

**FORMAT AL-BURHĀN
DALAM TRADISI PENGAJIAN MANTIK:
TUMPUAN KHUSUS TERHADAP TEKS
KITAB AL-MUSTAṢFĀ MIN 'ILM AL-UṢŪL,
KARANGAN AL-IMĀM AL-GHAZZĀLĪ**

Oleh:
Mohd Fauzi Hamat *

Abstract

This article will analyse the significance of al-Ghazzālī's discussion on the various forms of demonstrative (al-burhān) in the light of Islamic tradition. Some selected texts from his book, al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl discussing that topic will be translated and discussed academically.

Pengantar Tentang *al-Burhān* Dalam Tradisi Pengajian Mantik

Perbincangan tentang *al-burhān* yang menjadi fokus utama disiplin Mantik cukup diketahui oleh ahli-ahli Mantik Islam. Ia adalah perbincangan yang tercabang dari teori silogisme yang diperkenalkan

* Mohd Fauzi Hamat, Ph.D, ialah pensyarah di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

oleh Aristotle. Teori ini turut mengetengahkan format susunan sesuatu argumennya yang terdiri dari tiga bahagian; premis major, premis minor dan konklusi. Ia adalah teori terpenting yang dihasilkan oleh Aristotle dalam bidang Mantik sehingga berjaya meletakkan dirinya sebagai '*recognized authority*' dalam bidang tersebut.¹ Aristotle amat menekankan tentang format silogisme dalam perbincangan Mantiknya kerana kesahihan sesuatu argumen adalah bergantung kepada formatnya. Walau bagaimanapun, beliau tidak terlalu tegas dalam menentukan bentuk tertentu bagi sesuatu pernyataan yang terdapat dalam sesuatu argumen.²

Teori silogisme telah berjaya mempengaruhi sebahagian besar dari tokoh-tokoh pemikir Islam, khususnya al-Ghazzālī. Beliau cuba membahaskan teori tersebut dengan mengekalkan format silogisme dalam bentuknya yang klasik dan membuat beberapa penyesuaian dengan tradisi ilmu Islam, iaitu dengan menyuntik elemen-elemen ilmu Islam bagi membolehkannya dijadikan sebagai asas hujjah yang kuat dan meyakinkan. Di dalam mukadimah *al-Mustasfā*, al-Ghazzālī hanya menfokuskan perbincangannya kepada *al-burhān*, iaitu satu jenis argumen yang boleh menghasilkan kesimpulan-kesimpulan benar kerana ia berasaskan premis-premis yang benar.³ Istilah *al-burhān* ini yang turut diperkatakan oleh Aristotle adalah istilah yang serasi dengan peradaban Islam kerana ia turut digunakan sendiri oleh al-Qur'an.

Perbincangan tentang *al-burhān* adalah topik utama yang dibincangkan oleh tokoh-tokoh Mantik dan semua topik-topik lain,

¹ Russell, Bertrand (1972), *A History of Western Philosophy*, New York, Simon & Schuster, h. 195-196.

² Lihat Mueller, Ian, "Greek Mathematics and Greek Logic in Ancient Logic and Its Modern Interpretations" dalam John Corcoran (ed.) (1972), *Proceedings of the Buffalo Symposium on Modernist Interpretations of Ancient Logic* on 21 and 22 April, 1972, Boston: D. Reidel Publishing Co., h. 51.

³ Premis-premis yang benar ialah premis yang membekalkan 'bukti', 'asas rasionaliti' dan 'sebab/alasan' bagi kebenaran sesuatu kesimpulan. Lihat Shanad, John (2000), *Arguing Well*. first edition, London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group, h. 20.

misalnya *al-ḥadd* dan *al-qaḍiyyah*⁴ hanyalah perbahasan awalan yang menjadi pengantar kepada *al-burhān* itu sendiri.⁵ Perbahasan mengenainya menyangkut secara langsung tentang metodologi kajian ilmiah. Ini kerana kitab *al-Mustasfā* adalah sebuah karya yang membicarakan secara langsung tentang persoalan metodologi kajian ilmiah. Kitab tersebut telah mempertemukan dua metodologi kajian ilmiah yang dikemukakan oleh al-Imām al-Syafi'i dan Aristotle; dua tokoh pemikir besar yang muncul dalam sejarah peradaban manusia.⁶ Perbahasan tentang format *al-burhān* adalah antara warisan pemikiran tinggalan Aristotle yang diterima oleh al-Ghazzālī sebagai suatu manhaj yang boleh diaplikasikan untuk mempertahankan, memperkuat dan mengembangkan disiplin ilmu Islam.

Penggunaan metodologi *al-burhān* yang bertujuan untuk mencapai pengetahuan tentang *maakulat* atau makna-makna sesuatu sehingga ke tahap seseorang itu benar-benar yakin tentang apa yang diketahuinya,⁷ adalah berasaskan kepada penggunaan akal dan al-Ghazzālī amat menghormati peranan akal bagi mencapai semua itu. Dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazzālī

⁴ Dalam mukadimah *al-Mustasfā*, al-Ghazzālī membahaskan '*al-qaḍiyyah*' di bawah tajuk "*Aḥkām al-Ma'ānī al-Mu'allafah*", lihat al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid (1997), *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, j. 1, sunt. Dr. Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah, h. 81-84.

⁵ Al-Fārābī misalnya setelah membahagikan bahagian-bahagian Mantik kepada lapan bahagian dengan meletakkan perbahasan tentang *al-burhān* pada bahagian yang keempat telah menegaskan bahawa bahagian keempat yang membincangkan secara langsung tentang metodologi *al-burhān* sebagai bahagian terpenting dan paling mustahak dalam pengajian Mantik. Adapun bahagian-bahagian lain, ia hanya dibahaskan semata-mata untuk melengkapkan perbahasan tentang *al-burhān* itu sahaja. Lihat al-Fārābī (1968), *Iḥṣā' al-'Ulūm*, suntingan Dr. 'Uthmān Amin, Qāhirah: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyyah, h. 89.

⁶ Untuk keterangan lanjut, lihat Mohd Fauzi Hamat (2002), "Kedudukan Mantik Sebagai Mukadimah Ilmu: Satu Analisis Pandangan al-Imām al-Ghazzālī", *Jurnal AFKĀR*, bil. 3, Kuala Lumpur: Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Universiti Malaya, h. 33-56.

⁷ Al-Fārābī, *op.cit.*, h. 67-68.

telah mengiktiraf akal sebagai suatu sumber dan asas ilmu, juga sebagai suatu sifat (*wasf*) yang membezakan manusia dari binatang serta mempersiapkannya untuk menerima berbagai jenis ilmu berbentuk teoretikal.⁸ Walau bagaimanapun, kitab tersebut tidak membicarakan tentang bagaimana untuk Muslim berdalilkan dengan dalil-dalil akal secara yang lengkap. Kitab *al-Mustasfā* tanpa diragui adalah sebuah karya ilmiah yang mempersembahkan kepada masyarakat bagaimana menggunakan dalil-dalil akal berasaskan format *al-burhān* yang tepat, juga bagaimana untuk menggunakan akal bagi memperkuatkan dalil-dalil al-fiqh.⁹ Atas landasan ini, al-Ghazzālī telah membincangkan secara teliti tentang format *al-burhān*, sebagaimana yang dapat kita lihat dalam mukadimah kitab tersebut.

