

**Kajian Awal Terhadap
Mantik Al-Ghazālī Dalam Mempertahankan Akidah
Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamā‘ah**

Mariam Abdul Rahman¹
Mohd. Fauzi Hamat²

Abstrak

Makalah ini menjelaskan fungsi *al-qiyās* dalam tradisi mantik yang mana kepekaan al-Ghazālī dalam menghadapi isu *al-ma‘rifah* yang dibawa oleh aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta‘līmīyyah telah menaiktaraf kedudukan *al-qiyās* sebagai *mawāzīn al-Qur’ān*. Penaiktarafan ini dinukil al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm* dan pengaplikasian *mawāzīn al-Qur’ān* tersebut terhadap isu yang telah ditimbulkan oleh aliran Shī‘ah juga disebutkan. Menerusi makalah ini, penulis telah menghuraikan kekuatan hubungan *mawāzīn* dengan ayat-ayat *al-Qur’ān*, bukan sahaja dari segi fleksibiliti penggunaan *mawāzīn* bahkan autoriti *mawāzīn* sebagai neraca berfikir yang diperakui kesahihannya. Huraian ini berasaskan kepada metode kualitatif sepenuhnya memandangkan kajian adalah berbentuk analisis teks kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*. Hasil daripada kajian menunjukkan bahawa mantik al-Ghazālī adalah sumber yang meyakinkan dalam mempertahankan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, bukan hanya menjadi penyokong terhadap penghujahan akal semata-mata akan

¹ Timbalan Pengarah Pusat Penataran Ilmu & Bahasa, Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA).

² Profesor Madya di Jabatan Akidah & Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Malaysia.

tetapi menjadi satu metode penghujahan yang berasaskan ayat-ayat *al-Qur'ān* yang disebut oleh al-Ghazālī sebagai *mawāzīn al-ma'rifah*.

Kata Kunci: Mantik, *Mawāzīn al-Qur'ān*, al-Ghazālī, *al-Qiyās* dan *al-Ma'rifah*

Abstract

This paper explores the function of *al-qiyās* in a logical tradition by which al-Ghazali's sensitivity towards the issue of *al-ma'rifah*, brought by the flow of Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta'limīyyah, helped to elevate the position of *al-qiyās* as *mawāzīn al-Qur'ān*. This elevation was mentioned by al-Ghazali in the book *al-Qisṭās al-Mustaqīm* in addition to the application of *mawāzīn al-Qur'ān* towards the issues raised by said Shī'ah. In this paper, the author demonstrate the strength of the *mawāzīn* relationship with the verses of *al-Qur'ān* not only in terms of the flexibility in its use, but also the authority it holds as a reliable and balanced way of thinking. A qualitative approach involving the text analysis of the *al-Qisṭās al-Mustaqīm* was used as the method to obtain the findings of this research. Conclusively, these findings show that the logic of al-Ghazālī is a dependable source for preserving the faith of Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, not only as a means of support for argumentation but also as an argumentative method based on the verses of *al-Qur'ān* which al-Ghazālī mentioned to be *mawāzīn al-ma'rifah*.

Keywords: logic, *mawāzīn al-Qur'ān*, al-Ghazālī, *al-qiyās* dan *al-ma'rifah*.

Pendahuluan

Perselisihan pendapat yang berlaku dalam kalangan ulama secara sihat membuktikan bahawa peranan akal telah diaktifkan semaksimum mungkin oleh mereka bagi mempertahankan nilai-nilai kebenaran Islam. Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah telah menggunakan akal sebagai neraca berfikir, namun sumber ini tidak mengatasi keterangan nas-nas yang *qaṭ'ī* dalam *al-Qur'ān* dan Sunnah. Antara ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang tersohor dalam bidang ini ialah imam al-Ghazālī (450-505H/1058-1111M). Beliau terkenal dengan gelaran *hujjat al-Islām* kerana kemahiran beliau berhujah dalam mempertahankan akidah Islam di samping keupayaan beliau dalam memartabatkan akal sebagai kaedah berfikir yang mempunyai neraca ukuran yang bersifat '*islamic oriented*'. Penguasaan beliau dalam bidang falsafah khususnya ilmu logik atau mantik yang dibawa oleh Aristotle (384-322 S.M.) menjadikan beliau mahir dalam perbahasan dan perdebatan. Walaupun sebahagian ulama tidak dapat menerima mantik sebagai satu disiplin ilmu namun al-Ghazālī mengambil langkah yang positif dengan memanfaatkan mantik sebagai memenuhi keperluan umat Islam dalam mempertahankan hujah-hujah yang bertentangan dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

Dalam usaha al-Ghazālī mengubah persepsi umat Islam agar dapat menerima mantik sebagai disiplin ilmu yang sebanding dengan disiplin ilmu-ilmu Islam tulen yang lain, al-Ghazālī meletakkan mantik sebagai mukadimah *al-kitāb* dalam karya beliau, *al-Mustasfā min 'ilm al-Uṣūl*. Melalui kitab ini, al-Ghazālī berusaha menonjolkan kepentingan mantik dengan menjelaskan bahawa syarat seorang

mujtahid hendaklah tahu kaedah penggunaan dalil dan syarat-syaratnya, agar dapat menghasilkan penetapan hukum yang sah. Beliau bukan sahaja menghuraikan kaedah-kaedah logik tersebut bahkan menyatukan kaedah penghujahan mantik dengan penghujahan yang terdapat dalam *al-Qur'ān*. Usaha ini jelas terbukti apabila beliau nukilkan kesatuan kaedah penghujahan tersebut dalam kitab *al-Qiṣṭās al-Mustaqīm*, yang disebut sebagai *mawāzīn al-Qur'ān*. *Mawāzīn* ini merupakan justifikasi penggunaan ilmu mantik dalam bidang keagamaan khususnya dalam mempertahankan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.³

Kefahaman aliran Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta'limīyyah tentang kedudukan imam sebagai sumber *al-ma'rifah* telah timbul pada zaman al-Ghazālī. Menurut aliran ini, para imam mempunyai autoriti yang tinggi sebagai sumber ilmu kerana mereka adalah pewaris nabi. Muṣṭafā Ghālib ada menyebutkan dalam kitabnya *al-Ḥarakāt al-Bāṭinīyyah fī al-Islam* bahawa Nabi s.a.w. telah mewariskan kuasa kepimpinan kepada 'Ali bin Abi Talib setelah kewafatan baginda kerana 'Ali adalah saudara susuan nabi, sepupu nabi dan suami kepada Fatimah al-Zahra, anak perempuan nabi.⁴ Berdasarkan ini, aliran Shī'ah berpendapat bahawa hanya imam sahaja yang dapat mencapai tahap para nabi kerana imam mengetahui perkara-perkara yang berhubungkait dengan agama, malahan tugas imam ialah menjalankan tugas nabi dalam menyampaikan syariat. Begitu juga dalam syariat, hanya imam sahaja yang mengetahui makna batin yang terkandung dalam *al-Qur'ān* dan juga pentakwilannya.

³ Mohd Fauzi Hamat, *Ketokohan al-Ghazālī dalam Bidang Logik*, c.3, (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, h. 2005), h. 4.

