

PEMASUKAN ELEMEN 'ILM AL-KALĀM DALAM PENGHURAIAN KAEDAH MANTIK: ANALISIS TERHADAP PERCUBAAN ILMIAH AL-GHAZZALI

Oleh:

Mohd Fauzi bin Hamat

Abstract

There are some approaches that are normally used by Muslim scholars, especially philosophers in explaining and expounding logical laws inherited from the ancient Greeks. A theologian like al-Ghazzali has his own approach which is different from the approaches adopted by other philosophers in some aspects. Al-Ghazzali adopted Islamic approach by introducing and exposing Islamic elements in discussing the law of logic. In his books on logic al-Ghazzali elaborated some theological issues that would help Muslims to understand the law of logic clearly. Some of his intellectual endeavors are exposed in this article.

PENDAHULUAN

Kedudukan al-Ghazzali sebagai seorang tokoh ilmuwan tersohor dalam bidang Mantik telah diterima oleh ramai ilmuwan walaupun tokoh bergelar *hujjat al-Islām* ini tidak pernah mendapat pendidikan secara formal dalam bidang tersebut. Al-Ghazzali mengiktiraf kepentingan Mantik dalam perbahasan ilmiah dan tidak melihat Mantik sebagai suatu disiplin ilmu asing yang haram dipelajari dan didekati oleh ilmuwan Islam. Mantik hanya dilihatnya sebagai suatu alat yang menjadi neraca ukuran (*mi'yār*) bagi menilai kesahihan sesuatu pandangan atau fikrah. Justeru itu, beliau tidak teragak-agak untuk mendampingi Mantik dengan disiplin ilmu Islam, sebagaimana yang dapat diperhatikan menerusi penghasilan kitab *al-Mustasfa min 'Ilm al-Uṣūl* (Saripati Perundangan Islam).¹ Secara spesifiknya, apabila dibincangkan peranan atau sumbangan al-Ghazzali dalam mempereratkan hubungan Mantik

¹ Untuk keterangan lanjut, Lihat Mohd Fauzi Hamat (2001), "Penghasilan Karya Sintesis Antara Mantik dan Uṣūl al-Fiqh: Analisis Terhadap Kitab *al-Mustasfa min 'Ilm al-Uṣūl* Karangan al-Imam al-Ghazzali" dalam *Jurnal AFKAR*, bil. 1, Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, h. 123-138.

dengan ilmu Islam, wajar sekali disentuh dalam perbincangan tersebut tentang pendekatan ilmiah berinovatif beliau dalam memasukkan elemen ilmu Islam dan menyelitikan isu-isu pemikiran Islam dalam penghuraian kaedah Mantik yang diwarisi dari tamadun Greek. Salah satu dari ilmu penting yang diserapkan oleh al-Ghazzali dalam perbincangan Mantik ialah *'Ilm al-Kalām*.

Artikel ini akan cuba meneliti beberapa elemen tersebut dalam perbincangan Mantik, sebagaimana yang dapat dikesan dalam karya-karya Mantik beliau. Tumpuan penelitian penulis adalah berdasarkan kitab *al-Mustaṣfa min 'Ilm al-Uṣūl* dan beberapa karyanya yang lain dalam bidang Mantik seperti kitab *al-Qiṣṭās al-Mustaqīm* (Neraca Timbangan Yang Tepat), *Mi'yār al-'Ilm* (Neraca Ukuran Ilmu) dan *Mihāk al-Nazar* (Penentu Kesahihan Pandangan).

Dalam penelitian penulis, terdapat banyak elemen *'Ilm al-Kalam* yang telah diserapkan oleh al-Ghazzali dalam karya-karya Mantik beliau, sebagaimana yang akan dijelaskan dalam perbincangan selanjutnya. Selain itu, satu fakta yang harus diakui bahawa terdapat beberapa elemen ilmu Islam lain selain dari disiplin tersebut yang telah diserapkan atau sekurang-kurangnya disentuh secara sepintas lalu oleh beliau dalam karya ilmiahnya, misalnya menerusi mukadimah kitab *al-Mustaṣfa*. Disiplin yang dimaksudkan ialah *'Ilm al-Fiqh*, *'Ilm al-Taṣawwuf*, *'Ilm al-Naḥw*,² *'Ilm*

² Antara contohnya ialah keterangan beliau yang menyebut bahawa para ulama *Mutakallimīn* terpengaruh dengan pandangan ulama Nahu dalam menamakan *'ilm al-taṣawwuf* sebagai *'ma'rifah* dan *'ilm al-taṣdīq* sebagai *'ilm*. Ini kerana para ulama Nahu berpendapat bahawa pengetahuan dari kategori *'ma'rifah* hanya perlu kepada satu objek sahaja, sedangkan pengetahuan dari kategori *al-zann* yang termasuk juga pengetahuan dari kategori *al-'ilm* memerlukan dua objek. Lihat misalnya Muṣṭafa Ghulāyayni (1991), *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah*, j. 1, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, h. 146-147. Istilah-istilah ini disesuaikan dengan *'ilm taṣawwuf* yang dikaitkan dengan pengetahuan tentang satu *mufrad* semata-mata, sementara pengetahuan tentang *'ilm taṣdīq* pula dikaitkan dengan pengetahuan tentang dua *mufrad* yang dinisbahkan hukumnya antara satu sama lain. Lihat, al-Ghazzali, *al-Mustaṣfa min 'Ilm al-Uṣūl*, j.1., taḥqīq Dr. Muḥammad Sulaymān Asyqar, Beirut: Mu'assasah al-Risālah j. 1, h. 46. Kemasukan elemen Bahasa dalam perbincangan Mantik juga boleh dikesan dengan mudah dalam karya Mantik al-Ghazzali. Beliau banyak membincangkan perkataan-perkataan berbentuk metafora atau figuratif (*majāz*) dan homonim atau kata sebunyi (*musytarak*) dalam perbincangan *al-ḥadd*. Ini kerana tokoh tersebut, sebagaimana yang dinukilkan oleh al-Badakhshī berpandangan bahawa harus dimasukkan perkataan *majāz* dan *musytarak* dalam sesuatu *al-ḥadd* kalau ada keterangan kontekstual (*siyāq*) yang boleh menjelaskan pengertian dikehendaki oleh pendefinisi. Lihat al-Badakhshī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1984), *Syarḥ al-Badakhshī*, J. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 43.

