

## Takwil dan Kritik Literalisme: Kaedah Al-Ghazālī dalam Mentafsir Hadith-Hadith yang Mengandung Antropomorfisme

*Ta'wil* and the Critic of Literalism: Al-Ghazālī's Interpretation of Hadiths with Anthropomorphic Content

UMAR MUHAMMAD NOOR

### ABSTRAK

*Antropomorfisme terus menjadi salah satu topik terpenting dalam wacana akidah Sunni pada hari ini antara kalangan Ash'ari dan Salafi. Polemik tentang perkara ini sebahagian besarnya dibina di atas persoalan bagaimana mentafsirkan ungkapan antropomorfistik yang terkandung dalam teks-teks agama. Artikel ini akan mendedahkan metode al-Ghazālī dalam membincangkan hadith-hadith ṣifāt menerusi analisis kritis ke atas pelbagai karya akidah beliau yang telah diterbitkan. Kajian kepustakaan yang bertumpu kepada analisis dokumen diamalkan dalam kajian ini. Kajian ini mendapati bahawa al-Ghazālī aktif menggunakan pendekatan takwil (pentafsiran majazi) untuk meluruskan kefahaman tentang kandungan hadith ṣifāt agar selari dengan prinsip tawhid dan tarisendensi tuhan. Pendekatan ini adalah kelanjutan daripada sikap pertengahan beliau dalam menerima kebenaran wahyu dan ketetapan akal. Justeru, sokongan al-Ghazālī kepada takwil selalu diiringi dengan kritikan kepada rasionalisme Mu'tazilah dan literalisme Hanābilah. Meskipun menerima dan mengamalkan takwil, akan tetapi al-Ghazālī berpandangan bahawa pendekatan ini bukan untuk semua orang. Sebaliknya, takwil hanya dibenarkan untuk kalangan ulama tertentu yang memiliki ketajaman analisis dan tahapan spritualiti yang memungkinkan mereka untuk memahami mesej hadith dengan tepat. Berbeza dengan pandangan sesetengah pengkaji, al-Ghazālī konsisten berpegang dengan pandangan positif kepada takwil dalam karya teologi beliau yang terakhir iaitu Iljām al-'Awām 'an 'Ilm al-Kalām.*

*Kata kunci: Ilmu kalam; Ash'arī; takwil; tafwid; Hanbali*

### ABSTRACT

*The anthropomorphism remains one of the most contested topics in current Sunni theological discourse between Ash'arites and the Salafis. The polemic is mainly based on how one should interpret anthropomorphic expressions found in certain religious texts. This paper aims at explicating al-Ghazālī's method in dealing with the ambiguous hadiths on divine attributes (the ṣifāt hadiths) by examining his thought in various of his printed works. Library research with analytic methodology has been applied. The study finds that al-Ghazālī actively used ta'wil (metaphorical interpretation) to appropriate the understanding of hadith message according to the principle of divine unity (tawhīd) and transcendence (tanzīh). This attitude is a perpetuation of his moderate position toward absolute truth derived from both revelation and reason. Therefore, it is seen that al-Ghazālī's advocacy of ta'wil is always accompanied by his criticism against Mu'tazilite's rationalism and Hanbalite's literalism. Despite his acceptance of ta'wil, al-Ghazālī stipulates that the interpretation method should be used with moderation. It is not for everyone but is only for elite of religious scholars who has sharp mind and high level of spirituality that enables them to comprehend the prophetic message accurately. In contrast to popular opinion, al-Ghazālī maintains his positive reception of ta'wil in his last theological work namely Iljām al-'Awām 'an 'Ilm al-Kalām.*

*Keywords: Theology; anthropomorphism; the Ash'arites; ta'wil; literalism; rationalism*

### PENDAHULUAN

Perbincangan tentang *al-asmā' wa al-ṣifāt* (nama dan sifat tuhan) terus menjadi topik penting dalam perbincangan teologi umat Islam hingga hari ini. Seiring dengan kebangkitan neo-hanbali pada permulaan abad 19, persoalan bagaimana sepatutnya kita

mentafsirkan ekspresi antropomorfistik dalam teks-teks wahyu kembali mencetuskan polemik. Kalangan Salafi sepakat mewajibkan pendekatan yang mereka dakwa sebagai mazhab Salaf dalam perkara ini, iaitu memaknai teks-teks tersebut mengikut makna literalnya namun menyerahkan rincian kaifatnya kepada Allah. Tokoh Salafi India, Ṣiddīq Ḥasan

Khān (1984, h. 47), berkata: “Mazhab kami, mazhab Salaf, ialah menetapkan tanpa menyerupakan dan mensucikan tanpa membatalkan (*ithbāt bilā tashbīh wa tanzīh bilā ta’fīl*).” Berkenaan teks al-Quran dan hadith yang seolah-olah menyebutkan anggota tubuh bagi tuhan, Khān (1984, h. 65) turut berkata: “Wajib mengimani semua ini sebagai sifat-sifat hakiki yang tidak menyerupai makhluk. Tidak boleh dimisalkan, dikosongkan, ditolak, diingkari, atau ditakwil dengan makna yang menyalahi makna literalnya.” Kelanjutan daripada pegangan ini, kalangan Salafi menghukum bidaah pendekatan takwil (pentafsiran majazi) yang diamalkan oleh tokoh-tokoh utama kalangan Ash‘arī dan Māturīdī. Mereka tegas menetapkan bahawa takwil adalah pendekatan menyimpang yang mengeluarkan pelakunya daripada cakupan Ahli Sunnah wal Jamaah (lihat Āl al-Shaykh 2007, al-Ḥawālī 1986).

Sebagai sebuah aliran teologi yang menjadi ikutan majoriti umat Islam, ulama Ash‘arī dan Māturīdī tentunya memiliki justifikasi tersendiri dalam penerimaan takwil. Hal itu kerana perkara ini berkaitan dengan konsepsi ketuhanan yang menjadi topik asas dan terpenting dalam akidah Islam. Oleh yang demikian, artikel ini berusaha mengkaji sudut pandang pengamal takwil menerusi kajian komprehensif yang difokuskan kepada pendekatan Abū Ḥāmid al-Ghazālī (450-505 H/1058-1111 M) dalam membincangkan kandungan hadith *ṣifāt*. Selain terkenal sebagai seorang sufi, beliau adalah seorang tokoh kalam Ash‘arī yang sangat berautoriti dan berpengaruh. Data kajian dikeluarkan secara langsung daripada sumber primer tanpa mengabaikan dapatan terbaru yang dihasilkan oleh pengkaji semasa. Analisis secara khusus ditujukan kepada pandangan dan pendekatan al-Ghazali dalam mengulas hadith *ṣifāt*, iaitu hadith-hadith yang seolah-olah menyokong fahaman antropomorfisme. Dengan mengamati konteks sosio-intelektual yang berlaku pada abad 5 H/11 M, penulis berusaha memahami motif dan faktor utama yang membentuk pandangan al-Ghazālī terhadap takwil dan pengamalannya dalam pentafsiran teks-teks wahyu. Penulis turut membincangkan salah satu aspek yang kurang disentuh dalam wacana akademik yang membincangkan keilmuan al-Ghazālī, iaitu penguasaan beliau dalam ilmu hadith.

Sebagai salah seorang tokoh terpenting dalam sejarah Islam, ramai pengkaji barat bahkan melihat al-Ghazali tokoh Muslim terbesar selepas Nabi Muhammad (Watt 1985), pelbagai karya akademik telah dihasilkan untuk mengkaji pandangan

beliau tentang pelbagai isu. Khususnya berkenaan pemikiran al-Ghazali tentang wacana sifat tuhan, Abu Zayd menulis *Al-Ghazālī on divine predicates and their properties* yang menterjemahkan beberapa bab dalam kitab *al-Iqtisād fi al-I‘tiqād* berserta ulasan. Topik ini turut diulas secara ringkas oleh Richard Frank dalam *Al-Ghazālī and The Ash‘arite School*. Kajian beliau menyimpulkan bahawa al-Ghazali mengamalkan pegangan akidah yang berbeza dengan mazhab Ash‘arī. Kesimpulan tersebut, bagaimanapun, dibincangkan dengan kritis oleh Ahmad Dallal dalam *Ghazali and the perils of interpretation*. Untuk memastikan pelbagai spekulasi yang tersebar tentang hakikat pendirian al-Ghazali terhadap ilmu kalam, Saeed Foudah menerbitkan *Mawqif al-Ghazālī min ‘Ilm al-Kalām*.

Penguasaan al-Ghazali dalam ilmu hadith telah lama dipertikaikan oleh ramai ulama dan ditimbulkan semula pada hari ini. Justeru, beberapa kajian kontemporari diterbitkan untuk mengulas secara kritis pandangan-pandangan tersebut. Topik ini disentuh secara ringkas oleh al-Mahdalī dalam bukunya *al-Madkhal ilā Dirāsāt Mu‘allafāt al-Imām al-Ghazālī*. Beliau lalu mengkhususkan perbincangan tentang topik ini dalam sebuah buku khas yang bertajuk *al-Imām al-Ghazālī wa ‘Ilm al-Hadīth*. Selepas beliau, Muhammad Ardiansyah menerbitkan buku bertajuk Otoritas Imam al-Ghazali dalam Ilmu Hadits: Satu Tinjauan yang Adil. Kedua-dua penulis memiliki objektif yang sama, iaitu menjawab pandangan yang mengkritik penguasaan al-Ghazali dalam ilmu hadith. Bagaimanapun, penulis melihat sifat apologetik kedua-dua buku ini menajihkan gambaran yang kurang sempurna dalam menilai hakikat penguasaan al-Ghazali dalam ilmu hadith.