⁴ Muṣṭafā Ghālib, *al-Ḥarakāt al-Bāṭinīyyah fī al-Islam*, (Beirut: Dār al-Andalus, t.th), h.26.

Oleh kerana itu, imam boleh memberikan ganjaran pahala dan dosa kepada manusia di akhirat kelak kerana imam mengetahui apa yang terkandung dalam syariat dan juga hukum-hukum syarak.⁵

Selain itu, tidak boleh wujud dua orang imam dalam satu masa kerana tidak wujud dua nabi dengan dua syariat yang berbeza dalam satu masa. Bagi mereka, hanya seorang imam sahaja yang perlu untuk menegakkan kebenaran (*al-ḥaqq*) dan ianya bersifat *ma'ṣūm* sebagaimana nabi. Oleh kerana itu, imam berupaya menyingkap hakikat kebenaran sesuatu kerana kedudukannya yang sama dengan nabi cuma para imam tidak diturunkan wahyu sebagaimana nabi.⁶ Berdasarkan kefahaman aliran Shī'ah ini, maka al-Ghazālī melalui kitab *al-Qistās al-Mustaqīm* telah membuat penilaian terhadap kefahaman tersebut dengan menggunakan kaedah penghujahan *al-qiyās* yang berasaskan *al-Qur'ān* yang disebut al-Ghazālī sebagai *mawāzīn al-Qur'ān*.

***Al-Qiyās* dalam Tradisi Pengajian Mantik**

Al-qiyās dari segi bahasa berasal dari kata dasar *qāsa al-shay' bi al-shay' wa qaddarahu alā mithālihi* yang bermaksud memadankan sesuatu dengan sesuatu dan menetapkan sesuatu mengikut yang sama dengannya.⁷

⁵ Kamaluddin Nurdin Marjuni, *Mawqif al-Zaidiyyah wa Ahl al-Sunnah min al-'Aqidah al-Isma'īliyyah wa falsafatuhā*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), h. 327.

⁶ al-Ghazālī. *Faḍāih al-Bāṭiniyyah*, ed. Abd al-Rahman Badawī, (Kuwait: Mu'assasah Dār al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1964), h. 28.

⁷ Al-Rāzī, Muḥammad bin Abu Bakar bin Abd al-Qadir, *Mukhtār al-Siḥḥah*, (Beirut : Dār al-Qalam, t.t.), h. 559).

Dalam *Kamus Dewan*, kata *al-qiyās* disebut sebagai kias yang bermaksud 1. Ibarat, teladan atau pengajaran, 2. Teguran yang tidak terus terang, sindiran 3. Perbandingan dengan contoh yang telah ada atau dengan hal yang telah berlaku. Kiasan juga bererti pertimbangan (perhitungan) mengenai sesuatu perkara dengan perbandingan (persamaan) perkara yang lain.⁸ Maka *al-Qiyās* bermaksud berikut:⁹

قول مركب من قضايا اذا سلم بها لزم عنها لذاتها قول آخر،
مثل: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم اذن حادث.

Terjemahan: Setiap kata yang tersusun daripada beberapa pernyataan, apabila pernyataan-pernyataan ini dapat diterima dari segi *validity* (kesahihan) pada format atau bahan asas (*al-mādah*) penghujahan, sudah pasti akan menghasilkan pernyataan yang lain, contoh pernyataan-pernyataan tersebut seperti berikut: Alam berubah. Setiap yang mengalami perubahan pasti bersifat baru. Maka alam bersifat baru.

Dalam *Mu‘jam al-Falsafī* juga menyebutkan pengertian *al-qiyās* sebagai susunan beberapa pernyataan, yang mana jalinan pernyataan-pernyataan tersebut akan menghasilkan

⁸ *Kamus Dewan*, ed. Ke-4, cet. ke-3, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010), h. 785, entri “kias”.

⁹ Ahmad al-‘Abid (et.al), *al-Mu‘jam al-‘Arabiyy al-Asāsiyy*, (t.tp: al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqāfah wa al-‘Ulūm, 1988), h. 1019, entri “ق ي س”.

satu pernyataan yang lain disebut *al-natījah* iaitu kesimpulan, akan tetapi pengertian ini juga menjelaskan tentang fungsi *al-qiyās* seperti berikut:¹⁰

قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر .
والقياس استدلال غير مباشر، وتقتصر عملياته على ثلاث
قضايا حملية فقط وثلاثة حدود فقط .

Terjemahan: Kata-kata yang terdiri daripada beberapa pernyataan, apabila betul susunannya akan lahir daripada pernyataan-pernyataan tersebut, satu pernyataan yang lain. *Al-qiyās* adalah suatu bentuk pengujahan yang bersifat tidak langsung, fungsinya meliputi kepada tiga pernyataan yang bersifat *al-hamliyyah* dan mengandungi tiga *hudūd* sahaja.

Berasaskan contoh di atas, susunan *al-qiyās* dapat difahami seperti berikut:¹¹

Jadual 1 **Maksud *al-Qiyās***

Premis pertama	
متغير (berubah)	العالم (Alam)

¹⁰ ‘Abd Mun‘im al-Ḥafnī, *al-Mu‘jam al-Falsafī*, (al-Qāhirah: al-Dār al-Syarqiyyah, h. 267)

¹¹ *Ibid.*

Premis kedua	
حادث (bersifat baru)	وكل متغير (Setiap berubah)
Kesimpulan	
حادث (bersifat baru)	فالعلم اذن (maka alam)

Sumber: *al-Mu'jam al-'Arabiyy al-Asāsiyy*, h. 1019.

Contoh di atas menunjukkan penisbahan hukum atau sifat sesuatu objek terhadap objek yang lain dengan mengadakan perkaitan antara dua objek dengan hukum ataupun sifat. Dalam kitab *al-Mursyīd al-Salīm*, 'Iwad Allāh menyebutkan Aristotle membahagikan ilmu mantik kepada tiga aktiviti berfikir, iaitu *al-taṣawwur al-muṭlaq*, *al-taṣdīq* dan *al-istidlāl*. *Al-taṣawwur al-muṭlaq* bermaksud satu perkara (objek) yang dibahaskan hanya semata-mata gambaran atau keterangan sahaja; tidak mengandungi sifat atau hukum, sama ada positif atau negatif. Adapun *al-taṣdīq* ialah menisbahkan atau menghukumkan perkara yang dibahaskan dengan maksud menilai atau menyifatkannya, dan *al-istidlāl* ialah menghukumkan sesuatu dengan menggunakan perantara atau *al-qiyās*. 'Iwad Allāh menambah menurut Aristotle, kesilapan sering berlaku dalam penghujahan mantik disebabkan perkataan-perkataan yang mengelirukan dalam penggunaan bahasa dan pentakrifan, atau kesilapan dalam perkaedahan mantik iaitu dari segi *mādh al-mantiq*. Maka kesilapan dalam berhujah menurut Aristotle disebut sebagai *al-aghālīf*. Oleh kerana itu *al-qiyās* sangat bergantung kepada susunan

pernyataan agar penghujahan tersebut boleh menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan.¹²