Pemasukan Elemen 'Ilm al-Kalām Dalam Huraian Mantik: Analisis Percubaan Ilmiah al-Ghazzali *al-Tafsir*³ dan juga 'Ilm al-Ḥadīth.⁴ Dalam huraian berikutnya, penulis hanya akan mengemukakan beberapa asas pemikiran 'Ilm al-Kalām yang terdapat di dalam mukadimah tersebut memandangkan unsur-unsur ilmu tersebut banyak diselitkan oleh beliau di dalamnya dengan tujuan untuk membantu memudahkan penatap *al-Mustasfa* memahami kaedah-kaedah Mantik yang dihuraikan. Dalam huraian berikutnya, penulis akan cuba mengetengahkan sebahagian dari elemen yang dimaksudkan.

ISU-ISU KALĀMIYYAH DALAM PERBAHASAN MANTIK

'Ilm al-Kalām adalah suatu ilmu yang penting dalam tradisi ilmu Islam. Ia membolehkan individu yang menguasainya mempertahankan pandangan dan amalan terpuji yang dinyatakan oleh Allah SWT sebagai penggubal prinsip agama (*Wādi' al-*

³ Al-Ghazzali menyentuh disiplin ilmu ini semasa beliau menerangkan kaedah '*al-ḥadd*'. Untuk menolak pandangan dangkal sesetengah kalangan yang berpendapat bahawa definisi hakiki yang diberikan oleh beberapa individu terhadap sesuatu perkataan/lafaz berbeza antara satu sama lain, beliau menegaskan bahawa kalaulah sesuatu lafaz itu didefinisikan secara berbeza oleh individu yang berbeza, sebagaimana yang lazimnya berlaku di kala mereka mentakrifkan sesuatu lafaz dari kategori kata sebunyi (*musytarak*) yang ada dalam *kitābuLlāh* (al-Qur'an), atau sunnah RasulNya atau kata-kata seseorang imam (pemimpin mazhab), maka perbezaan definisi tersebut adalah terhasil dari interpretasi mereka yang berbeza terhadap maksud (*murād*) yang terdapat pada lafaz tersebut dan perbincangan tentang hal ini adalah termasuk dalam topik perbincangan '*Ilm al-Tafsir*'. Keterangan al-Ghazzali ini adalah untuk menyangkal andaian sesetengah pihak bahawa sesuatu definisi/takrifan hakiki bagi sesuatu adalah bukannya satu, tapi mungkin lebih dari itu. Lihat, al-Ghazzali, *al-Mustasfa*, j. 1, h. 65.

⁴ Antara contohnya ialah al-Ghazzali memperkatakan salah satu topik penting yang dibicarakan dalam '*Ilm Muṣṭalah al-Ḥadīth*', iaitu tentang konsep hadis yang diriwayatkan secara *mutawātir*. Hadis *mutawātir* ialah hadis yang dilaporkan oleh perawi yang ramai (sekurang-kurangnya sepuluh orang menurut pendapat terpilih) sehingga dengan jumlah bilangan tersebut, tidak mungkin mereka berpakat untuk melakukan pembohongan (dengan mereka-reka hadis). (al-Ṭahḥān, Maḥmūd (1985), *Taysir Muṣṭalah al-Ḥadīth*, Riyād: Maktabah al-Ma'arif, h. 19-22). Semua hadis atau perkhabaran yang dilaporkan secara *mutawātir* hendaklah diterima kerana *al-tawātur* boleh menghasilkan '*ilm al-yaqin*'. Beliau juga turut mengungkapkan pandangan ulama Hadis (*al-muḥaddithūn*) yang menjelaskan bahawa hadis-hadis sahih adalah perkhabaran yang wajib diketahui dan diamalkan. Lihat, al-Ghazzali, *al-Muṣṭasfa*, j. 1, h. 94 & 100.

Millah) serta membatalkan segala pandangan yang bertentangan dengannya.⁵ Ilmu ini diklasifikasikan oleh al-Ghazzali sebagai '*religious sciences*' kerana semua ilmu agama yang lain adalah bergantung kepada disiplin tersebut. Terdapat beberapa nama lain yang sinonim atau hampir sinonim dengan ilmu ini seperti *al-Fiqh al-Akbar*, '*Ilm Uṣūl al-Dīn*', '*Ilm al-'Aqā'id*', '*Ilm al-Tawhīd*' dan '*Ilm al-Tawhīd wa al-Ṣifāt*'.⁶

Beliau tidak menentang ilmu tersebut, namun menurutnya bukan semua orang perlu mempelajarinya, hanya individu yang mempunyai tahap keilmuan absolut yang tinggi (Arab: '*alīm muṭlaq*'; Inggeris: *absolute scholar*) dan mempunyai pengetahuan tentang semua disiplin ilmu agama yang lain sepatutnya mempelajari disiplin tersebut.⁷ Mantik adalah suatu ilmu yang tidak asing di kalangan *mutakallimīn* dan para *mutakallim* sebenarnya memerlukan Mantik untuk dijadikan sebagai kaedah berhujah dalam karya ilmiah yang dihasilkan mereka dalam bidang tersebut. Faktor inilah juga yang mendorong sesetengah ulama menamakan '*Ilm al-Kalām*' sebagai '*Ilm al-Nazar wa al-Istidlāl*', sebagaimana yang disebut oleh al-Taftāzānī dalam mukadimah kitabnya *Syarḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyyah*.⁸ Ini bermakna Mantik menjadi alat yang asas dalam pengajian '*Ilm al-Kalām*', begitu juga dengan cabang ilmu yang lain.⁹ Kecenderungan umum di kalangan *mutakallimīn* untuk menggunaan Mantik sebagai kaedah berhujah dalam karya-karya '*Ilm al-Kalām*' mereka adalah sesuatu yang selaras dengan tujuan pengajian '*Ilm Kalām*' itu sendiri iaitu untuk menegakkan *al-burhān* bagi membuktikan kewujudan Allah SWT, sifat dan perbuatannya, dan kebenaran kerasulan para Rasul yang telah diutuskan oleh Allah kepada manusia.¹⁰