Kajian artikel ini mendapati bahawa al-Ghazālī mengkritik pendekatan literalistik sesetengah ahli hadith dan Hanābilah dalam menganalisis kandungan hadith-hadith *ṣifāt*. Menurut beliau, hadith-hadith tersebut mesti dianalisis secara komprehensif dengan mengambilkira prinsip-prinsip teologi dan semantik bahasa Arab. Dari sini, takwil adalah sebuah alat pentafsiran yang digunakan untuk menghindari permasalahan teologi yang tercetus akibat pendekatan literal dalam memahami hadith. Meskipun menyokong takwil, al-Ghazālī mengingatkan bahawa pendekatan ini bukan untuk semua orang. Takwil hanya dibenarkan untuk segelintir ulama yang memiliki kepakaran dalam ilmu (*al-rāsikhūn fi al-‘ilm*) dan spritualiti yang tinggi sehingga memungkinkan mereka untuk

mencapai makna sebenar sabda Nabi. Berbeza dengan pandangan beberapa pengkaji moden, penulis melihat al-Ghazali kekal konsisten dengan pandangan ini hingga akhir hayatnya. Dalam *Ijām al-‘Awām ‘an ‘Ilm al-Kalām*, karya tulis beliau yang terakhir, al-Ghazali tetap membenarkan takwil bagi pihak yang berkelayakan sekali gus melarang kebanyakan orang daripada membincangkan topik yang berada di luar jangkauan kefahaman mereka ini.

Perbahasan artikel ini akan dibahagi kepada tiga bahagian. Pada bahagian pertama, penulis akan mendefinisikan istilah hadith *ṣifāt* dan memetakan aliran-aliran yang terlibat dalam polemik ini. Perbincangan ini bermatlamat untuk mengenalpasti posisi al-Ghazālī dalam wacana akidah yang penting ini. Perbincangan dilanjutkan dengan bahagian kedua yang menganalisis riwayat hidup dan pengembaraan intelektual al-Ghazālī. Penguasaan beliau dalam ilmu hadith akan diberikan perhatian utama kerana berkait rapat dengan kelayakan beliau dalam membincangkan kandungan hadith *ṣifāt*. Pada bahagian ketiga, penulis akan menganalisis metode al-Ghazālī dalam membincangkan makna hadith-hadith *ṣifāt*, sekali gus memastikan konsistensi pandangan beliau dalam pelbagai buku beliau yang mengulas topik ini. Pada bahagian penutup, penulis menyebutkan kesimpulan dan beberapa rumusan.

#### HADITH *ṢIFĀT* DAN POLEMIC SIFAT TUHAN

Istilah hadith *ṣifāt* telah digunakan secara meluas dalam kalangan ulama hadith sejak abad 2 H/6M. Ulama Basrah Ḥammād bin Salamah (m. 167 H/784 M) dikatakan pernah menghasilkan himpunan hadith-hadith akidah dalam sebuah buku yang bertajuk *al-Ṣifāt* (Al-‘Abdel Karīm 2009). Usaha ini dilanjutkan oleh ramai ulama hadith selepas beliau seperti Abū al-Ḥasan al-Dāraquṭnī (m. 385 H/995 M), Ahmad al-Isma‘īlī (m. 371 H/982 M), al-Khaṭīb al-Baghdādī (m. 463 H/1071 M), dan al-Bayhaqī (m. 458 H/1066 M). Istilah hadith *ṣifāt* turut dijumpai dalam kitab-kitab syarah hadith yang dihasilkan oleh al-Khaṭṭābī (1988), Ibn ‘Abd al-Bar (2000), al-Nawawī (1995), Wali al-Dīn al-‘Irāqī (t.t.), dan ramai lagi. Secara ringkasnya, hadith *ṣifāt* adalah setiap hadith yang menyebutkan sifat tuhan. Sesetengah hadith tersebut seolah-olah menetapkan keserupaan tuhan dengan makhluk kerana memiliki anggota tubuh, dipengaruhi emosi, melakukan pergerakan fizikal, ataupun menempati ruang dan arah tertentu. Oleh kerana kandungannya seolah-

olah menyalahi prinsip transendensi (*tanzīh*) tuhan yang ditetapkan oleh dalil aqli dan naqli, kandungan hadith-hadith ini mencetuskan polemik akidah dalam kalangan umat Islam.

Polemik sifat tuhan mula ditimbulkan buat pertama kali oleh Ja‘ad bin Dirham (m. 106 H/725 M) di Damsyik pada masa-masa akhir pemerintahan Bani Umayyah. Beliau melampau dalam menetapkan transendensi mutlak bagi tuhan sehingga menafikan semua sifat termasuk sifat-sifat yang ditetapkan dalam al-Quran. Beliau mengatakan bahawa Allah tidak menjadikan Nabi Ibrahim sebagai kekasih (*khalīl*) dan tidak berkata-kata kepada Nabi Musa. Dengan menafikan sifat *kalām* bagi tuhan, Ja‘ad menjadi orang pertama yang berpandangan bahawa al-Quran adalah makhluk (Nasshār 2013). Pandangan ini dikecam oleh para ulama pada masa itu sehingga kerajaan Bani Umayyah menjatuhkan hukuman mati baginya (Al-Tamīmī 1997). Kematian Ja‘ad bin Dirham bagaimanapun tidak memadam pemikirannya. Legasi beliau diteruskan oleh kumpulan Jahm bin Ṣafwān (m. kira-kira 128 H/745 M) di Termez (sekarang Tajikistan) dan Mu‘tazilah di Iraq. Kedua-dua kumpulan ini secara amnya sepakat bahawa tuhan adalah zat tanpa sifat. Semua yang diperkatakan sebagai sifat sebenarnya adalah aspek-aspek zat yang dikonsepsi oleh akal apabila memandangnya dari sudut-sudut yang berlainan. Justeru, tuhan memang mengetahui dengan ilmu, namun ilmu itu adalah zat-Nya. Dia berkuasa dengan kudrat, namun kudrat itu adalah zat-Nya. Menurut mereka, membayangkan kewujudan sifat yang terasing daripada zat bertentangan dengan prinsip tauhid yang memandang tuhan sebagai zat yang Maha Esa (Watt 1973, al-Nashār 2013, Schock 2016).

Pegangan *tanzih* mutlak yang menjadi pegangan Jahmiyyah-Mu‘tazilah ini antaranya dibentuk oleh perdebatan mereka dengan kumpulan Mushabbihah. Kumpulan ini berpegang kepada fahaman antropomorfisme teruk yang menetapkan bahawa tuhan adalah jisim yang tersusun, menetap di suatu tempat, serta memiliki berat dan keluasan tertentu. Fahaman ini dikatakan berasal daripada tradisi Yahudi yang menyusup ke dalam pemikiran umat Islam menerusi Syiah (al-Saqqār 2015). Menurut al-Isfirāyīnī (t.t.), kalangan pertama yang menzahirkan pemikiran antropomorfisme dalam Islam ialah pengikut ‘Abd Allah bin Saba yang meyakini Khalifah ‘Ali bin Abī Ṭālib adalah tuhan. Pemikiran ini seterusnya dikembangkan oleh tokoh-tokoh Syiah seperti Hishām bin al-Ḥakam, Mughīrah

bin Sa‘īd al-‘Ijlī, Bayān bin Sam‘ān, dan lain-lain. Pada perkembangan seterusnya, fahaman ini turut menjangkiti sesetengah ulama daripada kalangan ahli hadith terutamanya apabila mereka berusaha membendung penyebaran fahaman anti-sifat. Perkara ini, misalnya, berlaku pada tokoh tafsir Muqātil bin Sulaymān (m. 150 H/767 M) di Khurasan. Semasa berdebat dengan Jahm bin Ṣafwān, beliau membalas sikap anti-sifat Jahm dengan sikap melampau dalam penetapan sifat. Beliau menetapkan bahawa tuhan adalah jisim yang terdiri daripada bahagian seperti tangan, kaki, kepala dan dua mata. Namun begitu, tuhan tidak menyerupai sesiapa dan tiada siapa yang menyerupai-Nya (al-Nasshār 2013).

Pada akhir masa pemerintahan Khalifah al-Ma‘mūn (m. 218 H/833 M), tokoh-tokoh Jahmiyyah-Mu‘tazilah berjaya mempengaruhi khalifah untuk mewajibkan seluruh rakyat menerima akidah mereka menerusi *Miḥnah Khalq al-Qur‘ān*. Menurut John Hoover (2016), topik antropomorfisme dan status *kalām* tuhan menjadi topik utama dalam setiap pembicaraan antara pihak kerajaan dan para ulama. Sepanjang 19 tahun pelaksanaan *Miḥnah*, ramai ulama hadith yang disekat daripada menyebarkan ilmu dan berfatwa. Sebahagian daripada mereka bahkan dipenjarakan dan dibunuh. Pada masa-masa kritikal ini, Ahmad bin Ḥanbal menjadi satu-satunya ulama yang teguh mempertahankan pegangan akidah ahli hadith meskipun menghadapi pelbagai deraan mental dan fizikal. Pengaruh Jahmiyyah-Mu‘tazilah runtuh bersamaan dengan pembatalan *Miḥnah* oleh Khalifah al-Mutawakkil (m. 247 H/861 M) pada tahun 237 H/851 M. Pada periode pasca *Miḥnah* ini, kalangan ahli hadith mengambil alih posisi strategik Jahmiyyah-Mu‘tazilah dalam pemerintahan seterusnya menggunakan populariti Ahmad bin Ḥanbal untuk mengembangkan gerakan anti kalam. Kumpulan ini, dikenali sebagai Ḥanābilah (jamak Hanbali), menjadi kumpulan yang sangat berpengaruh di Baghdad. Mereka menyebarkan pandangan teologi mereka menerusi kelas-kelas periwayatan hadith (Mez 1937). Mendakwa diri mereka sebagai pembela sunnah dan penentang bidaah, Ḥanābilah sering bertindak agresif kepada setiap ahli kalam, fuqaha dan tokoh hadith yang tidak sehaluan dengan mereka (Hoover 2016).

