**MANTIK DAN TRADISI ILMU ISLAM: TAAKULAN TERHADAP PEMIKIRAN AL-GHAZZALI[[1]](#footnote-2)**

**Mohd Fauzi hamat[[2]](#footnote-3)#**

**mfhamat@um.edu.my**

**PENDAHULUAN**

Satu hakikat yang harus diakui bahawa al-Ghazzali telah berjaya melakukan satu bentuk anjakan paradigma dalam bidang Mantik dengan mengemukakan beberapa ideanya dalam bidang tersebut sesuai dengan pemikiran masyarakat Islam pada zamannya. Kitab *al-Mustasfa* yang dihasilkannnya bukan sahaja sebuah karya *Usul al-Fiqh* semata-mata, malahan juga adalah sebuah karya ilmiah yang cuba untuk memertabatkan Mantik sebagai suatu disiplin ilmu ‘alat’ yang terasimilasi di dalamnya unsur-unsur ilmu Islam. Hal ini menggambarkan ketokohannya yang sebenar dalam bidang Mantik. Memang seseorang yang berketokohan dalam sesuatu lapangan ilmu, bukan sahaja mengulang-ulang apa yang telah diperkatakan oleh tokoh sebelumnya, malah mampu mempersembahkan idea-idea bernas dalam sesuatu lapangan ilmu pengetahuan.

Menurut kelazimannya, semua kaedah Mantik yang dibahaskan oleh ahli-ahli Mantik pada dasarnya adalah sama antara satu sama lain. Ia hanya membahaskan kaedah-kaedah berfikir yang tidak terkeluar dari dua persoalan besar Mantik iaitu *al-tasawwurat* dan *al-tasdiqat*[[3]](#footnote-4). Begitu juga dengan apa yang dibahaskan oleh al-Ghazzali dalam semua karya Mantiknya.

Dalam perbahasan *al-tasawwurat* yang dibahaskan oleh al-Ghazzali menerusi mukadimah *al-Mustasfa*, beliau menekankan kepada persoalan *al-hadd* dan perbahasan di sekitarnya termasuk kaedah-kaedah *al-hadd* danpengujian terhadap *al-hadd*. Manakala dalam perbahasan *al-tasdiqat* yang dibahaskan dalam mukadimah kitab tersebut, beliau juga ternyata terikut-ikut dengan gaya perbahasan tokoh-tokoh mantik sebelumnya. Dalam bahagian ini, beliau menumpukan perbincangan tentang metode *al-burhan* yang menjadi metode utama bagi membolehkan seseorang memahami tentang `*ilm al-tasdiq*[[4]](#footnote-5). Dalam membahaskan tentang *al-burhan*, beliau membahagikan perbahasannya kepada tiga bahagian yang membahaskan tiga kesenian; iaitu preleminari *al-burhan*, perbincangan tentang *maqasid*nya yang berkisar tentang ‘*surah*’ (format) dan ‘bahan asas’ (*maddah)* bagi *al-burhan* dan akhir sekali perbincangan tentang *lawahiq* bagi *al-burhan*.

Berdasarkan huraian tersebut, dirumuskan bahawa al-Ghazzali tidak banyak berbeza dengan tokoh-tokoh Mantik sebelumnya, khususnya Ibn Sina dalam membahaskan isu-isu Mantik dari segi konsepnya, namun demikian, beliau banyak memperkemaskan perbahasan tersebut dengan cara mempersembahkannya dalam bentuk lebih menarik iaitu dengan cara memasukkan elemen-elemen ilmu Islam, sesuai dengan kedudukan mukadimah *al-Mustasfa* tersebut yang menjadi pengantar kepada *cIlm Usul al-Fiqh*, satu cabang ilmu akal terpenting dalam Islam. Dilihat dari aspek inilah, al-Ghazzali teristimewa dengan tokoh-tokoh Mantik Islam yang lain kerana ia menggambarkan ketokohannya bukan sahaja sebagai seorang ilmuwan Islam unggul, tapi juga seorang tokoh Mantik yang berusaha mempersembahkan disiplin tersebut dalam bentuk yang lebih islamik.

al-Ghazzali mempunyai keistimewaannya yang tersendiri dalam menghasilkan karya ilmiah dalam bidang ilmu pengetahuan. Dalam penulisan karya-karya Falsafah pula, beliau mampu menjelaskan prinsip-prinsip Falsafah dengan menggunakan bahasa yang mudah difahami berbanding dengan bahasa yang digunakan oleh tokoh-tokoh Falsafah sebelumnya. Ini kerana mereka lebih cenderung menggunakan bahasa bersifat teknikal yang sukar difahami oleh kebanyakan orang. Seorang sarjana, Zuberi mengungkapkan hal ini seperti berikut:

*“….one of the reasons for his general popularity was that he made philosophical thinking available in easily understood language to general run of theologians and middle of the road intellectual and of the ordinary run for whom the books of al-Farabi and Ibn Sina were technically too abstruse and difficult to understand* ”[[5]](#footnote-6).

al-Ghazzali bijak menyesuaikan hasil karyanya dengan sasaran pembaca yang ingin didekatinya. Menyentuh tentang penulisan beliau dalam bidang mantik, suatu disiplin ilmu yang ada kaitan rapat dengan Falsafah, beliau telah berjaya mempersembahkan huraian mantik dalam bahasa yang mudah difahami oleh kalangan umat Islam terdiri dari berbagai golongan.

Penelitian penulis terhadap mukadimah *al-Mustasfa* membuktikan bahawa al-Ghazzali berjaya mengemukakan penghuraian menarik tentang perkaedahan Mantik dengan menggunakan gaya bahasanya tersendiri dengan memperkenalkan teknik baru yang membuatkan karya tersebut lebih senang untuk difahami oleh semua kelompok masyarakat Islam. Pendekatan yang diambilnya itu membolehkan penatap mukadimah *al-Mustasfa* senang menguasai bentuk-bentuk *al-nazar* (argumentasi) hanya menerusi pengamatan sederhana yang dibuat terhadapnya[[6]](#footnote-7).

Dalam mukadimah tersebut, al-Ghazzali menggunakan pendekatan menghuraikan Mantik berdasarkan tahap mentaliti sasaran pembacanya yang rata-rata terdiri dari kalangan *fuqaha’*, para *usuliyyun*[[7]](#footnote-8)sertakalangan pencinta ilmu Islam yang lain. Menyedari hakikat ini, beliau banyak menyelitkan unsur-unsur ilmu Islam, khususnya permasalahan-permasalahan fikah, ilmu kalam dan tasawuf dalam menghuraikan kaedah-kaedah *al-hadd* dan *al-burhan*. Beliau juga banyak memperkenalkan istilah-istilah baru dalam menghuraikan kedua-dua kaedah tersebut.

**Kedudukan Mantik sebagai alat bagi ilmu Islam**

Dalam perenggan pertama mukadimah, al-Ghazzali menjelaskan kedudukan Mantik sebagai ‘mukadimah bagi segala ilmu’. Ilmu yang dimaksudkan di sini ialah ilmu yang bersifat teoretikal[[8]](#footnote-9). al-Ghazzali menekankan tentang kesesuaian kaedah mantik untuk digunakan dalam semua lapangan ilmu bersifat teoretikal, sama ada ilmu yang berkaitan dengan keagamaan ataupun keduniaan.