⁵ Al-Farabi, Muḥammad ibn Tarkhān (1968), *Iḥṣā' al-'Ulūm*, taḥqīq Dr. 'Uthmān Amīn, Kaerah: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyyah, h. 131. Al-Ghazzali (t.t.), *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, j. 1, Kaerah: Dār al-Fikr al-'Arabī, h. 41.

⁶ Harsi Muḥammad Haylūlah, Dr. (2003), *Dirāsāt fi al-Taṣawwuf wa al-Akhlāq wa 'Ilm al-Kalām*, Kuala Lumpur: Mes Enterprise Sdn. Bhd., h. 153.

⁷ Abu Sway, Mustafa Mahmoud (1996), *al-Ghazzali: A Study in Islamic Epistemology*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, h. 147.

⁸ Lihat M. Abdel Haleem, "Early Kalam", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.) (1995), *History of Islamic Philosophy*, part I, Tehran: Arayeh Cultural Ins, h. 75.

⁹ Ritcher, Nicholas (1985), *Taṭawwur al-Mantiq al-'Arabī*, terj. Dr. Muḥammad Mahran, Kaerah: Dār al-Ma'ārif, h. 100.

¹⁰ Al-Ghazzali (t.t.), *al-I'qtisād fi al-I'tiqād*, taḥqīq Muḥammad Mustafa, Kaerah: Maktabah al-Jundi, h. 13. Menurut Ibn Rusyd, penggunaan kaedah *al-burhān* bagi mencapai makrifah tentang Allah SWT adalah sebaik-baik kaedah yang digalakkan oleh syarak. Lihat Ibn Rusyd (1968), Muḥammad Ibn Aḥmad, *Faṣl al-Maqāl fima bayn al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittiṣāl*, Kaerah, al-Maktabah al-Maḥmūdiyyah al-Tijariyyah, h. 10.

Al-Ghazzali banyak membicarakan 'Ilm al-Kalām menerusi beberapa karya ilmiah yang dihasilkannya sebelum *al-Mustasfa*, misalnya menerusi kitab *al-Iqtisād fi al-I'tiqād* (Keseimbangan Dalam Berakidah) dan kitab *Iljām al-'Awam 'an 'Ilm al-Kalām* (Penghindaran Orang Awam Dari Ilmu Kalam).¹¹ Kitab *al-Iqtisād* dihasilkan beliau dengan tujuan untuk mendebati pemuka-pemuka bid'ah pada zamannya agar tertolak fikrah-fikrah kebid'ahan yang dibawa oleh mereka sehingga mengoncangkan pegangan akidah di kalangan orang-orang awam.¹² Karya ini dihasilkan setelah beliau mempelajari dan menguasai ilmu Falsafah dengan baik.¹³ Kaedah atau metod *al-qiyās* (*al-burhān*) adalah metod utama dan terpenting yang digunakan dalam *al-Iqtisād fi al-I'tiqād*.¹⁴

Dalam karya tersebut, beliau mengemukakan tiga kaedah pendalilan yang lebih mudah berbanding dengan kaedah pendalilan yang dikemukakannya dalam kitab *Mi'yār al-'Ilm* dan *Mihāk al-Nazar*. Ini bertujuan untuk memastikan persoalan akidah yang ingin dibincangkan dalam kitab tersebut dapat dibentangkan dengan lebih jelas, juga untuk dijadikan sebagai garis panduan bagi menimbang sesuatu pendapat yang dikeluarkan oleh seseorang dalam menafsir dan membahaskan persoalan akidah.¹⁵

¹¹ Dalam penelitian penulis, walaupun al-Ghazzali melarang orang awam dari mendekati 'Ilm al-Kalām, beliau telah mengambil inisiatif menghasilkan sebuah karya ilmiah berbentuk ringkas yang sesuai untuk tatapan orang-orang awam dikenali dengan *Qawā'id al-'Aqā'id*. Mereka sama sekali tidak digalakkan membaca karya-karya panjang tentang 'Ilm al-Kalām kerana ia sukar difahami oleh mereka.

¹² Al-Ghazzali, *op.cit*, h. 41.

¹³ Watt, W. Montgomery (1985), *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, h. 92.

¹⁴ Misalnya dalam mengisbatkan sifat "*al-qudrah*" (kuasa) yang wajib bagi Allah SWT, al-Ghazzali menyusun *al-qiyās* seperti berikut:

- "Semua perbuatan yang mengandungi ciri-ciri ketekunan dan kekemasan adalah terbit dari pembuat yang berkuasa" (premis besar)
- "Alam maya ini adalah contoh hasil perbuatan yang berciri kekemasan tersebut" (iaitu berdasarkan kekemasan dan keselarasan susunan dan peraturannya)" (premis kecil)
- "Alam ini terbit dari pembuat yang berkuasa (Allah SWT) (kesimpulan).

Untuk keterangan lanjut, lihat al-Ghazzali, *al-Iqtisād*., h. 75; Jayb Allāh Ḥassan Aḥmad, Dr. (1991), *Tawḍīḥ al-Murād min Kitāb al-Iqtisād fi al-I'tiqād*, Kaherah, Maktabah al-Kulliyāt Al-Azhariyyah, h. 4.

¹⁵ Untuk keterangan tentang kaedah-kaedah pendalilan tersebut, lihat al-Ghazzali, *al-Iqtisād*., h. 21-24.

