

KEDUDUKAN MANTIK SEBAGAI MUKADIMAH ILMU: SATU ANALISIS PANDANGAN AL-IMĀM AL-GHAZZĀLĪ

Oleh:
Mohd Fauzi bin Hamat

Abstract

This article tries to elaborate the position of logic in knowledge, especially in Islamic theoretical knowledge or wisdom from al-Ghazzālī's point of view based on his book al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl (the Quintessence of the Principle of Islamic Jurisprudence). The texts which touch the issue and the brief explanation of logical discussion in his book are translated by the writer with a notation and then will be analysed and interpreted objectively.

Pendahuluan

Isu kedudukan Mantik¹ dalam ilmu pengetahuan adalah antara isu yang menjadi perbincangan menarik di kalangan tokoh-tokoh

¹ Istilah "Mantik" yang dimaksudkan di sini merujuk kepada disiplin Mantik Klasik atau Mantik Formal yang disusun oleh Aristotle. Ia juga dikenali dengan "Mantik Aristotle". Istilah Mantik adalah kata pinjaman dari bahasa Arab "*manṭiq*" yang sinonim dengan istilah "Logik". Istilah "logik" berasal dari kata Yunani "logos" yang bermaksud pengucapan (*utterance*),

Falsafah dan juga pemikir Islam. Ia pada mulanya dicetuskan oleh ahli-ahli Falsafah Yunani klasik bermula dari Aristotle sehinggalah kepada beberapa zaman selepasnya dan ia berlarutan sehinggalah ke zaman Islam. Dalam penulisan ini, penulis akan cuba melihat isu ini menurut tanggapan al-Imām al-Ghazzālī berasaskan apa yang diabadikannya dalam *muqaddimah al-kitāb* dalam kitab *al-Mustasfā min 'ilm al-Uṣūl* (Saripati Perundangan Islam), sebuah karya pentingnya yang mensintesiskan antara Mantik dengan perbahasan *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Pandangan beliau berhubung dengan isu ini yang terdapat dalam karya-karya ilmiahnya yang lain akan turut disentuh. Sebelum dianalisis mukadimah tersebut, penulis akan menterjemah dan meng-anotasikan terlebih dahulu petikan yang berkaitan dengan isu yang akan dibincangkan dan sedikit bahagian yang menjelaskan sorotan topik perbincangan Mantik secara ringkas, meliputi topik per-bahasan konseptual (Arab: *al-taṣawwurāt*; Inggeris: *concepts*) dan penghukuman (Arab: *al-taṣdīqāt*; Inggeris: *judgements*).

Terjemahan Teks *Muqaddimah al-Kitāb* Dari *Kitab al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*,² Menyentuh Kedudukan Mantik dan Topik Perbahasannya

“Kami menyebut dalam mukadimah [kitab] ini tentang perkara yang lazimnya boleh ditanggap oleh akal³ (*madārik al-'uqūl*) dan

pernyataan (*statement*), pemikiran (*thought*) dan akal fikiran (*reason*). Lihat, Abdul Rahman Hj. Abdullah, Dr. (2001), *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*. KL: Utusan Publications & Distributions Sdn. Bhd., h. 18. Untuk keterangan lebih lanjut tentang makna perkataan “mantik”, lihat al-Farabī, Muḥammad Ibn Tarkhān (1968), *Iḥṣā' al-'Ulūm*, suntingan Dr. 'Uthmān Amīn, Qāhirah: Maktabah al-Injlū al-Misriyyah, h. 78, 'Abd al-Rahmān Badawī, Dr. (1981), *al-Manṭiq al-Ṣūnī wa al-Riyādī*, Kuwayt: Wakālah al-Maṭbu'āt, h. 14.

² Teks *muqaddimah* yang digunakan bagi tujuan terjemahan dan penganalisan ialah berdasarkan kitab *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, cet. Maktabah al-Amīriyyah, Qāhirah, tahun 1904. Turut dirujuk ialah kitab *al-Mustasfā*, suntingan Dr. Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, cetakan Mu'assasah al-Risālah, Bayrūt, tahun 1997.

³ Maksudnya di sini perkara-perkara maakulat yang boleh dan mampu difikirkan oleh akal manusia dengan kekuatan atau fakulti rasional yang

keterhadannya [terbatas hanya] kepada perkara definisi⁴ (Arab: *al-ḥadd*; Inggeris: *definition*) dan perkara burhani/bukti⁵ (Arab: *al-burhān*; Inggeris: *demonstration*). Kami [juga] akan menyebut di

dimilikinya. Fakulti rasional dianggap sebagai fakulti kognitif tertinggi bagi jiwa manusia dan fakulti inilah yang membezakan manusia dengan haiwan-haiwan yang lain. Lihat Osman Bakar (1991), "Pengenalan Teori Logik al-Farabi: Risalah Permulaan Kitab" dalam *Jurnal Kesturi*, jil. 1, bil. 1, Kuala Lumpur: Nurin Enterprise, h. 8 (nota kaki).

⁴ Perkataan "definisi" adalah terjemahan dari perkataan Arab "*al-ḥadd*". Perkataan ini sebenarnya telah menjadi sebahagian dari perkataan Bahasa Melayu, iaitu "had" yang diertikan sebagai "batas" dan dalam Bahasa Inggerisnya, "limit" atau "border". Perbuatan "menghadkan" sesuatu diertikan sebagai menentukan hadnya (banyaknya, luasnya, perenggannya dan lain-lain) atau juga membatasinya. Lihat, Teuku Iskandar (1994), *Kamus Dewan*, edisi ketiga, KL: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 424. Penggunaan perkataan ini dalam Bahasa Melayu yang diambil dari Bahasa Arab mempunyai kaitan dengan konsep "definisi" yang dibahasakan dalam disiplin Mantik. Ini kerana perbuatan mendefinisikan sesuatu juga bermaksud menghadkan sifat-sifat kezatan dan aradi atau juga ciri-ciri lazim kepada sesuatu hakikat sehingga dengan had atau batasan tersebut, semua benda lain yang tidak bersangkutan dengannya dapat dikecualikan dari hakikat tersebut. Lihat, Shukri B. Abed (1991), *Aristotelian Logic and the Arabic Language in al-Fārabi*. Albany: State University of New York Press, h. 35.

⁵ Istilah "*al-burhān*", walaupun bermaksud "bukti"; keterangan yang nyata, tanda kebenaran, dalil, tapi ia merujuk kepada pengertian teknikal, iaitu dengan makna bukti saintifik atau kefalsafahan yang perlu dibezakan dengan bentuk-bentuk bukti yang lain. Lihat, Osman Bakar, *Pengenalan*., h. 10 (nota kaki 16). Metod *al-burhān* adalah kaedah pembuktian yang digunakan oleh ahli-ahli Falsafah dan ia menjadi kebanggaan kepada mereka. Al-Ghazzalī yang memperbaharui dan membahaskan '*Ilm al-Kalām* berdasarkan *tarīqah al-muta'akhhirīn*, turut menggunakan *al-burhān* sebagai metod pembuktian bagi menggantikan metod 'perdebatan' (Arab: *al-jadal*; Inggeris: *dialectic*) yang digunakan secara meluas oleh ulama *Kalām* sebelumnya. Istilah *al-burhān* juga boleh disamakan dengan 'kaedah ilmiah moden'. Berdasarkan makna ini, penggunaan perkataan "bukti" dalam bahasa Melayu mengandungi makna yang agak luas iaitu merangkumi segala keterangan yang nyata, tanda kebenaran dan dalil, (Teuku Iskandar, *Kamus Dewan*, h. 183), sedangkan penggunaan perkataan ini dalam tradisi pengajian Mantik hanya dimaksudkan kepada sejenis keterangan/hujjah yang mana premisnya hanya berasaskan kepada prinsip-prinsip ilmu tulin atau ilmu yakin sahaja. Dalam terjemahan ini, penulis akan mengekalkan istilah ini kerana maksud '*al-burhān*' adalah

dalamnya tentang syarat *al-hadd* hakiki⁶ dan syarat *al-burhān* hakiki beserta penjelasan tentang bahagian-bahagian keduanya [*al-hadd* dan *al-burhān*] berasaskan manhaj yang lebih ringkas berbanding dengan apa yang telah kami terangkan dalam kitab *Mihak al-Nazar*⁷ dan *Mi'yār al-'Ilm.*⁸

lebih spesifik dari maksud perkataan “bukti” yang digunakan dalam bahasa Melayu.