Sebenarnya pandangan al-Ghazzali yang dibentangkannya dalam *al-Mustasfa* ini bukan merupakan satu idea barunya dalam menanggapi isu kedudukan Mantik dalam bidang ilmu. Ia hanya memperkukuhkan lagi pandangannya yang sama berhubung dengan perkara itu, sebagaimana yang dibentangkannya dalam *Micyar al-cIlm.* Dalam karya tersebut, al-Ghazzalimenyatakan bahawa kaedah mantik adalah amat bermanfaat untuk semua ilmu bersifat teoretikal, samada ilmu-ilmu akal atau *cIlm al-Fiqh*. Menurutnya lagi proses pendalilan yang dikenali sebagai *al-nazar*[[9]](#footnote-10) dalam bidang ilmu akal adalah tidak berbeza dengan proses yang sama dalam bidang *cIlm* *al-Fiqh*, samada dari segi susunan atau dari segi syaratnya. Perbezaan yang berlaku hanyalah dari sudut pengambilan mukadimahnya sahaja[[10]](#footnote-11). Ini kerana *al-nazar* yang digunakan dalam bidang *al-Fiqh* boleh terdiri dari proposisi *al-masyhurat*[[11]](#footnote-12), *al-maqbulat* (pendapat yang boleh diterima sebagai benar) dan *al-maznunat* (perkara yang besar kemungkinan benar).[[12]](#footnote-13) Dalam bidang kajian Mantik dan juga Falsafah, terdapat perbezaan pandangan di kalangan ahli Falsafah dalam menentukan kedudukan Mantik, sama ada ia alat bagi Falsafah atau sebahagian dari Falsafah itu sendiri[[13]](#footnote-14). Majoriti ahli Falsafah berpendapat bahawa Mantik adalah alat bagi Falsafah dan berdasarkan apa yang dicatatkan oleh al-Ghazzali di dalam *al-Mustasfa*, ternyata al-Ghazzali lebih cenderung kepada pandangan mereka. Beliau melihat Mantik sebagai suatu metodologi, suatu alat dan mukadimah bagi ilmu. Pandangan ini adalah selaras dengan pandangan Aristotle[[14]](#footnote-15) yang bertanggungjawab menyusun kaedah Mantik sehingga beliau digelar sebagai guru pertama dalam bidang tersebut[[15]](#footnote-16). Dalam susunan ilmu Falsafah, beliau meletakkan Mantik sebagai kepala atau pengantar kepada semua kajian Falsafah yang sekaligus membayangkan kepentingannya dalam tradisi ilmu.[[16]](#footnote-17)Penterjemahan Mantik ke dalam bahasa Arab juga sebenarnya didorong oleh pengiktirafan yang diberikan oleh umat Islam terhadap Mantik atas sifatnya sebagai suatu manhaj pemikiran dan alat bagi mencapai ilmu pengetahuan[[17]](#footnote-18).

Apa yang dinyatakan oleh al-Ghazzali dalam *al-Mustasfa* berhubung dengan kedudukan Mantik adalah juga merupakan pandangan popular di kalangan tokoh-tokoh besar tokoh Mantik seperti al-Farabi, Ibn Sina, al-Baghdadi, Ibn Rusyd, dan lain-lain lagi. Al-Farabi, misalnya mengibaratkan kaedah-kaedah Mantik yang digunakan sebagai alat-alat untuk menguji kebenaran sesuatu maakulat atas alasan akal manusia semata-mata, tanpa bantuan dan panduan kaedah-kaedah tersebut terkadang terkhilaf dalam berfikir dan kadangkala juga gagal mengetahui ‘hakikat’ sesuatu, laksana alat-alat yang digunakan untuk menimbang dan mengukur benda-benda berjisim[[18]](#footnote-19).

Ibn Sina juga turut mempunyai pendirian yang sama. Menurutnya Mantik adalah pengantar yang daruribagi Falsafah khususnya untuk kalangan individu yang tidak ada kecenderungan yang jelas kepada Falsafah (iaitu golongan yang tidak mahir dengan selok belok Falsafah, sebagaimana kebanyakan orang), juga kepada golongan yang tidak mampu untuk berfikir tepat dengan menggunakan kebolehan naluri semulajadinya. Adapun orang yang mampu berfikir tepat dengan menggunakan naluri tersebut yang disebut sebagai *al-saliqah*, maka ia tidak memerlukan Mantik. Perumpamaannya adalah sama dengan orang-orang Arab Badawi yang tidak memerlukan *cIlm al-Nahw* untuk berbahasa kerana mereka boleh berbahasa dengan dengan kekuatan dan kemampuan berbahasa secara tabii berdasarkan *al-saliqah* yang dimilikinya[[19]](#footnote-20).

Walaupun al-Ghazzali bersependapat dengan sebahagian besar tokoh-tokoh Mantik Islam sebelumnya dalam menanggap Mantik sebagai satu ilmu alat, namun jika dilihat dari satu aspek, ternyata al-Ghazzali teristimewa berbanding dengan mereka, di mana beliau berusaha menggunakan ‘alat’ tersebut untuk kepentingan penyebaran ilmu-ilmu Islam, misalnya *cIlm al-Kalam* dan *cIlm Usul al-Fiqh* dan memperkukuhkan doktrin-doktrin Islam dengan penggunaan ‘alat’ berupa kaedah pemikiran tersebut. Ini berbezadengan kecenderungan besar tokoh-tokoh Mantik sebelumnya yang lebih gemar menggunakan Mantik untuk membahaskan tentang teori-teori Falsafah. al-Farabi, misalnya berusaha menggunakan Mantik sebagai ‘*philosophical method*’ bagi menegak dan mengharmonikan Falsafah dengan ajaran agama. Ini kerana menurutnya, Falsafah dan agama adalah boleh berjalan seiringan sekiranya kedua-duanya difahami dengan betul-betul[[20]](#footnote-21).

Peranan al-Ghazzali tersebut telah berjaya memperkukuhkan asas binaan ilmu-ilmu Islam yang telah diletakkan oleh tokoh-tokoh ilmuan sebelumnya seperti al-Imam al-Syafici, al-Imam al-Asycari, al-Imam al-Juwayni dan lain-lain lagi. Berlandaskan tanggapan jitunya terhadap Mantik yang cuma sebagai ‘alat’ bagi Falsafah, beliau berusaha bersungguh-sungguh untuk meletakkan Mantik sedaya mungkin sebagai suatu ilmu yang terpisah dari Falsafah itu sendiri. Setelah itu, ia berusaha pula untuk mendampingkan Mantik yang telah diletakkannya sebagai suatu disiplin ilmu tersendiri dengan disiplin ilmu Islam.

Sebenarnya kelahiran kitab “*Micyar al-cIlm*” sebelum *al-Mustasfa* adalah perancangan awal beliau untuk memperlihatkan Mantik sebagai ‘alat’ dan ‘neraca ukuran’ bagi ilmu. Memang karya tersebut dihasilkannya khusus untuk tujuan tersebut sebagaimana yang dapat difahami menerusi kenyataan berikut:

تفهيم طرق الفكر والنظر ، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر ....

Maksudnya: “…. *memahamkan kaedah-kaedah berfikir dan al-nazar dan menerangkan jalan-jalan kias dan kaedah untuk mengeluarkan sesuatu kesimpulan….”*[[21]](#footnote-22)

Setelah kitab *Micyar* dihasilkan dengan tujuan untuk menjadikan kaedah Mantik sebagai ‘alat’ dan ‘neraca ukuran’ yang boleh digunakan oleh al-Ghazzali bagi menolak beberapa pandangan ahli Falsafah yang dilihatnya tidak selari dengan akidah Islam, sebagaimana yang telah dinyatakan sebelum ini, al-Ghazzali berusaha pula menghasilkan kitab “*al-Qistas al-Mustaqim*”. Karya ini juga menobatkan Mantik sebagai ‘alat’ dan ‘neraca timbangan’ bagi ilmu. Kalau dalam kitab *Micyar*, al-Ghazzali menggunakan istilah “*micyar*” yang bermaksud ‘neraca ukuran’, tapi dalam kitab *al-Qistas al-Mustaqim*, beliau menukarkan istilah tersebut dengan memperkenalkan istilah baru iaitu “*mizan*” yang bererti “neraca timbangan” dan kalau kitab “*Micyar*” disasarkan untuk menolak pandangan ahli Falsafah berhubung dengan beberapa perkara yang tidak disetujuinya, tapi dalam kitab *al-Qistas al-Mustaqim* pula, ia dihasilkan untuk memperkenalkan kepada golongan syiah yang berpegang kepada konsep imam yang maksum tentang kaedah berfikir berasaskan ‘neraca timbangan’ akal yang tepat.

Kelahiran *al-Mustasfa* adalah sebahagian dari usahanya untuk menonjolkan Mantik sebagai suatu ‘alat’ yang bukan sahaja sesuai untuk digunakan dalam membahaskan teori-teori Falsafah, malahan juga sesuai untuk digunakan bagi menghuraikan prinsip-prinsip *Usul al-Fiqh*. Sebab itu pada penulis, al-Ghazzali banyak menggunakan kaedah-kaedah *al-hadd* dan *al-burhan* dalam menguraikan perbahasan *Usul al-Fiqh* dalam karya tersebut. Sebahagian dari contoh-contoh perbahasan tersebut telah disentuhnya dalam mukadimah *al-Mustasfa*, iaitu semasa beliau menghuraikan tentang kaedah-kaedah Mantik yang menjadi pengantar kepada karya tersebut.