Dalam kitab *Ijām al-'Awam*, al-Ghazzali menegaskan bahawa pembenaran (*al-taṣdīq*)¹⁶ yang dicapai oleh seseorang menerusi penggunaan *burhān* Mantik; suatu kaedah pengeluaran atau penghasilan konklusi menerusi proses derivasi minda dari premis yang mempunyai nilai kebenaran mutlak dengan syarat *burhān* tersebut lengkap dan bertepatan dengan syarat-syarat yang telah ditentukan oleh ulama Mantik, adalah kemuncak kepada peringkat atau martabat *al-taṣdīq*.¹⁷ Walau bagaimanapun, cara ini jarang sekali mampu digunakan oleh manusia pada setiap zaman, mungkin hanya ada seorang dua sahaja yang mampu melakukannya atau juga mungkin tiada seorangpun yang mampu mencapai makrifah menerusi cara tersebut pada sesuatu zaman.¹⁸

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dirumuskan bahawa semasa al-Ghazzali mengarang karya-karya Mantiknya, khususnya *al-Mustasfa*, beliau sudah masak dengan persoalan-persoalan *kalāmiyyah* hinggakan beliau terbawa-bawa dengan persoalan-persoalan tersebut yang telah bersebat dengan jiwanya semasa berbicara mengenai disiplin ilmu yang menjadi manhaj bagi Falsafah tersebut.

Al-Ghazzali telah memperkenalkan Mantik dalam perbahasan *kalāmiyyah* sehingga ia akhirnya berjaya mempengaruhi *mutakallimīn*¹⁹ yang muncul selepasnya. Beliau telah menunjukkan kemampuannya menggunakan kemahiran berhujah secara logik dalam menjelaskan sifat-sifat Allah SWT²⁰ dalam karya-karya teologinya. Peranan seumpama ini adalah cukup besar dalam sejarah perkembangan Mantik di Dunia Islam. Ini kerana beliau telah membina asas yang kukuh mempersiapkan

¹⁶ Maksud "*al-taṣdīq*" di sini ialah pembenaran hati secara putus (*jāzim*), tidak ada sebarang unsur keraguan mengenainya dan disertai dengan pengakuan melalui lidah dan pelaksanaan rukun-rukun dan seluruh ajaran Islam menerusi anggota. Maksud "*al-taṣdīq*" ini adalah terkandung dalam definisi iman. Untuk keterangan lanjut lihat al-Qaradāwī, Yūsuf, Dr., (1987), *al-Imān wa al-Hayāh*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, h. 20-21; Sayyid Qutb (t.t.), *Fi Zilāl al-Qur'an*, terj. Yusuf Zaki Ya'kub, Kota Bharu: Dian Darul Naim, h. 452.

¹⁷ Al-Ghazzali (1986), "Ijām al-'Awam 'an 'Ilm al-Kalām" dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazzālī*, j. 4., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 114. Lihat juga Maḥmūd Qāsim, Dr., "al-'Aql wa al-Taqlid fi Madhhab al-Ghazzālī" dalam *Abū Ḥāmid al-Ghazzālī fi al-Dhikra al-Mi'awiyah al-Tāsi'ah li Milādih*, Beirut: al-Majlis al-'A'la li Ri'āyah al-Funūn wa al-Adāb wa al-'Ulūm al-Ijtimā'iyyah, h.176.

¹⁸ Al-Ghazzali, *Ibid*.

¹⁹ Zainal Abidin Baqir (1998), *The Problem of Definition in Islamic Logic*, Kuala Lumpur: ISTAC, h. 13.

²⁰ *Ibid*.

Mantik untuk digunakan dalam perbahasan 'Ilm al-Kalām.²¹ Untuk menilai sejauh mana peranan al-Ghazzali dalam aspek ini, wajar sekali diteliti kenyataan al-Nasysyar yang menyebut bahawa 'Ilm Kalām pada asalnya bersih dan tidak bercampur aduk dengan fikrah asing sehinggalah munculnya kurun kelima hijrah.²² Kurun ini menyaksikan disiplin ilmu Islam diserapi secara ketara oleh elemen asing, khususnya ilmu Falsafah yang dikaitkan dengan Aristotle. Kenyataan ini pada penulis adalah jelas merujuk secara langsung kepada peranan ilmiah dan sumbangan intelektual yang diberikan oleh al-Ghazzali pada kurun tersebut.

Dalam menghuraikan kaedah Mantik, al-Ghazzali banyak memasukkan perbincangan tentang disiplin tersebut. Dalam kitab *al-Qiṣṭās al-Mustaqīm* misalnya, beliau secara panjang lebar berbicara tentang persoalan *kalāmiyyah* dalam menghuraikan kaedah-kaedah *al-burhān*. Al-Ghazzali banyak memetik ayat-ayat al-Qur'an yang berhubung dengan akidah, kemudian menyusun semula kaedah pendalilan al-Qur'an tersebut menurut format susunan kias.²³ Format susunan tersebut adalah sama dengan kerangka susunan format kias yang diperkenalkan oleh Aristotle.²⁴ Begitu juga dengan apa yang dilakukannya dalam mukadimah kitab *al-Mustaṣfa*. Terdapat banyak asas pemikiran *kalāmiyyah* yang diterapkan oleh al-Ghazzali dalam mukadimah *al-Mustaṣfa*. Perbincangan tentang hal ketuhanan adalah antara persoalan utama yang diketengahkannya di samping beberapa permasalahan yang lain. Dalam membincangkan persoalan ketuhanan, al-Ghazzali banyak menyentuh kewujudan Tuhan dan sifat-sifatNya yang maha agung.