Kesilapan dalam penghujahan dan kesalahan dalam penggunaan perkataan sangat berkait rapat dengan pembahagian penghujahan *al-qiyās* yang terdiri daripada dua komponen yang utama, pertama: *ṣūrah al-qiyās* dan kedua: *mādah al-qiyās*. *Ṣūrah al-qiyās* iaitu bentuk-bentuk susunan *al-qiyās* yang terdiri daripada *al-muqaddimah* (premis). *Al-muqaddimah* ialah setiap premis mengandungi hujah yang akan membentuk *al-qiyās* berasaskan persyaratan yang telah ditetapkan. Sementara itu, kandungan premis-premis ini disebut sebagai *mādah al-qiyās*.¹³ Komponen dan bahan asas yang terdapat dalam *mādah al-qiyās* terdiri daripada *al-hissi* (data sensori), *al-tajribah* (data empirikal), *al-tawatur al-kamil* (data periwayatan yang lengkap) dan *awwal al-'aql* (data aksiom). Data-data yang bersifat *al-hissi*, *al-tawatur* dan *al-tajribah* menurut al-Ghazālī, kadang-kadang tidak terlepas daripada berlaku kesilapan, oleh kerana itu penggunaan akal memainkan peranan penting dalam menentukan kesahihan suatu hujah. Menurut al-Ghazālī, data yang bersifat *al-hissī*, data *al-tajribah* dan data *al-tawatur* boleh digunakan dalam penghujahan, jika keupayaan akal digunakan semaksimum mungkin bagi menghasilkan *al-ma'rifah* yang benar. Di samping menyusun data-data tersebut mengikut kaedah dan syarat yang betul, data-data tersebut juga harus diproses dengan

¹² 'Iwad Allāh Jād Hijāzī, *al-Mursyid al-Salīm fī al-Mantiq al-Qadīm wa al-Ḥadīth*, c. ke-5, (Kaherah: Dār al-Ṭibā'ah al-Muḥammadiyah, t.t.), h. 29.

¹³ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, h. 17.

teliti secara berulang-ulang kali agar tidak terkeluar daripada batasan emosi dan salah pengambilan data dalam periwayatan.¹⁴ Kenyataan ini telah dijelaskan al-Ghazālī dalam kitab *al-Qistās* seperti berikut:¹⁵

والمادة الصحيحة التي تستعمل في النظر وتفيد المعرفة اليقينية، (كل اصل معلوم قطعاً اما بالحس او بالتجربة او بالتواتر الكامل او بأول العقل او بالاستنتاج من هذه الجملة). ولكن معطيات الحس والتجربة والتواتر يمكنها ان تتحول وتصبح معارف ضرورية ومقدمات صالحة للاستعمال في البراهين. ويتحقق ذلك عادة بفضل نشاط عقل الانسان وتفكيره لاستخراج الأصول الضرورية وتأليفها تأليفا تتوفر فيه شروط البرهان. وهكذا من قصد طلب الحقيقة عن طريق النظر عليه ان يدرس شروطه ويواعيها، وعليه ايضا التذكر والتفكير والمعادة مرة بعد أخرى ليقوم ما انحرف في معطيات الحس والتواتر.

Terjemahan: Bahan asas yang benar digunakan dalam berhujah dan menghasilkan *al-ma'rifah* yang meyakinkan ialah: setiap pernyataan yang diketahui secara pasti sama ada daripada pancaindera, ujikaji, periwayatan yang sempurna, penggunaan akal atau mengambil

¹⁴*Ibid.* Lihat juga Mohd. Fauzi Hamat, "Ketokohan al-Ghazzali dalam bidang Mantik: Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitab dalam Kitab *al-Mustasfā' min 'Ilm al-Uṣūl*" (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Malaysia, 2002), h. 448.

¹⁵Al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqīm*, h. 17.

kesimpulan daripada semua sumber ini. Akan tetapi penggunaan pancaindera, ujikaji dan periwayatan boleh bertukar menjadi *al-ma'rifah* yang meyakinkan dan dijadikan pernyataan yang sesuai digunakan dalam penghujahan. Ini berlaku pada kebiasaannya mengikut kelebihan manusia itu sendiri dalam aktiviti berfikir dalam menggunakan pernyataan-pernyataan yang benar dan menyusunnya mengikut susunan yang memenuhi persyaratan hujah. Dan cara ini dengan tujuan untuk mencapai hakikat dengan menggunakan penghujahan yang harus dipelajari dan dipelihara persyaratannya. Begitu juga, seseorang itu haruslah menyebut, bertafakkur dan mengulang-ulang beberapa kali untuk melihat apa yang tersasar daripada pancaindera dan periwayatan.

Di samping itu, *al-qiyās* juga terbahagi kepada *al-ḥamliy* dan *al-shartiy*. *Al-qiyās al-shartiy* ialah penghujahan bersyarat yang mengandungi *al-muqaddam* dan *al-tālī* berbeza dengan *al-qiyās al-ḥamliy* yang mengandungi dua mukaddimah (dua premis) dan *al-natījah* (kesimpulan). *Al-muqaddimah al-sughrā* mengandungi *mawḍū' al-natījah* dan *al-muqaddimah al-kubrā* mengandungi *maḥmūl al-natījah* manakala *al-natījah* ialah kesimpulan daripada *al-qiyās* setelah *al-ḥadd al-awsaṭ* tidak digunakan. *Al-ḥadd al-*

awsaṭ adalah sebahagian daripada *al-ḥudūd*, yang mana *al-ḥudūd* terbahagi kepada tiga bahagian, pertama: *al-ḥadd al-aṣghar* iaitu *mawḍū‘ al-natījah*. Kedua: *al-ḥadd al-akbar* iaitu *maḥmūl al-natījah* dan ketiga: *al-ḥadd al-awsaṭ* iaitu yang berulang antara keduanya. Dinamakan *mawḍū‘ al-natījah* sebagai *al-ḥadd al-aṣghar* kerana mengandungi jumlah yang sedikit, sementara *maḥmūl al-natījah* dinamakan sebagai *al-ḥadd al-akbar* kerana mengandungi jumlah yang lebih besar. Manakala dinamakan *al-ḥadd al-awsaṭ* sebagai yang berulang kerana dalam mensabitkan hukum, ia menjadi penghubung antara *al-ḥadd al-akbar* dan *al-ḥadd al-aṣghar* atau ia juga menjadi penghubung dalam mengaitkan antara keduanya. Premis ketiga dinamakan *al-natījah* kerana terhasil daripada dua premis sebelumnya dan *al-natījah* juga disebut *al-maṭlūb* yang mana ketika seseorang dihukum tanpa bukti, dan keadaan seperti ini sudah pasti akan memerlukan pembuktian, oleh kerana itu *al-natījah* dinamakan juga sebagai *al-maṭlūb*.¹⁶

Istilah-istilah di atas seperti *al-maṭlūb*, *al-natījah*, *al-ḥudūd*, *al-mawḍū‘*, *al-maḥmūl*, *al-muqaddam* dan *al-tālī* adalah istilah penting dalam *al-qiyās* yang sangat perlu difahami penggunaannya. *al-Maṭlūb* ialah pernyataan yang perlu ada dalam *al-qiyās* sementara itu *al-natījah* bermaksud kesimpulan dalam *al-qiyās*. Berikut petikan teks huraian tersebut:¹⁷

¹⁶Iwad Allah Jād Ḥijāzī, *al-Mursyid al-Salīm*, h. 132.