Memandangkan perbincangan tentang Mantik Formal adalah lebih ditekankan kepada format pemikiran (*ṣūrah al-fikr*),¹⁰ berbanding dengan isi kandungannya (*māddah al-fikr*), sehingga faktor ini telah mendorong sesetengah sarjana Islam dan Barat membuat kecaman dan kritikan hebat terhadapnya, maka al-Ghazzālī meraikan 'nature' disiplin Mantik yang seperti itu. Walau bagaimanapun, sebagai seorang mukmin yang beriman teguh terhadap prinsip-prinsip keimanan, al-Ghazzālī tidak pernah memisahkan perbincangan tentang *ṣūrah al-fikr* yang dimanifestasikan menerusi perbincangan tentang format *al-burhān* dan diwarisi dari Aristotle dengan prinsip-prinsip keimanan yang diyakininya. Prinsip-prinsip inilah yang turut diambilkira dalam penyusunan format *al-burhān*.

⁸ Al-Ghazzālī (t.t.), *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, j. 1, Qāhīrah: Dār Nahr al-Nīl, h. 88.

⁹ Rafiq al-'Ajam, Dr. (1986), *al-Mantiq 'inda al-Ghazzālī fī Ab'ādih al-Aristawīyah wa Khusuṣīyatih al-Islāmiyyah*. Bayrūt: Dār al-Masyriq, h. 173.

¹⁰ Maksudnya di sini, Mantik hanya membincangkan bagaimana cara untuk mengenalpasti bentuk argumen yang betul (*valid argumen-forms*). Dalam erti kata yang lain, ia menumpukan perhatian pada aspek apakah yang betul/tepat untuk dikatakan dan dari mana ia terbit (*what it is correct to say follows from what*). Lihat Shanad, *Arguing Well*. h. 58.

Pada dasarnya al-Ghazzālī tidak banyak berbeza dengan al-Fārābī, mahupun Ibn Sīnā dari segi konsepnya, tetapi ia sebenarnya banyak mengemukakan kreativitinya sendiri dalam membicarakan format *al-burhān*. Antara kreativitinya yang terpenting ialah daya usaha memasukkan unsur-unsur Islam dalam perbincangan tersebut sebagai kesinambungan dari dayausaha yang telah dirintis sebelumnya, misalnya menyuntik unsur-unsur al-Qur'an dalam kitab *al-Qistās al-Mustaqīm* dan menyuntik elemen-elemen ilmu Islam, khususnya al-Fiqh menerusi kitab *Mihāk al-Nazar* dan mukadimah *al-Mustasfā*.

Al-Ghazzālī banyak menyelitkan permasalahan '*Ilm al-Kalām*, '*Ilm al-Fiqh* dan '*Ilm al-Taṣawwuf* dalam bentuk-bentuk *al-burhān* yang dikemukakannya. Beliau telah menunjukkan contoh-contoh *al-burhān* berasaskan ketiga-tiga format *al-burhān* dengan cara yang baik, sama sebagaimana yang berjaya dilakukan menerusi kitab *al-Qistās al-Mustaqīm*. Apa yang dilakukan oleh al-Ghazzālī membuktikan bahawa *al-burhān* boleh dijadikan sebagai satu metodologi terpenting dalam pengukuhan ilmu-ilmu Islam. Ilmu Islam adalah ilmu yang bersumberkan dari Allah SWT dan ia adalah sesuatu yang benar yang harus diterima oleh semua manusia kerana ia berasaskan dalil-dalil logik yang meyakinkan. Namun demikian, terkadang sebahagian manusia tidak bersedia menerima dalil-dalil al-Qur'an yang bersifat *naqlī* kerana mereka tidak memahami penghujahan '*aqlī* yang tersirat di sebalik nas-nas syarak tersebut. Ini kerana ia lazimnya dikemukakan tidak dalam bentuk susunan *al-burhān*, sebagaimana yang diterangkan oleh tokoh-tokoh Mantik.

Dalam keterangan selanjutnya, penulis akan memperturunkan terjemahan penuh terhadap teks *al-Mustasfā* yang menjelaskan tentang konsep *al-burhān* dan ketiga-tiga formatnya. Penulis turut membuat anotasi terhadap terjemahan yang dibuat bagi memudahkan kefahaman terhadap teks tersebut dengan harapan penelitian secara ilmiah terhadap kandungan teks tersebut boleh dibuat dengan mudah. Bagi maksud tersebut juga, penulis turut menggunakan beberapa kaedah Logik Simbol dalam nota kaki agar huraian tentang format-format *al-burhān* akan lebih mudah difahami.

Teks Pengenalan Mengenai *al-Burhān: (al-Tamhīd)*¹¹

[Tajuk ini] mengenai tonggak kedua ilmu¹² yang boleh ditanggap oleh akal [iaitu *al-burhān*].¹³ Kaedah *al-burhān* yang akan dibahaskan di sini ialah kategori *al-burhān* yang mana melaluinya, kita boleh mendapat [mencapai] ilmu-ilmu tasdik¹⁴ (Arab: *al-'ulūm al-tasdiqiyyah*; Inggeris: *judgemental knowledges*) yang dihasilkan menerusi kaedah penyiasatan dan pemerhatian (Arab: *al-baḥṡ wa al-naẓar*; Inggeris: *investigation and observation*).¹⁵

- ¹¹ Terjemahan teks dalam artikel ini adalah berdasarkan kitab *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, cet. Maktabah al-Amiriyyah, Qāhirah, tahun 1904, h. 85-92. Turut dirujuk ialah kitab *al-Mustasfā*, suntingan Dr. Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, cetakan Mu'assasah al-Risālah, Bayrūt, tahun 1997. Teks kitab *al-Mustasfā* yang diterjemahkan oleh penulis yang menjelaskan mengenai format *al-burhān* adalah bermula dari halaman 85-92. Keterangan lanjut tentang format-format ini juga boleh dirujuk dalam kitab *Mihāk al-Nazar* dan *Mi'yār al-'Ilm*, lihat al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid (1966), *Mihāk al-Nazar*. Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-Ḥadīthah, h. 40-57 dan al-Ghazzālī, *Mi'yār al-'Ilm fī al-Mantiq*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 111-136.
- ¹² Tonggak pertamanya menyentuh perbincangan tentang kesenian *al-ḥadd* (definisi).
- ¹³ Perbincangan tentang *al-burhān* adalah satu seni silogisme yang turut dibincangkan oleh Aristotle dalam karyanya, *The Prior Analytics*, satu bahagian dari Organon. Karya ini memfokuskan perbincangan kepada metod pembuktian Aristotle, disebut sebagai "*syllogism*." Lihat Jancar, Barbara (1966), *The Philosophy of Aristotle*. New York: Simon and Schuster Inc., h. 29.
- ¹⁴ Istilah "ilmu-ilmu tasdik" bermaksud "ilmu-ilmu yang telah dan boleh ditentukan nilainya sama ada ia benar ataupun palsu."
- ¹⁵ Tasdik terbahagi kepada dua kategori, iaitu tasdik yang bersangkutan dengan ilmu-ilmu yang boleh difahami secara mudah, disebut sebagai ilmu intuitif atau 'ilmu spontan' (Arab: *'ilm badīhī*; Inggeris: *intuitive knowledge*), manakala kategori kedua pula ialah tasdik yang bersangkutan dengan ilmu-ilmu yang tidak mudah difahami kerana ia bersifat teoretikal dan memerlukan kajian teliti atau penelitian mendalam. Perbincangan *al-burhān* yang difokuskan dalam penulisan artikel ini adalah difokuskan kepada tasdik yang berkait dengan kategori kedua ilmu tersebut. Untuk keterangan lanjut tentang pembahagian tasdik ini, lihat Mohd Fauzi Hamat (2003), "Ketokohan al-Ghazzālī Dalam Bidang Mantiq: Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitāb Dalam *Kitab al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*," Tesis Ph.D, Universiti Malaya, h. 234.