⁶ Istilah *al-hadd* hakiki (definisi hakiki) ialah definisi sebenar bagi sesuatu yang menjelaskan hakikat sesuatu yang diketahui kewujudannya dan juga dimaklumi tentang sifat-sifat kezatan yang terkandung dalam hakikat tersebut (*the essence or the most essential characteristics of a thing*), misalnya anda mendefinisikan “manusia” sebagai “haiwan yang rasional” (Arab: *ḥayawān nāṭiq*; Inggeris: *rational animal*) dan lain-lain lagi. Lihat, Hijāzī, 'Iwaḍ Allah Jād, Dr. (1964), *al-Mursyid al-Salīm fi al-Mantiq al-Qadīm wa al-Hadīth*. cet. 4, Qāhīrah: Dār al-Tabā'ah al-Muḥammadiyyah, h. 72. Sheikh, M. Saeed (1981), *A Dictionary of Muslim Philosophy*. 2nd. ed., Lahore: Institute of Islamic Culture, h. 31. Dalam mukadimah *al-Mustasfā*, al-Ghazzālī hanya membahaskan definisi yang dikemukakan bertujuan untuk mengetahui “hakikat” sesuatu yang didefinisikan berdasarkan pemeribalan tentang sifat/ciri kezatan, aradi dan ciri lazim yang terkandung di dalamnya. Beliau tidak membincangkan tentang beberapa jenis takrif atau teknik pendefinisian lain seperti definisi berbentuk isyarat (Arab: *al-ta'rif bi al-isyārah*; Inggeris: *ostensive definition*), definisi berbentuk simbol (*denotative technique*), definisi berbentuk penconthoran (Arab: *al-ta'rif bi al-mithāl*; Inggeris: *definition by example*) dan juga definisi berbentuk sinonim (Arab: *al-ta'rif bi lafz murādif bi al-mu'arrāf*; Inggeris: *synonymous definition*). Lihat keterangan tentang definisi-definisi tersebut dalam Hijāzī, *ibid.*, h. 70-71, Copi, Irving M. & Cohen, Carl (1998), *Introduction to Logic*, 10th. ed., New Jersey: Prentice-Hall, h. 143-147. Osman Bakar mengistilahkan definisi ini sebagai “takrif jauhari”, sementara Abdul Rahman Abdullah pula menggunakan istilah “takrif yang tepat” (*precise definition*). Lihat, Osman Bakar, *Pengenalan.*, h. 17 dan Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*, h. 19.

⁷ Kitab “*Mihak al-Nazar*” adalah antara karya penting al-Ghazzālī dalam bidang Mantiq. Istilah “*mihak al-nazar*” bermaksud “ukuran penentu kesahihan sesuatu penelitian ilmiah”. Maksud ini penulis rumuskan berdasarkan makna asal perkataan “*mihak*” iaitu “sesuatu benda, misalnya batu atau benda lain yang digunakan untuk menilai dan menentukan ketulenan atau keaslian sesuatu logam dengan cara menggosok atau menggeselkan batu tersebut kepada sesuatu logam, misalnya emas. Lihat, Ahmad Mukhtār 'Umar, et.al (1988), *al-Mu'jam al-'Arabī al-Asāsī*, Tunis: al-Munazzamah al-'Arabiyyah, h. 340. Berdasarkan maksud ini, penulis merumuskan bahawa

Mukadimah ini sebenarnya bukan termasuk sebahagian dari himpunan *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* dan bukan juga menjadi mukadimah khusus bagi disiplin tersebut.⁹ Ia menjadi mukadimah kepada semua disiplin ilmu.¹⁰ Sesiapa yang tidak mengetahui tentangnya (memahami kaedah-kaedah Mantik yang dibahaskan di dalamnya),

maksud perkataan "*mihāk al-nazar*" ialah "neraca ukuran bagi menilai kesahihan sesuatu pandangan". Fungsi Mantik sebagai "*mihāk*" bagi menilai kesahihan gerak kerja penelitian ilmiah yang ditelusuri oleh para ilmuwan adalah sama dengan fungsi "batu penilai logam" yang dijadikan sebagai "*mihāk*" bagi menilai dan menentukan ketulenan sesuatu logam.

⁸ Kitab "*Mi'yār*" adalah juga karya penting al-Ghazzālī dalam bidang Mantik. Istilah "*Mi'yār al-'Ilm*" bermaksud "neraca ukuran bagi ilmu pengetahuan". Penulisannya adalah dimatlamatkan untuk menjelaskan komitmen beliau terhadap Mantik yang dianggapnya sebagai neraca ukuran atau piawai bagi ilmu pengetahuan. Lihat, al-Ghazzālī (1990), *Mi'yār al-'Ilm fi al-Mantiq*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 222.

⁹ Kenyataan ini secara jelas mengeluarkan mukadimah Mantik dari dianggap sebagai sebahagian dari *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Ini kerana ruang cakupan perbincangan *Uṣūl al-Fiqh* sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Ghazzālī dalam bahagian pengenalan karya tersebut hanya berkisar kepada empat bahagian sahaja, tidak termasuk mukadimah tersebut. Lihat, al-Ghazzālī (1997), *al-Mustasfa*, j. 1., suntingan Dr. Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah, h. 35.

¹⁰ Ini kerana kaedah Mantik ternyata boleh dijadikan 'alat' atau 'metodologi' bagi semua ilmu berbentuk teoretikal yang lain, misalnya *'Ilm al-Kalām*. Terdapat beberapa orang tokoh *mutakallimīn* yang menyusul selepas al-Ghazzālī memuatkan perbincangan tentang ringkasan kaedah-kaedah Mantik dalam karya-karya *'Ilm al-Kalām* yang telah dihasilkan mereka. Antaranya ialah al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī menerusi karyanya *Muhassaḥ Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn* (Hasilan Pemikiran Ulama Terdahulu dan Terkemudian), al-Imām al-Baydāwī menerusi karyanya *Tawālī' al-Anwār min Matālī' al-Anzār* (Kenaikan Cahaya Dari Ufuk Penelitian Ilmiah) dan al-Imām al-Ījī menerusi karyanya *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām* (Pandangan-Pandangan Mengenai Ilmu Kalām). Untuk melihat kecenderungan al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī tentang hal ini sebagai contoh, lihat Mohd Fauzi bin Hamat (2000), 'Mantik Aristotle Dalam Karya Ulama: Satu Analisis Terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imām Fakr al-Dīn al-Rāzī' dlm. *Jurnal Usuluddin*, Bil. 11, h. 5-10. Sebenarnya kecenderungan ini dilihat oleh sesetengah sarjana sebagai menunjukkan bahawa tokoh-tokoh tersebut telahterpengaruh dengan metod kefalsafahan Aristotle yang dibawa oleh al-Ghazzālī secara spesifik. Lihat, Martin, Richard C. and Woodward, Mark R.

maka ilmu pengetahuan yang dimilikinya tidak boleh dipercayai. [Oleh sebab itu], sesiapa yang tidak ingin menulis (mengambil kira) mukadimah ini, maka ia hendaklah memulai [pembacaan] kitab ini bermula dari bahagian pertama kerana bahagian tersebut adalah [dikira] titik permulaan bagi *'Ilm Uşūl al-Fiqh*. [Bukan sahaja *'Ilm Uşūl al-Fiqh*, atas sifatnya sebagai ilmu berbentuk teoretikal, yang perlu kepada mukadimah ini], tapi ia juga diperlukan oleh semua disiplin-disiplin ilmu berbentuk teoretikal¹¹ (Arab: *al-'ulūm al-naẓariyyah*; Inggeris: *theoretical knowledge*) [yang lain], sebagaimana yang diperlukan oleh *'Ilm Uşūl al-Fiqh*.