Selain dari beberapa fakta yang dihuraikan oleh penulis di atas, seperkara lagi yang ingin penulis ketengahkan di sini ialah perisytiharan al-Ghazzali dalam mukadimah *al-Mustasfa* bahawa “sesiapa yang tidak mengetahui tentang Mantik, maka ilmunya tidak boleh dipercayai”[[22]](#footnote-23). Kenyataan ini tidak harus dilihat sebagai kenyataan seorang tokoh cendekiawan muslim yang telah ‘terlalu terpesona’ dengan kehebatan Mantik Greek sehingga dengan sebab itu ia harus dikritik secara habis-habisan, sebagaimana yang menjadi kecenderungan sesetengah ilmuwan muslim. Ia harus dilihat sebagai kenyataan untuk menyedarkan para mujtahid bahawa mereka memerlukan ‘alat’ berupa kaedah dan metodologi teliti bagi mempastikan ijtihad yang mereka lakukan dalam mengeluarkan hukum-hakam dari sumber-sumber syarak untuk keperluan umat Islam agar mereka tidak tersasar dari landasan kebenaran. Hakikat ini dapat difahami menerusi kenyataan al-Ghazzali seperti berikut:

## **المجتهد مصيب اذا استوفى النظر وأتمّه**

Maksudnya: *“…sesungguhnya seseorang mujtahid akan betul (iaitu dalam ijtihadnya) apabila ia berjaya melakukan al-nazar secara lengkap dan sempurna…”*[[23]](#footnote-24)

Kenyataan tersebut menjelaskan bahawa seseorang mujtahid perlu menguasai dengan baik kaedah-kaedah *al-nazar* yang dirumuskannya berdasarkan kaedah-kaedah Mantik; suatu disiplin ilmu yang bukannya dimiliki secara ekslusif oleh tokoh-tokoh pemikir Greek sahaja, tapi juga dimiliki oleh semua umat manusia, termasuk umat Islam. al-Ghazzali amat menekankan tentang keperluan seseorang mujtahid menguasai ilmu Mantik sebagai salah satu dari empat ilmu yang perlu diketahuinya bagi membolehkannya mengetahui cara untuk mengeluarkan hukum dari nas-nas syarak[[24]](#footnote-25). Menurutnya, sekiranya seseorang mujtahid ingin mengetahui lebih lanjut tentang ilmu tersebut secara lengkap, ia boleh merujuk kepada mukadimah Mantik yang dititipkannya dalam kitab *Usul al-Fiqh*nya iaitu *al-Mustasfa*[[25]](#footnote-26).

Berdasarkan kepada huraian yang diberikan itu, boleh dirumuskan bahawa tindakan al-Ghazzali yang lebih cenderung menanggap dan menonjolkan Mantik sebagai suatu ‘alat’ atau ‘metodologi’ bagi sesuatu ilmu dan menunjukkan pula bagaimana ‘alat’ atau ‘metodologi’ tersebut diaplikasikan dalam penghuraian ilmu Islam, khususnya *cIlm Usul al-Fiqh,* sebagaimana yang dimanifestasikan menerusi penghasilan kitab *al-Mustasfa* menggambarkan matlamatnya yang sebenar beliau melibatkan diri dalam bidang Mantik, iaitu untuk mengembang dan memartabatkan disiplin ilmu Islam. Kalau di dalam kitab *al-Qistas al-Mustaqim*, sebagaimana yang dinyatakan Muhammad Mahran, beliau cuba mengaplikasikan kaedah kias berdasarkan prinsip-prinsip akidah yang diambil dari al-Qur’an[[26]](#footnote-27), di dalam *al-Mustasfa* pula, beliau cuba mengaplikasikannya kaedah-kaedah Mantik, termasuk kias dalam membicarakan persoalan *Usul al-Fiqh*.

Kecenderungan ini sebenarnya tidak begitu jelas kelihatan pada tokoh-tokoh Falsafah Islam sebelumnya seperti al-Farabi dan juga Ibn Sina. Pada penulis, hal ini juga bukan sahaja menggambarkan keunggulan al-Ghazzali sebagai seorang tokoh ilmuan unggul Islam umumnya, tapi juga seorang tokoh cendekiawan yang berketokohan dalam bidang Mantik secara khususnya. Selain dari itu, tindakan al-Ghazzali menjadikan Mantik sebagai pengantar bagi *cIlm Usul al-Fiqh* pada zamannya adalah suatu langkah yang tepat. Ini kerana pada zaman tersebut, kalangan yang memilki *al-saliqah* yang melayakkannya mengeluarkan hukum dari nas al-Qur’an secara sepontan, tanpa merujuk kepada mana-mana kaedah tertentu (termasuk kaedah Mantik) adalah semakin berkurangan.

Kalau di zaman generasi *al-sahabah*, terdapat ramai tokoh-tokoh sahabat yang mampu menyelesaikan berbagai masalah hukum, tanpa merujuk kepada sebarang kaedah *Usul al-Fiqh* atau himpunan kaedah mantik yang telah disusun atau dibukukan secara khusus sepertimana yang ada pada hari ini. Mereka boleh berfikir secara tepat kerana mempunyai kefahaman yang jelas tentang pengertian al-Qur’an dan al-Hadith yang menjadi sumber utama syariat Islam. Kalaupun tahap kecerdasan mental mereka tidaklah sehebat apa yang dimiliki oleh tokoh-tokoh Falsafah, namun faktor kemampuan mereka yang istimewa dalam memahami kandungan wahyu membolehkan mereka mengeluarkan hukum hakam dari sumber wahyu. Inilah yang berlaku kepada Ibn cAbbas dan beberapa personaliti sahabat yang lain.

Seperkara lagi, harus diakui bahawa walaupun di zaman *al-sahabah*, disiplin Mantik masih belum diperkatakan oleh umat Islam pada generasi awal atas sifatnya sebagai suatu disiplin ilmu yang khusus, ini tidak bermakna bahawa mereka tidak berfikir secara logik kerana pemikiran logik adalah ada pada setiap orang yang mempunyai tahap kecerdasan akal yang tinggi. Apakah tidak mungkin mereka telah menggunakan kaedah Mantik yang walaupun pada masa itu masih belum tertulis dalam karya-karya berbahasa Arab ?. Pada penulis, pemikiran mereka telah memenuhi asas-asas pemikiran logikal yang dibincangkan oleh tokoh-tokoh Mantik dan Rasulullah s.ca.w. adalah seorang manusia rasionalis, apatah lagi Baginda s.ca.w. dibimbing oleh al-Qur’an yang sarat terkandung di dalamnya asas-asas pemikiran logik, khususnya penghujahan *al-burhan*, sebagaimana yang dibuktikan oleh al-Ghazzali menerusi kejayaannya mengeluarkan ‘*mizan al-haqq*’ dari al-Qur’an, sebagaimana yang dapat dilihat dalam kitabnya *al-Qistas al-Mustaqim*. Para sahabat Rasulullah s.ca.w. yang mendapat bimbingan langsung dari Baginda s.ca.w, adalah banyak terdedah dengan corak berfikir Baginda yang mendapat bimbingan langsung dari Allah s.w.t. menerusi wahyu yang diturunkanNya.

Atas landasan ini juga, penulis berpendapat bahawa kenyataan al-Ghazzali di dalam *al-Mustasfa* bahawa “sesiapa yang tidak menguasai kaedah Mantik, maka ilmunya tidak boleh dipercayai”, tidak seharusnya menimbulkan kekeliruan di kalangan masyarakat Islam. Ini kerana al-Ghazzali cukup arif tentang kedudukan generasi awal, khususnya generasi *al-sahabah* yang mampu berbicara tentang hukum-hakam syarak walaupun mereka tidak mengetahui tentang hukum-hakam berkaitan dengan *al-nazar* (*ahkam al-nazar*) yang cuba diketengahkan oleh al-Ghazzali menerusi mukadimah kitab *al-Mustasfa*.

**Penggunaan istilah mantik yang serasi dengan ilmu Islam**

Pengunaan istilah-istilah ilmu memainkan peranan penting dalam sesuatu penulisan karya ilmiah. Ia bukan sahaja menggambarkan kemahiran seseorang penulis/pengarang dalam menggunakan istilah yang tepat dalam sesuatu lapangan ilmu pengetahuan, tapi juga membayangkan adanya hasrat dan objektif tertentu seseorang penulis di sebalik penggunaan istilah tersebut. Pengamatan penulis terhadap mukadimah *al-Mustasfa* membuktikan kenyataan tersebut. Dalam menghuraikan kaedah-kaedah Mantik dalam karya tersebut, al-Ghazzali telah menukarkan banyak istilah-istilah Mantik yang biasa dipakai dalam lapangan ilmu tersebut dengan istilah yang lebih dekat dengan apa yang seringkali dipakai dalam karya-karya ilmiah Islam.