Ketahuilah bahawa apa yang dimaksudkan dengan *al-burhān* ialah “pernyataan khusus yang disusun dalam bentuk susunan khusus dan berdasarkan syarat yang khusus, yang mana dari susunan tersebut akan terhasil satu pernyataan lain yang disebut sebagai “pendapat” [termesti], dan [pernyataan yang disebut sebagai “pendapat”] inilah yang ingin diperolehi [dicapai] oleh seseorang penghujah menerusi hujahan argumentasi [yang dibuatnya]”¹⁶ (*aqāwīl makhṣūṣah, ‘ullifāt ta’līfan makhṣūṣan bi syarṭin makhṣūsin yalzimu minhu ra’yun huwa maṭlūb al-nāzir min al-nazar*). Semua pernyataan [yang disusun khusus dalam format susunan *al-burhān* yang khusus], bertujuan untuk mengeluarkan suatu konklusi yang dicari (*al-maṭlūb*) dinamakan sebagai ‘premis’ [mukadimah].

Kecacatan (*al-khalal*) boleh terjadi pada sesuatu *al-burhān* dan hal ini berlaku disebabkan oleh [beberapa] sebab seperti kecacatan yang wujud pada premisnya, kekurangan [ketidاكلengkapan] syaratnya, kelemahan dari aspek kaedah penyusunannya walaupun premisnya sudah betul dan diyakini [kesahihannya] atau juga kekurangan [kelemahan] pada kesemua aspek yang disebutkan tadi.

[Untuk memudahkan kita faham tentang hal ini], kita ambil contoh benda inderawi [yang boleh kita tanggap dengan pancaindera kita], iaitu ‘rumah yang telah siap dibina’ (*al-bayt al-mabnī*) kerana ia adalah contoh sesuai bagi suatu *al-murakkab*¹⁷ (sesuatu benda yang telah tersusun sempurna). Kecacatan yang ada pada sesebuah rumah kadangkala disebabkan oleh cara

¹⁶ Pernyataan yang diistilahkan oleh al-Ghazzālī sebagai “pendapat” (*al-ra’y*) inilah yang disebut sebagai ‘konklusi/kesimpulan’ [iaitu konklusi termesti] bagi sesuatu *al-burhān*. Sesuatu “*al-burhān*” juga boleh disifatkan sebagai suatu “argumen” yang boleh menjelas/menyatakan sesuatu konklusi yang disertakan dengan alasan/justifikasinya sekali dikenali sebagai “premis.” Lihat Waller, N. Bruce (1998), *Critical Thinking: Consider the Verdict*. third edition, New Jersey: Prentice Hall, h. 10.

¹⁷ Sebuah ‘rumah’ dikatakan ‘suatu benda/objek yang tersusun lengkap’ kerana ia terbina dari susunan beberapa bahan binaan seperti batu bata, kayu, besi dan beberapa bahan binaan yang lain.

'penyusunan bahan binaannya' [yang tidak betul], misalnya 'dinding' yang dibina secara bengkok bengkok. Kecacatan juga kadangkala wujud kerana bentuknya (*ṣūrah*) [binaannya] yang cacat, misalnya 'bumbung' yang dibina terlalu rendah sehingga ia hampir mencecah permukaan bumi, di mana [apabila 'bumbung' rumah tersebut dibina dalam bentuk yang sedemikian rupa], rumah tersebut tentu sekali tidak elok dipandang walau pun semua batu-bata, kayu-kayan¹⁸ dan bahan-bahan binaan yang lain telah disusun dengan kemas dan rapi.

Kadangkala sesebuah rumah telah dibina dalam bentuk yang kemas, iaitu jikalau ia dibina dalam bentuk segiempat dan dinding serta bumbungnya diletakkan secara tersusun kemas. Namun demikian, rumah tersebut juga [menjadi] cacat kerana kayu-kayan [yang digunakan untuk pembinaan rumah tersebut] adalah amat lembut [tidak kuat] atau juga kerana batu-bata [yang digunakan sebagai bahan binaannya] tidak disusun secara yang teratur. Inilah perumpamaan bagi *al-burhān*, *al-ḥadd* dan semua benda/objek yang [sifatnya adalah] tersusun/tergubah [dari beberapa juzuk benda]. Kecacatan pada sesuatu benda yang tersusun [seperti yang dinyatakan tadi], kadangkala disebabkan oleh ketempangan dari sudut kaedah penyusunannya (*hay'ah tarkībih*), atau juga disebabkan asal usul bahan [yang digunakan itu sendiri] yang cacat, misalnya kain yang [dijadikan bahan untuk] dibuat baju darinya, kayu yang [dijadikan bahan untuk] dibuat kerusi darinya, batu-bata yang [dijadikan bahan untuk] dibuat dinding [rumah] darinya atau batang pokok yang [dijadikan bahan untuk] dibuat bumbung [rumah] darinya.

Seseorang yang bercadang untuk membina sesebuah rumah yang sempurna dari sebarang kecacatan, tentu sekali pertamanya, ia perlu menyediakan bahan-bahan binaan yang berasingan seperti

¹⁸ Perkataan 'kayu' di sini bermaksud "kayu yang berasal dari batang pokok", bukannya yang berasal dari dahan atau rantingnya kerana penulis menterjemahkan perkataan tersebut dari perkataan (*جلود*) yang bererti 'batang pokok.' Kayu adalah antara bahan binaan penting bagi sesebuah rumah kerana ia boleh dijadikan sebagai tiang, dinding, lantai dan sebagainya.

kayu-kayan, batu-bata dan juga tanah. Untuk mendapatkan [ketulan] 'batu-bata' pula, ia perlu menyediakan bahan-bahannya yang berasingan seperti jerami [rami-rami halus] (*al-tibn*),¹⁹ tanah, air dan suatu bekas acuan yang boleh digunakan untuk mengadunkan semua bahan binaan tersebut [agar terbentuk ketulan batu-bata]. Ini bermakna orang tersebut perlu [memulai kerjanya dengan] mencari bahan-bahan berasingan, kemudian ia menyusun bahan tersebut bagi membentuk suatu susunan benda dan dari susunan pertama tadi, ia akan berusaha pula membentuk suatu susunan lain²⁰ [iaitu yang lebih besar dari susunan pertama tadi], begitulah seterusnya sehingga ia dapat menyelesaikan kerjanya.

Begitu juga halnya dengan orang yang ingin megemukakan sesuatu *al-burhān*, di mana ia sepatutnya meneliti terlebih dahulu pada susunan dan formatnya (*nuzumuhu wa ṣūratuh*)²¹ dan semua

¹⁹ Maksudnya ialah seperti batang padi, gandum, bali atau apa-apa tumbuhan yang mana batangnya menghasilkan rami yang boleh dibuat linen. Apabila jerami atau rami halus dari tumbuhan tersebut sudah kering, ia dipotong kecil-kecilan dan dimasukkan bersama tanah dan air dalam bekas acuan batu-bata. Pada penulis, inilah bahan-bahan yang digunakan untuk membuat ketulan batu-bata pada zaman al-Ghazzālī.