Ketahuilah bahawa persepsi (Arab: *idrāk*; Inggeris: *perception*) terhadap sesuatu boleh dibahagikan (dikategorikan) kepada dua jenis, [pertamanya] penangkapan tentang zat-zat tunggal sesuatu (Arab: *al-dhāt al-mufrad*; Inggeris: *simple substance*), misalnya anda boleh mengetahui tentang makna-makna seperti 'jisim', 'gerak' (*al-harakah*), 'alam', 'baharu' (*al-hādīth*), 'qadim'¹² (Arab: *qadīm*; Inggeris: *eternal in the past*), dan makna-makna lain yang

dan Atmaja, Dwi. S. (1997), *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld Publications, h. 1.

¹¹ Ilmu-ilmu berbentuk teoretikal adalah ilmu bersifat teori. Aristotle menamakan tiga jenis atau cabang ilmu yang termasuk dalam kategori ilmu ini iaitu Fizik, Matematik dan Metafizik, lihat, Grene, Marjorie (1963), *A Portrait of Aristotle*. London: Faber and Faber Limited, h. 67. Ilmu bersifat teoretikal juga sebenarnya tidak terhad kepada tiga jenis cabang tersebut, tapi juga mencakupi semua ilmu lain yang mana topik perbincangannya adalah bersifat teoretikal, termasuk *'Ilm al-Kalām*, *'Ilm al-Fiqh* dan sebagainya. Ahli-ahli Falsafah Islam yang terpengaruh dengan pemikiran Falsafah turut 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 oleh 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. (edit) (1973), *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*. Columbia: University of South Carolina Press, h. 162.

¹² Perkataan ini dipinjam dari perkataan Arab '*qadīm*' yang bermakna "kewujudan bersifat sediakala, iaitu tidak ada titik permulaan bagi wujudnya dalam erti kata bahawasanya Allah SWT tidak didahului oleh "tiada" ('*adam*). Ia akan terus wujud sampai bila-bila masa". Lihat, al-Ghazzālī (1990),

ditunjukkan oleh (dapat difahami menerusi) katanama-katanama tunggal, [sementara makna] **keduanya** pula ialah penanggapan tentang hubungan (Arab: *nisbah*; Inggeris: *relation*) antara sesuatu katanama tunggal [yang dikait atau digabungkan] dengan katanama tunggal yang lain, samada dalam bentuk penafian atau pengisbatan (Arab: *al-nafy wa al-ithbāt*; Inggeris: *affirmation and negation*).¹³

Ini bermaksud, pertama sekali anda hendaklah mengetahui makna lafaz-lafaz tunggal seperti “alam”, “baharu” dan “qadim”, kemudian anda hubungkan mana-mana lafaz tunggal tersebut kepada sesuatu lafaz tunggal yang lain sama ada dalam bentuk penafian atau pengisbatan. Sebagai contoh anda hubungkan perkataan “qadim” kepada perkataan “alam” dalam bentuk penafian dan anda nyatakan “alam ini bukannya qadim (Arab: *laysa al-‘ālām qadīman*; Inggeris: *the universe is not eternal in the past*) atau anda hubungkan perkataan “baharu” kepadanya (kepada perkataan ‘alam’ tersebut) secara pengisbatan dan anda nyatakan “alam ini adalah baharu”. Bahagian terakhir [dari dua kategori ini] sahaja yang boleh diisytiharkan sebagai suatu pernyataan yang benar atau palsu.¹⁴

al-Iqtisād fi al-‘Itiqād, suntingan Dr. Muḥammad Rasyād ‘Abd al-‘Azīz, Qāhīrah: t.p., h. 154, al-Anṣārī, Aḥmad ‘Isa (1969), *Syarḥ Umm al-Barāhīn*. Qāhīrah: Maktabah wa Maṭba‘ah Muḥammad ‘Alī Sābiḥ wa Awlādih, h. 11-12. Istilah ini juga diterjemahkan dengan “tidak bermula” dan lawannya, ‘*baqā*’, diterjemahkan dengan “tidak berkesudahan”. Dalam Bahasa Inggeris, ia diterjemahkan dengan istilah “*eternal in the past*”, sementara *baqā*’ pula diterjemahkan dengan “*eternal in the future*”. Lihat, Harun Nasution, Dr., *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, h. 8 (nota kaki). Penulis sengaja menggunakan perkataan ini dalam terjemahan bagi mempopularkan penggunaannya dalam bahasa ibunda.

¹³ Maksudnya di sini gabungan atau gubahan antara dua katanama tunggal tersebut akan menghasilkan sesuatu hukum, samada dalam bentuk positif atau negatif.

¹⁴ Kenyataan ini bermaksud bahawa sesuatu katanama yang telah dihubungkan dengan sesuatu katanama yang lain, sehingga terbentuk satu proposisi terdiri dari subjek dan prediket sahaja yang boleh dinyatakan kepadanya sama ada proposisi tersebut benar ataupun bohong berdasarkan sejauh mana ketepatan proposisi tersebut dengan kenyataan yang berlaku.

Adapun bahagian pertamanya (kategori kata nama tunggal), ia memang tidak boleh sama sekali dibenarkan atau disangkal¹⁵ kerana membenaran [juga penyangkalan sesuatu pernyataan] hanya boleh dibuat terhadap pernyataan yang mempunyai unsur perkhabaran (Arab: *al-khabar*; Inggeris: *declaration*).¹⁶ Pernyataan semacam ini sekurang-kurangnya terdiri dari dua jujuk kata tunggal; kata sifat (Arab: *wasf*; Inggeris: *description*) dan sesuatu yang disifatkan (Arab: *mawṣūf*; Inggeris: *described thing*). Apabila sesuatu kata sifat dihubungkan dengan sesuatu benda yang disifatkan sama ada dalam bentuk penafian atau pengisbatan, maka pernyataan tersebut boleh dibenarkan atau disangkal (dinafikan kebenarannya).

Adapun kata-kata seseorang berbentuk katanama tunggal semata-mata seperti 'baharu', 'jisim' dan 'qadim', ia tidak boleh dibenarkan atau disangkal. Bagi menjelaskan kedua-dua kategori ilmu yang ditanggapi oleh akal manusia ini, adalah tidak menjadi kesalahan atau kejanggalan andaikata digunakan berbagai istilah berlainan [bagi merujuk kepada maksud kedua-dua kategori tersebut]. Ini kerana perkara (maksudnya pengertian bagi perkara) yang berlainan tentu sekali berhak dinyatakan menerusi ungkapan-ungkapan lafaz yang berlainan asalkan ia menjurus ke arah pengertian yang dimaksudkan. [Ini kerana] kedudukan lafaz adalah sama [berselari] dengan maknanya, di mana sesuatu makna perlu selaras dengan lafaz yang digunakan [bagi merujuk kepada makna tersebut].¹⁷

¹⁵ Maksudnya ia tidak boleh dikaitkan dengan persoalan benar dan palsu.

¹⁶ Maksudnya tasdik hanya boleh dikaitkan dengan proposisi yang mengandungi perkhabaran (Arab: *jumlah khabariyyah*; Inggeris: *declarative sentences*). Ia bukan rangkaian pernyataan yang tidak mengandungi perkhabaran (Arab: *jumlah insyā'iyah*; Inggeris: *exclamatory sentences*) seperti pernyataan berbentuk soalan (Arab: *istifhām*; Inggeris: *questions*), seruan (Arab: *nidā'*; Inggeris: *exclamations*) atau arahan (Arab: *amr*; Inggeris: *commands*).