Penukaran istilah mantik bukannya melibatkan semua istilah Mantik yang lazimnya digunakan oleh para ulama Mantik dalam karya ilmiah mereka, tapi hanya sebahagiannya sahaja. Tujuan beliau berbuat demikian, bukan bererti beliau tidak bersedia untuk berlapang dada menerima istilah Mantik yang telah dipopularkan oleh tokoh-tokoh Mantik sebelumnya seperti al-Farabi dan juga Ibn Sina kerana beliau mengakui bahawa beliau sendiri tidak mempunyai halangan untuk menggunakan, misalnya istilah-istilah seperti ‘*jins’*, ‘*jins al-ajnas’, ‘nawc’* dan ‘*nawc al-anwac’*[[27]](#footnote-28) dan lain-lain lagi, tapi untuk tujuan yang mulia iaitu umumnya untuk mendekatkan Mantik dengan ilmu-ilmu Islam.

al-Ghazzali bukan sahaja cuba mengelak dari menggunakan sebahagian dari istilah-istilah Mantik yang telah dominon dalam pemikiran Islam ketika itu, malahan juga cuba mengelak dari menggunakan istilah ‘Mantik’ itu sendiri sebagai suatu istilah yang merujuk kepada disiplin Mantik. Beliau lebih gemar menggunakan istilah-istilah seperti ‘*Micyar al-cilm’*, ‘*Mihak al-Nazar*’ dan ‘*al-Qistas al-Mustaqim*’ sebagai istilah gantian bagi ‘Mantik’. Tujuan beliau berbuat demikian ialah antaranya untuk membolehkan disiplin tersebut diterima oleh umat Islam walaupun dari segi fakta sejarahnya ia dikaitkan dengan ilmu Falsafah[[28]](#footnote-29). Pada penulis hal ini juga ada kaitannya dengan persepsi beliau yang lebih gemar menanggap ‘mantik’ dari aspek kedudukannya sebagai suatu ilmu alat, neraca ukuran (*mi`yar*) dan neraca timbangan (*mizan)* yang boleh digunakan untuk manfaat ilmu-ilmu teori, lebih dari kedudukannya sebagai satu cabang disiplin ilmu dalam pengajian Falsafah.

Penelitian penulis terhadap beberapa karya mantiknya mendedahkan bahawa terdapat banyak istilah-istilah baru yang digunakan oleh beliau dalam *al-Mustasfa.* Antara contoh istilah-istilah tersebut ialah seperti istilah “*macrifah*” sebagai ganti kepada istilah “*tasawwur*” [[29]](#footnote-30), istilah *“`ilm*” sebagai ganti kepada istilah “*tasdiq*”[[30]](#footnote-31), istilah *sifah* (sifat) dan *mawsuf* (sesuatu yang disifatkan) sebagai ganti kepada istilah *mawduc* (subjek) dan *mahmul* (prediket)[[31]](#footnote-32) atau *mahkum calayh* (sesuatu yang dihukumkan ke atasnya) dan *mahkum* (sesuatu yang dihukumkan dengannya)[[32]](#footnote-33) dan istilah “*al-cillah*” sebagai ganti kepada istilah “*al-hadd al-awat*”[[33]](#footnote-34).

Pada penulis, tindakan beliau berbuat demikian ada kaitan dengan kenyataan beliau dalam kitab “*Tahafut al-Falasifah*” yang menganggap disiplin ‘mantik’ adalah bukannya suatu ilmu yang khusus untuk ahli Falsafah semata-mata, tapi juga sebenarnya suatu disiplin ilmu yang turut dibahaskan oleh golongan *mutakallimun,* dikenali dengan “*kitab al-nazar*”, “*kitab al-jadal*” dan juga “*madarik al-cuqul*”. Apa yang berbeza hanyalah dari sudut penggunaan istilahnya sahaja[[34]](#footnote-35), sehingga sesetengah kalangan yang rendah tahap berfikirnya menyangka bahawa disiplin adalah ilmu asing yang tidak diketahui langsung oleh golongan *mutakallimun*, iaitu kelompok yang mewakili cendekiawan muslim pada zaman tersebut[[35]](#footnote-36). Ini bermakna bahawa kalaulah disiplin Mantik adalah bukannya suatu disiplin ilmu yang menjadi milik khusus bagi ahli Falsafah, cuma mereka hanya menyusunnya sahaja, kenapa seseorang cendekiawan muslim harus terikat dengan peristilahan yang diperkenalkan oleh mereka seratus peratus, sedangkan ia boleh menjelaskan sebahagian dari konsep-konsep ilmu tersebut dengan menggunakan istilah-istilah yang lebih serasi dengan peradaban yang melatari kehidupannya. Hakikat inilah yang disedari oleh al-Ghazzali.

Apabila al-Ghazzali mengemukakan istilah-istilah baru dalam penghuraian kaedah Mantik, sekurang-kurangnya beliau boleh menyakinkan semua pihak bahawa disiplin tersebut bukannya menjadi milik ahli Falsafah secara ekslusif, tapi juga dimiliki secara bersama oleh kelompok *mutakallimun*, para *usuliyyun* dan semua individu yang berfikiran waras. Ini kerana perkaedahan Mantik ‘boleh’ dihuraikan dengan istilah-istilah berbeza tanpa menjejaskan sedikitpun kedudukan ilmu tersebut sebagai suatu disiplin ilmu alat yang bertujuan untuk mengawal kegiatan berfikir yang dilakukan oleh manusia.

Terdapat sekurang-kurangnya dua faktor yang mendorong al-Ghazzali bertindak menggunakan istilah-istilah Mantik yang lebih serasi dengan disiplin ilmu Islam, iaitu:

1. Keinginannya untuk ‘berdamai’ dengan golongan *fuqaha’* yang menentang keras kehadiran Mantik ke dunia Islam dengan anggapan ia adalah disiplin asing yang tidak seharusnya didekati oleh umat Islam. Percubaannya menggunakan beberapa istilah baru dalam penghuraian kaedah Mantik adalah antara usahanya agar mereka dapat menerima Mantik, kalaupun mereka menolak Falsafah, atas sifatnya sebagai suatu disiplin ilmu alat kerana ia tidak dimiliki secara ekslusif oleh golongan ahli Falsafah. Andaikata matlamat ini tidak dapat dicapainya, ia sekurang-kurangnya dapat berusaha meredakan sedikit kemarahan mereka terhadap Mantik serta melenturkan kritikan keras mereka terhadap disiplin tersebut[[36]](#footnote-37).
2. Keinginannya untuk menjelaskan kedudukan mantik sebagai suatu ilmu yang terpisah dari Falsafah[[37]](#footnote-38) dengan berusaha menonjolkan Mantik sebagai suatu neraca ukuran ‘*micyar*’ bagi semua ilmu pengetahuan secara keseluruhannya dan neraca timbangan bagi pemikiran manusia tanpa mengira apa kandungan sesuatu ilmu atau pemikiran tersebut. Kalaulah Mantik berjaya ditonjolkannya sebagai suatu ilmu alat, maka tentu sekali ia tidak dilihat sebagai satu cabang ilmu dari Falsafah atau ilmu khusus bagi Falsafah semata-mata, tapi ia adalah sekadar suatu alat baginya sahaja. Kecenderungan al-Ghazzali untuk menonjolkan Mantik sebagai ilmu alat juga sebenarnya memperkuatkan pandangan semua tokoh Mantik Islam terkenal bermula dari al-Farabi sehinggalah kepada Ibn Rusyd. Usaha al-Ghazzali meletakkan Mantik sebagai suatu disiplin ilmu yang terpisah dari Falsafah dikaitkannya pula dengan kecenderungannya untuk mewujudkan hubungan yang rapat antara Mantik dengan disiplin ilmu Islam, misalnya *cIlm al-Kalam,* *al-Fiqh* dan cabang ilmu yang lain[[38]](#footnote-39). Antara langkah yang diambil oleh al-Ghazzali dalam usaha mempertautkan antara dua disiplin tersebut ialah memperkenalkan istilah-istilah baru dalam penghuraian kaedah Mantik yang lebih serasi dengan disiplin ilmu Islam.