²⁰ Maksudnya ialah sebagaimana yang dicontohkan seorang yang membuat batu-bata dari susunan atau adunan beberapa bahan seperti yang dinyatakan di atas. Usaha seseorang membuat batu-bata ini adalah sama dengan usaha yang dibuat oleh ahli Mantik membentuk suatu pernyataan yang dikenali sebagai *al-qāḍiyyah*, di mana *al-qāḍiyyah* tersebut adalah terhasil dari susunan/ gabungan sekurang-kurangnya dua katanama tunggal yang disebut sebagai 'subjek' dan 'prediket'. Sebuah rumah akan terbina atau terbentuk dari beberapa bahan binaan seperti batu-bata, kayu-kayan, besi dan sebagainya. Rumah lazimnya dibentuk atau dibina dari susunan beberapa benda tersusun, antaranya batu-bata yang asalnya dibentuk dari susunan beberapa bahan seperti tanah, air dan juga jerami tumbuhan. Usaha seseorang membina sebuah rumah dari batu-bata; suatu benda tersusun yang telah dibuatnya lebih awal dari itu adalah sama dengan usaha yang dibuat oleh ahli Mantik bagi menyusun sebuah argumentasi *al-burhān* dari susunan atau gabungan beberapa *al-qāḍiyyah*. Artinya di sini *al-qāḍiyyah* diibaratkan sebagai 'batu-bata', sementara '*al-burhān*' pula diibaratkan sebagai sebuah 'rumah'.

²¹ Perbincangan tentang 'format' (*ṣūrah*) bagi *al-burhān/al-qiyās* adalah fokus utama kajian Mantik Klasik, bahkan penamaan disiplin warisan

premis yang terkandung di dalam *al-burhān* tersebut. Sesuatu *al-burhān* [lazimnya] terdiri sekurang-kurangnya dari susunan dua premis; maksud saya dua '*ilm*²² yang boleh dibenarkan atau disangkal [kebenarannya]. Suatu premis pula dibentuk dari gabungan dua makrifah,²³ di mana salah satu dari makrifah tersebut [sengaja] diletakkan untuk diceritakan [diperihalkan] mengenainya (*mukhba-*

peninggalan Aristotle ini dengan nama 'Mantik Formal' juga sebenarnya berasaskan pemfokusannya terhadap 'format' bagi kias. Penekanan kajian Mantik Formal terhadap 'format kias' membawa maksud bahawa ahli-ahli Mantik hanya mengkaji tentang kesahihan susunan (*validity*) bagi sesuatu argumen, bukannya kebenaran (*truth*) bagi argumen tersebut. Jika formatnya *valid*, ia boleh menghasilkan konklusi yang tepat dari premisnya. Lihat Copi, Irving M & Cohen Carl (1998), *Introduction to Logic*. Tenth edition, New Jersey: Prentice-Hall, h. 29-30; Royce, Josiah (1961), *Principles of Logic*. New York: Philosophical Library Inc, h. 9). Memang pengkajian Mantik atau Logik hanya berkenaan dengan 'bentuk penghujahan', bukannya 'kandungan penghujahan'. (Abdul Latif bin Samian (1997), *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 3). Atas alasan ini, argumen/silogisme tersebut boleh disimbolkan dengan simbol-simbol yang tertentu dan hasil dari itu, lahirlah satu disiplin baru Mantik dikenali sebagai "Logik Simbol." Simbol yang dimaksudkan ialah tanda-tanda atau notasi-notasi tertentu yang boleh menggantikan konsep, teori, dakwaan, derivasi dan sebagainya yang terdapat atau digunakan dalam pertuturan seharian. Penggunaan simbol-simbol logik ternyata memudahkan seseorang untuk menentukan sejauh mana format argumen tersebut '*valid*' ataupun '*invalid*'. Ketulinan dan ketepatan proses derivasi juga boleh diuji dengan mudah dengan penggunaan simbol-simbol logik. Lihat Shanad, *Arguing Well*. h. 58 & 60. Carnap, Rudolf (1958), *Introduction to Symbolic Logic and its Applications*. trans. William H. Meyer & John Wilkinson, New York: Dover Pub. Inc., h. 2. Dalam keterangan notaki seterusnya, penulis akan menggunakan sebahagian dari simbol-simbol logik bagi memudahkan kefahaman terhadap format-format *al-burhān* yang digunakan oleh al-Ghazzālī dalam mukadimah *al-Mustasfa*

²² Istilah "*ilm*" di sini merujuk kepada ilmu-ilmu tasdik yang boleh dibenarkan atau disangkal kebenarannya.

²³ Istilah dua kata nama 'makrifah' di sini bermaksud "dua kata nama tunggal yang membentuk suatu proposisi." Penamaan '*ilm al-taṣawwur* sebagai "makrifah" telah dibuat oleh golongan *mutakallimin* kerana mereka terikut-ikut dengan pandangan ulama Nahu. Lihat keterangan lanjut tentang hal ini, Lihat Mohd Fauzi, "Ketokohan al-Ghazzālī," h. 231-232.

ran '*anha*'),²⁴ sementara makrifah yang satu lagi [diletakkan] bagi mencerita [memerihalkan] tentang makrifah tadi.²⁵

Ringkasnya dalam sesuatu *al-burhān*, terdapat dua premis, di mana setiap satu dari premisnya pula boleh dibahagikan kepada dua makrifah. Hukum bagi salah satu dari dua makrifahnya dinisbahkan kepada yang satu lagi. Setiap katanama tunggal [tentu sekali] mempunyai makna tertentu yang diungkapkan oleh perkataan tertentu. Berdasarkan fakta ini, kita perlu melihat kepada makna-makna tunggal dan bahagiannya, kemudian meneliti pula kepada perkataan-perkataan tunggal dan signifikasinya (*dilālah*) ke atas makna [tertentu].²⁶

Setelah kita faham tentang sesuatu perkataan dan makna secara tunggal,²⁷ kita akan susunkan [gubahkan] antara dua makna [dari dua kata tunggal] bagi membentuk satu premis *al-burhān*. Premis yang dibentuk itu pula perlu diteliti dari aspek hukum dan juga syarat-syaratnya [iaitu sama ada ia telah lengkap atau sebaliknya]. Langkah seterusnya ialah kita himpunkan dua premis tadi bagi membentuk satu *al-burhān* dan *al-burhān* yang dibentuk itu juga perlu diteliti dari aspek cara pengungkapan lafaz-lafaznya [iaitu sama ada ia telah diungkapkan dengan lafaz yang betul atau sebaliknya].

Sesiapa yang ingin memahami [mengemukakan] sesuatu *al-burhān* tanpa melalui cara [jalan] ini, ia diibaratkan sebagai seseorang yang [berusaha] ingin mendapatkan [mencapai] suatu perkara yang mustahil dicapainya. Perumpamaannya adalah laksana seseorang yang berhasrat untuk menjadi seorang penulis

²⁴ Ia dikenali sebagai 'subjek' iaitu "juzuk kata nama [perkara] yang diperihalkan mengenainya dalam sesuatu ayat."