Sebagai contohnya, dalam menerangkan kaedah-kaedah *al-ḥadd*, beliau menyebut sebahagian dari sifat-sifat Allah seperti *al-Khaliq* (pencipta), *al-Mutakallim* (Tuhan yang berkata-kata), *Āmir* (Tuhan yang mengeluarkan perintah berbentuk suruhan), *Nāhin* (Tuhan yang mengeluarkan perintah berbentuk larangan),²⁵ *al-Qadir* (Tuhan yang berkuasa), *al-Wāhid* (Tuhan yang satu), *al-Qadīm* (Tuhan yang bersifat sediakala), *al-Bāqī* (Tuhan yang bersifat kekal)²⁶ dan *al-Ḥayy* (Tuhan Yang Hidup).²⁷ Sifat-sifat ini mempunyai konsep dan pengertiannya yang tersendiri.

²¹ *Ibid.*

²² Al-Nasysyār, 'Alī Sāmī, Dr. (1962), *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, J. 1., Iskandariyyah: Maṭba'ah Dār Nasyr al-Thaqāfah, h. 31.

²³ Untuk keterangan tentang hal ini, lihat al-Ghazzali (1959), *al-Qiṣṭās al-Mustaqīm*, Beirut: al-Maṭba'ah al-Kathūlikiyyah, h. 49-51 dan 62-66.

²⁴ Untuk keterangan lanjut, lihat Maḥmūd Qāsim, Dr. (1967), *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, Kaherah: Dār al-Ma'ārif, h. 156.

²⁵ Al-Ghazzali, *al-Mustaṣfa*, J. 1, h. 48.

²⁶ *Ibid*, h. 60.

²⁷ *Ibid*, h. 77.

Perbincangan tentang 'konsep' adalah antara fokus utama perbahasan Mantik. Apabila sesuatu benda atau perkara ingin dikonsepsikan oleh seseorang, maka sudah tentu dia perlu memberikan definisi atau pengertian terhadapnya. 'Konsep' dan 'pengertian' adalah dua elemen yang penting. Pengertian merupakan subset kepada konsep.²⁸ Dalam tradisi pengajian Islam, perbincangan tentang konsep dan cara/kaedah 'mengkonsepkan' sesuatu amat diberi perhatian oleh para sarjana Islam kerana hakikat sebenar sesuatu tidak akan dapat difahami dengan jelas kalau konsepnya telah dikelirukan atau tidak difahami dengan baik oleh seseorang.

Begitu juga halnya dengan konsep, atau secara spesifiknya pengertian tentang semua sifat Allah SWT yang tentunya berbeza dengan sifat-sifat makhluk. Ini kerana, tiada sesuatupun di dunia ini yang menyamai dengan Allah SWT, sebagaimana yang telah ditegaskan oleh al-Qur'an²⁹ dan diperakui oleh akal yang waras.³⁰ Sebagai contohnya, konsep dan pengertian sifat 'hidup' bagi Allah SWT yang berbeza sama sekali dengan konsep dan pengertian 'hidup' yang dikaitkan dengan makhluk ciptaanNya. Firman Allah SWT bermaksud:

"Allah, tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Tetap hidup, Yang kekal selamanya mentadbirkan (sekalian makhlukNya). Yang tidak mengantuk usahkan tidur. Yang memiliki segala yang ada di langit dan yang ada di bumi. Tiada sesiapa yang dapat memberi syafa'at (pertolongan) di sisiNya melainkan dengan izinNya ..." [al-Baqarah: (2): 255].

Dalam menerangkan sifat ini, al-Ghazzali menyatakan seperti berikut:³¹

"Begitu juga dengan perkataan الحَيُّ (hidup) yang diungkap dan digunakan secara homonim (*musytarak*) untuk 'tumbuhan' dan juga 'haiwan'. Ini kerana makna 'hidup' yang dikaitkan dengan 'tumbuhan'

²⁸ Mohd Azhar Abd. Hamid (2001), *Pengenalan Pemikiran Kritis Dan Kreatif*, Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, h. 102.

²⁹ Lihat al-Qur'an 42:11 dan 6:130.

³⁰ Dari sudut pandangan akal yang waras, seseorang boleh menerima kenyataan bahawa pencipta (*khāliq*-Allah SWT) adalah sesuatu yang bukan berunsur/bersifat *maddah* (sesuatu benda). Kalau Dia bukan terdiri dari *māddah*, bagaimana mungkin Dia sama dengan sesuatu berunsur *māddah* (*wā ma lam yakūn māddah fa kayfa tusybih al-māddah*). Adakah sama sesuatu yang bukan *māddah* dengan sesuatu berunsur *māddah*? Lihat al-Jazā'iri, Abū Bakr (t.t.), *'Aqīdah al-Mu'min*, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, h. 80.

³¹ Al-Ghazzali, *al-Mustasfa*, J. 1, h. 102.

ialah “suatu makna [sifat] yang mana dengan adanya makna [sifat] tersebut, tumbuhan boleh membesar (*al-ma'na al-lladhī bihi namā'uh*)”, sementara makna ‘hidup’ yang dikaitkan dengan ‘haiwan’ pula ialah suatu makna (sifat) yang mana dengan adanya makna (sifat) tersebut, ‘haiwan’ boleh mencerap (menderia) sesuatu dengan [bantuan] pancainderanya dan bergerak dengan kemahuan (kehendaknya) sendiri (*al-ma'na al-lladhī bihi yahussu wa yataḥarraku bi al-iradāh*)”. Kalau makna ‘hidup’ ini dikaitkan dengan Allah SWT, tentu sekali kalau anda teliti [betul-betul], ia akan membawa makna ketiga yang jauh berbeza dengan kedua-dua makna ‘hidup’ [sebagaimana yang disebutkan tadi].”