¹⁷Muḥammad Reḍa al-Muzaffar, *al-Manṭiq*, cet. ke-2, (Beirut: Dār al-Ta‘āruf al-Maṭbū‘at, 1985), h. 204.

المطلوب هو القول اللازم من القياس. ويسمى (مطلوبا) عند أخذ الذهن في التأليف المقدمات. النتيجة وهي المطلوب عينه، ولكن يسمى بها بعد تحصيله من القياس.

Terjemahan: *Al-Maṭlūb* ialah kata yang mesti ada dalam *al-qiyās*. Dinamakan *al-maṭlūb* kerana pernyataan tersebut, telah wujud dalam minda ketika menyusun *al-muqaddimah*. *Al-Natījah* ialah pernyataan yang dimaksudkan (*al-maṭlūb*) akan tetapi dinamakan ia sebagai *al-natījah* selepas berlaku proses *al-qiyās* (penghujahan).

Al-Hudūd bermaksud bahagian-bahagian yang bersifat *dhātīyyah* bagi *al-muqaddimah* iaitu bahagian ini tetap dan kekal, tidak akan berubah setelah berlaku analisa, bahagian-bahagian tersebut ialah *mawḍū'*, *maḥmūl*, *al-muqaddam* dan *al-tālī*. Keempat-empat istilah ini disebut sebagai bahagian yang bersifat *dhātīyyah* bagi setiap premis:¹⁸

الحدود وهي الأجزاء الذاتية للمقدمة. ونعني بالأجزاء الذاتية الأجزاء التي تبقى بعد تحليل القضية، فاذا فككنا وحللنا العملية مثلا الى أجزائها لا يبقى منها الا الموضوع والمحمول دون النسبة، وكذلك اذا حللنا الشرطية الى أجزائها لا يبقى منها الا المقدم والتالي.

¹⁸*Ibid.*

Terjemahan: *al-ḥudud* ialah bahagian-bahagian *al-dhatī* (tetap) bagi setiap premis. Maksud bahagian-bahagian *al-dhatī* ialah bahagian yang kekal selepas setiap premis dinilai seperti apabila premis berbentuk *al-qaḍīyyah al-ḥamlīyyah* dinilai, akan mengekalkan *al-mawḍū‘* dan *al-maḥmūl* tanpa mengekalkan *al-nisbah* (sifat atau hukum), begitu juga penghujahan berbentuk *al-qaḍīyyah al-sharṭīyyah*, jika dinilai premisnya akan mengekalkan *al-muqaddam* dan *al-tālī*.

Manakala istilah *al-mawḍū‘* bermaksud *al-maḥkum ‘alayh* iaitu perkara yang dihukumkan dan *al-maḥmūl* sebagai *al-maḥkum bih* iaitu perkara yang menghukum. Kedua-dua istilah ini digunakan dalam *al-qaḍīyyah al-ḥamlīyyah* iaitu penghujahan tidak bersyarat. Sementara itu, *al-muqaddam* digunakan sebagai *al-maḥkum ‘alayh* dan *al-tālī* sebagai *al-maḥkum bih* dalam *al-qaḍīyyah al-sharṭīyyah* iaitu penghujahan bersyarat. Istilah-istilah yang digunakan dalam *al-qiyās* ini boleh difahami melalui contoh jadual-jadual berikut:¹⁹

Jadual 2 **Susunan Premis *al-Qiyās***

	<i>al-maḥmūl</i>	<i>al-mawḍū‘</i>
Premis pertama	فاسق (adalah fasiq)	شارب الخمر (Peminum arak)
Premis kedua	ترد شهادته	وكل فاسق

¹⁹Iwad Allah, *al-Mursyid al-Salīm*, h. 96.

	(ditolak syahadahnya)	(Setiap fasiq)
Kesimpulan	ترد شهادته (ditolak syahadahnya)	شارب الخمر (Peminum arak)

Sumber: *Al-Mantiq*, h. 205.

Menghukumkan *fāsiq* terhadap *shārib al-khamri* (peminum arak) dan menghukumkan *turaddu shahādātu* (ditolak syahadahnya) ke atas setiap orang *fāsiq*, akan menghasilkan kesimpulan bahawa peminum arak akan ditolak syahadahnya. Premis pertama yang mengandungi *shārib al-khamri fāsiq* dan premis kedua mengandungi *wa kullu fāsiq turaddu shahādātu*, kedua-dua premis ini disebut sebagai *al-muqaddimah* yang juga disebut sebagai *mādah al-qiyās*. Penjelasan ini dapat difahami melalui jadual berikut:²⁰

Jadual 3 *Mādah al-Qiyās*: Premis Pertama dan Kedua

<i>al-Muqaddimah</i>		
Premis pertama	فاسق (adalah fasiq)	شارب الخمر (Peminum arak)
Premis kedua	ترد شهادته (ditolak syahadahnya)	وكل فاسق (Setiap fasiq)

Sumber: *Al-Mantiq*, 205.

²⁰Muhammad Reḍa al-Muzaffar, *al-Mantiq*, h. 205.

Jadual ini menjelaskan bahawa *shārib al-khamri*, *fāsiq* dan *turaddu shahādatuhu* juga disebut sebagai *al-ḥudūd* iaitu *shārib al-khamri* sebagai *al-ḥadd al-aṣghar*, *fāsiq* sebagai *al-ḥadd al-awsaṭ* dan *turaddu shahādatuhu* sebagai *al-ḥadd al-akbar*. Berikut huraian *al-ḥudūd* dalam jadual.²¹

Jadual 4 **Kedudukan *al-Ḥudūd***

<i>al-Ḥudūd</i>	
<i>al-ḥadd al-aṣghar</i>	شارب الخمر (Peminum arak)
<i>al-ḥadd al-awsaṭ</i>	فاسق (Setiap fasiq)
<i>al-ḥadd al-akbar</i>	ترد شهادته (ditolak syahadahnya)

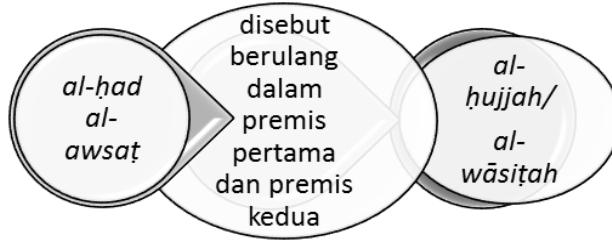
Sumber: *Al-Manṭiq*, h. 209.

Dalam kaedah *al-qiyās*, *al-ḥadd al-awsaṭ* yang berulang dalam premis pertama dan premis kedua disebut *al-hujjah* kerana sifatnya yang membahaskan tentang hukum antara dua premis. Disebut juga *al-wāsiṭah* kerana sifatnya yang menghubungkan hukum antara dua premis. Huraian ini seperti dalam rajah berikut:²²

²¹*Ibid.*, h. 209.