²⁵ Ia dikenali sebagai 'prediket' yang memerihalkan tentang "subjek" yang terdapat dalam sesuatu ayat."

²⁶ Maksudnya di sini, bagaimana sesuatu kata nama tunggal menunjukkan ke atas sesuatu makna yang tertentu.

²⁷ Makna yang tunggal ialah "suatu makna yang diungkapkan oleh perkataan atau katanama tunggal."

yang mampu menukulkan suatu [bentuk] tulisan yang tersusun kemas, sedangkan [realitinya] ia tidak pandaipun menulis kalimah-kalimahnya dengan baik atau [juga bagaikan] seseorang yang berhasrat untuk menulis kalimah-kalimah dengan baik sedangkan [pada kenyataannya] ia langsung tidak ada kemahiran untuk menulis huruf-hurufnya dengan betul.

Begitu juga halnya dengan semua perkara [benda] yang tersusun [termasuk *al-burhān*], di mana [pengetahuan tentang] juzuk-juzuk [yang membentuk] susunan tersebut secara darurinya perlu dicapai terlebih dahulu sebelum kita ingin mencapai [pengetahuan tentang] perkara yang tersusun [sifatnya]. Ini dapat mengelakkan diri kita [misalnya] dari menyifatkan 'seseorang' sebagai 'orang yang mampu menghasilkan [mencapai] pengetahuan tentang *al-murakkab* walhal ia tidak tahu apa-apa tentang juzuk-juzuk berasingan [yang membentuk *al-murakkab* tersebut] kerana orang yang tidak tahu bagaimana mengajar orang lain [muridnya] supaya ia boleh menulis sesuatu kalimah dengan betul, tidak layak untuk disifatkan sebagai orang yang mampu mengajar orang lain bagaimana untuk menukulkan sesuatu tulisan [yang disusun dari gabungan kalimat-kalimat].

Teks Mengenai Format *al-Burhān*: (*al-Faṣl al-Awwal fī Ṣūrah al-Burhān*)²⁸

Format *al-burhān* tidak terhad kepada satu jenis sahaja, bahkan ia terbahagi kepada tiga bentuk (Arab: *asykāl*: Inggeris: *figures*)²⁹

²⁸ Perbincangan 'Format *al-burhān*' ini adalah fasal pertama dari kesenian *al-burhān* yang merupakan tonggak kedua perbincangan ilmu Mantik. Fasal keduanya membicarakan tentang 'Bahan-bahan Asas *al-Burhān*'. Dalam teks asal, ia diungkapkan sebagai berikut "*al-Fann al-Thānī fī al-Maqāsid wa fihī Faṣlān Faṣṭun fī Ṣūrah al-Burhān wa Faṣṭun fī Māddatih.*" Perbincangan tentang *māddah al-burhān* yang turut berkait dengan bidang epistemologi Islam tidak akan disentuh dalam artikel ini.

²⁹ Istilah '*asykāl*', kata tunggalnya '*al-syaki*' juga boleh diterjemahkan sebagai 'modus major'.

yang berbeza antara satu sama lain dilihat dari sumber pengambilan premisnya (Arab: *al-ma'ākhadh*; Inggeris: *sources*). Bentuk-bentuk *al-burhān* yang lain, selain dari tiga bentuk yang dinyatakan tadi adalah tidak terkeluar dari [salah satu dari] bentuk-bentuk tersebut. Berikut diterangkan ketiga-tiga bentuk yang dimaksudkan.

Bentuk Pertama

Dalam bentuk pertama (Arab: *al-syaki al-awwal*; Inggeris: *first figure*) ini, terdapat modus-modus (Arab: *adrub*; Inggeris: *modes*)³⁰ bagi *al-burhan* [yang biasa dikemukakan seperti berikut].

a) **Modus pertama**; contohnya, "semua jisim adalah tersusun (*mu'allaf*)"³¹ dan "semua benda yang tersusun adalah baharu." Dari kedua-dua premis tersebut akan terbit konklusinya yang berbunyi, "semua jisim adalah baharu."³² Dalam bidang *al-Fiqh*, susunan [kias] yang dikemukakan [menurut format ini] dapat dilihat pada contoh berikut; "semua *al-nabidh*"³³ adalah

³⁰ Istilah '*adrub*', kata tunggalnya '*darb*' juga boleh diterjemahkan sebagai 'modus minor'.

³¹ Maksudnya ialah tersusun dari dua benda, misalnya sebuah 'rumah' yang terbina dari susunan beberapa bahan binaan seperti batu bata, kayu, besi dan beberapa bahan binaan yang lain.

³² Dalam kaedah Mantik, *al-burhān* [kias] seperti ini dinamakan sebagai *first figure* kerana kesemua proposisinya [premis dan konklusi] terdiri dari proposisi universal positif (Arab: *al-qaḍiyyah al-kulliyah al-mujabah*; Inggeris: *universal affirmative proposition*) yang dilambangkan oleh huruf AAA. Huruf A ialah diambil dari huruf pertama ungkapan *affirmative proposition*). Ketiga-tiga huruf A tersebut dilambangkan oleh perkataan BARBARA. Lihat, Copi, *Introduction to Logic*, h. 283, Jamil Saliba (1982), *al-Mu'jam al-Falsafi*, j. 2, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Lubnāni, h. 208. Dalam kaedah *al-burhān* dari jenis ini, sesuatu konklusi dapat dikeluarkan apabila kata berulang yang disebut sebagai *al-hadd al-awṣat* yang terdapat dalam premis pertama dan kedua (contohnya benda yang tersusun dalam contoh di atas) dibuang dan subjek premis pertama dihubungkan dengan prediket premis yang kedua bagi membentuk konklusi seperti di atas.

³³ Istilah '*al-nabidh*' bermaksud "sejenis minuman memabukkan yang dibuat dari perahan anggur atau tamar atau lain-lain jenis buahan. Lihat, Ahmad 'Umar Mukhtar, *et. al* (1988), *al-Mu'jam al-'Arabi al-Asāsi*. Tunis: al-Munazzamah al-'Arabiyyah, h. 1168, lihat perkataan (نَبْد).

memabukkan” dan “semua benda yang memabukkan adalah haram.” Dari kedua-dua premis tersebut akan terbit konklusinya [yang berbunyi] “semua *al-nabīdh* adalah haram.”³⁴

Apabila kedua-dua premis di atas diterima dalam bentuk ini, maka secara darurinya akan terbit satu kesimpulan [termesti] tentang ‘pengharaman *al-nabīdh*.’ Kalau kesemua premis di atas terdiri dari [premis] yang berasaskan perkara [pengetahuan] yang pasti (*qat’iyyah*),³⁵ maka kita namakan susunan [kias] tersebut sebagai *al-burhān*. Jikalau premisnya berasaskan data-data yang boleh diterima kebenarannya (Arab: *muqaddimah musallamah*; Inggeris: *accepted data or premises*),³⁶ kita namakannya susunan tersebut sebagai kias retorik

³⁴ Susunan argumen [kias] di atas boleh disimbolkan seperti berikut:

S M (premis pertama di mana huruf S adalah ringkasan bagi ‘subjek’ dan huruf M adalah ringkasan bagi ‘middle terms’)
 M P (premis kedua di mana huruf P adalah ringkasan bagi ‘prediket’)
 S P (konklusi)