Selain daripada itu, al-Ghazzali turut mengulas tentang sifat kekuasaan Allah yang mampu menjadikan alam buana ini dalam bentuk yang unik dan menadabkirkannya berdasarkan ilmunya yang luas. Beliau memperturunkan sekurang-kurang dua hujahan yang tidak boleh dipertikaikan langsung oleh manusia tentang kekuasaan tersebut. Dua hujahan yang berasaskan kepada nas al-Qur'an tersebut ialah pernyataan berbunyi; pertama, kalaulah di alam ini ada lagi tuhan lain selain dari Allah, nescaya rosaklah pentadbiran kedua-duanya,³² kedua, kalaulah ada tuhan-tuhan yang lain bersama-sama Allah, sebagaimana yang didakwa oleh orang-orang musyrik, tentulah tuhan-tuhan itu akan mencari jalan kepada Allah yang mempunyai 'arasy (kekuasaan yang mutlak).³³ Memang bukti ini tidak boleh dipertikaikan oleh sesiapa kerana memang manusia boleh melihat bahawa alam ini masih lagi berada dalam keadaan yang baik, sebagaimana ia dijadikan sejak dahulu kala lagi oleh Allah SWT, begitu juga kita menyaksikan bahawa tuhan-tuhan yang disembah oleh orang-orang musyrik selamanya tidak akan mencari jalan kepada Allah yang mempunyai

³² Lihat al-Qur'an: 21: 22. Dalil ini turut digunakan oleh Al-Asy'arī sendiri dalam mengisbatkan kesatuan (*waḥdāniyyah*) Tuhan. Walaupun al-Asy'arī tidak menyusun dalil tersebut dalam bentuk susunan qiyas Mantik Aristotle; satu pernyataan terdiri dari dua premis yang kemudiannya diderivasi dari premis tersebut satu konklusi yang tepat, sebagaimana yang dilakukan oleh al-Ghazzali dalam *al-Qisṭās al-Mustaqim* dan dihuraikan kaedah-kaedah penyusunan pernyataan dari nas tersebut dalam *al-Mustaṣfa*, namun kedua-dua tokoh ulama besar ini ingin menyampaikan satu konklusi penting iaitu “*Alam ini hanya mempunyai satu tuhan sahaja iaitu Allah SWT yang bersifat waḥdāniyyah.*” Lihat keterangan lanjut dalam al-Ghazzali, *al-Mustaṣfa*., j. 1, h. 102, al-Juwayni (1969), *al-Syāmil fi Uṣūl al-Dīn*, taḥqīq Dr. 'Alī Sāmī al-Nasysyār, *et.al*, Iskandariyyah: Mansya'ah al-Ma'ārif, h. 68 dan al-Ghazzali (1959), *al-Qisṭās al-Mustaqim*, Beirut: al-Matba'ah al-Kathūlikiyyah, h. 62-64.

³³ *Ibid*, h. 102. Lihat al-Qur'an: 17:42.

'*arasy* (singhaksana Allah),³⁴ Kedua-dua dalil ini ialah dalil *naqli* yang lazimnya disebut oleh para *mutakallimīn* dalam karya-karya '*Ilm al-Kalām* yang dihasilkan oleh mereka.

Dalam huraianya tentang *al-hadd*, beliau mengambil kesempatan menerangkan hakikat sifat 'ilmu' yang dimiliki oleh Allah SWT Menurutnya, 'ilmu' yang dimiliki Allah SWT adalah lebih mulia dan lebih tinggi kedudukannya berbanding dengan semua jenis ilmu yang dimiliki oleh makhluk ciptaanNya. Kemuliaan dan ketinggian ilmu Allah SWT bukan sekadar dilihat dari aspek kemuliaan dan ketinggian zat/hakikat ilmu itu sendiri, tetapi juga pada fakta bahawa hanya dengan satu sifat 'ilmu' tersebut sahaja, Allah SWT mampu mengetahui tentang segala perkara secara yang terperinci.³⁵ Keterangan ini amat bertepatan dengan firman Allah SWT di dalam al-Qur'an seperti berikut:

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾

Maksudnya: "Dan pada sisi Allah jualah anak kunci perbendaharaan segala yang ghaib, tiada sesiapa yang mengetahuinya melainkan Dialah

³⁴ Contoh yang dikemukakan di atas adalah termasuk dalam perbahasan ayat-ayat *mutasyābihāt* (ayat yang menimbulkan kesamaran maksudnya) yang telah menyebabkan berlakunya percanggahan pendapat di antara ulama *salaf* dan *khalaf* dalam mentafsir dan mentakwilkan maksudnya. Kes di atas adalah merujuk kepada sepotong ayat al-Qur'an yang berbunyi " ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ " (al-A'raf: 54) yang bermaksud "...lalu Ia (Allah) bersemayam di atas 'arasy (iaitu selepas ia menjadikan langit dan bumi)." Seluruh ulama *salaf* dan juga Imam Malīk serta gurunya Rabi'ah menyatakan bahawa 'persemayaman Tuhan' di atas 'arasyNya tidak diketahui cara dan bentuknya kerana perbuatan yang layak dengan zat dan kebesaran Allah SWT itu tidak diketahui hakikat, sifat dan bentuknya melainkan Allah SWT sendiri. Manakala ulama *khalaf* pula menyatakan bahawa ia bermaksud "Allah SWT mentadbir urusanNya menurut ketentuan dan kebijaksanaanNya sendiri. Dalam kes ini secara khusus, al-Ghazzali ternyata lebih cenderung kepada aliran mazhab *khalaf* yang menolak persemayaman Tuhan di atas 'arasy sebagaimana yang difahami secara zahir dari ayat tersebut. Untuk keterangan lanjut tentang hal ini, lihat, al-Zuhaylī (1991), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 7, cet. 1, Beirut & Damsyiq: Dār al-Fikr al-Mu'āsir & Dār al-Fikr, h. 232-233.