Menurut George Makdisi (1979), mazhab Hanbali adalah satu-satunya mazhab yang menghimpun pemikiran hukum dan teologi sekali gus. Montgomery Watt (1985) turut mengatakan bahawa ciri utama teologi Hanbali adalah penolakan ilmu kalam dan penekanan kepada doktrin akidah

yang ringkas dan mudah. Dalam membincangkan hadith *ṣifāt*, mereka tidak menetapkan makna literal dan pentakwilan majazi. Mereka sebaliknya mewajibkan beriman dengan teks-teks tersebut tanpa persoalan (*bilā kayf*). Bagaimanapun, fakta sejarah membuktikan bahawa sesetengah Ḥanābilah melampau dalam sikap anti-takwil sehingga menghampiri fahaman antropomorfisme. Selain itu, mereka turut didapati bermudah dalam menerima hadith yang tidak sahih sebagai tindak balas kepada kalangan Mu‘tazilah yang hanya menerima hadith mutawatir sahaja (lihat Ibn Qutaybah 1985, al-Ṭabarī 2015). Mereka turut menerbitkan beberapa buku akidah yang menisbahkan konsep-konsep antropomorfistik kepada Ahmad bin Ḥanbal (Williams 2002, 2009). Sebagai contoh, sebuah buku akidah yang dinisbahkan kepada Ahmad menerusi periwayatan al-Iṣṭakhrī mengatakan bahawa tuhan bergerak (*yataḥarrak*), berkata-kata kepada Nabi Musa “dengan mulutnya (*min fih*)”, serta menyerahkan Taurat “daripada tangan-Nya ke tangannya (*min yadihi ilā yadih*).” (al-Ḥanbalī 1431 H). Semua konsep yang tidak disokong oleh kenyataan al-Quran dan Sunnah ini membuat al-Dhahabī (1985) meragukan kesahihan buku ini bahkan melaknat pemalsunya.

Sikap anti *kalām* yang melampau daripada sesetengah kalangan ini menjadi faktor utama kelahiran sebuah aliran pemikiran yang mencadangkan keseimbangan antara aspek *naql* dan *aql* (Ibn Khaldūn 2003, Noor 2021). Alexander Melchert (1997) menyebut kalangan ini sebagai kumpulan semi-rasionalis, iaitu satu kumpulan yang secara umum masih berpegang kepada tradisi ahli hadith namun memandang positif penggunaan ilmu *kalām* dalam perbahasan akidah. Tokoh-tokoh utama aliran ini kebanyakannya berkaitan dengan mazhab Syafii di Baghdad seperti Ibn Kullāb (m. 240 H/854 M), al-Ḥusayn al-Karābīsī (m. 248 H/862 M), Abū Thawr (m. 240 H/854 M), dan al-Ḥārith al-Muḥāsibī (m. 243 H/857). Kumpulan ini semakin kuat selepas Abū al-Hasan al-Ash‘arī (m. 324 H/936 M), seorang ulama Mu‘tazilah di Basrah, meninggalkan mazhab Mu‘tazilah lalu membela akidah ahli hadith dengan pendekatan semi rasionalistik. Beliau menerbitkan hampir 200 buku yang sebahagiannya dikhaskan untuk permasalahan sifat (Ibn ‘Asākir 1347 H). Dalam menetapkan nama dan sifat tuhan, al-Ash‘arī menekankan prinsip *tawqīfī* yang mewajibkan ketergantungan penuh kepada kenyataan al-Quran, Sunnah, dan ijmak. Penggunaan akal dalam perkara ini adalah terlarang termasuk menciptakan

nama daripada bentuk kata kerja. Sebagai contoh, meskipun al-Quran menyebutkan bahawa “Allah memperolok kaum munafik” (al-Quran 2:15), kita tidak dibenarkan menamakan tuhan sebagai “Yang Maha Memperolok (*al-mustahzi*)” (Ibn Fūrak 1987). Prinsip ini secara tidak langsung mengkritik pendekatan Ḥanābilah yang sering berhujah dengan *athar* sahabat dan tabiin dalam penetapan nama dan sifat tuhan, serta menerbitkan konsep-konsep teologi yang tidak disokong dengan kenyataan tersurat daripada wahyu.

Pada akhir hayatnya, al-Ash‘arī berpindah ke Baghdad dan menetap di kota ini. Pemikiran beliau, bagaimanapun, gagal meruntuhkan hegemoni Ḥanābilah yang mengekalkan pandangan negatif kepada ilmu kalam (Makdisi 1962). Namun begitu, pemikiran al-Ash‘arī mendapat sambutan di Khurasan, terutamanya Nishapur, menerusi murid-murid al-Ash‘arī. Aliran ini mencapai masa keemasan selepas mendapat sokongan padu daripada Wazīr Nizām al-Mulk (m. 485 H/1092 M) yang membina rangkaian kolej (*madrasah*) Nizāmiyyah di bandar-bandar penting di Iraq dan Khurasan lalu melantik ulama Ash‘arīyah (pengikut pemikiran Ash‘arī) sebagai pengetuanya. Selain Mu‘tazilah dan Syiah, pemikiran Ash‘arī menghadapi cabaran hebat daripada kalangan Ḥanābilah. Meskipun sepakat dalam kebanyakan isu penting dalam akidah, kedua-dua aliran sering terlibat dalam polemik yang berkaitan dengan nama dan sifat tuhan lalu berlanjut dengan perbalahan dalam kalangan awam (Ibn Khaldun 1988, Watt 1985). Serangkaian insiden perbalahan berlaku pada tahun 469 H/1076 M ekoran kuliah yang disampaikan oleh tokoh Ash‘arī Nishapur, Abū Naṣr Ibn al-Qushayrī (m. 514 H/1120 M), semasa menjadi pensyarah pelawat di kolej Nizāmiyyah cawangan Baghdad. Dalam kuliah tersebut, Ibn al-Qushayrī mencela fahaman *tajsim* yang dikaitkan kepada teologi Ḥanbalī sehingga mencetuskan kemarahan Ḥanābilah dan penduduk Baghdad. Insiden ini berlangsung selama kurang lebih enam bulan dan menyebabkan korban jiwa daripada kedua-dua pihak. Selepas serangkaian perundingan yang dianjurkan oleh pihak kerajaan, polemik ini berakhir dengan kepergian Ibn al-Qushayrī dari Baghdad tanpa kembali (Holtzman 2016). Insiden Ibn al-Qushayrī di Baghdad menandai permulaan polemik Ḥanbalī-Ash‘arī yang kesannya berlanjut hingga hari ini.

## AL-GHAZĀLĪ DAN ILMU HADITH

Abū Ḥamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī adalah produk aliran Ash‘arī di Nishapur yang tengah berkembang sebagai aliran Sunni alternatif pada abad 5 H/11 M. Beliau dilahirkan di Ṭūs (hari ini termasuk dalam kawasan Iran) pada tahun 450 H/1058 M. Selepas menyelesaikan pengajiannya di Ṭūs dan Jurjān, al-Ghazālī bertolak ke kolej Nizāmiyyah cawangan Nishapur untuk berguru kepada Abū al-Ma‘ālī Abd al-Malik bin Abd Allah al-Juwaynī, terkenal dengan gelaran Imām al-Ḥaramayn (m. 478 H/1085 M). Di bawah seliaan beliau, al-Ghazālī mendalami pelbagai cabang ilmu rasional seperti fiqh, usul fiqh, ilmu kalam, mantiq, dan falsafah. Dengan kecerdasannya, al-Ghazālī tidak memerlukan masa lama untuk menjadi murid kanan Imām al-Ḥaramayn. Gurunya bahkan memuji beliau -Ghazālī dengan menyamakannya dengan “lautan yang sangat dalam” (al-Subkī 1999). Buku-buku al-Ghazālī secara umumnya adalah meneruskan legasi Imām al-Ḥaramayn dalam banyak aspek termasuk tradisi penerimaan mantik dalam perbahasan akidah (Siti Ruqayah 1992). Montgomery Watt (1985) turut berpendapat bahawa minat al-Ghazālī untuk mempelajari falsafah adalah kerana galakan Imam al-Ḥaramayn.

Selepas kematian Imām al-Ḥaramayn, al-Ghazālī bertolak ke ‘Askar (Iraq) untuk menyertai forum ilmu yang dianjurkan secara berkala oleh Nizām al-Mulk. Sekali lagi, kecerdasan dan kepetahan beliau berhujah menarik perhatian semua hadirin. Nizām al-Mulk seterusnya memilih beliau menjadi salah seorang kalangan yang rapat dengannya. Pada tahun 484 H/1091 M, al-Ghazālī yang pada masa itu berusia 34 tahun dilantik sebagai pengetua kolej Nizāmiyyah cawangan Baghdad. Sebagaimana keterangan sebelum ini, kolej ini memainkan peranan penting dalam penyebaran pemikiran Ash‘arī di Baghdad. Menariknya, sesi kuliah al-Ghazālī berjaya menarik kehadiran ramai ulama termasuk tokoh-tokoh Ḥanābilah seperti Ibn ‘Aqīl dan Abū al-Khaṭṭāb. Mereka mengagumi kecerdasan al-Ghazālī dan menukil ucapannya dalam buku-buku mereka (Ibn Kathīr 2009). Meskipun berada di kemuncak kejayaan, al-Ghazālī mengalami krisis spritual yang cukup parah sehingga mempengaruhi kesihatan tubuhnya (Musa 1983). Setelah diberikan kesembuhan, al-Ghazālī memutuskan untuk hidup zuhud sebagai seorang sufi. Pada tahun 489 H/1096

M, beliau meninggalkan Baghdad menuju ke Damsyik dan menetap di kota ini selama beberapa tahun. Seterusnya, beliau bertolak ke Baitul Maqdis dan Hebron sebelum menunaikan haji dan berziarah ke makam Nabi di Madinah. Pada akhir hayatnya, al-Ghazālī kembali ke Tūs dan membina sebuah *khankah* untuk mentarbiah kalangan pemuda menjalani kehidupan sufi secara teori dan praktikal (Kamarudin 1996). Beliau meninggal dunia di negeri ini pada tahun 505 H/1111 M (Ibn al-Subkī 1999).