³⁵ Terdapat satu kriteria penting yang digunakan untuk menilai sama ada sesuatu premis berasaskan kepada pengetahuan yang pasti atau sebaliknya. Kriteria yang dimaksudkan ialah sejauh mana premis tersebut bersandarkan kepada data-data atau sumber-sumber ilmu yang berautoriti seperti wahyu, intuisi, *logical reasoning* atau *spiritual experience*. Penjelasan lanjut tentang hal ini, lihat Osman Bakar, ‘Science’ dalam Nasr, Seyyed Hossein & Oliver Leaman (ed.) (1995), *History of Islamic Philosophy*, part II, Tehran: Arayeh Cultural Ins, h. 949. Kebanyakan *al-burhān* yang digunakan dalam bidang al-Fiqh adalah termasuk dalam kategori ini kerana premisnya adalah berdasarkan hadis Rasulullah s. ‘a.w. Istilah “pengetahuan yang pasti” diungkapkan juga oleh sarjana sebagai “the genuine principles of science.” Lihat, Brumbaugh, Robert S. (1981), *The Philosophers of Greece*. New York: Albany State Univ. of New York Press, h. 187.

³⁶ Istilah ‘*muqaddimah musallamah*’ bermaksud semua premis atau data yang berasaskan pandangan yang wajib diterima sebagai sesuatu yang benar, sama ada kerana kebenarannya telah diakui oleh semua orang atau kebanyakan dari mereka atau juga kerana kebenarannya telah diterima oleh kebanyakan golongan bijak pandai, misalnya kata-kata seperti “berbohong adalah amalan yang keji” dan “syukur nikmat adalah perbuatan yang mulia.” Lihat, al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*; j. 1, h. 99, al-Ghazzālī, *Mihāk al-Nazar*, h. 65.

(Arab: *qiyās jadali*; Inggeris: *rhetorical syllogisme*).³⁷ Manakala jikalau premisnya berasaskan kepada pengetahuan yang bertaraf *al-zann* (dugaan), kita namakannya sebagai kias fekah (Arab: *qiyās fiqhī*; Inggeris: *analogy*).³⁸ Kami akan jelaskan perbezaan antara [data-data bertaraf] *al-yaqīn* (yakin/pasti) dengan [data-data yang bertaraf] *al-zann* bila kami bicarakan tentang asas (*aṣl*) bagi [sesuatu] kias. Setiap premis dikira sebagai asas bagi kias. Apabila dua asas [premis] tersebut bergabung, ia akan menghasilkan satu konklusi [termesti].

Biasanya golongan *fuqahā'* tidak mengemukakan susunan [argumentasi] seperti susunan *al-burhān* yang diterangkan tadi. Mereka lazimnya akan berhujjah seperti; "*al-nabīdh* adalah memabukkan, sebab itu ia adalah haram kerana ia boleh dikiaskan dengan arak." Susunan hujahan seperti ini tidak boleh menjawab pertanyaan seseorang [yang ingin tahu tentang bukti kesahihan hukum] mengenai *al-nabīdh*, selagi ia tidak disusun semula berdasarkan kaedah susunan kias, sebagaimana yang telah kami terangkan sebelum ini.

Kalau setelah ia disusun semula berdasarkan kaedah susunannya [kias], masih ada orang yang tidak boleh terima kesahihan hukumnya, maka kita perlu kemukakan kepada mereka dalil yang mengisbatkannya [membuktikannya].³⁹ Jikalau tidak, konklusi

³⁷ Metod '*qiyās jadali*' yang termasuk di bawah kategori kias pujukan (Arab: *qiyās iqnā'i*; Inggeris: *persuasive syllogisme*) bersama dengan kias pidato (Arab: *qiyās khitābi*; Inggeris: *oratorical syllogisme*) iaitu yang lazimnya digunakan untuk berhujjah dengan golongan yang tidak mampu memahami metod *al-burhān* dengan tujuan supaya mereka dapat menerima hujjah-hujjah dengan lapang dada. Justeru itu, premisnya dilandaskan kepada pandangan-pandangan popular yang boleh diterima oleh masyarakat awam. Metod ini adalah metod alternatif kepada golongan yang tidak serasi dengan metod *al-burhān*. Lihat, Jamil Ṣalibā, *al-Mu'jam al-Falsafī*, j. 2, h. 209.

³⁸ Istilah '*qiyās fiqhī*' adalah sinonim dengan istilah '*al-tamthīl*' yang digunakan oleh ulama Mantik.

³⁹ Maksud 'dalil' di sini ialah dalil yang boleh membuktikan kesahihan hukum yang terdapat dalam premis pertama dan juga premis yang kedua.

yang terhasil dari kias tersebut tidak akan membawa apa-apa makna kepada mereka. Dalil yang perlu dikemukakan ialah, [pertama] dalil yang membuktikan bahawa "*al-nabidh* adalah sesuatu yang memang memabukkan berdasarkan apa yang dapat ditanggap/cerap oleh pancaindera manusia dan juga berdasarkan ujikaji [penga-laman]"⁴⁰ dan [kedua] dalil yang membuktikan bahawa sesuatu yang memabukkan adalah haram diminum berdasarkan sebuah hadis Rasulullah s. 'a.w⁴¹ yang bermaksud "*semua benda memabukkan adalah haram.*"⁴² Kami telah menerangkan dalam kitab "*Asas al-Qiyas*"⁴³ (Asas Kias) bahawa penamaan [bentuk argu-mentasi] seperti ini sebagai 'kias' adalah dibuat secara kiasan [metafora] semata-mata atas alasan kaedah tersebut turut memasukkan [hukum] sesuatu perkara khusus di bawah [hukum] sesuatu perkara umum [tidak lebih dari itu].⁴⁴

Kalau anda sudah faham tentang susunan [argumentasi] seperti ini, tentu sekali anda akan faham bahawa terdapat dua premis dalam sesuatu *al-burhān*; pertama, proposisi kita [berbunyi] "semua *al-nabidh* adalah memabukkan," kedua, proposisi [berbunyi] "semua benda yang memabukkan adalah haram." Setiap premis terdiri dari dua juzuk; subjek dan prediket, di mana subjek merupakan perkara [benda] yang ditetapkan hukum ke atasnya (*mahkūm 'alayh*), manakala prediket pula ialah hukum (*al-hukm*)

⁴⁰ Dalil ini adalah untuk membuktikan kesahihan hukum yang terkandung dalam premis pertama (premis major).

⁴¹ Dalil ini adalah untuk membuktikan kesahihan hukum yang terkandung dalam premis kedua (premis minor).

⁴² Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (1986), *al-Lū'lū' wa al-Marjān*, j. 3, Qāhirah: Dār al-Rayyān li al-Turāth, h. 13, lihat hadis bil. 1302.

⁴³ Kitab yang disebut oleh al-Ghazzālī dalam *al-Mustasfā* ini adalah merupakan sebuah kitab yang dikarangnya untuk menjelaskan tentang masalah-masalah berhubung dengan penggunaan kias. Lihat, Mohd Nor bin Ngah (1988), "Hasil Karya dan Penulisan al-Ghazali" (Kertas kerja *Seminar al-Ghazzali dan Sumbangannya* di K. Lumpur pada 23-25 Sept. 1988), h. 522.