²²*Ibid.*

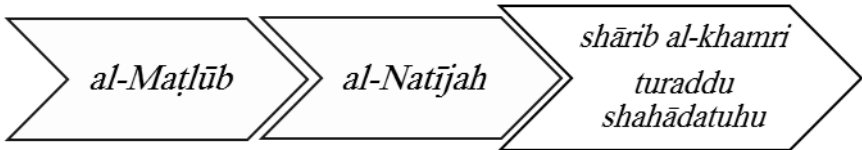
Rajah 1 Kedudukan *al-Ḥadd al-Awsaṭ*



Sumber: *Al-Manṭiq*, h. 209.

Premis ketiga iaitu *shārib al-khamri turaddu shahādatuhu* disebut sebagai *al-maṭlūb* dan *al-natījah*, berikut huraian rajah:²³

Rajah 2 *Al-Maṭlūb* dan *al-Natījah*

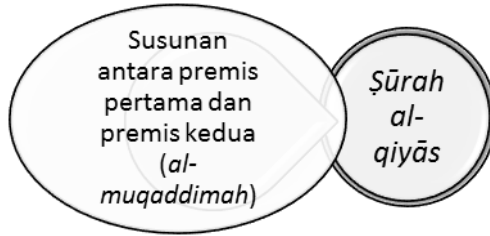


Sumber: *Al-Manṭiq*, h. 205.

Susunan premis pertama dan kedua disebut *ṣūrah al-qiyās* seperti berikut:²⁴

²³*Ibid.*, 205.

²⁴*Ibid.*

Rajah 3 *Şūrah al-Qiyās*

Sumber: *Al-Mantiq*, h. 205.

Dalam pengajian mantik, *al-qiyās* dikategorikan sebagai *al-istidlāl ghayru mubāshir* kerana di dalam penghujahan perlu kepada beberapa premis sebelum menghasilkan kesimpulan. Penghujahan tersebut berbeza dengan *al-istidlāl al-mubāshir* yang terdiri daripada *al-‘aks* dan *al-tanāquḍ*. Kedua-dua bahagian ini dinamakan *al-istidlāl al-mubāshir* kerana perbahasan ini hanya memerlukan satu premis sahaja. Berikut adalah petikan seperti yang telah disebutkan di atas:²⁵

ينقسم الاستدلال إلى قسمين: استدلال مباشر واستدلال غير مباشر، فالاستدلال غير المباشر هو الذي يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية حتى يوصل إلى النتيجة المطلوبة وهو أنواع ثلاثة: القياس، والاستقراء، والتمثيل. وأما الاستدلال المباشر فهو الذي لا يحتاج فيه إلى أكثر من مقدمة واحدة، ويحصر

²⁵Iwad Allah, *al-Mursyid al-Salīm*, h. 115. Lihat juga ‘Umar ‘Abd Allāh Kāmil, *Mudhazakkirah fī Taysīr al-Mantiq*, (Beirut: Bīsān li al-Nashri wa al-tawzi‘ wa al-i‘lām, 2004), h. 35.

هذا الاستدلال في العكس؛ والتقابل بين القضايا؛ وتلازم
الشرطيات؛ كما يسمى هذا الاستدلال أحكام القضايا؛ وإنما
سميت هذه الأنواع أحكام القضايا لأن كل واحد منها يحكم
به على القضية ويخبر به عنها فيقال مثلا: كل إنسان حيوان
عكسه بعض الحيوان إنسان ونقيضه: بعض الإنسان ليس
بحيوان

Terjemahan: Pendalilan terbahagi kepada dua bahagian: pendalilan secara langsung dan pendalilan tidak langsung. Pendalilan tidak langsung bermaksud seseorang pengkaji memerlukan premis lebih daripada satu untuk menghasilkan kesimpulan yang diperlukan; pendalilan ini ada tiga jenis: *al-qiyās*, *al-istiqrā'* dan *al-tamthīl*. Adapun pendalilan secara langsung adalah pendalilan yang hanya memerlukan satu premis sahaja seperti *al-'aks*, pernyataan-pernyataan yang bertentangan dan pernyataan yang berbentuk syarat. Pendalilan ini disebut juga hukum-hukum pernyataan dan dinamakan demikian kerana setiap jenis pendalilan tersebut memberi hukum dan mengkhabarkan tentang pernyataan yang disampaikan seperti: "Setiap manusia adalah haiwan" *al-'aks* pernyataan tersebut "Sebahagian haiwan adalah manusia", dan *al-naqīd* (lawan) nya "Sebahagian manusia bukan haiwan".

Al-naqīd atau *al-tanāquḍ* adalah sebahagian daripada pernyataan-pernyataan yang bertentangan²⁶ yang mana *al-tanāquḍ* bermaksud pernyataan yang berlawanan antara dua keputusan iaitu positif dan negatif; yang satu benar dan yang lain salah.²⁷ Berbeza dengan pernyataan yang berbentuk *al-‘aks* yang mana pernyataan ini menukar kedudukan *al-mawḍū* dan *al-maḥmūl* dengan mengekalkan kebenaran pernyataan (*al-ṣidq*) dan keadaannya (*al-kayf*).²⁸

²⁶Iwad Allah, *al-Mursyid al-Salīm*, h. 120.

²⁷Syukriadi Sambas, *Mantik Kaidah Berpikir Islam*, cet. ke-6, (Bandung: P.T. Remaja Rosdakarya, h. 2012), h. 100. Lihat juga ‘Iwad Allah, *al-Mursyid al-Salīm*, h. 116.

²⁸Syukriadi Sambas, *Mantik Kaidah Berpikir Islam*, h. 108.

Jadual 5 Perbezaan *al-Istidlāl al-Mubāshir* dan
al-Istidlāl Ghayru al-Mubāshir

<i>al-istidlāl al-mubāshir</i>		<i>al-istidlāl ghayru al-mubāshir</i>
<i>kullu insān hayawān</i>		
<i>al-'aks</i> <i>ba'd</i> <i>al-hayawān</i> <i>insān</i>	<i>al-tanāquḍ</i> <i>ba'd al-insān</i> <i>laysa bi</i> <i>hayawān</i>	<i>al-qiyās</i> <i>Kullu insān hayawān</i> (premis pertama) <i>Kullu insān nāṭiq</i> (premis kedua) <i>Ba'd al-hayawān nāṭiq</i> (natijah)

Sumber: *Mudhakkirah fī Taysīr al-Manṭiq*, h. 35.

Berdasarkan kepada pembahagian di atas, *al-qiyās* merupakan cabang daripada *al-istidlāl ghayru al-mubāshir* yang meliputi dua bahagian, *iqtirānī* dan *istithnā'i*. *al-Qiyās al-iqtirānī* merupakan pendalilan yang disusun berdasarkan *al-ḥudūd* sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Secara tradisinya, *al-qiyās* bukanlah kaedah berhujah yang baru dalam pendalilan, kaedah ini telah digunakan oleh para ahli falsafah Yunani, sebagai pelopor awal penggunaannya. Namun penggunaan *al-qiyās* ini juga turut tersebar dalam kalangan ahli falsafah Islam seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina dan al-Ghazālī.