Abu Hāmid al-Ghazālī tidak dapat dinafikan adalah nama besar dalam disiplin ilmu-ilmu rasional (*al-ma'qūlāt*). Beliau telah membina nama dalam bidang ini sejak masih berada di bawah seliaan Imām al-Haramayn dengan menghasilkan sebuah karya Uṣūl al-Fiqh yang bertajuk *al-Mankhūl min Ta'līqat al-Uṣūl* (al-Subkī 1999, Musa 1985). Sumbangan ilmiah beliau semakin deras semasa bertugas di kolej Nizāmiyyah menerusi penerbitan buku-buku yang meliputi pelbagai cabang ilmu terpenting dalam Islam. Khas berkenaan dengan ilmu akidah, al-Ghazālī menghasilkan sekurang-kurangnya 10 buku. Menurut Foudah (2009), penglibatan al-Ghazālī dalam bidang akidah berlaku selepas beliau berusia 40 tahun, yakni apabila beliau berada dalam puncak kecerdasan dan telah dikenali sebagai rujukan utama dalam mazhab Syafii. Dalam buku-buku tersebut, al-Ghazālī berpandangan bahawa ilmu kalam sangat diperlukan untuk mempertahankan akidah Islam daripada pemikiran yang menyimpang. Namun begitu, ilmu ini mesti dijauhkan daripada kalangan awam yang tidak memiliki kemahiran dalam perbincangan yang halus dan mendalam (Musa 1985, Foudah 2009). Pandangan ini selari dengan pendapat kebanyakan ahli fatwa daripada pelbagai mazhab sebagaimana yang dinukil oleh Abū al-Muzaffār al-Sam'ānī (Ibn Hajar 2000).

Meskipun al-Ghazālī termasuk dalam kalangan Ashā'irah, namun dalam setiap perbincangan akidah beliau selalu menekankan kepentingan untuk berpikir secara objektif. Beliau mengkritik taqlid dan mengajak semua kalangan untuk menilai tokoh dengan kebenaran bukan menilai kebenaran dengan tokoh (Musa 1983). Pendekatan teologi al-Ghazālī berusaha menonjolkan posisi pertengahan antara dua pemikiran melampau, iaitu kalangan rasionalis yang mengabaikan wahyu dan kalangan Hashwiyyah yang mengabaikan rasionaliti. Beliau (2016) mengatakan bahawa kejumudan Hashwiyyah berpunca daripada mata hati yang tertutup (*qillat al-baṣā'ir*), dan

sikap radikal ahli Falsafah dan Mu'tazilah berpunca daripada kekotoran hati (*khubth al-ḍamā'ir*). Wahyu dan akal, menurut al-Ghazālī (2016), adalah ibarat mata yang sihat dan matahari yang menyinari. Mengambil salah satunya dan menolak yang lain adalah sikap orang bodoh (*al-aghbiyā'*).

Kebalikan daripada reputasi al-Ghazālī dalam ilmu-ilmu rasional, penguasaan beliau dalam ilmu periwayatan (*manqūlāt*) dikritik oleh ramai sarjana terutamanya daripada kalangan yang berbeza aliran akidah dengannya (al-Qaraḍāwī 1987, al-Mahdalī 1998). Karya al-Ghazālī yang paling sering disebutkan untuk menggambarkan kelemahan al-Ghazālī dalam hadith adalah *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Abū Bakar al-Ṭartūshī mengatakan bahawa buku ini dipenuhi “dengan kedustaan ke atas Nabi. Aku tidak mengetahui sebuah buku di atas muka bumi ini yang lebih banyak kedustaannya kepada Nabi daripada buku ini.” (al-Dhahabī 1985 19:495). Meskipun mempertahankan al-Ghazālī dan bukunya, Tāj al-Dīn Ibn al-Subkī (1999) mengakui bahawa al-Ghazālī tidak memiliki penguasaan yang tinggi (*yad bāsīṭah*) dalam ilmu hadith. Beliau sering meriwayatkan hadith meriwayatkan hadith-hadith palsu tanpa mengetahui status kepalsuannya.

Setengah pengkaji menjustifikasi kewujudan hadith-hadith bermasalah dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dengan mengatakan bahawa buku ini ditulis dengan pendekatan nasihat dan sufistik yang sering bermudah dalam menyebutkan hadith-hadith yang bermasalah (al-Qaraḍāwī 1987, al-Shāmī 1993). Justifikasi ini bagaimanapun tidak menyelamatkan al-Ghazālī daripada kritikan kerana hadith-hadith seperti itu turut dijumpai dalam karya tulis beliau dalam hukum-hakam (Ibn Kathīr 2009). Sebagai contoh, hadith yang berstatus tiada asal (*lā aṣlah*) cukup banyak dijumpai dalam *al-Wasīṭ fi al-Madhhab*, karya al-Ghazālī dalam fiqh mazhab Syafii, sebagaimana yang sering dinyatakan oleh Ibn al-Ṣalāh (2011) dalam *Mushkilāt al-Wasīṭ*. Kritikan yang sama turut diutarakan oleh al-Nawawī dalam pelbagai bukunya. Dalam *Tadkhirat al-Akhyār bimā fi al-Wasīṭ min al-Akhhār*, sebuah karya yang secara khas mentakhrij hadith-hadith dalam *al-Wasīṭ*, Ibn al-Mulaqqin (2021) menyatakan bahawa punca kewujudan hadith-hadith bermasalah dalam buku ini adalah kegemaran al-Ghazālī dalam menukil hadith daripada buku-buku Imam al-Haramayn. Sebagaimana al-Ghazālī, kemahiran Imām al-Haramayn dalam hadith turut dipertikaikan. Pandangan ini nampaknya dipersetujui oleh Ibn Hajar al-'Asqalānī yang sering kali menyatakan

bahawa al-Ghazālī mengikuti (*tabi'a*) Imām al-Haramayn dalam penggunaan hadith. Beberapa kritikan agak keras turut dinyatakan oleh Ibn Hajar kepada al-Ghazālī dan gurunya. Sebagai contoh, apabila kedua-dua ulama ini seolah-olah tidak pasti berkenaan kewujudan sebuah hadith yang sebenarnya terdapat dalam Sunan Abū Dāwūd, Ibn Hajar (t.t., 2:48) berkata: “Ucapan ini menjadi bukti bahawa kedua-duanya tidak menguasai hadith. Ucapan sebegini tidak patut dinyatakan untuk sebuah hadith dalam Sunan Abū Dāwūd yang merupakan induk hukum-hakam?”

Paparan di atas menunjukkan bahawa kelemahan al-Ghazālī dalam ilmu hadith bukan hanya dakwaan kalangan yang berbeza aliran dengannya. Perkara ini turut dinyatakan oleh ulama mazhab Syafi-Ash'arī sendiri. Meskipun begitu, penulis menilai tidak tepat pandangan yang membayangkan al-Ghazālī sepenuhnya jahil dalam ilmu hadith. Pelbagai fakta sejarah membuktikan bahawa beliau pernah mempelajari hadith pada masa-masa awal pengajiannya (Ibn al-Subkī 1999). Ibn 'Asākir (1995) turut menceritakan bahawa al-Ghazālī mendengar *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* daripada Abū Sahl Muhammad bin 'Ubayd Allah al-Ḥafṣī. Minat beliau kepada hadith semakin besar selepas berusia 50 tahun hingga akhir hayatnya. Pada periode masa tersebut, al-Ghazālī menerima periwayatan dan penjelasan *Ṣaḥīḥayn* daripada Abū al-Fityān 'Umar bin 'Abd al-Karīm al-Rawāsī apabila pakar hadith ini berkunjung ke Ṭūs (al-Dhahabī 1985). Al-Ghazālī turut menerima periwayatan *Sunan Abu Dāwūd* daripada Abū al-Faṭḥ al-Ḥākīm al-Ṭūsī dan kitab *Mawlid al-Nabī* daripada Abū 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Khuwārī (al-Dhahabī 1985). Meskipun mempelajari hadith secara tradisional, namun al-Ghazālī tidak menganjurkan majelis periwayatan hadith sepertimana kebiasaan ahli hadith pada zaman itu. Abu Sa'ad al-Sam'ānī bahkan berkata: “Menurut saya, beliau tidak meriwayatkan hadith sama sekali. Sekiranya beliau meriwayatkan sekalipun, maka periwayatan tersebut pastinya hanya sedikit kerana tidak tersebar luas.” (Ibn al-Subkī 1999).

Beberapa pengkaji berusaha membuktikan penguasaan al-Ghazālī dalam hadith dengan merujuk kepada perbincangan tentang Sunnah dan penerimaan hadith dalam buku-buku *uṣūl fiqh* yang beliau tulis (lihat al-Mahdalī 1998, al-Sharqāwī 2016). Perbincangan ini, menurut penulis, tidak membuktikan penguasaan al-Ghazālī dalam ilmu hadith terutama yang berkaitan dengan aspek kritik

hadith. Hal itu kerana perbincangan tentang Sunnah dan penghujahan hadith yang dipaparkan dalam kitab-kitab *Uṣūl Fiqh* berbeza dengan pendekatan ahli hadith yang memberi penekanan kepada aspek-aspek praktikal yang lebih halus. Bahkan asas epistemologi yang mendasari kedua-dua ilmu itu sendiri sangat jauh berbeza (al-'Awnī 1996). Dari sini, para fuqaha dijumpai sering menyalahi ahli hadith dalam menentukan status kesahihan hadith. Mereka menolak jenis-jenis kecacatan (*'ilal*) yang ditetapkan ahli hadith kerana tidak selari dengan kaedah-kaedah yang menjadi pegangan mereka (Ibn Daqīq al-'Id 1986, al-Sakhāwī 2003).