³⁵ *Ibid*, h. 67. Lihat al-Qur'an 2:77, 48:18, 48:26 dan 48:27.

sahaja; dan Dia mengetahui apa yang ada di darat dan di laut; dan tidak gugur sehelai daunpun melainkan Dia mengetahuinya, dan tidak [gugur] sebutir bijipun dalam kegelapan bumi, dan tidak [gugur] yang basah dan yang kering, melainkan (semuanya) ada [tertulis] di dalam kitab (luh mahfuz) yang terang nyata.” [Surah Al-An‘am: (6): 59]

Selain dari itu, al-Ghazzali juga turut menerangkan tentang sifat ‘*al-qudrah*’ (kuasa) yang dimiliki oleh Allah SWT yang tertakluk secara langsung dengan *al-mumkin*, iaitu perkara bersifat ‘mungkin ada atau mungkin tiada’. Menurutnya, Allah SWT berkuasa melakukan semua perkara dengan syarat perkara tersebut adalah dikategorikan sebagai ‘*al-mumkin*’.³⁶ Kalau sebaliknya, maka sifat *al-qudrah* tersebut tidak tertakluk secara langsung dengannya, sebab itu Allah SWT tidak boleh disifatkan sebagai Tuhan yang berkuasa juga menjadikan zat dan sifatNya sendiri.³⁷ Ini kerana zat dan sifat-sifat Allah dikategorikan sebagai *wājib al-wujūd*, iaitu sesuatu yang mana kewujudannya adalah wajib, bukannya *al-mumkin*.

Semasa al-Ghazzali menghuraikan format *al-burhān* pula, beliau banyak mengemukakan bentuk pendalilan tersebut bagi mengisbatkan kewujudan Allah SWT dan sifat-sifatNya yang tidak sama dengan makhluk ciptaanNya, sebagaimana yang dapat diteliti berdasarkan beberapa contoh berikut:

Pertama: pernyataan mengisbatkan Allah sebagai ‘pencipta’ (*khāliq*) bagi alam,³⁸ iaitu “Jikalau alam ini baharu dan dijadikan (*muḥdath*), tentu sekali ada orang yang menjadikannya” (premis pertama); “Memang diketahui bahawa alam ini adalah baharu” (premis kedua) dan “Alam ini ada baginya pencipta (*muḥdith*)” (konklusi).

Kedua: pernyataan yang mengisbatkan Allah sebagai ‘pembuat’ (*fā’il*) bagi alam buana ini,³⁹ iaitu “semua benda yang harus (*jā’iz*),⁴⁰ tentu sekali ada pembuatnya” (premis pertama); “alam ini adalah sesuatu yang *jā’iz*” (premis kedua) dan “alam ini ada baginya pembuatnya” (konklusi).

Ketiga: pernyataan menafikan Allah SWT sebagai sesuatu yang berjisim,⁴¹ iaitu “Allah Yang Maha Suci (*al-Bārī*) adalah bukan satu jisim kerana zatnya adalah

³⁶ *Ibid*, h. 100. Lihat al-Qur’an 16:70 dan 17:99.

³⁷ *Ibid*, h. 100.

³⁸ *Ibid*, h. 89.

³⁹ *Ibid*, h. 102.

⁴⁰ Maksudnya ialah “harus ada atau harus tiada”.

⁴¹ *Ibid*, h. 88.

bersifat *ghayr mu'allaf* (tidak tersusun dari sesuatu)" (premis pertama); "semua jisim adalah bersifat *mu'allaf*" (premis kedua) dan "Allah Yang Maha Suci adalah bukan satu jisim" (konklusi).

Selain dari itu, dalam mukadimah *al-Mustasfa* juga, al-Ghazzali banyak menukilkan pandangan-pandangan yang dikemukakan oleh aliran-aliran *kalāmiyyah* mengenai beberapa permasalahan *kalām*, sebagaimana yang biasa dibahaskan dalam karya-karya *'Ilm al-Kalām* karangan para *mutakallimīn*. Walau bagaimanapun, beliau lazimnya tidak menyebut secara spesifik tokoh-tokoh yang mengeluarkan pandangan tersebut. Berikut dikemukakan beberapa contoh yang mengukuhkan kenyataan penulis berhubung dengan perkara ini:

Pertama; al-Ghazzali menyebut pandangan golongan *al-Jabariyyah* yang berpendapat bahawa "manusia dipaksa atau digagahi untuk melakukan semua pergerakannya (iaitu sama ada untuk melakukan amal kebaikan atau melakukan maksiat kepada Allah SWT).⁴² Pandangan yang ditolak oleh jumbuh ulama Islam ini dibentangkan oleh al-Ghazzali semasa beliau menghuraikan tentang kaedah *al-ḥadd*.

Kedua; al-Ghazzali turut menyebut pandangan golongan Muktazilah yang mendefinisikan 'ilmu' sebagai "kepercayaan terhadap sesuatu (*al-syai'*) berdasarkan realiti atau hakikat sesuatu itu sendiri". Takrif ilmu yang dikemukakan oleh golongan Muktazilah ini turut dipakai oleh ahli-ahli falsafah termasuk Ibn Sina. Menurut Ibn Sina ilmu ialah "kepercayaan bahawa sesuatu benda itu seperti keadaannya yang sebenar, dikuatkan pula dengan kepercayaan bahawa tidak mungkin keadaannya adalah selain daripada itu".⁴³ Definisi sebegini turut ditolak oleh al-Ghazzali kerana menurutnya, penggunaan perkataan '*al-syai'*' dalam definisi tersebut adalah tidak tepat. Ini kerana *al-ma'dūm* (sesuatu yang tiada) terkeluar dari cakupan *al-ḥadd* tersebut sedangkan pada hakikatnya, *al-ma'dūm* juga adalah *al-ma'lūm* (sesuatu yang turut diketahui). Dari sudut bahasa Arab juga terdapat sedikit perbezaan antara pengertian 'ilmu' dan 'kepercayaan' (*i'tiqād*) kerana perkataan *i'tiqād* hanya digunakan secara metafora (*majāz*) sahaja bagi maksud 'ilmu' (*ism al-i'tiqād ujriya 'ala al-'ilm majazān*).⁴⁴

⁴² *Ibid*, h. 65.

⁴³ Osman Bakar, "Beberapa Aspek Falsafah Ilmu: Konsep, Definisi, Pengelasan dan Penggunaan", *Jurnal Kesturi*, Jilid 5, Bil. 2, Disember 1995, h. 12.