Dalam konteks penulisan mukadimah *al-Mustasfa* secara khusus, penulis percaya bahawa tujuan al-Ghazzali menukarkan sebahagian dari istilah-istilah Mantik dengan istilah-istilah baru adalah sebahagian dari usahanya untuk menonjolkan mantik sebagai suatu disiplin ilmu alat yang sesuai untuk digunakan dalam bidang usul fikah, sekaligus memperlihatkankesesuaian disiplin tersebut sebagai alat untuk dijadikan ‘neraca ukuran’ dalam cabang pemikiran Islam tulin tersebut.

Berdasarkan premis perbincangan tadi, adalah tidak keterlaluan jikalau dinyatakan bahawa istilah mantik yang digunakan dalam kitab *al-Mustasfa* adalah istilah-istilah yang lebih secocock dengan tradisi ilmu Islam. Penggunaan istilah ini bukan sahaja boleh mendekatkan Mantik dengan sesetengah kalangan yang memandang serong terhadapnya khususnya sesetengah *fuqaha’* dan ahli Hadis, tapi juga boleh mengharmonikan antara Mantik atas sifatnya sebagai ‘alat’ dan ‘neraca ukuran’ bagi ilmu, dengan tradisi ilmu Islam. Pada hemat penulis, adalah tidak wajar jikalau sumbangan al-Ghazzali dalam bidang Mantik tidak turut dilihat dari sudut ini kerana beliaulah yang mempelopori usaha ini secara intensif dan apa yang lebih penting dari itu, adalah tidak tepat kalau ketokohannya dalam bidang Mantik tidak turut dinilai dari aspek tersebut.

**kandungan *al-burhan* dan hubungannya pemikiran epistemologi islam**

Kandungan atau *maddah al-burhan* atau bahan asas *al-burhan* adalah premis-premis yang digunakan oleh seseorang dalam menyusun sesuatu *al-burhan*. Perbincangan tentang bahan asas bagi *al-burhan* ini sebenarnya mempunyai kaitan rapat dengan isu epistimologi Islam, khususnya berkaitan dengan sumber-sumber ilmu berautoriti dalam Islam. Ia turut diberi penekanan utama oleh al-Ghazzali dalam mukadimah kitab *al-Mustasfa* dan perbincangan inilah yang turut meletakkan karya tersebut sebagai karya yang istimewa dalam lapangan ilmu pengetahuan. Dalam huraian berikutnya, penulis akan menerangkan tentang kepentingan topik ini dalam perbahasan ilmu dan pengiktirafan Islam terhadap sumber-sumber akal dan syarak sebagai sumber ilmu berautoriti dalam Islam.

Antara perbincangan menarik yang dikemukakan oleh al-Ghazzali dalam sub-topik ini ialah tentang sumber pengambilan premis *al-burhan* yang berasaskan kepada data-data berautoriti yang boleh menghasilkan *cilm al-yaqin*. Pencapaian *cilm al-yaqin*’ menurut al-Ghazzali adalah matlamat utama yang ingin dicapai oleh seseorang ahli Mantik[[39]](#footnote-40). Pengambilan premis yang berciri tersebut boleh menentukan kualiti *al-burhan* itu sendiri, sama ada ia boleh dijadikan sebagai satu asas hujah yang benar atau sebaliknya[[40]](#footnote-41). Kejayaaan seseorang mengeluarkan hujah-hujah meyakinkan[[41]](#footnote-42) yang dikonklusikan dari premis-premis berciri tersebut adalah matlamat utama yang ingin dicapai oleh seseorang yang mengemukakan *al-burhan*;[[42]](#footnote-43)satu-satunya metode akli berkesan untuk mencapai ilmu bertaraf tesebut. Kenyataan ini menggambarkan betapa penting dan perlunya penilaian dibuat terhadap sesuatu hujah dengan melihat kepada asas sandarannya sama ada ia bersandarkan data-data berautoriti yang boleh melahirkan *cilm al-yaqin* atau sebaliknya dalam pemikiran Islam.

Sejarah merakamkan bahawa kitab *al-Mustasfa* dihasilkan oleh al-Ghazzali setelah beliau dapat membebaskan dirinya dari krisis keraguan (*al-syakk*) yang dialaminya buat beberapa ketika. Ini bermakna bahawa semasa mengarang *al-Mustasfa*, al-Ghazzali sebenarnya telah mempunyai tasawwur yang jelas tentang *cilm al-yaqin* dan tahap-tahapnya. Tentu sekali pemikiran ilmiah yang dibentangkan oleh al-Ghazzali dalam *al-Mustasfa*, khususnya dalam membicarakan tentang persoalan *al-yaqin* ini adalah berkait rapat dengan pengalaman hidup dan krisis intelektual yang dilaluinya. Apa yang dihuraikan dalam mukadimah *al-Mustasfa* berhubung dengan perkara ini pada penulis menggambarkan keupayaan dan kredebilitinya dalam menghuraikan tentang *al-yaqin* dan data-data yang boleh menerbitkan *cilm al-yaqin*, juga menjelaskan tentang kaedah *al-tawlid*, iaitu kaedah bagaimana mengeluarkan sesuatu konklusi dari sesuatu premis yang boleh diyakini kebenarannya kerana pada masa tersebut al-Ghazzali telah menolak kaedah *al-taqlid*[[43]](#footnote-44) sebagai suatu kaedah untuk menerima sesuatu ilmu.

Selain dari itu, ia juga sekaligus membayangkan keunggulan pemikirannya dalam membicarakan persoalan epistemologi Islam kerana apa yang dihuraikannya dalam kitab tersebut adalah lebih terperinci berbanding dengan apa yang disentuh, misalnya oleh al-Farabi menerusi kitabnya *Ihsa’ al-cUlum* dan Ibn Sina menerusi kitab *al-Isyarat wa al-Tanbihat* dan kitab *al-Syifa’*. al-Farabi hanya menjelaskan secara ringkas tentang konsep *cilm al-yaqin* yang boleh dicapai menerusi *al-burhan*, iaitu ilmu yang tidak mungkin wujudnya unsur kekhilafan, kesalahan dan kesamaran. Seseorang itu tidak boleh membatalkan ilmu berciri tersebut atau mempercayai bahawa ia boleh dibatalkan[[44]](#footnote-45). Persoalan ini juga tidak dibahaskan secara terperinci oleh Aristotle[[45]](#footnote-46).

Penelitian penulis terhadap kandungan mukadimah *al-Mustasfa* mendedahkan bahawa al-Ghazzali banyak memperkatakan tentang beberapa asas pemikiran epistemologi Islam, sebagaimana yang dibincangkannya dalam karya-karya sebelumnya seperti *al-Munqidh* dan *Ihya’ cUlum al-Din*. Pandangannya tentang prinsip-prinsip epistemologi bukan sahaja didedahkan dalam mukadimah Mantiknya, tapi juga dalam bahagian pengantar karya tersebut[[46]](#footnote-47). Terdapat beberapa isu berkait dengan epistemeologi yang disentuhnya, misalnya isu klasifikasi ilmu[[47]](#footnote-48)dan perbahasan tentang data-data yang boleh menghasilkan *cilm al-yaqin*. Sebagai seorang yang beriman dengan Allah s.w.t, beliau berkeyakinan teguh terhadap Allah s.w.t. sebagai sumber pertama dan utama bagi segala ilmu. Ini kerana Allah s.w.t. yang menciptakan manusia telah turut mengajarkan kepada mereka ilmu pengetahuan menerusi perantaraan *al-qalam* dan mengajar Adam ca.s. segala ilmu pengetahuan sehingga melayakkannya untuk menjadi khalifah di atas mukabumi. Beliau juga yakin tentang semua sumber ilmu yang diiktiraf oleh syarak, misalnya akal dan pancaindera dalam batasan dan cakupan yang tertentu.

Walau bagaimanapun, dalam huraian berikutnya, penulis hanya akan menonjolkan beberapa aspek pemikiran epistemologi yang dikemukakan semasa menghuraikan asas-asas perkaedahan Mantik dalam karya tersebut, sekadar untuk membuktikan ketokohannya dalam bidang ilmu, khususnya bidang Mantik yang menjadi fokus ulasannya. Antara yang akan diketengahkan ialah pandangan beliau tentang data-data yang boleh menghasilkan *cilm al-yaqin* dan perbahasan di sekitarnya yang menjadi topik penting dalam perbahasan epistemologi Islam. Sesetengah sarjana berpendapat bahawa kekuatan yang ada pada kitab *al-Mustasfa* adalah terletak pada kejelasan pandangan al-Ghazzali tentang konsep epitemologi ilmu pada hari-hari terakhir kehidupannya[[48]](#footnote-49), iaitu semasa ia mengarang *al-Mustasfa*.