¹⁷ Ini bermaksud sesuatu lafaz yang digunakan untuk menjelaskan tentang pengertian sesuatu benda sepatutnya boleh menjelaskan kefahaman yang mantap terhadap sesuatu sehingga pendengar tidak memahami maksud lain, selain dari maksud yang ingin disampaikan oleh pengungkapnya, apabila lafaz

Kalangan ulama Mantik (Arab: *al-mantiqiyyūn*; Inggeris: *logician*) telah menamakan makrifah tentang katanama tunggal sebagai 'taṣawwur'¹⁸ (Arab: *taṣawwur*; Inggeris: *concept*) dan makrifah tentang hubungan perkhabaran¹⁹ antara satu katanama tunggal [subjek (Arab: *mawḍū'*; Inggeris: *subject*)] dengan satu katanama tunggal yang lain [prediket (Arab: *maḥmūl*; Inggeris: *predicate*)] sebagai 'tasdik'²⁰ (Arab: *tasḍīq*; Inggeris: *judgement*). [Untuk menjelaskan maksud ini], mereka menyatakan bahawa sesuatu 'ilmu' ('*ilm*') adalah [terdiri dari] sama ada ilmu yang berbentuk 'taṣawwur' ataupun ilmu yang berbentuk 'tasdik'. Sebahagian kalangan ulama kita²¹ menamakan pengetahuan pertama (pengetahuan awal) sebagai 'kognisi' (Arab: *ma'rifah*; Inggeris: *cognition*) dan pengetahuan [dari kategori] kedua sebagai 'ilmu' (Arab: '*ilm*'; Inggeris: *knowledge*). Ini kerana mereka terikut-ikut dengan pandangan ulama Nahu Arab (Arab: *al-nuhāt*; Inggeris: *philologist*) yang berpandangan bahawa sesuatu pengetahuan yang bersifat kognisi hanya memerlukan kepada satu objek (Arab: *maf'ūl*; Inggeris: *object*) sahaja, misalnya anda mengungkapkan "'*arāftu Zaydan*" (saya kenal Zaid), sedangkan sesuatu

tersebut diungkapkan, misalnya lafaz "*al-kitāb*" yang merujuk kepada buku yang dijilid, bukannya nota, kertas kerja, jurnal dan sebagainya.

¹⁸ Istilah ini dipinjam dari Bahasa Arab "*taṣawwur*" yang bermaksud "pengetahuan tentang gambaran konseptual terhadap hakikat sesuatu yang dinyatakan menerusi lafaz-lafaz tunggal tanpa diberi sebarang penetapan hukum ke atasnya".

¹⁹ Maksud 'hubungan perkhabaran' di sini ialah hubungan penceritaan yang terjalin setelah sesuatu katanama tunggal prediket dihubungkan dengan sesuatu katanama tunggal subjek. Usaha memperkaitkan antara predikat dengan subjek ini boleh menjelaskan sesuatu cerita yang berhubung dengan sesuatu katanama tunggal subjek tersebut.

²⁰ Istilah ini juga boleh diterjemahkan sebagai 'pensahihan'. Ia bermaksud "pengetahuan tentang hubungan (hubungan hukum) antara sesuatu dengan sesuatu yang lain hasil dari gabungan antara subjek dan prediket yang membentuk sesuatu proposisi".

²¹ Kalangan ulama yang dimaksudkan di sini ialah para *mutakallimūn* yang terlibat secara langsung dalam membicarakan beberapa perkaedahan Mantik.

pengetahuan yang bersifat dugaan²² (Arab: *al-zann*; Inggeris: *opinion*) memerlukan kepada dua objek, misalnya anda mengungkapkan “*zanantu Zaydan ‘āliman*” (saya sangka Zaid adalah seorang yang alim). Anda sama sekali tidak boleh menyatakan [ungkapan-ungkapan seperti] “*zanantu Zaydan*” (saya sangka Zaid) atau “*zanantu ‘āliman*” (saya sangka seorang alim) [dan anda berhenti setakat itu sahaja]. Memandangkan ‘ilm adalah sebahagian dari bab *al-zann* (*wa al-‘ilm min bab al-dhann*),²³ maka anda perlu mengungkapkan [misalnya], “*alimtu Zaydan ‘adlan*” (saya tahu bahawa Zaid adalah seorang yang adil)²⁴ [kerana ia juga memerlukan kepada dua objek].

Memang dari segi adat kebiasaannya, pengertian-pengertian ini diistilahkan dengan bermacam-macam istilah. Apabila anda faham tentang perbezaan antara dua kategori ilmu tersebut, maka gelaran-gelaran yang diberikan kepada istilah tersebut tidak sepatutnya diperdebatkan lagi. Oleh itu, kita nyatakan sekarang bahawa

²² Istilah “*al-zann*” di sini bermaksud “pendapat terhadap sesuatu yang belum diberi nilai kebenaran, tetapi ia lebih hampir kepada kebenaran”. Dalam terjemahan ini, penulis menggunakan istilah “dugaan” yang merujuk kepada maksud ini.

²³ Maksudnya di sini, ‘ilm memerlukan kepada dua objek sebagaimana *dhan* yang juga memerlukan dua objek dalam sesuatu ayat, sebagaimana yang diperkaedahkan dalam Bahasa Arab.

²⁴ Berdasarkan kenyataan ini, dapat difahamkan bahawa kecenderungan *mutakallimūn* untuk meniru ungkapan istilah yang digunakan oleh para ulama Nahu ialah dengan melihat dari sudut penggunaan istilah ‘*ma‘rifah*’ yang terbit dari katakerja ‘*arafa*’ hanya memerlukan kepada satu objek sahaja dalam sesuatu ayat, sementara penggunaan istilah ‘*‘ilm*’ yang terbit dari katakerja ‘*alima*’ memerlukan kepada dua objek. Ini kerana penggunaannya adalah sama dengan penggunaan istilah ‘*zann*’ yang terbit dari katakerja ‘*zanna*’. Hal ini menunjukkan secara jelas bahawa penamaan *ma‘rifah* yang bermaksud “kognisi” bagi menggantikan istilah *taṣawwur* dan ‘*ilm*’ bagi menggantikan istilah *taṣḍīq* adalah berasaskan kepada pandangan ulama yang melihat wujudnya persamaan antara istilah-istilah yang ditukarganti tersebut. Persamaan yang dimaksudkan di sini ialah persamaan *ma‘rifah* dan *taṣawwur* dari sudut keperluan dan pemfokusan masing-masing kepada sesuatu perkara atau katanama tunggal sahaja. Persamaan antara ‘*ilm*’ dan *taṣḍīq* pula, boleh dilihat dari sudut keperluan dan pemfokusan masing-masing kepada dua

seluruh persepsi terhadap sesuatu perkara adalah berkisar kepada 'kognisi' dan 'ilmu' atau 'taṣawwur' dan 'tasdik'. Setiap pengetahuan yang boleh dinyatakan benar atau palsu secara darurinya perlu didahului dengan pengetahuan tentang dua 'kognisi' atau dua 'taṣawwur' (iaitu yang membentuk pernyataan itu sendiri). Seseorang yang tidak tahu [untuk mentasawwurkan secara jelas] tentang sesuatu katanama tunggal, bagaimana mungkin ia tahu tentang [maksud] sesuatu pernyataan tergubah (iaitu yang terdiri daripada gabungan dua katanama tunggal subjek dan prediket). Sesiapa tidak memahami maksud 'alam' dan 'baharu', bagaimana mungkin ia boleh memahami pernyataan berbunyi "alam ini adalah baharu"?