⁴⁴ Al-'Askari, Abū Hilāl, al-Ḥasan ibn 'Abd Allāh (1973), *al-Furūq fi al-Lughah*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, h. 85.

Ketiga; al-Ghazzali membentangkan pandangan golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* berhubung dengan permasalahan 'ru'yatu'-*Llāh*" (melihat Allah) yang menimbulkan percanggahan pendapat di kalangan ulama *mutakallimīn*. Mereka berbeza pendapat; sama ada Allah SWT boleh dilihat dengan mata kasar manusia di hari akhirat ataupun tidak? Dalam huraian tentang format *al-burhān*, al-Ghazzali menjelaskan pandangan mazhab al-Asya'irah yang berpendapat bahawa Allah SWT boleh dilihat oleh orang-orang mukmin pada hari akhirat atas alasan Allah SWT adalah sesuatu yang wujud (*al-wujūd*). Beliau menyimpulkan bahawa hanya *al-wujūd* sahaja yang boleh dijadikan 'sebab' atau 'justifikasi' utama bagi membenarkan fikrah *ru'yatu'-Llāh*' tersebut.⁴⁵

Keempat; al-Ghazzali turut mengemukakan pandangan golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dari kalangan ulama *al-khalaf* berhubung dengan ayat-ayat *mutasyābihāt*.⁴⁶ Pandangan yang dikemukakannya adalah pandangan yang menyatakan bahawa Allah SWT tidak bersemayam secara fizikal di atas 'arasyNya kerana jikalau Allah SWT berbuat demikian, maka ertinya Allah adalah sesuatu yang *muqaddar* (sesuatu yang bersaiz dan boleh ditentukan kadar saizNya sama ada Ia (Allah) lebih kecil, sama atau lebih besar dari saiz 'arasy

⁴⁵ *Ibid*, h. 92.

⁴⁶ Ayat-ayat *mutasyābihāt* ialah ayat-ayat yang boleh menimbulkan kesamaran di kalangan ulama tentang maksud sebenar yang terkandung dalam ayat tersebut. Persoalan tentang ayat-ayat *mutasyābihāt* ini banyak diperkatakan oleh para *mutakallimīn*, malah kewujudan ayat-ayat tersebut juga sebenarnya antara faktor dalaman utama yang mendorong kemunculan 'Ilm al-Kalām itu sendiri. Golongan ulama yang dikenali sebagai ulama' *salaf* tidak mentakwilkan makna-makna zahir ayat tersebut kepada makna lain kerana berpandangan bahawa ia tidak dilakukan oleh Rasulullah s. 'a.w. dan generasi awal. Salah satu asas sandaran hujah mereka ialah kata-kata yang dinukilkan oleh 'Abd Bin Ḥamid dari Qatādah dalam mentafsirkan firman Allah SWT yang terdapat dalam al-Qur'an [Q3 : 7] yang bermaksud "Adapun orang-orang yang ada di dalam hatinya kecenderungan ke arah kesesatan, maka mereka selalu menurut apa yang samar daripada al-Qur'an untuk mencari-cari fitnah dan mencari-cari takwilnya (memutarakan maksudnya menurut yang disukainya). Pada hal tidak ada yang mengetahui takwilnya (tafsir maksudnya yang sebenarnya) melainkan Allah". Kata Qatādah "Sesuatu kaum telah melakukan takwil, lalu mereka tersilap dan terkena fitnah dan menuntut apa yang samar dari ayat-ayat al-Qur'an, lantas mereka binasa dalam keadaan tersebut". Lihat 'Abd al-Rahmān Ḥasan Alī al-Syaikh (t.t.), *Fath al-Majid Sharḥ Kitāb al-Tawhīd*, taḥqīq Muḥammad Ḥamid al-Faqī, Kaherah: Maktabah al-Sunnah al-Muḥammadiyah, h. 406.

yang didudukinya). Beliau berhujah selanjutnya bahawa tidak mungkin sesuatu yang *muqaddar* terdiri dari benda yang tidak berjisim seperti Allah dan berdasarkan fakta bahawa Allah SWT adalah sesuatu yang tidak berjisim, maka pandangan yang menyatakan bahawa Allah SWT bersemayam di atas 'arasyNya secara fizikal adalah terbatal dengan sendirinya.⁴⁷

KESIMPULAN

Berdasarkan kepada huraian secara terperinci tentang kewujudan unsur-unsur '*Ilm al-Kalām*' dalam karya-karya Mantik al-Ghazzali, khususnya sebagaimana yang terdapat dalam mukadimah *al-Mustasfa*, dirumuskan bahawa al-Ghazzali sengaja memasukkan unsur-unsur pemikiran '*Ilm al-Kalām*' semasa menghuraikan kaedah-kaedah Mantik. Tujuan beliau berbuat demikian adalah jelas iaitu untuk mendekatkan Mantik dengan disiplin Ilmu Islam dan menunjukkan kepada penatap *al-Mustasfa* bahawa walaupun, disiplin Mantik adalah disiplin ilmu peninggalan Aristotle, namun ia boleh digunakan sebagai alat atau metodologi untuk menyebarkan ilmu Islam. Selain dari itu, langkahnya itu juga boleh secara tidak langsung mengetengahkan kepada pengkaji Mantik yang mungkin terdiri dari kalangan non muslim beberapa asas kekuatan hujah doktrin Islam yang bersandarkan kepada pernyataan-pernyataan logik yang meyakinkan. Pada penulis, apa yang dilakukannya bukan sahaja boleh memartabatkan kedudukan ilmu Islam dan membuktikan kewajarannya mendapat gelaran *hujjat al-Islām*, malahan juga membuktikan ketokohnya yang unggul dalam bidang Mantik.

⁴⁷ Untuk keterangan lanjut, lihat perbahasan tentang persoalan ini dalam al-Ghazzali, *al-Mustasfa*, j. 1, h. 103.