Daripada paparan di atas, penulis merumuskan bahawa al-Ghazālī sememangnya kurang mendalam ilmu periwayatan (al-Qaradāwī 1987, Abū Ghuddah 1964). Ketetapan ini tidak merendahkan beliau kerana tiada orang yang menguasai semua cabang ilmu. Realiti ini bukan sesuatu yang pelik apabila kita mengamati keadaan ilmu-ilmu keislaman, terutamanya fiqh dan hadith, pada zaman tersebut. Sejak abad 4 H/10, berlaku perpecahan antara kumpulan ahli hadith dan ahli fiqh. Kedua-dua kumpulan terlihat menyimpan kecurigaan ke atas yang lain. Kalangan ahli hadith sering mencela ahli fiqh sekali gus menuduh mereka menyalahi Sunnah. Pada masa yang sama, ahli fiqh memiliki pengetahuan tentang ilmu hadith yang sangat minima sehingga tidak memiliki kemampuan untuk membezakan antara hadith sahih dan lemah, sehingga sering terjerumus dalam berhujah dengan hadith-hadith lemah apabila selari dengan pegangan mazhab (al-Khattabī 1932, al-Ramahurmuzi 2016). Perpecahan ini pernah didedahkan oleh Imam al-Bayhaqī (m. 458 H/1066 M) dalam sepucuk surat yang beliau sampaikan kepada Abū Muhammad al-Juwaynī (m. 438 H/1047), pakar fiqh Nishapur dan ayah Imām al-Haramayn. Dalam surat tersebut, al-Bayhaqī (2007) menceritakan bagaimana para fuqaha Syafiiyah pada abad tersebut bukan hanya jahil dalam ilmu hadith, malah turut mempersendakan kalangan yang menguasai ilmu ini. Beliau selanjutnya menyatakan bahawa sikap ini telah menyimpang daripada tradisi ilmu yang diasaskan oleh Imam al-Syafii sendiri.

Sekiranya penguasaan al-Ghazālī dalam ilmu kritik hadith tidak mendalam, adakah beliau berkecukupan untuk membincangkan kandungan hadith *ṣiḥāḥ*? Untuk menjawab soalan ini, kita perlu mengetahui bahawa perbincangan hadith *ṣiḥāḥ* berkaitan dengan analisis kritis terhadap kandungan matan hadith. Perbincangan ini bukan dikhususkan kepada

ahli hadith, malah terbuka untuk semua pengkaji dari pelbagai pengkhususan. Dalam menganalisis kandungan hadith, para fuqaha terkadang lebih memiliki ketajaman analisis yang tidak dimiliki oleh ramai ahli hadith. Imam al-Tirmidhī (1999) pernah menegaskan bahawa kalangan fuqaha “lebih menguasai makna hadith.” Ibn al-Jawzī (2001) turut berkata: “Engkau melihat seorang *muḥaddith* yang selama lima puluh tahun menulis, mendengar dan menghimpun pelbagai kitab hadith terkadang tidak menguasai kandungannya. Sekiranya berlaku insiden hukum yang berkaitan dengan solatnya, dia terpaksa merujuk kepada pelajar fiqh yang menghadiri kelas periwayatan hadithnya.” Oleh yang demikian, perbincangan tentang makna hadith *ṣifāt* tidak berkaitan dengan kelemahan al-Ghazālī dalam kritik hadith. Sebaliknya, perbincangan ini berada dalam bidang kepakaran beliau sebagai seorang *faqīh* dan ahli kalam yang sangat teliti dalam mengkaji makna yang terkandung dalam teks-teks agama.

#### AL-GHAZĀLĪ DAN TAKWIL HADITH *ṢIFĀT*

Perbincangan tentang hadith *ṣifāt* terkandung dalam beberapa karya tulis al-Ghazālī seperti *al-Iqtisād fi al-ʿItiqād*, *Qawāʿid al-ʿAqāʿid*, *Qānūn al-Taʿwīl*, dan *Iljām al-ʿAwām ʿan ʿIlm al-Kalām*. Dalam semua perbincangan tersebut, al-Ghazālī tidak menggunakan istilah hadith *ṣifāt*. Sebaliknya, beliau merujuk kepada hadith-hadith yang mengandungi sebutan sifat tuhan dengan istilah “hadith-hadith yang seolah-olah memberi pengertian antropomorfisme (*al-aḥādīth al-mūhimah li al-tashbīh*)”. Beliau turut menggunakan istilah *zawāhir*, yakni teks-teks wahyu yang makna zahirnya memberikan fahaman yang mengelirukan. Kedua-dua istilah ini mencerminkan pendirian ahli kalam Ashāʿirah yang sangat berhati-hati dalam menetapkan sifat bagi tuhan. Mereka berpandangan tidak semua perkataan yang disandarkan kepada tuhan dalam teks-teks tersebut menatijahkan sifat. Sebahagian besarnya hanya sekadar penyandaran (*idāfāt*) sahaja. Sebagai contoh, penyandaran “ruh” kepada “Allah” dalam al-Quran (al-Ḥijr: 29) disepakati tidak menatijahkan pengertian bahawa tuhan memiliki sifat yang bernama ruh. Sebaliknya, sandaran yang berlaku di sini adalah untuk memberikan makna kemuliaan (*tashrīf*). Dari sini, Ibn al-Jawzī (2015) mengatakan bahawa istilah hadith sifat sebenarnya mengelirukan. Beliau turut menghukum bidaah penetapan sifat

yang hanya berpandukan dengan kalimat-kalimat sandaran (*idāfāt*).

Berbeza dengan jumur ulama, al-Ghazālī tidak melihat ayat dan hadith *ṣifāt* termasuk dalam kategori *mutashābihāt*. Menurut beliau (1997, 2016), teks-teks *mutashābihāt* adalah ayat-ayat yang tidak dapat dipastikan maknanya sepertimana yang berlaku pada huruf-huruf Hijāʿiyah di permulaan surah al-Quran. Adapun ayat dan hadith *ṣifāt* yang menjadi perbincangan ini, ia adalah perkataan Arab yang membawa mesej yang jelas walaupun “membayangkan makna yang salah bagi orang jahil dan makna yang sah bagi orang yang berilmu” (al-Ghazālī 2016). Sebagai contoh, hadith yang menyebutkan bahawa “hati seorang mukmin berada di antara dua jari tuhan” memberikan dua kemungkinan makna. Bagi orang jahil, perkataan jari dalam hadith ini merujuk kepada sebuah benda yang bersambung dengan tapak tangan dan terdiri daripada daging, darah dan tulang. Namun bagi orang berilmu, perkataan ini merujuk kepada sebuah makna abstrak yang dilambangkan dengan jari, iaitu kuasa membolak-balik sesuatu dengan ringan mengikut kehendak pelakunya. Penetapan kalimat sebab yang bermakna akibat (*al-ʿibārah bi al-sabab ʿan al-musabbab*) adalah fenomena yang biasa berlaku dalam tradisi perbualan bangsa Arab (al-Ghazālī 2016).

Selain dikembalikan kepada semantik bahasa Arab, makna hadith-hadith *ṣifāt* mesti disesuaikan dengan prinsip-prinsip tauhid (*unity*) dan transendensi (*tanzīh*). Kedua-duanya adalah prinsip akidah yang telah ditetapkan menerusi pelbagai dalil aqli dan naqli serta disepakati secara ijmak oleh umat Islam. Al-Ghazālī (2016) menetapkan bahawa tuhan bersifat wujud dan qadim (tidak memiliki permulaan). Dia maha esa, dengan makna zat-Nya tidak terbahagi dan tidak diserupai oleh apapun. Beliau turut membuktikan secara logik bahawa tuhan bukan jauhar, *ʿaraḍ*, ataupun jisim. Tuhan juga tidak bertempat ataupun berada di arah tertentu kerana semua ini adalah sifat-sifat makhluk. Kelanjutan daripada penafian tempat dan arah, tuhan tidak boleh dikatakan berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain. Justeru, Dia tidak berjalan, berlari, turun atau pun naik secara fizikal. Meskipun menafikan arah bagi tuhan, al-Ghazālī menetapkan bahawa tuhan dapat dilihat di akhirat sekali gus menolak pandangan Muʿtazilah yang memustahilkan perkara ini. Selain itu, beliau turut menetapkan bahawa tuhan berkata-kata dengan *kalām* yang tidak berbentuk huruf dan suara.



Walaupun begitu, *kalām* tuhan boleh didengar oleh Nabi Musa sebagaimana ketetapan al-Quran tanpa persoalan (*bilā kayfa*).

Paparan di atas membawa al-Ghazālī kepada polemik Ash‘arī-Hanbali berkenaan sama ada tuhan bertenpat di atas atukah tidak? Secara amnya kalangan Hanābilah berpandangan bahawa tuhan mesti ditetapkan berada di langit di atas ‘Arasy (*fi al-samā’ fawq al-‘Arsh*). Ketetapan ini didasari oleh tiga dalil utama. Pertama, ayat-ayat al-Quran yang menyebutkan perkataan “atas (*fawq*)” dan “*istiwa*” yang disandarkan kepada tuhan. Kedua, umat Islam yang secara ijmak menadahkan tangan ke langit semasa berdoa. Dan, ketiga, hadith *jāriyah* (hamba perempuan) yang mengisyaratkan jari ke langit apabila menjawab persoalan Nabi: di mana Allah? Isyarat ini diterima Rasulullah sebagai tanda keimanannya. Huraian bagi penghujahan ini dijumpai dalam karya akidah Hanābilah sebelum al-Ghazālī dan selepasnya (lihat Abū Ya‘lā al-Farrā’ 1974, Ibn al-Zāghūnī 2003, al-‘Ukbarī 2009, al-Jilānī 1997, al-Maqdisī 1395 H). Oleh kerana itu, kita dapat melihat al-Ghazālī terpenggil untuk mengulas kekuatan dalil-dalil tersebut secara kritis.