Ilmu kategori pertama (iaitu taṣawwur) boleh dibahagikan kepada dua jenis; pertama, taṣawwur bersifat asasi (*awwali*), dan taṣawwur bersifat *maṭlūb* [yang perlu difikir dan dikaji secara teliti maksudnya]. Pengetahuan dari jenis pertama (iaitu yang bersifat *awwali*) adalah pengetahuan tentang pengertian sesuatu katanama tunggal yang boleh terlakar dalam minda tanpa perlu dikaji maksudnya (boleh difahami maknanya dengan mudah), misalnya maksud lafaz-lafaz seperti 'wujud', 'sesuatu benda' (Arab: *al-syay*'; Inggeris: *thing*) dan kebanyakan benda inderawi (data inderawi yang boleh dicerap oleh pancaindera manusia). Manakala pengetahuan dari jenis kedua (iaitu yang bersifat *maṭlūb* pula) ialah pengetahuan tentang katanama tunggal yang menunjukkan kepada sesuatu makna bersifat kolektif (Arab: *jumli*; Inggeris: *collective*) dan pengertiannya tidak didetilkkan dan ditafsirkan [secara jelas]. Pengertian semacam ini perlu ditafsirkan menerusi [kaedah] *al-ḥadd*. Begitu juga dengan kategori ilmu kedua (iaitu ilmu 'tasdik'). Ia juga boleh dibahagikan kepada dua jenis, [pertamanya] tasdik bersifat asasi, misalnya [pengetahuan tentang] perkara-perkara yang mudah diketahui secara daruri dan [keduanya] tasdik bersifat *maṭlūb* [iaitu yang memerlukan kajian dan penelitian mendalam],²⁵

perkara yang perlu diperkaitkan bagi memastikan ungkapan yang digunakan boleh memahami pendengar tentang sesuatu pengertian yang ingin disampaikan.

²⁵ Penjenisan ilmu samada ilmu taṣawwur dan tasdik kepada dua jenis iaitu asasi dan teori ini turut diperkatakan oleh para ulama *Kalam*. Mereka turut

misalnya [pengetahuan tentang] perkara-perkara bersifat teoretikal.

Pengetahuan tentang [tasawwur bersifat] *maṭlūb* hanya boleh dicapai menerusi kaedah *al-ḥadd*, sementara pengetahuan tentang tasdik dari jenis *maṭlūb*²⁶ pula hanya boleh dicapai menerusi kaedah *al-burhān*.²⁷ Ini bermakna bahawa kaedah *al-burhān* dan *al-ḥadd* adalah alat (instrumen) yang digunakan bagi mencapai pengetahuan tentang semua [jenis] ilmu bersifat *maṭlūb* [samada dari kategori ilmu tasawwur atau ilmu tasdik]. Jelasnya mukadimah yang digariskan di sini bagi [maksud] menerangkan tentang ilmu yang boleh ditanggap oleh akal manusia, mengandungi dua tonggak [utama] perbahasan; perbahasan tentang *al-ḥadd* dan perbahasan tentang *al-burhān*".

membezakan antara dua kategori ilmu ini yang dinamakan dengan istilah ilmu daruri ('*ilm ḍarūrī*') dan ilmu teori ('*ilm nazārī*'). Ilmu daruri adalah bersifat firah dan bersumber langsung dari watak asli pemikiran manusia. Seseorang dilahirkan dengan ilmu ini, dia tidak memperolehnya melalui pengalaman. Ilmu teori pula, adalah ilmu yang diperolehi melalui pengambilan kesimpulan (Arab: *istidlāl*; Inggeris: *inference*) dan oleh kerana itu ia harus dicari (*maṭlūb/muktasab*). Lihat, Louay Safi, Dr. (1998), *Asas-Asas Ilmu Pengetahuan: Satu Kajian Perbandingan Kaedah-Kaedah Penyelidikan Islam dan Barat*. terj. Nur Hadi Ihsan, Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought (Malaysia) & Thinkers Library, h. 79-80.

²⁶ Dalam teks asal ia berbunyi "*wa al-maṭlūb min al-'ilm al-ladhī yataṭarraq ilayhi al-tasdiq wa al-takdhīb...*" (kategori *maṭlūb* dari jenis pengetahuan yang boleh dikaitkan dengan pengesahan benar dan penyangkalan...). Walau bagaimanapun, penulis telah meringkas maksudnya di sini kerana maksud tersebut telah diterangkan dalam perenggan sebelumnya.

²⁷ Al-Ghazzālī hanya menggunakan istilah *al-burhān* bagi merujuk kepada kaedah pembuktian logikal dalam mukadimah kitab *al-Mustasfā*, sedangkan dalam kitabnya yang lain iaitu *Mihāk al-Nazar*, beliau turut menggunakan satu istilah lain yang sinonim dengan *al-burhān* iaitu *al-hujjah* (hujahan). Kedua-dua istilah ini tidak lain dan tidak bukan melainkan salah satu dari cabang seni silogistik. Lihat, al-Ghazzālī (1966), *Mihāk al-Nazar*. Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-Hadīthah, h. 9-10.

Analisis teks mengenai kedudukan Mantik sebagai mukadimah ilmu

Dalam keterangan teks yang telah diterjemahkan, al-Ghazzālī menjelaskan kedudukan Mantik sebagai 'mukadimah bagi segala ilmu'. Ilmu yang dimaksudkan di sini ialah ilmu yang bersifat teoretikal, sebagaimana yang dapat difahami menerusi penjelasan spesifiknya yang menyentuh peri perlunya ilmu-ilmu bersifat teoretikal, termasuk *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* itu sendiri terhadap Mantik.²⁸ Di sini al-Ghazzālī menekankan tentang kesesuaian kaedah mantik untuk digunakan dalam semua lapangan ilmu bersifat teoretikal, samada ilmu yang berkaitan dengan keagamaan ataupun keduniaan.

Sebenarnya pandangan al-Ghazzālī yang dibentangkannya dalam *al-Mustafā* 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 dibentangkan dalam *Mi'yār al-'Ilm*. Dalam karya tersebut, al-Ghazzālī menyatakan bahawa kaedah mantik amat bermanfaat untuk semua ilmu bersifat teoretikal, samada ilmu-ilmu akal atau *'Ilm al-Fiqh*. Menurutnya lagi proses pendalilan yang dikenali sebagai *al-naẓar*²⁹ dalam bidang ilmu akal tidak berbeza dengan proses yang sama dalam bidang *'Ilm al-Fiqh*, sama ada dari segi kaedah susunan atau dari segi syaratnya. Perbezaan yang berlaku hanyalah dari sudut

²⁸ Untuk keterangan lanjut, lihat al-Ghazzālī, *ibid*, h. 45.

²⁹ Maksud "*al-naẓar*" 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 *qiyās khitābī*, sebaliknya sekiranya mukadimah tersebut diambil dari data-data yang terkandung di dalamnya kebenaran mutlak sehingga dapat dikeluarkan dari mukadimah tersebut satu konklusi yang bertaraf *'ilm al-yaqīn*, maka *al-naẓar* tersebut disebut sebagai *al-burhān*. Metod *al-burhān* adalah metod yang lazimnya digunakan dalam bidang theologi dan Falsafah.

pengambilan mukadimahya sahaja.³⁰ Ini kerana *al-nazar* yang digunakan dalam bidang *al-Fiqh* boleh terdiri dari proposisi *al-masyhūrāt*,³¹ *al-maqbūlāt* (pendapat yang boleh diterima sebagai benar) dan *al-maznūnāt* (perkara yang berkemungkinan benar).³²