⁴⁴ Maksudnya di sini ialah, memandangkan *al-nabidh* adalah satu unit dari *al-muskir* (benda yang memabukkan), maka kita anggap hukumnya adalah sama dengan hukum *al-muskir*, iaitu haram diminum oleh seseorang.

[yang ditetapkan ke atas sesuatu]. Ini bermakna *al-burhān* terbentuk dari gabungan empat juzuk.⁴⁵

Memandangkan terdapat satu juzuk berulang dalam kedua-dua premis tersebut,⁴⁶ maka secara darurinya jumlah juzuk sebenar bagi sesuatu *al-burhān* hanya tiga sahaja. Ini kerana jikalau anda kekalkan keempat-empat juzuk tersebut, sudah tentu kedua-dua premis tersebut tidak akan dapat bertemu pada suatu titik [tertentu yang sama antara kedua-duanya] dan hal ini tidak memungkinkan kedua-duanya boleh digabungkan (dipasangkan) antara satu sama lain sehingga terbit darinya [sesuatu] konklusi.

Sebagai contohnya, jikalau anda kemukakan [premis pertama] misalnya "*al-nabidh* adalah sesuatu yang memabukkan," kemudian selepasnya anda tidak datangkan premis kedua yang memperkatakan sesuatu tentang '*al-nabidh*' atau 'sesuatu yang memabukkan' (*muskir*), sebaliknya ia menyentuh perkara lain [yang tidak ada kena mengena dengan premis yang pertama tadi], misalnya proposisi [berbunyi] "sesuatu benda yang dirampas (*al-maghşub*)"⁴⁷

⁴⁵ Ini kerana setiap premis adalah terdiri dari dua juzuk; subjek dan prediket.

⁴⁶ Juzuk berulang ini dinamakan sebagai 'Kalimah Tengah' (*al-ḥadd al-awsat*).

⁴⁷ Contoh di atas adalah sebahagian dari perbincangan 'rampasan harta' (*al-ghaşab*) yang dibincangkan oleh para ulama dalam kitab-kitab Fiqh. Istilah "*al-ghaşab*" didefinisikan oleh jumhur ulama, termasuk dari mazhab Syafi'i sebagai "penguasaan ke atas hak orang lain [sama ada dalam bentuk harta seperti tanah, atau bukan harta seperti anjing, kulit bangkai dan lain-lain] yang dilakukan secara kekerasan dan dalam bentuk perseteruan ('*udwan*')." Abū Hanīfah dan Abū Yūsuf yang memimpin mazhab Hambali pula mendefinisikannya sebagai "penghilangan atau penegahan tangan pemilik harta dari menguasai hartanya yang boleh dinilai/diukur (*al-mutaqawwim*) oleh seseorang perampas yang dilakukan secara terus terang dan dalam bentuk pencerobohan (*al-mughālahah*)."⁴⁷ Semua harta yang dirampas hendaklah perlu dijamin nilainya apabila ialah hilang atau rosak. Walau bagaimanapun, definisi yang diberikan oleh Abū Hanīfah ini mengisyaratkan bahawa rampasan harta tidak berlaku kecuali setelah cukup dua syarat; pengisbatan/pemilikan tangan perampas ke atas harta rampasan dan keduanya ada unsur penghilangan/penegahan hak pemilik harta dari

hendaklah ditanggung (dijamin) (*madmūn*)” [oleh perampas]⁴⁸ atau proposisi [berbunyi] “alam ini adalah baharu,” sudah tentu kedua-dua premis tersebut tidak dapat dihubungkan antara satu sama lain. Justeru itu, salah satu dari juzuk yang empat tadi perlu disebut secara berulang dalam kedua-dua premis tersebut.

Kita boleh istilahkan (panggil) juzuk berulang tersebut sebagai *al-‘illah* (sebab). Sesuatu *al-‘illah* adalah sesuai untuk dipadankan dengan [perkataan] ‘kerana’ (لِأَنَّ) yang [lazimnya] diungkapkan dalam jawapan yang diberikan bagi [menjawab] soalan-soalan yang diajukan dengan [menggunakan] kata soal “kenapa” (لِمَ), misalnya setelah anda ditanya, “kenapa anda katakan bahawa *al-nabīdh* adalah haram?,” anda akan jawab, “kerana ia adalah sesuatu yang memabukkan,” bukannya “kerana ia adalah *al-nabīdh*” atau “kerana ia adalah haram.” Sesuatu yang [sesuai] untuk dihubungkan dengan [perkataan] ‘kerana’ adalah [secara langsung] sesuai untuk dinamakan sebagai *al-‘illah*. Kita juga boleh menamakan sesuatu (subjek) yang seumpama contoh *al-nabīdh* tadi sebagai ‘perkara yang ditetapkan hukum ke atasnya’ (*maḥkūm ‘alayh*), manakala sesuatu yang seumpama contoh perkataan ‘haram’ tadi sebagai ‘hukum’ (*al-ḥukm*). Justeru itu, dalam konklusinya kita boleh nyatakan bahawa “*al-nabīdh* adalah haram.”

Secara etimologinya, kita boleh tetapkan nama khusus bagi kedua-dua premis tersebut berdasarkan kepada kedua-dua juzuk *al-*

menguasai hartanya dengan cara pemindahan harta. Ini bermakna tanah dan anak yang lahir dari seseekor binatang yang dirampas setelah rampasan berlaku tidak perlu dijamin kerana ia bukan disifatkan sebagai “harta rampasan” kerana unsur “penghilangan hak yang dilakukan menerusi pemindahan harta” tidak wujud sama sekali. Lihat, Wahbah, al-Zuhayli, Dr. (1989), *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, j. 5, cet. 3, Bayrūt: Dār al-Fikr, h. 709-711.

⁴⁸ Maksud “perlu dijamin” di sini ialah seseorang perampas perlu menggantikan semula harta yang dirampasnya jika sekiranya ia rosak, binasa atau mati di tangannya, tidak kira samada kerosakan tersebut berlaku dengan perbuatannya atau kerana faktor bencana alam. Selain dari itu, sebagai pilihan yang kedua, ia juga boleh membayar kepada pemilik harta rampasan dengan nilai harga setara dengan harta rampasan tersebut.

burhān tersebut (iaitu *maḥkūm ‘alayh* dan *al-ḥukm*), bukannya berasaskan kepada *al-‘illah* kerana *al-‘illah* adalah [satu-satunya] jujuk berulang dalam kedua-dua premisnya. Premis yang terkandung di dalamnya *maḥkūm ‘alayh*, misalnya proposisi [berbunyi] “semua *al-nabīdh* adalah memabukkan,” kita sebut sebagai ‘premis pertama’, manakala premis yang terdapat di dalamnya *al-ḥukm*, misalnya proposisi [berbunyi] “semua yang memabukkan adalah haram,” kita panggil sebagai ‘premis kedua’.

Premis kedua ini pada dasarnya diambil dari konklusi *al-burhān*. Ini kerana bila anda ingin nyatakan “semua *al-nabīdh* adalah haram” (iaitu sebagai konklusi *al-burhān*), anda akan sebutkan perkataan ‘*al-nabīdh*’ terlebih dahulu, kemudian disusuli pula dengan perkataan “*al-ḥarām*.” Tujuan kita namakan kedua-dua premis [yang dinyatakan tadi] dengan nama-nama tersebut adalah untuk memudahkan kita mengenalinya semasa kita membuat pemerincian dan penganalisan (*al-tafṣīl wa al-tahqīq*).