Menurut al-Ghazālī (2016), semua dalil yang dimajukan Hanābilah tidak konklusif. Semua ayat al-Quran yang menyebutkan perkataan “di langit” dan “di atas” tidak secara pasti membuktikan bahawa tuhan berada di atas. Perkataan-perkataan tersebut sebenarnya adalah kiasan untuk ketinggian darjat (*‘uluw al-rutbah*) bukan ketinggian tempat (*‘uluw al-makān*). Berkenaan dengan ayat al-Quran yang mengatakan bahawa Allah ber-*istiwa*’ di atas ‘Arash, al-Ghazālī (2016) mengatakan bahawa perkataan *istiwa*’ dalam bahasa Arab mengandungi beberapa makna seperti dominasi, kehendak, pengetahuan, dan menetap. Pilihan makna yang tepat bagi ayat ini mesti disesuaikan dengan konteks bahasa dan tuntutan rasionaliti sekali gus. Menurut al-Ghazālī (2016), makna ayat ini adalah menggambarkan kuasa mutlak tuhan yang meliputi seluruh makhluk ciptaan-Nya. ‘Arash disebutkan secara khusus kerana ia adalah makhluk yang paling besar. Justeru, sekiranya ‘Arash berada dalam kuasa tuhan, secara tidak langsung kuasa tuhan turut meliputi semua makhluk-makhluk yang lebih kecil daripadanya. Menurut al-Ghazālī, pentafsiran ini lebih diterima oleh akal, selari dengan bahasa Arab, dan mencerminkan keagungan tuhan berbanding mentafsirkan *istiwa*’ dengan menetap atau duduk.

Mengulas tentang perilaku umat Islam yang menadahkan tangan ke langit semasa berdoa, al-

Ghazālī tidak melihat sikap ini membuktikan keyakinan mereka bahawa tuhan berada di langit. Sebaliknya, perkara ini sama dengan perbuatan umat Islam yang menghadap Kaabah semasa solat dan mendatangnya dalam manasik haji. Kedua-dua perbuatan ini tidak didasari oleh keyakinan bahawa tuhan berada di dalam Kaabah. Sebaliknya, perbuatan ini adalah untuk membantu manusia menghadirkan hati dalam ibadah dengan menghalakan perhatian kepada satu objek. Al-Ghazālī (2016, h. 159) berkata: “Langit adalah kiblat doa sebagaimana Kaabah adalah kiblat solat. Yang disembah dalam solat dan dituju dengan doa maha suci daripada mengambil tempat di dalam Kaabah dan di langit.” Selain itu, menadahkan tangan ke langit turut melambangkan keyakinan bahawa objek yang diminta dan disembah berada dalam darjat yang paling tinggi.

Berkenaan hadith *jāriyah*, al-Ghazālī (2016) menjelaskan bahawa hamba perempuan yang diceritakan dalam hadith ini bisu. Beliau tidak dapat menterjemahkan pegangan akidahnya dengan kata-kata. Oleh kerana itu, apabila Nabi SAW memintanya untuk mendedahkan objek sembahannya, orang ini tidak mampu menyatakan ketinggian darjat melainkan dengan jari yang ditunjukkan ke atas. Isyarat tersebut untuk menafikan sangkaan bahawa tuhan adalah berhala yang berada di kuil-kuil kaum musyrikin di bumi. Ulasan al-Ghazālī tentang hadith ini sebenarnya bersandarkan kepada pandangan pakar hadith yang paling disegani di Nishapur, iaitu Abū Bakar al-Bayhaqī (m. 458 H/1066 M) dalam beberapa karyanya. Selain mendedahkan kecacatan yang terkandung dalam sanad periwayatan hadith ini, al-Bayhaqī (t.t., 1970, 2002) mengatakan bahawa sekiranya hadith ini sahih sekalipun, maka konteks hadith berkaitan dengan seorang hamba perempuan yang jahil dan baru sahaja masuk Islam. Hamba ini pernah meyakini berhala sebagai tuhan-tuhan di bumi sepertimana kalangan musyrikin yang lain. Persoalan Nabi SAW tentang keberadaan tuhan ditujukan untuk mengenalpasti sama ada dia masih berpegang kepada akidah syirik atukah telah melepaskannya. Justeru, apabila dia mengisyaratkan bahawa tuhan di langit, ini bermakna bahawa dia tidak lagi beriman kepada berhala. Sebaliknya, dia telah beriman kepada Allah yang merupakan tuhan di langit dan di bumi.

Kita dapat melihat bahawa permasalahan hadith *ṣifāt* dalam pandangan al-Ghazālī berkaitan dengan isu semantik dan teologi sekali gus. Dalam *al-Mustasfā*, beliau (1997) mentakrifkan takwil

sebagai “kemungkinan makna yang disokong oleh dalil sehingga menjadikannya lebih kuat daripada makna literal perkataan tersebut.” Ini bermakna bahawa konsep takwil al-Ghazālī dibentuk oleh pentarjihan salah satu makna bagi perkataan yang memiliki beberapa makna. Pentarjihan tersebut mesti dilakukan dengan sokongan dalil aqli dan naqli yang membuktikan kesesuaian makna tersebut dengan konteks ayat. Dalam ketiadaan dalil-dalil sokongan, al-Ghazālī (2013) menggalakkan untuk menahan diri daripada pentakwilan kerana memastikan maksud Allah dan Rasul-Nya tidak boleh dilakukan secara sangkaan (*al-zan wa al-takhmīn*). Dari sini, penulis berpandangan bahawa al-Ghazālī membenarkan takwil dan tafwid sekali gus. Takwil diamalkan bagi teks-teks al-Quran dan hadith yang jelas maknanya. Sedangkan tafwid menjadi pilihan apabila makna teks-teks tersebut sukar ditetapkan secara pasti.

Penekanan takwil dalam perbincangan al-Ghazālī bertujuan untuk memastikan kefahaman hadith *ṣifāt* terjaga daripada fahaman antropomorfisme. Beliau (1985) turut mengkritik dua kalangan yang menurutnya melampau dalam takwil. Pertama, ahli falsafah dan Mu‘tazilah yang melampau dalam mentakwil sehingga meliputi teks-teks agama yang tidak memerlukan pentakwilan. Sebagai contoh, mereka mentakwil benda-benda ghaib yang berkaitan dengan akhirat seperti azab kubur, titian sirat dan timbangan meskipun akal tidak memustahilkan semua ini. Kedua, kalangan Ḥanābilah yang menutup pintu takwil sama sekali sehingga terjerumus dalam menetapkan perkataan yang menetapkan kekurangan pada zat Allah. Menurut al-Ghazālī, pandangan yang bersederhana dalam takwil adalah membuka pintu takwil dalam hanya dalam isu-isu yang bertentangan dengan akal, seperti teks-teks yang menetapkan sifat makhluk kepada tuhan, dan menutupnya dalam perkara yang lain. Meskipun begitu, al-Ghazālī mengakui bahawa menentukan jalan pertengahan antara sikap melampau Mu‘tazilah dan Ḥanābilah sangat sukar dan halus. Tiada yang dapat melakukannya melainkan kalangan yang memahami hakikat perkara dengan cahaya ilahi.

Melanjutkan kritiknya kepada Ḥanābilah, al-Ghazālī menilai pendekatan mereka dalam perbincangan hadith *ṣifāt* jumud dan tidak sepenuhnya mewakili pendirian Ahmad bin Hanbal. Sebagaimana ulama Salaf yang lain, Ahmad membiarkan lafaz teks-teks tersebut tanpa pentakwilan namun mereka tidak menetapkan makna literalnya. Ahmad pastinya mengetahui bahawa makna *istiwā’* bukan menetap

dan makna *nuzūl* bukan berpindah tempat. Beliau melarang takwil hanya untuk menghalang sikap melampau dalam pentafsiran sekali gus menjaga akidah masyarakat awam. Al-Ghazālī (1985, 2017) membuktikan dakwaannya dengan membawakan riwayat yang menceritakan bahawa Ahmad mentakwil tiga hadith, iaitu hadith “Hajar Aswad tangan kanan Allah di muka bumi”, hadith “Hati mukmin berada di antara dua jari Allah”, dan hadith “Aku mendapati nafas Allah daripada arah Yaman.” Al-Ghazālī mengatakan bahawa beliau menerima maklumat ini daripada beberapa tokoh Hanbali di Baghdad. Beliau (2017) seterusnya mengatakan bahawa Ahmad hanya mentakwil tiga hadith ini kerana beliau tidak mendalami perbincangan akidah dengan pendekatan rasionalistik. Sekiranya beliau mendalaminya, sudah pasti beliau akan lebih banyak mentakwil pelbagai hadith yang maknanya seolah-olah bertentangan dengan rumusan akal.

Keterangan di atas dikritik oleh Ḥanbalī Damsyik, Ibn Taymiyah (2004), sekali gus menilai kisah yang dibawakan oleh al-Ghazālī adalah dusta. Sanad kisah tersebut mengandungi kelemahan kerana tidak mendedahkan identiti perawinya. Namun begitu, penulis melihat kesimpulan al-Ghazālī tidak sepenuhnya silap. Dalam kitab *al-Radd ‘ala al-Jahmiyyah*, buku yang diyakini kesahihannya oleh Ibn Taymiyyah, Ahmad (2021) menetapkan adanya *majāz lughah* selain mentafsirkan makna sesetengah ayat al-Quran tidak seperti makna zahirnya. Salah satunya, beliau mentafsirkan perkataan “*nisyān* (lupa)” dengan “*tark* (meninggalkan)”. Sebuah sanad sahih daripada Ḥanbal bin Ishaq turut meriwayatkan bahawa Imam Ahmad mentafsirkan firman Allah (89:22): “Dan datang tuhanmu” dengan: datang kuasa dan ganjaran-Nya (Ibn Kathīr 2009). Mentafsirkan kedatangan tuhan dengan kedatangan kuasa atau ganjaran-Nya adalah pentafsiran yang menyalahi makna literal ayat sekali gus mendekati konsep takwil yang dikehendaki oleh al-Ghazālī. Ibn Taymiyah tidak menafikan periwayatan Hanbal ini, namun mengatakan bahawa ulama Ḥanābilah terpecah kepada tiga kumpulan antara yang mengatakan bahawa Ḥanbal bin Ishaq tersilap, atau mentafsirkan kandungannya sebagai usaha Imam Ahmad untuk membantah Mu‘tazilah dengan kaedah pentakwilan mereka sendiri, atau menghukum periwayatan Ḥanbal menyalahi riwayat mutawatir daripada Ahmad (Ibn Taymiyyah 2004).