³⁰ Al-Ghazzālī, *Mi'yār al-'Ilm*, h. 184. Ini bermakna bahawa jikalau mukadimahnya diambil dari prinsip-prinsip ilmu yang tulin (pengetahuan bersifat pasti), kesimpulannya disebut sebagai "*analytic*". Jikalau ia berasaskan 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. Syamsuddin Arif (2000), 'Intuition and Its Role in Ibn Sina's Epistemology' dalam *al-Shajarah*, vol. 5, No. 1, KL: International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), h. 101. Al-Ghazzālī telah membincangkan tentang bahan-bahan asas berupa data-data penting yang sesuai untuk dijadikan premis bagi *al-burhān*, di mana konklusi yang dikeluarkan oleh sesuatu argumen adalah bertaraf '*ilm al-yaqīn*'. Data-data yang dimaksudkan ialah aksiom (Arab: *al-Awwaliyyāt*; Inggeris: *axioms*), data-data diperolehi menerusi deria batin (Arab: *al-musyāhādāt al-bāṭinah*; Inggeris: *internal sensory data*), data-data sensori (Arab: *al-mahsūsāt al-zahīrah*; Inggeris: *external sensory data*), data-data empirikal (Arab: *al-tajribiyyāt*; Inggeris: *empirical data*) dan data-data yang diperolehi menerusi pelaporan [periwayaan] secara mutawātir (Arab: *al-mutawātirāt*; Inggeris: *transmitted data*). Lihat, al-Ghazzālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, j. 1., h. 94-97, Mohd Fauzi bin Hamat (2001), *Ketokohan al-Ghazzālī Dalam Bidang Mantik: Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitab Dalam Kitab al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Tesis Ph.D, Akademi Pengajian Islam, Univ. Malaya), h. 455-468. Dalam karyanya yang lain iaitu kitab *al-Iqtisād*, beliau memperkenalkan istilah-istilah seperti data-data tulen akal (*al-'aql al-mahd*) dan data-data yang didengar [dari *al-syāri'*] (*al-sam'iyyāt*), lihat al-Ghazzālī, *al-Iqtisād fi al-'Iṭiqād*, h. 132-134.

³¹ Maksud mukadimah "*al-masyhūrāt*" ialah mukadimah atau pandangan yang terkandung di dalamnya pernyataan masyhur kebenarannya dalam masyarakat dan direstui 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 jumur masyarakat. Ibn Sīnā menamakan pernyataan ini sebagai "*al-dhā'i'ār*". Lihat Ibn Sīnā (1985), *al-Najāt*, sunt. Mājid Fakhri, Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, h. 23.

³² Al-Ghazzālī, *Mi'yār al-'Ilm*, h. 184. Perbezaan asas pengambilan mukadimah ini mencirikan jenis *al-nazar* itu sendiri. Inilah keistimewaan yang

Sedangkan *al-naẓar* yang digunakan dalam bidang ilmu akal, khususnya yang dikaitkan dengan falsafah memerlukan penggunaan premis-premis yang boleh melahirkan konklusi bertaraf '*ilm al-yaqīn*'. Bentuk pendalilan yang bercorak inilah yang menjadi kebanggaan di kalangan ahli Falsafah.

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.³³ Majoriti ahli Falsafah berpendapat bahawa Mantik adalah alat bagi Falsafah dan berdasarkan apa yang dicatatkan oleh al-Ghazzālī di dalam *al-Mustasfā*, ternyata al-Ghazzālī lebih cenderung kepada pandangan mereka. Beliau melihat Mantik sebagai suatu metodologi, suatu alat dan mukadimah bagi

ada pada seni silogistik yang diwarisi dari tokoh pemikir Greek. Pendalilan yang berdasarkan mukadimah *al-masyhūrāt* di sebut sebagai *qiyās khitābī*, sementara pendalilan yang berdasarkan mukadimah *al-maqbūlah* atau *al-musallamah* disebut sebagai *qiyās al-jadalī*. Lihat Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm (1949), *Kitāb al-Radd 'ala al-Mantiqiyīn*. Bombay: al-Maṭba'ah al-Qayyimah, h. 5, Brumbaugh, *op.cit.*, h. 187.

³³ Perbahasan dan perdebatan tentang hal ini bermula sejak zaman Falsafah Klasik dan berlanjutan sehingga zaman Ibn Sina. Aliran Falsafah *Platonist (al-Aflātūniyyūn)* menganggap Mantik sebagai satu cabang Falsafah dan dalam masa yang sama ianya adalah juga 'alat' kepada Falsafah. Manakala aliran *Peripatetics (al-Masyā'iyūn)* berpendapat bahawa Mantik adalah alat kepada Falsafah, sementara golongan *Stoics* menganggap Mantik sebagai satu bahagian/cabang dari ilmu Falsafah, Untuk keterangan lanjut, lihat, Ibn Sina, *al-Isyārāt wa al-Tanbihāt*, j. 1, suntingan Dr. Sulaymān Dunyā, Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1971, h. 117. Lihat juga terjemahannya, Ibn Sīnā, *Remarks and Admonitions: Part One: Logic*. trans. by Shams Constantine Inati, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, h. 9-10. Untuk keterangan lebih detil tentang persoalan ini, lihat juga, Barnes, Jonathan, "Logic and Language" dalam Algra, Kiemple, et. al, (ed.) (1999), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 1st ed., London: Cambridge University Press, 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 Trowbridge, h. 737.

ilmu. Pandangan ini selaras dengan pandangan Aristotle³⁴ yang bertanggungjawab menyusun kaedah Mantik sehingga beliau digelar sebagai guru pertama dalam bidang tersebut.³⁵ Dalam susunan ilmu Falsafah, beliau meletakkan Mantik sebagai pengan-tar kepada semua kajian Falsafah yang sekaligus membayangkan kepentingannya dalam tradisi ilmu.³⁶ Penterjemahan Mantik ke da-lam bahasa Arab juga didorong oleh pengiktirafan yang diberikan oleh umat Islam terhadap Mantik atas sifatnya sebagai suatu manhaj pemikiran dan alat bagi mencapai ilmu pengetahuan.³⁷

Apa yang dinyatakan oleh al-Ghazzālī dalam *al-Mustasfā* berhubung dengan kedudukan Mantik adalah juga merupakan pandangan popular di kalangan tokoh-tokoh besar Mantik seperti al-Fārābī, Ibn Sīnā, Abū al-Barakāt al-Baghdādī, Ibn Rusyd dan lain-lain lagi. Al-Fārābī, 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

³⁴ 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, Barbara (1966), *The Philosophy of Aristotle*. New York: Simon and Schuster Inc., h. 29.

³⁵ Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān ibn Khaldūn (t.t.), *Muqaddimah ibn Khal-dūn*, Bayrūt: Dār al-Jil, h. 542. Ibn Taymiyyah, *Kitāb al-Radd*, h. 5. Setelah disiplin Mantik berjaya disusun oleh Aristotle ia muncul sebagai ilmu yang tersendiri, di mana status logik (Mantik) yang sebelumnya masih bercampur aduk dengan pelbagai ilmu telah dapat diasingkan. Lihat, Abdul Rahman Hj. Abdullah, *Falsafah Dan Kaedah Pemikiran*, h. 18.

³⁶ Zainal Abidin Baqir (1998), *The Problem of Definition in Islamic Logic*. KL: International Institute of Islamic Thought, h. 1. Berasaskan kenyataan ini, terdapat sarjana yang mengungkapkan Mantik sebagai "instrumental knowl-edge" atau "ilmu alat" yang menggunakan bahasa untuk membuktikan sesuatu perkara. Lihat Brumbaugh, *The Philosophers of Greece*, h. 187.

³⁷ Muḥammad Mahrān, Dr. (1996), *al-Manṭiq wa al-Mawāzīn al-Qur'ān-īyah: Qirā'ah li Kitāb al-Qisṭas al-Mustaqīm li al-Ghazzālī*. Qāhīrah: Interna-tional Institute of Islamic Thought, h. 7.

mengukur benda-benda berjisim.³⁸

Ibn Sīnā juga turut mempunyai pendirian yang sama. Menurut Mantik adalah pengantar yang daruri bagi 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. Perumpaannya adalah sama dengan orang-orang Arab Badawi yang tidak memerlukan *‘Ilm al-Naḥw* untuk berbahasa kerana mereka boleh berbahasa dengan kekuatan dan kemampuan berbahasa secara tabii berdasarkan *al-saliqah* yang dimilikinya.³⁹

Kesepakatan pandangan di kalangan tokoh-tokoh ilmuwan Islam dalam menanggapi isu kedudukan Mantik sebagai mukadimah ilmu pengetahuan menunjukkan bahawa kesemua mereka mempunyai kefahaman yang jelas tentang kedudukan disiplin peninggalan Aristotle tersebut dalam hieraki ilmu. Kesedaran tentang kedudukan Mantik sebagai “alat” bagi ilmu yang boleh dimanfaatkan untuk kelancaran proses berfikir tepat dan mencapai *al-ḥikmah*,⁴⁰ sebagaimana yang ditegaskan oleh Ibn al-Haytham⁴¹

³⁸ Al-Fārābī, *Iḥṣā’ al-‘Ulūm*, h 78. Bandingkan beberapa definisi Mantik yang diberikan oleh Ibn Sīnā dan al-Baghdādī dalam Ibn Sīnā, *al-Isyārāt*; j. 1, h. 167 dan al-Baghdādī, Abū al-Barakāt (1938), *al-Mu’tabar*, j. 1, Hayderabad: Dā’irah al-Ma’ārif al-‘Uthmāniyyah, h. 4.

