-Karīm.
- Fakhr al-Dīn Muhammad bin ʿUmar al-Rāzī. 1323h. *Muhassal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Mutaakḥirīn Min ʿUlamā wa al-Hukamāʾ wa al-Mutakallimīn*. Qaherah: Matbaʿah al-Husiniyyah al-Misriyyah.
- Mustofa Marzuqī. T.t. *Al-Manhaj al-Sadīd fī Sharh Kifāyah al-Murīd Li Abī ʿAbduh Muhammad bin Yūsuf al-Sanūsī, Sharh Lil Manzumah al-Musammah Bi al-Jazāʾir Li Ahmad Bin ʿAbd Allah al-Zawāwī al-Jazāʾirī*. Tahqīq. ʿAīn Malīlah, al-Jazāʾir: Dār al-Hudā.
- Saʿid ʿAbd al-Latiff Foudah. 2004. *Tahzīb Syarh al-Sanūsīah ʿUmm al-Barāhīn*. Jordan: Dar al-Rāzī.
- Sahīh Muslim. al-Masājid, Bāb *Solātai al-Subh wa al-ʿAsr*.