Perkara terakhir yang perlu dibincangkan adalah dakwaan beberapa pengkaji bahawa al-Ghazālī merubah pandangannya tentang ilmu

kalam dan takwil pada akhir hayatnya (al-Ḥawālī 1986, Musa 1983). ‘Abd al-Rahman Dimashqiyah (1986) mengatakan bahawa al-Ghazālī menolak dan mencela takwil dalam *Ijām al-‘awām ‘an ‘Ilm al-Kalām*, karya tulis beliau yang terakhir. Sebelum beliau, Ibn Taymiyyah (2004) pernah menyatakan bahawa buku ini menandakan kembalinya al-Ghazālī kepada mazhab ahli hadith. Menurut penulis, dakwaan ini perlu diuji dengan merujuk kepada kandungan *Ijām al-‘Awām* secara langsung. Tidak dinafikan, buku ini sememangnya merakamkan pandangan terakhir al-Ghazālī tentang ilmu kalam dan teks-teks *mutashābihāt* (al-Nawawī 2001). Buku ini juga mencerminkan pendirian al-Ghazālī yang berbeza dengan tradisi ahli kalam Ashā’irah pada zaman itu (Frank 1994). Dalam buku ini, al-Ghazālī (2017a) menegaskan bahawa mazhab terbaik dalam perbahasan ayat dan hadith *ṣifāt* adalah mazhab Salaf. Namun begitu, mazhab Salaf yang beliau maksudkan berbeza dengan konsepsi Hanbali-Salafi yang menetapkan makna literal dan mentafwid kaifiat. Al-Ghazālī sebaliknya menjelaskan bahawa mazhab Salaf adalah gabungan daripada aplikasi tujuh langkah, iaitu mensucikan tuhan daripada konsepsi yang menyimpang (*al-taqdīs*), membenarkan kandungan teks (*al-taṣdīq*), mengiktiraf kelemahan diri untuk mengetahui secara pasti hakikat zat tuhan (*al-i’tirāf bi al-‘ajz*), seterusnya diam dan tidak membincangkan (*al-sukūt*), lalu menahan diri daripada memanipulasi teks (*al-imsāk*), tidak membahaskan dan memikirkannya (*al-kaff*), serta menyerahkan perkara ini kepada pakar (*al-taslīm li ahlih*).

Penulis tidak menemukan satupun kenyataan al-Ghazālī dalam *Ijām al-‘Awām* yang secara jelas membatalkan pandangan lama beliau dalam isu-isu akidah. Sebaliknya, dijumpai beberapa ucapan beliau yang menggalakan pembaca untuk merujuk karya tulis beliau yang terdahulu seperti *al-Maqṣid al-Asnā*, *al-Qiṣṣas al-Mustaqīm*, dan lain-lain. Berkenaan dengan takwil, al-Ghazālī terlihat masih mengekalkan pandangan bahawa ayat dan hadith *ṣifāt* adalah teks berbahasa Arab yang berbentuk metafora dan tidak boleh difahami secara literal. Hakikat makna yang terkandung dalam teks-teks tersebut tersembunyi daripada kebanyakan orang, namun diketahui oleh segelintir kalangan yang memiliki kepakaran dalam ilmu dan menjaga diri daripada syahwat dunia. Satu perkara yang masih jelas terlihat dalam buku ini ialah kritikan al-Ghazālī kepada pendekatan literalistik Karrāmiyyah dan Ḥanābilah (Frank 1994). Semasa mengulas kaedah

yang menetapkan kemestian berpegang dengan lafaz hadith *ṣifāt*, al-Ghazālī mencela manipulasi teks untuk menetapkan sifat-sifat yang tidak disebutkan secara eksplisit dan spesifik oleh wahyu. Beliau (2017a, h.85) berkata: “Sesetengah kalangan jahil daripada *Mushabbihah* dan *Ḥashwiyyah* telah dengan biadab melakukan perkara ini sehingga kami perlu mengingatkannya.” Kritikan al-Ghazālī kepada Ḥanābilah turut terlihat apabila beliau mengkritik buku *Akhbār al-Ṣifāt* yang dikatakan menghimpun hadith-hadith *ṣifāt* tanpa mengendahkan konteks dan maksud sebenar hadith-hadith tersebut. Besar kemungkinan buku yang dimaksudkan adalah karya Abū Ya‘lā al-Farrā’ (m. 458 M/1066 H), tokoh utama mazhab Hanbali di Baghdad. Buku beliau pernah mencetuskan kontroversi di Baghdad pada tahun 429 H/1037 M kerana susunan bab dan tajuk-tajuk nya mencerminkan antropomorfisme secara jelas (Ibn al-Athīr 1997).

## KESIMPULAN

Pendekatan takwil al-Ghazālī adalah solusi untuk memahami kandungan hadith *ṣifāt* yang sering dikelirukan dengan antropomorfisme. Pendekatan al-Ghazālī dibina di atas dua prinsip utama. Pertama, keseimbangan dalam menerima kebenaran yang dibawa oleh wahyu dan dirumuskan oleh akal. Kedua-duanya diyakini tidak pernah bertentangan akan tetapi selalu berjalan seiringan. Literalisme dan rasionalisme melampau, dalam pandangan al-Ghazālī, adalah terjemahan bagi pandangan yang gagal menghimpun kedua-dua sumber kebenaran tersebut, justeru kedua-duanya perlu dihindari. Kedua, teks wahyu diturunkan untuk memberikan kefahaman agama kepada manusia dalam bahasa yang mereka digunakan. Oleh yang demikian, maklumat yang terkandung dalam teks-teks tersebut mesti difahami mengikut prinsip-prinsip yang diterima dalam agama dan bahasa Arab sekali gus. Dari sini, al-Ghazālī berpandangan bahawa makna teks-teks wahyu yang berbincang tentang zat dan sifat tuhan boleh difahami oleh orang yang berkelayakan dengan pendekatan yang tepat. Namun begitu, bagi teks wahyu yang sukar dipastikan maknanya, beliau menggalakkan untuk dibiarkan tanpa ulasan agar terselamat daripada tersalah dalam menetapkan maksud Allah dan Rasul-Nya. Pendekatan terakhir ini dikenali juga dengan istilah *tafwid*.

Sebagai tokoh yang sangat berpengaruh, pendekatan al-Ghazālī meninggalkan kesan besar dalam perbahasan teks-teks *ṣifāt* dalam

wacana teologi Ashā'irah, terutamanya pada masa keemasan mereka di era dinasti Bani Ayyub dan Mamluk. Sebagai contoh, Abū al-'Abbās al-Qarāfi (1994) menetapkan bahawa takwil dan tafwid adalah dua pendekatan yang boleh diamalkan dalam perbincangan teks-teks *ṣifāt*. Menurut beliau, pelbagai ucapan Salaf yang melarang takwil hanya berkaitan dengan teks al-Quran dan hadith yang sukar maknanya dan tidak dapat ditarjih. Selepas beliau, *al-Hāfiẓ* Ibn Daqīq al-'Īd (m. 702/1302) berkata: "Berkenaan sifat-sifat yang musykil (maknanya), engkau mesti meyakini bahawa sifat-sifat itu benar sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah. Jika seseorang mentakwilnya, maka kita harus memperhatikan: sekiranya takwil itu dekat dengan kaedah bahasa Arab, maka kita tidak mengingkarinya. Namun sekiranya jauh, kita tidak menerimanya dan kembali kepada sikap mengimani sambil mensucikan Allah." Kaedah ini dinukil dan dipuji oleh *al-Hāfiẓ* Ibn Hajar Al-'Asqalānī, ulama hadith terbesar di akhir era Mamluk, dalam *Fath al-Bārī*. Beliau (2000, 13:469) berkata: "Huraian yang sangat terperinci, jarang sekali orang yang mengingatkannya."

#### PENGHARGAAN

Penulis berterima kasih kepada pihak RCMO Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, atas pemberian geran jangka pendek (304/PHUMANITI/6315401) sehingga memungkinkan penyelidikan ini terlaksana.