³⁹ Ibn Sīnā, *ibid*, ‘Umar Farrūkh, Dr. (1966), *al-Fikr al-‘Arabī fī Minhāj al-Bākāluriyah al-Lubnāniyyah*. Bayrūt: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, h. 223-224.

⁴⁰ Istilah “*al-ḥikmah*”, sebagaimana yang diterangkan oleh ilmuwan Islam bermaksud “ilmu tentang perkara yang benar dan beramal dengan amalan yang bermanfaat”. Lihat misalnya, Ibn al-Haytham, al-Ḥaṣan ibn al-Haytham (1991), *Maqālah fī Ṭhanarah al-Hikmah*, sunt. Dr. Muḥammad ‘Abd al-Hādī, Abū Ridah, Qāhirah: al-Maktabāt al-Miṣriyyah, h. 22. al-Ghazzālī (1986), “Rawḍah al-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Sālikīn” dalam *Majmū’ Rasā’il al-Imām al-Ghazzālī*, j. 2, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 98.

⁴¹ Ibn al-Haytham, *ibid*.

dan ilmu yakin (Arab: *'ilm al-yaqīn*; Inggeris: *absolutely certain knowledge*) menurut istilah lebih spesifik yang digunakan oleh al-Ghazzālī,⁴² mendorong mereka untuk mendekati disiplin tersebut.

Mereka cukup sedar bahawa kegunaan alat tersebut bukan sahaja terhad kepada kawasan geografi dan peradaban tertentu, tapi ia melangkaui batas segala sempadan geografi dan peradaban manusia yang ada. Ini kerana semua manusia, tanpa mengira latar belakang anutan agama dan peradaban mereka, amat memerlukan suatu "alat intelektual" berupa perkaedahan berfikir bersifat universal yang boleh digunakan oleh sesiapa sahaja untuk tujuan kebaikan dan kemaslahatan ummah sesuai dengan kekuatan dan fungsi terbatas yang ada pada "alat" tersebut. Pada penulis, kesedaran tentang fakta inilah yang mencetuskan keinginan umat Islam untuk menterjemahkan karya-karya Mantik ke dalam bahasa Arab pada zaman kegemilangan ilmu dalam sejarah Islam dan mendorong penerimaan majoriti ilmuwan Islam terhadap disiplin tersebut.

Walaupun al-Ghazzālī bersependapat dengan sebahagian besar tokoh-tokoh Mantik Islam sebelumnya dalam menanggap Mantik sebagai satu ilmu alat, namun jika dilihat dari satu aspek, ternyata al-Ghazzālī teristimewa berbanding dengan mereka, di mana beliau berusaha menggunakan 'alat' tersebut untuk kepentingan penyebaran ilmu-ilmu Islam, misalnya *'Ilm al-Kalām* dan *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* serta memperkukuhkan doktrin-doktrin Islam dengan penggunaan 'alat' berupa kaedah pemikiran tersebut. Ini berbeza dengan kecenderungan besar tokoh-tokoh Mantik sebelumnya yang lebih gemar menggunakan Mantik untuk membahaskan tentang teori-teori Falsafah. Al-Fārābī, misalnya berusaha menggunakan Mantik sebagai '*philosophical method*' bagi menegak dan mengharmonikan Falsafah dengan ajaran agama. Ini kerana

⁴² al-Ghazzālī (1936), *Maqāṣid al-Falāsifah*. Qāhirah: Dār al-Ṭabā'ah al-Mahmūdiyyah al-Tijāriyyah, h. 6. Istilah "*'ilm al-yaqīn*" turut merujuk kepada satu juzuk dari pengertian hikmah iaitu ilmu yang benar, iaitu yang boleh mendedahkan maklumat sesuatu secara jelas, tanpa terselit di dalamnya sebarang keraguan dan kemungkinan wujudnya kesilapan dan kewahaman. Lihat, al-Ghazzālī (1964), *al-Munqidh min al-Ḍalāl*. Qāhirah: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyyah, h. 13-14.

menurutnya, Falsafah dan agama boleh berjalan seiringan dan beriringan sekiranya kedua-duanya difahami dengan betul-betul.⁴³

Peranan al-Ghazzālī tersebut telah berjaya memperkukuhkan asas binaan ilmu-ilmu Islam yang telah diletakkan oleh tokoh-tokoh ilmuan sebelumnya seperti al-Imām al-Syāfi'ī, al-Imām al-Asy'arī, al-Imām al-Juwaynī dan lain-lain lagi. Berlandaskan tanggapan jitunya terhadap Mantik yang cuma sebagai 'alat' bagi Falsafah, beliau berusaha bersungguh-sungguh meletakkan Mantik sedaya mungkin sebagai suatu ilmu yang terpisah dari Falsafah itu sendiri. Setelah itu, ia berusaha pula untuk mendampingi Mantik yang telah diletakkannya sebagai suatu disiplin ilmu tersendiri dengan disiplin ilmu Islam.

Sebenarnya kelahiran kitab "*Mi'yār al-'Ilm*" sebelum *al-Mustasfā* 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 وتتوير مسالك الاقيسة والعبر.. "

Maksudnya "... Memahami kaedah-kaedah berfikir dan al-nazar dan menerangkan jalan-jalan kias dan pengambilan pengajaran..."⁴⁴

Setelah kitab *Mi'yār* dihasilkan dengan tujuan untuk menjadikan kaedah Mantik sebagai 'alat' dan 'neraca ukuran' yang boleh digunakan oleh al-Ghazzālī bagi menolak beberapa pandangan ahli Falsafah yang dilihatnya tidak selari dengan akidah Islam, al-Ghazzālī berusaha pula menghasilkan kitab "*al-Qistās al-Mustaqīm*" (Neraca Timbangan Yang Betul). Karya ini juga menobatkan Mantik sebagai 'alat' dan 'neraca timbangan' bagi

⁴³ Smart, Niniam (2000), *World Philosophies*. first edition, New York: Taylor & Francis Group, h. 165.

⁴⁴ Al-Ghazzālī, *Mi'yār al-'Ilm*, h. 26.

ilmu. Kalau di dalam kitab *Mi'yār*, al-Ghazzālī menggunakan istilah "*mi'yār*" yang bermaksud 'neraca ukuran', tapi di dalam kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, beliau menukarkan istilah tersebut dengan memperkenalkan istilah baru iaitu "*mizān*" yang bererti "neraca timbangan". Seterusnya, kalau kitab "*Mi'yār*" disasarkan untuk menolak pandangan ahli Falsafah berhubung dengan beberapa perkara yang tidak disetujuinya, kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm* pula, dihasilkan untuk memperkenalkan kepada golongan syiah yang berpegang kepada konsep imam yang maksum tentang kaedah berfikir berasaskan 'neraca timbangan' akal yang tepat dan juga kepada golongan Muktazilah yang lebih bergantung kepada sumber akal berbanding kebergantungan mereka dengan sumber-sumber wahyu.⁴⁵

Kelahiran *al-Mustasfā* 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 *Uṣūl al-Fiqh*. Sebab itu pada penulis, al-Ghazzālī banyak menggunakan kaedah-kaedah *al-ḥadd* dan *al-burhān* dalam menghuraikan perbahasan *Uṣūl al-Fiqh* dalam karya tersebut. Sebahagian dari contoh-contoh perbahasan tersebut telah disentuhnya dalam mukadimah *al-Mustasfā*, 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-Ghazzālī dalam mukadimah *al-Mustasfā* bahawa "sesiapa yang tidak mengetahui tentang Mantik, maka ilmunya tidak boleh dipercayai."⁴⁶ Kenyataan ini tidak harus dilihat sebagai

⁴⁵ Al-Ghazzālī (1959), *al-Qisṭās al-Mustaqīm*. Bayrūt: al-Maṭba'ah al-Kāthūlikiyyah, h. 12.