Mawāzīn al-Qur'ān

Dalam kitab *Maqāṣid al-Falāsifah*, al-Ghazālī menyebutkan bahawa *al-qiyās* ialah pernyataan-pernyataan yang disusun bersistematik dan secara tidak langsung akan melahirkan pernyataan yang lain disebut sebagai kesimpulan. Pernyataan tersebut boleh difahami seperti

dalam contoh ini, “Alam ini sesuatu yang dapat digambarkan” (*al-‘ālam muṣawwar*). “Setiap sesuatu yang dapat digambarkan bersifat baru” (*wa kullu muṣawwar hādith*). “Maka alam bersifat baru” (*wa al-‘ālam hādith*). Pernyataan-pernyataan bersistematik yang dimaksudkan al-Ghazālī di sini adalah susunan premis pertama (*muqaddimah ṣuḡhrā*) dan premis kedua (*muqaddimah kubrā*), dan gabungan daripada kedua-dua premis tersebut akan menghasilkan pernyataan yang lain yang disebut sebagai *al-natījah* (kesimpulan/*al-ma‘rifah*). Kenyataan di atas adalah terjemahan maksud *al-qiyās* dalam kitab *Maqāṣid al-Falāsifah* yang tercatat seperti berikut:²⁹

والقياس عبارة عن أقاويل ألفت تأليفا يلزم من تسليمها
بالذات قولاً آخر اضطراراً، ومثال ذلك العالم مصور،
وكل مصور حادث فانهما قولان مؤلفان يلزم من تسليمها
بالضرورة قول ثالث ، وهو ان العالم حادث.

Terjemahan: *al-Qiyās* adalah ungkapan daripada beberapa pernyataan yang disusun mengikut kesahihan susunan itu sendiri, akan menghasilkan pernyataan lain. Contoh pernyataan tersebut: Alam adalah suatu yang dapat digambarkan, dan setiap yang dapat digambarkan adalah bersifat baharu. Kedua-dua pernyataan yang telah disusun, pasti akan

²⁹al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Maqāṣid al-Falāsifah fī al-Mantiq wa al-Ḥikmah al-Ilāhīyyāt wa al-Ḥikmah al-Ṭabī‘īyyāt*, (Miṣr : Maṭba‘ah al-Muḥammadiyyah al-Tijārīyyah bi al-Azhar, 1936), h. 26.

menghasilkan pernyataan yang ketiga
iaitu, alam adalah bersifat baharu.

Pernyataan *al-qiyās* yang dipetik daripada kitab *Maqāṣid* ini, menunjukkan bahawa konsep *al-mawāzīn* yang digunakan al-Ghazālī dalam kitab *al-Qistās* mempunyai persamaan maksud iaitu penggunaan beberapa pernyataan akan menghasilkan pernyataan yang lain. Dalam kitab *al-Qistās*, al-Ghazālī menggunakan kata *al-mawāzīn* sebagai ganti *al-qiyās* kerana menurut beliau *al-mawāzīn* boleh menghasilkan ilmu yang bertaraf yakin kerana fungsi *al-mawāzīn* dalam persoalan akidah amat signifikan. Penggunaan premisnya yang betul dan pernyataan yang bersumberkan daripada *al-Qur'ān* telah menghasilkan *al-taṣdīq al-yaqīniyy*.³⁰ Berasaskan pandangan ini, al-Ghazālī menggunakan ayat-ayat *al-Qur'ān* untuk dijadikan asas penghujahan bagi membuat penilaian terhadap pemikiran Shī'ah al-Ismā'iliyyah al-Bāṭiniyyah al-Ta'limiyyah yang menganggap imam mereka sebagai sumber *al-ma'rifah*.³¹ Kefahaman dan kepercayaan terhadap imam aliran ini telah menimbulkan keraguan kerana ianya tidak berasaskan kepada *al-mawāzīn* yang meyakinkan. Hujah yang bersifat

³⁰al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqīm*, 16.

³¹Keyakinan aliran Shī'ah tentang kemaksuman imam telah mengangkat imam mereka sebagai sumber segala *al-ma'rifah*. Kefahaman mereka ini berasaskan bahawa para imam adalah *waṣī* iaitu pengganti yang telah diwasiatkan untuk menjadi pemimpin setelah kewafatan Nabi s.a.w. Oleh kerana Nabi s.a.w. seorang yang *ma'sūm* maka pengganti baginda haruslah juga bersifat *ma'sūm*. Menurut al-Ghazālī, pernyataan yang tidak benar mengenai kemaksuman para imam, sudah pasti akan menghasilkan kesimpulan yang tidak benar iaitu imam adalah sumber *al-ma'rifah*.

zann menurut al-Ghazali ini kurang sesuai digunakan bagi menghasilkan ilmu yang benar kerana premis yang berbentuk *mashhūrāt zannīyyāt* adalah berasaskan fakta meragukan, bukan bersifat yakin dan pasti. Bagi menghasilkan hujah yang pasti dan meyakinkan, perlu kepada sumber maklumat dan data yang sah. Menurut al-Ghazālī tiada data dan maklumat yang dianggap benar selain daripada *al-Qur'ān*, oleh kerana itu beliau menganggap bahawa berhujah menggunakan pendekatan *al-Qur'ān* adalah neraca berfikir yang sangat *absolute*. Kaedah berfikir ini dijadikan *al-mawāzīn* sesuai dengan fungsinya di dalam *al-Qur'ān*, sebagaimana firman Allah SWT:³²

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ
ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

al-Isra' 17 : 35

Terjemahan: Dan sempurnakanlah sukatan apabila kamu menyukat, dan timbanglah dengan timbangan yang adil. Yang demikian itu baik kesannya bagi kamu di dunia dan sebaik-baik kesudahan (yang mendatangkan pahala di akhirat kelak).

Berdasarkan ayat ini, al-Ghazālī menyusun dan menyelaraskan cara pendalilan dan bahan-bahan hujah tersebut menggunakan *al-Qisṭās al-Mustaqīm* sebagaimana yang dianjurkan dalam *al-Qur'ān*. Kata *al-Qisṭās al-Mustaqīm* telah al-Ghazālī terjemahkan dalam kitab *al-Qisṭās* sebagai

³²*Ibid.*, 42.

mawāzīn al-ma'rifah yang mengandungi tiga *al-mawāzīn* yang asas iaitu *al-ta'ādul*, *al-talāzum* dan *al-taānud* manakala *al-ta'ādul* meliputi tiga *al-mawāzīn* iaitu *al-ta'ādul al-akbar*, *al-ta'ādul al-aṣghar* dan *al-ta'ādul al-awsaṭ*. Gabungan daripada semua bahagian *mawāzīn* ini menghasilkan lima *mawāzīn al-Qur'ān* yang mana disebut juga oleh al-Ghazālī sebagai *al-mawāzīn al-ḥaqq* atau *al-mawāzīn al-ma'rifah*. Keseluruhan *mawāzīn* ini meliputi dua unsur yang utama, pertama *al-ṣīghah* atau *al-ṣūrah* (format pernyataan/premis) dan kedua *al-mādah* atau *al-uṣūl* (bahan asas pernyataan/premis).