Dalam memperkatakan tentang hal ilmu, al-Ghazzali sebenarnya sejak awal-awal lagi telah menjelaskan secara ringkas dalam pengantar karya tersebut tentang sumber akal dan syarak sebagai sumber ilmu ketika beliau menjelaskan tentang kedudukan *cIlm Usul al-Fiqh* sebagai satu disiplin ilmu yang menggabungkan secara harmonis antara unsur ketuhanan yang diwakili oleh sumber wahyu dan unsur kemanusia yang diwakili oleh sumber akal.[[49]](#footnote-50)Penjelasan beliau tentang hal ini turut mendedahkan perbezaan yang nyata antara peranan akal dan syarak sebagai sumber ilmu. Persoalan ini telah diperinci dan diulas secara yang lebih detil dalam mukadimah Mantik yang terdapat dalam *al-Mustasfa*.

al-Ghazzali memperkatakan tentang data-data yang boleh menghasilkan *cilm al-yaqin*, sebagai sebahagian dari sub-topik penting *al-burhan*. Perbincangan tentang hal ini adalah penting dalam epistimologi Islam. Ini kerana ia boleh menentukan sejauh mana sesuatu pernyataan boleh diterima sebagai sesuatu pernyataan yang benar. Setelah menyenaraikan tujuh data-data yang lazimnya dijadikan premis bagi *al-burhan*/kias iaitu aksiom, *al-musyahadah al-batiniyyah*, *al-mahsusat al-zahirah*, data-data eksperimental, *al-mutawatirat*, data-data imaginatif dan *al-masyhurat*, beliau hanya membataskan data-data yang boleh melahirkan *cilm al-yaqin* hanya kepada lima sahaja, iaitu yang sesuai untuk dijadikan premis bagi *al-burhan*. Kelima-lima data tersebut ialah aksiom, *al-musyahadah al-batiniyyah*, *al-mahsusat al-zahirah*, data-data eksperimental dan *al-mutawatirat*.

al-Ghazzali amat menekankan kepada data-data yang boleh melahirkan *cilm al-yaqin* yang berasaskan kepada periwayatan secara mutawatir, iaitu data yang berasaskan kepada nas al-Qura’an dan Hadis Rasulullah s.ca.w. Data tersebut dianggapnya sebagai data berautoriti yang mengatasi data-data yang boleh menghasilkan *cilm al-yaqin* yang lain, misalnya *al-mahsusat al-zahirah* dan data-data eksperimental. Ini bermakna bahawa konklusi yang boleh diyakini betul-betul hanyalah yang bersumberkan kepada sumber-sumber syariat Islam, di samping sumber-sumber akal yang sukar dipertikaikan. Pemikiran beliau dalam hal ini sebenarnya adalah selaras dengan pandangan al-Qura’an yang meletakkan al-Qur’an sebagai sumber rujukan bagi semua ilmu Islam dan perakuannya terhadap kedudukan Rasulullah s.ca.w. sebagai seorang Rasul yang tidak pernah memperkatakan sesuatu perkara berasaskan hawa nafsunya sendiri. Setiap muslim sepatutnya menilai sesuatu hujah atau pendapat yang dikeluarkan oleh seseorang berdasarkan kepada sejauh mana ia bersandarkan kepada asas-asas ilmu yang bersumberkan *al-mutawatirat .*

Walaubagaimanapun, beliau tidak mengetepikan asas-asas ilmu yang lain yang disebutkan di atas iaitu aksiom, *al-musyahadah al-batiniyyah*, *al-mahsusat al-zahirah* dan data-data eksperimental kerana fakta-fakta ilmu yang berasaskan kepada perkara tersebut diperakui oleh al-Qur’an dan al-Sunnah, tambahan pula kebenaran data-data tersebut telah turut diakui oleh manusia yang berakal waras kerana ia adalah sesuatu yang bersifat “*self- evidence*”. Manusia dengan sendirinya yakin bahawa dirinya wujud di dunia ini, ia tahu bila ia lapar dan kenyang, dia tahu bahawa “salji putih” dan “bulan adalah bulat” dan ia juga tahu bahawa “api boleh membakar sesuatu” [[50]](#footnote-51).

Mengenai data-data imaginatif dan data-data yang berasaskan “pandangan popular”, beliau tidak meletakkan data-data tersebut sebagai sesuatu yang mencapai taraf “*al-yaqin*” sebagaimana yang dicapai oleh kelima-lima data tadi. Ini kerana adanya kemungkinan manusia tersilap dalam menafsirkan sesuatu perkara kerana kelemahan-kelemahan yang ada pada manusia itu sendiri. Data imaginatif misalnya, jelas terdedah kepada kesilapan kerana ia hanya berasaskan kepada fungsi satu bahagian dari otak manusia dinamakan sebagai “*al-wahm*” (imaginasi) dan fungsi *al-wahm* adalah amat terhad kerana ia tidak dapat mengimaginasikan misalnya, perkara-perkara ghaib yang jauh dari jangkauan imaginasi manusia dan tidak dapat dicerap oleh fakulti imaginasi yang dimilikinya. Ramai manusia yang tersesat kerana cuba membayangkan kebenaran perkara-perkara yang di luar dari cakupan imaginasinya sendiri.

Begitu juga dengan yang terakhir iaitu data yang berasaskan “pandangan/pendapat popular” yang dikenali sebagai “*al-masyhurat*”. Ini kerana bukan semua perkara yang popular atau masyhur itu adalah sesuatu yang benar. Pandangan masyhur secara mutlak tidak boleh dijadikan sebagai satu-satu penilaian dalam berfikir. al-Ghazzali telah menunjukkan contoh bagaimana sesetengah kalangan yang menganggap bahawa “amalan menyembelih binatang adalah satu perbuatan keji” dan sebab itu mereka tidak memakan daging binatang sembelihan tersebut. Ini kerana mungkin mereka terdiri dari kalangan yang berhati lembut dan berjiwa halus[[51]](#footnote-52). Pandangan ini adalah tersasar dari lunas kebenaran yang dinyatakan oleh Allah s.w.t. Sebenarnya banyak contoh-contoh yang seumpama ini berlaku dalam masyarakat, di mana ada kalangan yang masih mengekalkan adat resam, tradisi lapuk dan amalan khurafat yang bercanggah dengan syarak atas alasan ia dipandang baik oleh sebahagian besar masyarakat itu sendiri. Kenyataan ini membuktikan dengan jelas bahawa “pandangan yang popular’ walaupun ia boleh diterima sebagai salah satu dari asas ilmu, tapi ia tidak diletakkan sebagai suatu data yang boleh melahirkan *cilm al-yaqin*.

Berdasarkan huraian diatas, disimpulkan bahawa al-Ghazzali telah meletakkan garis panduan yang jelas tentang data-data yang perlu diambilkira dalam berhujah ketika beliau membicarakan tentang *maddah al-burhan*. Penjelasan yang diberikan oleh beliau adalah cukup penting dalam konteks pemikiran epistimologi Islam. Ini kerana setiap muslim harus mempunyai etika ilmiahnya sendiri dalam lapangan ilmu. Ia tidak boleh menerima sebarang sumber data yang tidak mampu membekalkan maklumat-maklumat berasaskan *cilm al-yaqin*.

Data-data yang berasaskan ‘*cilm* *al-yaqin*’ adalah berbeza dengan yang selain darinya, misalnya yang berasaskan kepada *al-zan.*  Ini kerana yang pertama boleh menghasilkan ilmu yang sukar dipertikaikan oleh sesiapa kecuali mereka yang bersifat takabur dan angkuh untuk menerima sesuatu kebenaran, sementara yang kedua, walaupun ia benar, tapi taraf kebenarannya tidak mencapai tahap keyakinan teguh sebagaimana yang pertama. Sebab itu al-Ghazzali menegaskan bahawa *al-burhan* hanya layak didasarkan kepada lima data tersebut sahaja. Andaikata ia berlandaskan kepada *al-masyhurat*, ia langsung tidak layak dipanggil sebagai *al-burhan*, tapi hanya disebut sebagai kias-kias yang lazimnya digunakan dalam bidang *al-fiqh* dan *al-jadal* kerana kedua-duanya adalah berkait dengan pengetahuan bertaraf *al-zan.*