#### RUJUKAN

- Abū Ghuddah, A. F. 1964. *al-Ta'īqāt al-Ḥafilah 'ala al-Ajwibah al-Fādilah*. Halab: al-Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah.
- Abu Zayd, A.R. 1990. *Al-Ghazālī on Divine Predicates and Their Properties*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Ahmad bin Ḥanbal. 2021. *Al-Rad 'ala al-Zanādiqah wa al-Jahmiyyah*. Mesir: Dār Ibn 'Abbās.
- Āl al-Shaykh. A.R. 2007. *Faṭḥ al-Majīd Sharḥ Kitāb al-Tawhīd*. Beirut: Mu'assasah al-Rayyān.
- Al-'AbdelKarīm, A.S. 2009. *Tārīkh Tadwīn al-'Aqīdah al-Salafiyyah*. Maghribi: Dār al-Tawḥīd.
- Al-'Awnī, H. S. 1996. *al-Manhaj al-Muqtarah fi Fahm al-Muṣtalah*. Riyad: Dār al-Hijrah.
- Al-'Irāqī, W. T.t. *Tarḥ al-Tathrib fi Sharḥ al-Taqrīb*. Mesir: Al-Maṭba'ah al-Miṣriyyah.
- Al-'Ukbarī, B. 2009. *al-Sharḥ wa al-Ibānah 'ala Uṣūl al-Sunnah wa al-Diyānah*. Amman: Dār al-Athariyyah.
- Al-'Uthmān, A. t.t. *Sīrat al-Ghazālī wa Aqwāl al-Mutaqaddimīn fih*. Damsyik: Dār al-Fikr.
- Al-Ash'arī, A.I. 1955. *al-Luma'fi al-Rad 'ala Ahl al-Bida' wa al-Zaygh*. Mesir: tp.
- Al-Bayhaqī, A. H. 2007. *Risālah al-Imām Abī Bakr al-Bayhaqī ilā Abī Muhammad al-Juwaynī*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah.
- . 1970. *Manāqib al-Shāfi'ī*. Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth.
- . 2002. *Al-Asmā' wa al-Ṣifāt*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- . T.t. *al-Sunan al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Dhahabī, M. A. 1985. *Siyar A'lām al-Nubalā* Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- Al-Farrā', A. Y. 1974. *al-Mu'tamad fi uṣūl al-dīn*. Beirut: Dār al-Mashriq.
- Al-Ghazālī, M. M. 1985. *Qawā'id al-'Aqā'id*. Beirut: 'Ālam al-Kutub.
- . 1997. *al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- . 2013. *Qānūn al-Ta'wīl*. Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah.
- . 2016. *al-Iqtisād fi al-I'tiqād*. Beirut: Dār al-Minhāj.
- . 2017. *Fayṣal al-Tafriqah bayna al-Islām wa al-Zandaqah*. Beirut: Dār al-Minhāj.
- . 2017a. *Ijām al-'Awām 'an 'Ilm al-Kalām*. Beirut: Dār al-Minhāj.
- Al-Ḥawālī, S.A. 1986. *Manhaj al-Ashā'airah fi al-'Aqīdah: Ta'qīb 'ala Maqālāt al-Ṣābūnī*. Kuwait: al-Dar al-Salafi.
- Al-Isfirāyīnī, T.M. T.t. *al-Tabṣīr fī al-Dīn wa Tamyīz al-Firqah al-Nājiyah 'an al-Firaq al-Hālikīn*. Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah.
- Al-Jīlānī, A. Q. 1997. *al-Ghunya li Ṭalib Ṭarīq al-Ḥaq*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Khaṭṭābī. 1932. *Ma'ālim al-Sunan*. Aleppo: Tp.
- . 1982. *Gharīb al-Ḥadīth*. Damsyik: Dār al-Fikr.
- Al-Mahdalī, M. 'Aqīl bin 'Ali. 1998. *Al-Imām al-Ghazālī wa 'Ilm al-Ḥadīth*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth.
- Al-Maqdisī, I. Q. 1395 H. *Lum'ah al-I'tiqād*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Nasshār, A. S. 2013. *Nash'at al-Fikr al-Falsafi fi al-Islām*. Kaherah: Dār al-Salām.
- Al-Nawawī, Y. S. 2001. *Majmū' Sharḥ al-Muhaddhab*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Qarādāwī, Y. 1987. *Al-Imām al-Ghazālī Bayna Mādiḥih wa Nāqidih*. Universiti Qatar: Hawliyyat Kuliyyat al-Sharī'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, vol (5), h. 13-46.
- Al-Qarāfi, A.I. 1994. *Al-Dakhīrah*. Maghribi: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Rāmahurmuzī, H. K. 2016. *al-Muḥaddith al-fāṣil bayna al-Rāwī wa al-Wā'ī*. Kaherah: Dār al-Dhakhā'ir.
- Al-Sakhāwī, S. 2003. *Faṭḥ al-Mughīth Sharḥ Alfīyat al-Ḥadīth*. Mesir: Maktabah al-Sunnah.
- Al-Saqqār, Ṣ. 2015. *Al-Tajīm fi al-Fikr al-Islāmī*. Kuwait: Maktabah al-Āfāq.

- Al-Shāmī, S. A. 1993. *al-Imām al-Ghazālī Hujjat al-Islām wa Mujaddid al-Mi'ah al-Khāmisah*. Damsyik: Dār al-Qalam.
- Al-Sharqāwī, A. M. A. 2016. Pengantar *Al-Iqtisād fi al-I'tiqād*. Beirut: Dār al-Minhāj.
- Al-Ṭabarī, A. M. 2015. *Ta'wīl al-Āyāt al-Mushkilah al-Muwaḍḍahah wa Bayānuhā bi al-Ḥujaj wa al-Burhān*. Kaherah: Dār al-Āfāq al-'Arabiyyah.
- Al-Tamīmī, M. K. 1997. *Maqālah al-Ta'īl wa al-Ja'ad bin Dirham*. Riyad: Aḍwā' al-Salaf.
- Al-Tirmidhī, M. I. 1999. *Jāmi' al-Tirmidhī*. Riyad: Dār al-Salām.
- Al-Zāghūnī, A. U. 2003. *al-Īdāh fi Uṣūl al-Dīn*. Riyad: Markaz al-Malik Fayṣal.
- Al-Zarkashī, M. I. 2006. *al-Burhān fi 'Ulūm al-Quran*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth.
- Ardiansyah, M. 2019. *Otoritas Imam al-Ghazali dalam Ilmu Hadits: Satu Tinjauan yang Adil*. Depok: Yayasan Pendidikan Islam at-Taqwa.
- Dimashqiyyah, A. 1986. *Abū Ḥāmid al-Ghazālī wa al-Taṣawwuf*. Riyad: Dār al-Ṭaybah.
- Foudah, S. A. 2009. *Mawqif al-Ghazālī min 'Ilm al-Kalām*. Jordan: Dār al-Faṭḥ.
- Frank, R. M. 1994. *Al-Ghazālī and The Ash'arīte School*. Duke University Press.
- Hoover, J. 2016. "Hanbali Theology", dalam *Oxford Handbook of Islamic Theology*. Britain: Oxford University Press, h. 1-27.
- Holtzman, L. 2016. "The Mihna of Ibn 'Aqīl (d. 513/1119) and the Fitnat Ibn al-Qushayrī (d. 514/1120)", dalam *Oxford Handbook of Islamic Theology*. Britain: Oxford University Press, h. 1-24.
- Ibn 'Abd al-Bar, Y. 2000. *al-Istidkhār*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn 'Asākir, A. H. 1347 H. *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fīma Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*. Damsyik: Maṭba'ah al-Taūfiq.
- , 1995. *Tārīkh Dimashq*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Abī Ya'lā, M. 2010. *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*. Riyad: Dārah al-Malik 'Abd al-'Azīz.
- Ibn al-Athīr, A. 1987. *al-Kāmil fi al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn al-Jawzī, A. A. 1992. *Al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- , 2015. *Daḡ' Shubhat al-Tashbīh*. Kaherah: al-Maktabah al-Azhariyyah.
- , 2001. *Talbīs Iblīs*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn al-Mulaqqin, U. A. 2021. *Tadhkirat al-Akhyār bimā fi al-Wasīṭ min al-Akhhār*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn al-Ṣalāh, U.A. 1986. *Adāb al-Muftī wa al-Mustaftī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- , 2011. *Sharḥ Mushkil al-Wasīṭ*. Riyad: Dār Kunūz Ishbiliyā.
- Ibn al-Subkī, A.A. 1999. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub Al-'Ilmiah.
- Ibn Baṭṭāh. 2009. *al-Sharḥ wa al-Ibānah 'ala Uṣūl al-Sunnah wa al-Diyānah*. Amman: Dār al-Athariyyah.
- Ibn Daqīq al-'Īd, T. 1986. *Al-Iqtirāh fī Bayān al-Iṣṭilāh*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Fūrak, M.H. 1987. *Mujarrad Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*. Beirut: Dār al-Mashria.
- Ibn Ḥajar, A.A. 2000. *Faṭḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyad: Dār al-Salām.
- , t.t. *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj al-Rāfi' al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ibn Khaldun, A. M. 1988. *Tārīkh Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr.
- , 2003. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Qutaybah, A.M. 1985. *Mas'alah al-Lafẓ wa al-Radd 'ala Al-Jahmiyyah wa al-Mushabbihah*. Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Ibn Taymiyyah, A.A. 2004. *Majmu' al-Fatāwā Shaykh al-Islām Ahmad bin Taymiyyah*. Madinah: Majma' al-Mālik Fahd.
- Jalāl Musa. 1982. *Nash'ah al-Ash'ariyyah wa Taṭawwuruhā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- Kamarudin Haji Salleh. 1996. "An Examination on the Nature of al-Ghazali Sufism," *Jurnal Islamiyyat* (17): p. 47-63.
- Khān, S.H. 1984. *Qaṭf al-Thamar fī Bayān 'Aqīdah Ahl al-Athar*. Beirut: 'Ālam al-Kutub.
- Khalīfah, H. 1941. *Kashf al-Zunūn 'an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabī.
- Makdisi, G. 1962. Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I. *Studia Islamica* 17: 37-80. <https://doi.org/10.2307/1595001>.
- , 1979. The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History. *International Journal of Middle East Studies* 10(1): 1-8. <https://www.jstor.org/stable/162473>. doi: 10.1017/S0020743800053277.
- Melchert, A. 1997. *The Formation of The Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden: Brill.
- Noor, U. M. 2020. Traditionist internal reform: Motives behind the birth of the first manual of 'Ulūm al-Ḥadīth. *Ilahiyat Studies* 11 (2): 295-316. <https://doi.org/10.12730/13091719.2020.112.211>.
- , 2021. Polemik pentafsiran Maqām Maḥmūd dan penolakan antropomorfisme dalam kalangan ahli sunnah. *Afkar* 23 (1): 1-48. <https://doi.org/10.22452/afkar.vol23no1.1>.
- Siti Ruqayah binti Haji Tibek. 1992. Al-Manhaj al-Mantiqī 'Ind al-Imām al-Ḥaramayn wa Atharuh fī al-Imām al-Ghazālī. *Islamiyyat* (13): 79-96.
- Schock, C. 2016. Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745-6) and the 'Jahmiyya' and Dirār b. 'Amr (d. 200/815). Dlm. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford University Press. doi: 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.28.
- Watt, M. M. 1973. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University.
- , 1985. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University.

- Williams, W. 2002. Aspects of the creed of Imam Ahmad Ibn Hanbal: A study of anthropomorphism in early Islamic discourse. *International Journal of Middle East Studies* 34(3): 441–63. <https://www.jstor.org/stable/3879671>.
- , 2009. A body unlike bodies: Transcendent anthropomorphism in ancient semitic tradition and early Islam. *Journal of American Oriental Society* 129(1): 19-44. <http://www.jstor.org/stable/40593866>.

## PENGARANG

Dr. Umar Muhammad Noor  
Bahagian Pengajian Islam  
Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan  
Universiti Sains Malaysia  
11800 USM,  
Pulau Pinang,  
Malaysia  
[umarmnoor@usm.my](mailto:umarmnoor@usm.my)