Peranan *Mawāzīn al-Qur'ān*

Keistimewaan *mawāzīn* ini bukan hanya diukur dari segi fleksibiliti penggunaannya bahkan kalimah *al-mīzān* apabila dihubungkan dengan *al-Qur'ān* juga menunjukkan autoriti penggunaannya sebagai neraca berfikir yang diperakui kesahihannya. Kaitan *al-mīzān* dan *al-Qur'ān* telah disebutkan dalam *sūrah al-Raḥmān*, firman Allah S.W.T. :

قَالَ تَعَالَى: ﴿۱﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿۲﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿۳﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿۴﴾
الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴿۵﴾ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴿۶﴾ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ
الْمِيزَانَ ﴿۷﴾ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿۸﴾ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴿۹﴾

al-Raḥmān 55 : 1-9

Terjemahannya: (Tuhan) Yang Maha Pemurah serta melimpah-limpah rahmatnya. Dia-lah yang telah mengajarkan *al-Qur'ān*. Dia-lah yang telah menciptakan manusia. Dia-lah yang telah membolehkan manusia (bertutur) memberi dan menerima kenyataan. Matahari dan bulan beredar dengan peraturan dan hitungan yang tertentu. Dan tumbuh-tumbuhan yang melata serta pohon-pohon kayu-kayan, masing-masing tunduk menurut peraturan-Nya. Dan langit dijadikannya (bumbung) tinggi, serta ia mengadakan undang-undang dan peraturan neraca keadilan, supaya kamu tidak melampaui batas dalam menjalankan keadilan; dan betulkanlah cara menimbang itu dengan adil, serta janganlah kamu mengurangi barang yang ditimbang.”

Al-mīzān dalam ayat ini menunjukkan bahawa kedudukan *al-Qur'ān* sebagai kanun dan peraturan amat signifikan kerana fungsinya dalam menegakkan keadilan merupakan neraca pertimbangan agar sesuatu tidak melampaui batas. Dan dalam *sūrah al-Hadīd*, firman Allah S.W.T. :

قَالَ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ
وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعُ
لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ نِصْرِهِ، وَرُسُلَهُ، بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾

al-Hadīd 57 : 25.

Terjemahannya: Demi sesungguhnya! Kami telah mengutus Rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti dan mukjizat yang jelas nyata, dan Kami telah menurunkan sama-sama mereka kitab suci dan keterangan yang menjadi neraca keadilan, supaya manusia dapat menjalankan keadilan dan kami telah menciptakan besi dengan keadaannya mengandung kekuatan yang handal serta berbagai faedah lagi bagi manusia. (Dijadikan besi dengan keadaan yang demikian, supaya manusia menggunakan faedah-faedah itu dalam kehidupan mereka sehari-hari) dan supaya ternyata pengetahuan Allah tentang orang yang (menggunakan kekuatan handalnya itu untuk menegak dan mempertahankan agama Allah serta menolong Rasul-rasulnya, padahal balasan baiknya tidak kelihatan (kepadanya); sesungguhnya Allah Maha Kuat, lagi Maha Kuasa.

Penjelasan mengenai hubungan *al-mīzān* dengan *al-Qur'ān* juga disebutkan dalam *sūrah al-Shūrā* yang mana *al-mīzān* dijadikan neraca keadilan bagi mengukur dan menjelaskan keterangan yang ada dalam *al-Qur'ān* supaya manusia berlaku adil dalam apa jua urusan, firman Allah S.W.T. :

قَالَ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ

﴿١٧﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ

al-Shūrā 42 : 17.

Terjemahan: Allah yang menurunkan kitab suci dengan membawa kebenaran, dan menurunkan keterangan yang menjadi neraca keadilan. Dan apa jalannya engkau dapat mengetahui? Boleh jadi hari kiamat itu sudah hampir (masa datangnya).

Kalimah *al-mīzān* dalam ayat ini menunjukkan peranan *al-mīzān* bukan sahaja sebagai neraca keadilan bahkan *al-mīzān* juga disifatkan sebagai pembawa kebenaran yang boleh menyelamatkan manusia daripada perselisihan. Ketiga-tiga *sūrah* di atas menunjukkan bahawa *al-Qur'ān* adalah *al-mīzān* yang menjadi alat pengukur keadilan dalam pelbagai urusan di samping dijadikan sebagai petunjuk kebenaran. Oleh kerana itu, al-Ghazālī dalam kitab *al-Qistās* telah menonjolkan hubungan *al-mīzān* dengan *al-Qur'ān* sebagai *mawāzīn al-Qur'ān* kerana peranannya dalam mengukur pemikiran manusia dalam menentukan perkara-perkara yang hak dan batil. Susunan penghujahan dan sumber-sumber bahan yang dijadikan bahan asas hujah, merupakan dua perkara penting untuk mencapai kesahihan hujah yang meyakinkan.

Cara Penghujahan *al-Qur'ān*

Al-Ghazālī menyebutkan dalam kitab *al-Qistās al-Mustaqīm* tentang kepentingan berhujah mengikut *al-Qur'ān* berdasarkan peringkat kefahaman khalayak kerana cara penyampaian dalam berhujah dianggap penting

memandangkan tingkat kefahaman manusia adalah berbeza. Beliau menyebutkan demikian berasaskan firman Allah S.W.T. dalam *sūrah al-Nahl*:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ
وَجِدْ لَهُم مَّا يَلْتَمِسُ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ
وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾

al-Nahl 16 :125

Terjemahannya: Serulah ke jalan Tuhanmu (wahai Muḥammad) dengan hikmah kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik, dan berbahaslah dengan mereka (yang engkau serukan itu) dengan cara yang lebih baik; sesungguhnya Tuhanmu Dia-lah jua yang lebih mengetahui akan orang yang sesat dari jalan-Nya, dan Dia-lah jua yang lebih mengetahui akan orang-orang yang mendapat hidayah petunjuk.

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا
مِنْهُمْ وَقُولُوا أَمَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَيْنَا وَإِلَيْكُمْ وَوَحْدٌ
وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾

Al-'Ankabut 29 : 46

Terjemahan: Dan janganlah kamu berbahas dengan Ahli Kitab melainkan dengan cara yang lebih baik, kecuali orang-orang yang berlaku zalim di antara mereka; dan katakanlah (kepada mereka): “Kami beriman kepada (*al-Qur’ān*) yang diturunkan kepada kami dan kepada (Taurat dan Injil) yang diturunkan kepada kamu; dan Tuhan kami, juga Tuhan kamu, adalah Satu; dan kepada-Nyalah, kami patuh dengan berserah diri”.

Berdasarkan *sūrah al-Nahl* dan *sūrah al-‘Ankabut* di atas, al-Ghazālī menjelaskan cara berinteraksi dalam menyampaikan dakwah adalah mengikut tahap pemikiran kumpulan manusia. *Al-Qur’ān* telah menyediakan tiga kaedah interaksi iaitu dengan menggunakan kebijaksanaan, nasihat yang baik dan melakukan perbincangan dengan cara yang sebaik-baiknya. Perkaedahan ini juga al-Ghazālī sebutkan dalam kitab *al-Qistās* seperti berikut:

حيث قال تعالى: ((ادع إلى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة؛ وجادلهم بالتي هي أحسن)) ،
وعلم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم، وبالموعظة
قوم، وبالمجادلة قوم.