1. Kertas kerja dibentangkan dalam *Bengkel Pengislaman Ilmu II*, anjuran Akademi Sains Islam Malaysia (ASASI) di UPM pada 18 Oktober 2008. [↑](#footnote-ref-2)
2. # Mohd Fauzi Hamat, PhD. Profesor Madya di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur. [↑](#footnote-ref-3)
3. Kedua-dua persoalan ini yang merujuk kepada perbahasan *al-hadd* dan *al-burhan* adalah keseluruhan ruang cakupan perbahasan ilmu Mantik itu sendiri sehingga disiplin tersebut disifatkan sebagai “*the science of definition and argument*”. Lihat Jancar, Barbara (1966), *The Philosophy of Aristotle.* New York: Simon and Schuster Inc.,h. 29. [↑](#footnote-ref-4)
4. al-Ghazzali, *al-Mustasfa min `Ilm al-Usul.*  j.1. tahqiq Dr. Muhammad Sulayman al-Asyqar. Beirut: Mu’assasah al-Risalah, h. 47. [↑](#footnote-ref-5)
5. Zuberi, Massarat Husain (1992), *Aristotle and al-Ghazali.* Delhi: Noor Publishing House, h. 109-110 [↑](#footnote-ref-6)
6. al-Ghazzali, *al-Mustasfa*, j.1., 34. [↑](#footnote-ref-7)
7. Kenyataan ini adalah sesuatu yang sukar dipertikaikan oleh sesiapa memandangkan kitab *al-Mustasfa* adalah antara karya rujukan terpenting dalam bidang *Usul al-Fiqh*. al-Ghazzali tentu sekali cukup sedar bahawa karyanya ini ditujukan khusus kepada golongan *fuqaha’* dan para *usuliyyun* yang terlibat secara langsung dalam membahaskan disiplin ini. [↑](#footnote-ref-8)
8. Ahli-ahli Falsafah Islam telah mengklasifikasikan ilmu kepada dua jenis; ilmu bersifat teoretikal (*theoretical type of inquiry*) dan ilmu bersifat praktikal (*practical kind of inquiry*), sama sebagaimana klasifikasi yang telah dibuat tokoh-tokoh Falsafah Greek. Lihat, Morewedge, Parviz, Analysis of “Substance” in Tusi’s Logic and in The Ibn Sinaian Tradition dalam Stern, S.M. et.al. (1973) (edit), *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, Columbia: University of South Carolina Press, h. 162. [↑](#footnote-ref-9)
9. Maksud “*al-nazar*” di sini adalah proses pendalilan yang bergerak dari premis tertentu bagi mengeluarkan sesuatu konklusi. Seandainya mukadimah yang digunakan dalam argumen tersebut diambil dari data-data yang dianggap benar berasaskan pandangan popular, maka ia disebut sebagai ‘kias’ (*qiyas khitabi*), sebaliknya sekiranya mukadimah tersebut di ambil dari data-data yang terkandung di dalamnya kebenaran mutlak sehingga dapat dikeluarkan dari mukadimah tersebut satu konklusi yang bertaraf *cilm al-yaqin*, maka *al-nazar* tersebut disebut sebagai *al-burhan*. Metod *al-burhan* adalah metod yang lazimnya digunakan dalam bidang theologi dan Falsafah. [↑](#footnote-ref-10)
10. Al-Ghazzali, *Micyar al-cIlm fi al-Mantiq.* Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, h. 184. Ini bermakna bahawa jikalau mukadimahnya diambil dari prinsip-prinsip ilmu yang tulin (pengetahuan bersifat pasti), kesimpulannya disebut sebagai “*analytic*”. Jikalau ia berasaskan sesuatu pandangan seseorang (*opinion*), iaitu yang diterima asas kebenarannya, kesimpulannya disebut sebagai “*dialectical*”, manakala sekiranya mukadimah tersebut berasaskan kata-kata seseorang semata-mata (*simply words/purely verbal*), iaitu tanpa ada asas yang kuat untuk diterima, maka kesimpulannya dinamakan sebagai “*sophistic*”. Lihat Brumbaugh, Robert S. (1981), *The Philosophers of Greece.* New York: Albany State University of New York Press h. 187. [↑](#footnote-ref-11)
11. Maksud mukadimah “*al-masyhurat*” ialah mukadimah atau pandangan yang terkandung di dalamnya pernyataan masyhur kebenarannya dalam masyarakat dan direstui secara bersama oleh setiap anggota masyarakat, atau diperakui oleh sebahagian besar dari mereka atau diiktiraf oleh orang-orang terkemuka di kalangan mereka yang tidak disanggah oleh jumhur masyarakat. Ibn Sina menamakan pernyataan ini sebagai “*al-dha’i’at*”. Lihat, Ibn Sina, *al-Najat.* tahqiq Majid Fakhri. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah. h. 23. [↑](#footnote-ref-12)
12. Al-Ghazzali*, Micyar al-cIlm*, h. 184. Perbezaan asas pengambilan mukadimah ini mencirikan jenis *al-nazar* itu sendiri. Inilah kesitimewaan yang ada pada seni silogistik yang diwarisi dari tokoh pemikir Greek. Pendalilan yang berdasarkan mukadimah *al-masyhurat* di sebut sebagai *qiyas khitabi*, sementara pendalilan yang berdasarkan mukadimah *al-maqbulah* atau *al-musallamah* disebut sebagai *qiyas al-jadali*. Lihat Ibn Taymiyyah , *Kitab al-Radd `ala al-Mantiqiyyin.* Bombay: al-Matba`ah al-Qayyimah*,*  h. 5; Brumbaugh, *op.cit*., h. 187. [↑](#footnote-ref-13)
13. Perbahasan dan perdebatan tentang hal ini bermula sejak zaman ahli Falsafah Klasik dan berlanjutan sehingga zaman Ibn Sina. Aliran Falsafah *Platonist (al-Aflatuniyyun)* menganggap Mantik sebagai satu cabang Falsafah dan dalam masa yang sama ia adalah juga ‘alat’ kepada Falsafah. Manakala aliran *Peripatetics* (*al-Masya’iyyun*) berpendapat bahawa Mantik adalah menjadi alat kepada Falsafah, sementara golongan *Stoics* menganggap Mantik sebagai satu bahagian/cabang dari ilmu Falsafah, Untuk keterangan lanjut, lihat, Ibn Sina (1984), *Remarks and Admonitions: Part One: Logic*. trans. by Shams Constantine Inati, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, h. 9-10. Lihat juga, Barnes, *Logic and Language,* h. 67. Kneale berpendapat, perdebatan ini hanyalah sekadar pertelagahan dari sudut kata-kata sahaja (*a quarrel about words*) dan masing-masing pihak yang bercanggahan pendapat tersebut bersetuju bahawa Mantik sepatutnya menjadi ilmu pertama yang perlu dipelajari oleh seseorang ahli Falsafah. Lihat, Kneale, William & Kneale Martha (1978), *The Development of Logic*. cet. 7, London: Redwood Burn Limited Trowbidge, h. 737. [↑](#footnote-ref-14)
14. Dalam susunan ilmu yang dibuat oleh Aristotle, beliau tidak menganggap Mantik sebagai satu cabang ilmu dari Falsafah, malah melihatnya sebagai “*organon*” (iaitu organ) atau “alat” bagi pemikiran yang betul. Lihat Jancar, *The Philosophy of Aristotle*, h. 29. [↑](#footnote-ref-15)
15. Ibn Khaldun (t.t), *al-Muqaddimah.* Beirut: Dar al-Jil, h. 542; Ibn Taymiyyah, *Kitab al-Radd:,* h. 5. [↑](#footnote-ref-16)
16. Zainal Abidin Baqir (1998), *The Problem of Definition in Islamic Logic.* Kuala Lumpur: ISTAC, h. 1. Berasaskan kenyataan ini, terdapat sarjana yang mengungkapkan Mantik sebagai “*instrumental knowledge*” atau “ilmu alat” yang menggunakan bahasa untuk membuktikan sesuatu perkara. Lihat Brumbaugh, *The Philosophers of Greece*, h. 187. [↑](#footnote-ref-17)