⁴⁶ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*, j.1., h. 45. Ibn Taymiyyah dan al-Imām al-Suyūṭī adalah antara tokoh ulama yang lantang mengkritik al-Ghazzālī atas isu ini berdasarkan tafsiran mereka yang tersendiri menerusi karya-karya seperti kitab *al-Radd 'ala al-Mantiqiyyīn* dan *Naqd al-Mantiq* yang ditulis oleh Ibn Taymiyyah dan kitab *Ṣawn al-Mantiq wa al-Kalām 'an Fann al-Mantiq wa*

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 memastikan ijthad 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-Ghazzālī seperti berikut:

"المجتهد مصيب إذا استوفى النظر واتمه "

Maksudnya: "...sesungguhnya seseorang mujtahid akan betul [dalam ijthadnya] apabila ia berjaya melakukan *al-nazar* secara lengkap dan sempurna..."⁴⁷

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 eksklusif oleh tokoh-tokoh pemikir Greek sahaja, tapi juga dimiliki oleh semua umat manusia, termasuk umat Islam. Al-Ghazzālī 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.⁴⁸ Menurutnya, sekiranya seseorang mujtahid

al-Kalām yang ditulis oleh al-Imām al-Suyūṭī. Untuk keterangan lanjut, lihat Mohd Fauzi bin Hamat (1996), *Pengaruh Mantiq Terhadap Pemikiran Islam*, (Disertasi M.A, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), h. 226-237 dan 240-242.

⁴⁷ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*, j. 2., h. 317.

⁴⁸ 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 beserta syaratnya sehingga *al-burhān* yang ditegakkan itu boleh menghasilkan konklusi yang tepat dan betul dan keduanya ialah ilmu tentang Bahasa dan Tatabahasa Arab. Manakala dua

ingin mengetahui lebih lanjut tentang ilmu tersebut secara lengkap, ia boleh merujuk kepada mukadimah Mantik yang dititipkannya dalam kitab *Uṣūl al-Fiqh*nya iaitu *al-Mustasfā*.⁴⁹

Berdasarkan kepada huraian yang diberikan itu, boleh dirumuskan bahawa tindakan al-Ghazzālī yang lebih cenderung menanggapi 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 *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, sebagaimana yang dimanifestasikan menerusi penghasilan kitab *al-Mustasfā* menggambarkan matlamatnya yang sebenar beliau melibatkan diri dalam bidang Mantik, iaitu untuk mengembang dan memartabatkan disiplin ilmu Islam. Kalau di dalam kitab *al-Qistās al-Mustaqīm*, sebagaimana yang dinyatakan Dr. Muḥammad Mahrān, beliau cuba mengaplikasikan kaedah kias berdasarkan prinsip-prinsip akidah yang diambil dari al-Qurʿān,⁵⁰ di dalam *al-Mustasfā* pula, beliau cuba mengaplikasikannya kaedah-kaedah Mantik, termasuk kias dalam membicarakan persoalan *Uṣūl al-Fiqh*.

Sebagaimana yang dinyatakan sebelum ini, kecenderungan ini sebenarnya tidak begitu jelas kelihatan pada tokoh-tokoh Falsafah Islam sebelumnya seperti al-Fārābī dan juga Ibn Sīnā. Pada penulis, hal ini juga bukan sahaja menggambarkan keunggulan al-Ghazzālī sebagai seorang tokoh ilmuan unggul Islam umumnya, tapi juga seorang tokoh cendekiawan yang berketokohan dalam bidang Mantik secara khususnya. Selain dari itu, tindakan al-Ghazzālī menjadikan Mantik sebagai pengantar bagi *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* pada zamannya adalah suatu langkah yang tepat. Ini kerana

ilmu pelengkap pula ialah ilmu tentang pemansuhan hukum yang terdapat dalam al-Qurʿān dan al-Ḥadīth, dikenali sebagai ilmu tentang *nāsikh* dan *mansūkh* dan keduanya ialah ilmu Ḥadīth, khususnya yang berkaitan dengan pengetahuan tentang kaedah atau tatacara pelaporan sesuatu Ḥadīth dan perbezaan antara hadis sahih dan hadis yang tidak sahih. Lihat, al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*, j. 2., h. 385-387.

⁴⁹ Al-Ghazzālī, *ibid.*, h. 385.

⁵⁰ Muḥammad Mahrān, *al-Mantiq wa al-Mawāzīn al-Qurʿāniyyah*, h. 9.

pada zaman tersebut, kalangan yang memiliki *al-saliqah* yang melayakkannya mengeluarkan hukum dari nas al-Qur'an secara spontan, tanpa merujuk kepada mana-mana kaedah tertentu (termasuk kaedah Mantik) semakin berkurangan.

Kalau di zaman generasi *al-sahābah*, terdapat ramai tokoh-tokoh sahabat yang mampu menyelesaikan berbagai masalah hukum, tanpa merujuk kepada sebarang kaedah *Uṣūl 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-Hadīth yang menjadi sumber utama syariat Islam. Walaupun diandaikan 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 'Abbās dan beberapa personaliti sahabat yang lain.

Seperkara lagi, harus diakui bahawa walaupun di zaman *al-sahābah*, 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 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. 'a.w. adalah seorang manusia rasionalis, apatah lagi Baginda s. 'a.w. dibimbing oleh al-Qur'an yang sarat terkandung di dalamnya asas-asas pemikiran logik, khususnya penghujahan *al-burhān*, sebagaimana yang dibuktikan oleh al-Ghazzālī menerusi kejayaannya mengeluarkan '*mizān al-ḥaqq*' dari al-Qur'an, sebagaimana yang dapat dilihat dalam kitabnya *al-Qistās al-Mustaqīm*. Para sahabat Rasulullah s. 'a.w. yang mendapat bimbingan langsung dari Baginda s. 'a.w, banyak

terdedah dengan corak berfikir Baginda yang mendapat bimbingan langsung dari Allah SWT menerusi wahyu yang diturunkanNya.

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

Kesimpulan

Berdasarkan perbincangan yang dikemukakan tadi, disimpulkan bahawa al-Ghazzālī lebih cenderung kepada pandangan jumah cendekiawan yang menanggap Mantik sebagai “alat intelektual” dan “mukadimah” bagi ilmu pengetahuan. Bertitik tolak dari itu, beliau berusaha menggunakan Mantik sebagai metodologi kajiannya dalam membahaskan ilmu-ilmu Islam yang bersifat teoretikal seperti *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* dan *‘Ilm al-Kalām*. Ternyata bahawa suntikan Mantik sebagai “mukadimah”, “alat” dan “metodologi kajian” telah menyumbang ke arah kemantapan dan pengukuhan ilmu-ilmu tersebut sehingga ia menjadi ilmu yang berkembang subur dalam tradisi peradaban Islam. Penerimaan mereka terhadap Mantik atas sifat ini membayangkan bentuk dan pola berfikir mereka yang bersifat “selektif” terhadap hikmah silam yang sebahagiannya menurut *ijtihād* mereka dan berdasarkan sebuah hadis Nabi s. ‘a.w dianggap sebagai barang keciciran kepunyaan mereka yang seharusnya dipungut di mana sahaja mereka temui.