Terjemahan: Ketika Allah S.W.T. berfirman: “Serulah ke jalan Tuhan-Mu (wahai Muḥammad) dengan hikmah kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik, dan berbahaslah dengan

mereka (yang engkau serukan itu) dengan cara yang lebih baik”, menurut al-Ghazālī ayat ini mengkhususkan bahawa setiap cara penyampaian dakwah ini haruslah mengikut keperluan setiap sasaran yang hendak disampaikan dakwah seperti menggunakan cara hikmah kebijaksanaan terhadap satu golongan dan cara nasihat pengajaran terhadap satu golongan yang lain dan begitu juga cara berbahas akan tetapi dengan cara yang terbaik terhadap satu golongan.

Berdasarkan pernyataan ini, setiap pendakwah yang mengajak umat manusia ke jalan kebenaran hendaklah mengetahui latar belakang sasaran yang ditemuinya kerana dengan mengetahui latar belakang keyakinan mereka, para pendakwah akan dapat menggunakan salah satu pendekatan seperti yang dianjurkan dalam *al-Qur’ān* tersebut iaitu berdakwah secara berhikmah atau dengan memberi nasihat dengan cara yang baik atau berbincang dengan menggunakan cara yang sebaik-baiknya sesuai dengan keadaan sasaran dakwah tersebut.

Kesimpulan

Dalam makalah ini, penulis ingin menonjolkan peranan dan autoriti *mawāzīn al-Qur’ān* sebagai satu neraca berfikir yang boleh menghasilkan penghujahan yang sahih dan meyakinkan. Usaha al-Ghazālī dalam mempertahankan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, dengan penaiktarafan

metode pendalilan *al-qiyās* kepada *mawāzīn al-Qur'ān* adalah suatu usaha yang sangat strategik dan signifikan kerana penggunaan hujah secara logik semata-mata lebih-lebih lagi penggunaannya dalam perkara yang berhubungkait dengan akidah amat membimbangkan. Kefahaman aliran Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bāṭiniyyah al-Ta'limiyyah terhadap kepimpinan imam yang menjadi sumber *al-ma'rifah* telah menggerakkan al-Ghazālī untuk memperjuangkan keyakinan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah bahawa ilmu yang ada pada seorang imam semata-mata tidak memadai kerana peranan akal yang sangat terbatas. Penggunaan *mawāzīn al-Qur'ān* dalam menangani permasalahan ini adalah suatu senjata dalam bentuk pemikiran yang tidak dapat disangkalkan *validity*nya memandangkan penghujahan yang digunakan oleh al-Ghazālī, bukan hanya merujuk kepada *al-Qur'ān* sahaja bahkan al-Ghazālī menggunakan ayat-ayat penghujahan yang ada dalam *al-Qur'ān* sebagai alat pengukur dalam menyampaikan hujah. Berasaskan kedudukan *mawāzīn* daripada *al-Qur'ān* maka al-Ghazālī menjadikannya sebagai pendekatan bagi menilai pemikiran aliran Shī'ah khasnya dan pemikiran aliran-aliran lain yang bercanggah dengan pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Pernyataan ini selaras dengan kitab *al-Qur'ān* sebagai sumber ilmu umat Islam selama-lamanya, tidak akan wujud sumber *al-ma'rifah* yang lain selain daripada *al-Qur'ān*.

Bahkan hanya *al-Qur'ān* satu-satunya sumber yang tidak boleh diragui kesahihannya. Oleh yang demikian, al-Ghazālī mengangkat mantik ke tahap yang menjamin kualiti ilmu kerana penggunaan akal bukan hanya setakat alat berfikir atau prasarana penghujahan sahaja bahkan menjadi *mawāzīn al-Qur'ān* yang mengukur keyakinan dan kepastian ilmu tersebut. Oleh kerana itu, al-Ghazālī

menggunakan kaedah mantik sebagai *mawāzīn al-Qur’ān* dalam mempertahankan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah kerana pendalilan dalam perkara yang berhubung akidah, tidak akan sesuai dijadikan sumber *al-ma‘rifah* jika meletakkan *al-Qur’ān* hanya sebagai penguat hujah semata-mata, bahkan penghujahan tersebut haruslah berasaskan ayat-ayat yang mengandungi pendalilan daripada *al-Qur’ān*. Pernyataan ini telah ditegaskan oleh al-Ghazālī diakhir penulisan kitab *al-Qistās* bahawa setiap penghujahan haruslah bersumberkan kepada pendalilan *al-Qur’ān*, dan bukannya penghujahan dijadikan sumber *al-ma‘rifah* dan *al-Qur’ān* sebagai penyokong penghujahan tersebut.

Rujukan

Ahmad al-‘Abid (et.al). *al-Mu‘jam al-‘Arabiyy al-Asāsiyy*. t.tp: al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al- Tarbiyyah wa al-Thaqāfah wa al-‘Ulūm, 1988.

Al-Rāzī, Muḥammad bin Abu Bakar bin Abd al-Qadir. *Mukhtār al-Siḥḥah*. Beirut: Dār al-Qalam, t.t..

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Maqāsid al-Falāsifah fī al-Mantiq wa al-Ḥikmah al-Ilāhiyyāt wa al-Ḥikmah al-Ṭabī‘iyyāt*. Miṣr: Maṭba‘ah al-Muḥammadiyyah al-Tijārīyyah bi al-Azhar, 1936.

_____. *al-Iqtiṣād fī al-I‘tiqād*, ed. Inṣāf Ramaḍān. Beirut: Lubnān, 2003.

_____. *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, ed. Victor Chelhot. Beirut: Maṭba'ah al-Kāthūlīkiyyah, 1959.

'Iwad Allāh Jād Ḥijāzī. *al-Mursyid al-Salīm fī al-Manṭiq al-Qadīm wa al-Ḥadīth*, c. ke-5. Kaherah: Dār al-Ṭibā'ah al-Muḥammadīyyah, t.t..

Kamus Dewan. ed. Ke-4, cet. ke-3. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010.

Mohd Fauzi Hamat. *Ketokohan al-Ghazālī dalam Bidang Logik*, cet. ke-3. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2005.

Muḥammad Reḍa al-Muzaffār. *al-Manṭiq*, cet. ke-2. Beirut: Dār al-Ta'āruf al-Maṭbū'at, 1985.

Muṣṭafā Ghālib. *al-Ḥarakāt al-Bāṭiniyyah fī al-Islam*. Beirut: Dār al-Andalus, t.th.

Syukriadi Sambas. *Mantik Kaidah Berpikir Islam*, cet. ke-6. Bandung: P.T. Remaja Rosdakarya, 2012.

'Umar 'Abd Allāh Kāmil. *Mudhazakkirah fī Taysīr al-Manṭiq*. Beirut: Bīsān li al-Nashri wa al-tawzi' wa al-i'lām, 2004.