17. Muhammad Mahran, *al-Mantiq wa al-Mawazin al-Qur’aniyyah: Qira’ah li Kitab al-Qistas al-Mustaqim li al-Ghazzali.* Kaherah: International Institute of Islamic Thought, h. 7. [↑](#footnote-ref-18)
18. al-Farabi (1968), *Ihsa’ al-cUlum*, tahqiq `Uthman Amin. Kaherah: Maktabah al-Anglo al-Misriyyah, h 78. [↑](#footnote-ref-19)
19. *Ibid*; Umar Farrukh, *al-Fikr al-cArabi fi Minhaj al-Bakaluriya al-Lubnaniyyah. Beirut: Dar al-`Ilm li al-Malayin.* h. .223-224. [↑](#footnote-ref-20)
20. Smart, Niniam (2000), *World Philosopies*, New York: Taylor & Francis Group, h. 165. [↑](#footnote-ref-21)
21. al-Ghazzali, *Micyar al-cIlm*, h. 26. [↑](#footnote-ref-22)
22. al-Ghazzali, *al-Mustasfa*, j.1., h. 45. Ibn Taymiyyah dan al-Imam al-Suyuti adalah antara tokoh ulama yang lantang mengkritik al-Ghazzali atas isu ini berdasarkan tafsiran mereka yang tersendiri. [↑](#footnote-ref-23)
23. al-Ghazzali, *al-Mustasfa*, j.2., h. 317 [↑](#footnote-ref-24)
24. Empat jenis ilmu yang dimaksudkan ialah dua ilmu bersifat pengantar (mukadimah) dan dua ilmu yang bersifat pelengkap. Dua ilmu pengantar ialah ilmu Mantik iaitu ilmu tentang penegakkan dalil berserta syaratnya sehingga *al-burhan* yang ditegakkan itu boleh menghasilkan konklusi yang tepat dan betul dan keduanya ialah ilmu tentang Bahasa dan Tatabahasa Arab. Manakala dua ilmu pelengkap pula ialah Ilmu tentang pemansuhan hukum yang terdapat dalam al-Qur’an dan al-Hadith, dikenali sebagai ilmu tentang *nasikh* dan *mansukh* dan keduanya ialah ilmu Hadith, khususnya yang berkaitan dengan pengetahuan tentang kaedah atau tatacara pelaporan sesuatu Hadith dan perbezaan antara hadis sahih dan hadis yang tidak sahih . Lihat, al-Ghazzali, *al-Mustasfa*, j. 2., h. 385-387. [↑](#footnote-ref-25)
25. Al-Ghazzali, *ibid.,*  h. 385. [↑](#footnote-ref-26)
26. Muhammad Mahran, *al-Mantiq wa al-Mawazin al-Qur’aniyyah*, h. 9. [↑](#footnote-ref-27)
27. *Ibid,* h. 51. [↑](#footnote-ref-28)
28. Zainal Abidin Baqir, *The Problem of Definition*:, h. 12-13. [↑](#footnote-ref-29)
29. *Ibid*, h. 46. [↑](#footnote-ref-30)
30. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-31)
31. *Ibid* [↑](#footnote-ref-32)
32. *Ibid,* h. 86. [↑](#footnote-ref-33)
33. *Ibid*. Untuk keterangan lanjut tentang istilah-istilah ini, lihat Rafiq al-`Ajam (1986), *al-Mantiq cinda al-Ghazzali fi Ab`adih al-Aristawiyyah wa Khususiyyatih al-Islamiyyah.* Beirut:Dar al-Masyriq*,* h. 64-65. [↑](#footnote-ref-34)
34. al-Ghazzali (1958), *Tahafut al-Falasifah.* Tahqiq Sulayman Dunya,Kaherah: Dar al-Ma`arif, h. 83. [↑](#footnote-ref-35)
35. Dalam huraiannya tentang kaedah Mantik, al-Ghazzali, misalnya menyebut bahawa istilah “kias bersyarat tercerai” (*al-qiyas al-syarti al-munfasil*) yang digunakan oleh ulama Mantik adalah sama maksudnya dengan istilah “*al-sabr wa al-taqsim*” yang digunakan oleh golongan *mutakallimun.* [↑](#footnote-ref-36)
36. Muhammad Mahran, *al-Mantiq wa al-Mawazin al-Qur’aniyyah*, h. 19. [↑](#footnote-ref-37)
37. Maksudnya di sini, membetulkan tanggapan sesetengan ulama yang melihat kedudukan mantik dan falsafah sebagai sama sehingga apabila mereka menolak Falsafah, mereka juga langsung menolak mantik yang walaupun mantik hanyalah semata-mata berupa ‘alat’ bagi falsafah itu sendiri sahaja. [↑](#footnote-ref-38)
38. Muhammad Mahran, *op.cit.,* h. 19-20. [↑](#footnote-ref-39)
39. al-Ghazzali mendefinisikan ilmu Mantik sebagai “satu kaedah (undang-undang) yang boleh membezakan antara *al-hadd* dan *al-qiyas* yang betul dari yang rosak sehingga terbeza *cilm al-yaqin* dari ilmu yang selain darinya (al-Ghazzali (1936), *Maqasid al-Falasifah.* Kaherah: Dar al-Tiba`ah al-Mahmudiyyah al-Tijariyyah, h. 6). Apa yang dimaksudkan dengan *cilm al-yaqin* ialah “ilmu yang boleh mendedahkan sesuatu secara jelas, di mana sebarang keraguan dan kemungkinan wujudnya kesilapan dan kesamaran (*al-wahm*) di sekitarnya tidak pernah difikirkan oleh seseorang yang memiliki ilmu tersebut. Lihat, al-Ghazzali (1964), *al-Munqidh min al-Dalal.* Kaherah: Maktabah al-Anglo al-Misriyyah, h. 5. [↑](#footnote-ref-40)
40. Sesuatu *al-burhan* adalah berbeza dengan jenis-jenis argumen yang lain berasaskan asas argumen (iaitu premis) masing-masing. Jikalau kita mahu kesimpulan bagi sesuatu jenis argumen itu benar, kedua-dua asas atau prinsip premisnya hendaklah bersandarkan kepada kebenaran. Lihat Jancar, *The Philosophy of Aristotle*, h. 29. [↑](#footnote-ref-41)
41. Maksudnya di sini hujjah-hujjah yang berasaskan *cilm al-yaqin* atau besandarkan kepada prinsip-prinsip ilmu yang tulin. [↑](#footnote-ref-42)
42. al-Farabi, *Ihsa’ al-cUlum*, h. 79. [↑](#footnote-ref-43)
43. Maksudnya ‘bertaklid secara membabi buta menerima sesuatu perkara tanpa melakukan *al-nazar* yang sempurna”. [↑](#footnote-ref-44)
44. al-Farabi*, op.cit.,* h. 79-80. [↑](#footnote-ref-45)
45. Dalam memperkatakan tentang pengetahuan berciri *cilm al-yaqin* ini, beliau hanya menyebut bahawa ia adalah suatu ilmu yang berasaskan pengalaman kita terhadap *nature* sesuatu benda (*the nature of things*). Lihat, Jancar, *The Philosophy of Aristotle*, h. 29. Sedangkan al-Ghazzali berjaya mengemukakan beberapa data yang boleh menghasilkan *cilm al-yaqin* berasaskan data-data yang lain, misalnya data yang bersandarkan kepada periwayatan secara mutawatir sebagaimana yang akan dijelaskan selanjutnya. [↑](#footnote-ref-46)
46. Abu Sway, Mustafa Mahmoud (1996), *al-Ghazzaliy: A Study in Islamic Epistemology.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 146. [↑](#footnote-ref-47)
47. al-Ghazzali telah mengklasifikasikan ilmu berdasarkan dua bentuk; klasifikasi pertama, ialah pembahagian ilmu kepada tiga jenis; ilmu *caqli* tulin (misalnya Aritmetik dan Geometri), ilmu *naqli* tulin (misalnya *cilm al*-*Tafsir* dan *cilm al-Hadith*) dan ilmu sintesis antara *caqli* dan *naqli* (misalnya *cIlm al-Fiqh* dan *Usul al-Fiqh*). Manakala klasifikasi keduanya ialah pembahagian ilmu kepada; pertama, ilmu akal (*al-culum al-caqliyyah*) seperti Kedoktoran, Aritmetik dan Geometri dan kedua, ilmu agama (*al-culum al-diniyyah*) seperti *cIlm al-Kalam*, *cIlm al-Fiqh* dan *cIlm al-Hadith* dan lain-lain lagi. Untuk keterangan lanjut, lihat, al-Ghazzali, *al-Mustasfa*, j.1., h. 32-33 dan 36-38, Abu Sway, *Ibid,* h. 146-147. [↑](#footnote-ref-48)
48. Rafiq al-cAjam, *al-Mantiq cinda al-Ghazzali*, h. 173. [↑](#footnote-ref-49)
49. Lihat, al-Ghazzali, *al-Mustasfa*, j. 1, h. 33. [↑](#footnote-ref-50)
50. *Ibid*., h. 95-96. [↑](#footnote-ref-51)
51. *Ibid.*, h. 100 [↑](#footnote-ref-52)