Sekiranya kesemua premis yang terdapat dalam [sesuatu] *al-burhān* telah diketahui [kebenarannya dengan pasti], kita namakan susunan [argumentasi] tersebut sebagai *burhān qat‘ī*. Jikalau ia terkandung ilmu yang telah diketahui [kesahihannya] secara *al-ẓan*, kita namakannya sebagai *burhān fiqhī*.⁴⁹ Manakala sekiranya kesemua premis tersebut tidak diterima oleh seseorang, kita hendaklah berusaha mengisbatkan kebenarannya (kesahihan hukumnya). Bila kebenaran hukum yang terdapat di dalamnya telah diterima oleh seseorang, ia tidak sepatutnya meragui lagi kebenaran konklusinya, bahkan seseorang yang cerdik, [sekali] bila ia membenarkan kedua-dua premis *al-burhān*, [mahu tidak mahu] ia terpaksa pula membenarkan konklusinya [yang terbit dari kedua-dua premis tersebut], walau apapun [bentuk] kedua-dua premis tersebut yang dihadirkan dalam mindanya.

Bentuk pendalilan (*wajh al-dilālah*) yang terdapat dalam modus pertama ini boleh dirumuskan seperti berikut; “apabila

⁴⁹ Al-Ghazzālī kadang-kadang menamakan *al-burhān* seperti ini dengan istilah ‘*qiyās fiqhī*’. Istilah *burhān fiqhī* adalah merujuk kepada kias Fekah. Lihat Mohd Fauzi, “Ketokohan al-Ghazzālī:”, h. 413.

sesuatu hukum ditetapkan ke atas sesuatu 'sifat,' maka secara daruri (langsung) hukum tersebut juga terkena ke atas 'sesuatu yang disifatkan' (*al-mawṣūf*). Ini kerana apabila kita nyatakan "*al-nabīdh* adalah *muskir* (memabukkan)", kita jadikan *muskir* sebagai suatu 'sifat' [yang khusus]. Kemudian bila kita hukumkan bahawa "semua *muskir* adalah haram," ini bermakna bahawa kita telah tetapkan sesuatu hukum tertentu (iaitu haram) ke atas 'sifat' yang khusus dan secara darurinya hukum yang ditetapkan ke atas 'sifat' tersebut merangkumkan juga *mawṣūf*nya [sekali]. Kalau terbatal proposisi yang kita kemukakan misalnya yang berbunyi, "*al-nabīdh* adalah haram," walaupun ia boleh memabukkan, maka dengan sendirinya proposisi berbunyi, "semua yang memabukkan⁵⁰ adalah haram" juga turut terbatal [dengan sendirinya]. Hal ini hanya boleh terjadi jika sekiranya didapati bahawa 'benda yang memabukkan' itu [sebenarnya] tidak diharamkan oleh syarak.⁵¹

Ada dua syarat utama yang perlu ada bagi modus pertama yang terletak di dalam format pertama ini bagi memastikan ia dapat menghasilkan konklusi. [Syarat pertama] premis pertama hendaklah terdiri dari proposisi [positif] yang mengisbatkan hukum (*muthbitah*) [tertentu ke atas sesuatu subjek]. Kalau ia adalah terdiri dari proposisi negatif [yang menafikan hukum tertentu ke atas subjek], ia tidak akan dapat menghasilkan apa-apa konklusi. Ini kerana, jikalau anda menafikan sesuatu hukum dari sesuatu subjek (iaitu menerusi premis pertama), tentu sekali anda tidak boleh menetapkan hukum yang ditetapkan dalam premis berikutnya [ke atas subjek tersebut dalam konklusi *al-burhān* yang dikemukakan itu]. Sebagai contohnya, kalau anda kemukakan dua premis [berbunyi], "tidak ada sejenispun *cuka* yang *muskir* (yang memabukkan)" (premis pertama) dan "semua *muskir* adalah haram" (premis kedua), anda tidak boleh tetapkan hukum bahawa "cuka adalah haram" dalam konklusinya. Ini kerana terdapat

⁵⁰ Ungkapan perkataan yang digariskan ini adalah suatu *mawṣūf*.

⁵¹ Walau bagaimanapun, hal ini tidak mungkin berlaku kerana hukum keharaman 'benda yang memabukkan' telah ditetapkan oleh Allah SWT.

perbezaan [yang nyata] antara ‘*muskir*’ dan ‘*cuka*’.⁵² Hukuman berbentuk penafian yang anda tetapkan ke atas *muskir*⁵³ atau berbentuk pengisbatan⁵⁴ tidak boleh menyimpulkan apa-apa kesimpulan hukum yang boleh dilangkaukan kepada ‘*cuka*’.

[Syarat kedua] premis kedua bagi *al-burhān* tersebut hendaklah berbentuk umum dan menyeluruh [sifatnya] (‘*āmmah kulliyah*) sehingga dengan sebab keumuman [sifat] tersebut, ia boleh memasukkan semua *al-mahkūm* ‘*alayh* ke dalam [cakupan] hukumnya. Sebagai contohnya, bila anda kemukakan *al-burhān* [berbunyi]; “semua *safarjal* adalah boleh dimakan (*maṭ‘ūm*).” “setengah *maṭ‘ūm* adalah *ribawī*,” tentu sekali anda tidak boleh menyimpulkan bahawa “*safarjal* adalah *ribawī*.”⁵⁵ Ini kerana

⁵² Maksudnya ‘*muskir*’ adalah bukannya ‘*cuka*’, begitu juga sebaliknya.

⁵³ Iaitu dalam premis pertama, “tidak ada sejenisipun *cuka* yang *muskir*.”

⁵⁴ Iaitu dalam premis kedua, “semua *muskir* adalah haram.”

⁵⁵ Istilah *ribawī* bermaksud “barangan sama jenis yang ditukarkan antara penjual dengan pembeli, iaitu berdasarkan sistem tukaran barangan (sistem *barter*) dengan dilebihkan salah satu dari barangan tersebut dari yang lain, misalnya seseorang yang menjual setahil ‘emas sepuluh’ dengan bayaran lima tahil ‘emas biasa’. Amalan seperti ini diharamkan oleh Islam kerana penambahan yang dikenakan ke atas barang sejenis yang digunakan sebagai ‘matawang’ bagi membayar barangan jenis sama yang dibeli oleh seseorang tidak dibenarkan oleh syarak, sebagaimana yang diterangkan oleh beberapa hadis Rasulullah s. ‘a. w. Antaranya ialah yang yang diriwayatkan oleh Muslim dari ‘Ubādah ibn al-Ṣāmit (r. ‘a.), bermaksud: “... emas dengan emas, perak dengan perak, bijirin (*al-burr*, misalnya, gandum) dengan bijirin, barli (*sya’īr*) dengan barli, tamar dengan tamar, garam dengan garam sesuatu dengan sesuatu yang serupa dengannya (*mathalan bi mathalin*), sesuatu dengan kadar yang sama dengannya (*sawā’an bi sawā’in*), satu tangan (penjual) dengan tangan yang lain (pembeli), kalau berlainan jenis, maka juallah mengikut kehendak kamu dengan cara satu barang bertukar dari satu tangan kepada tangan yang lain (penjual dengan pembeli)”

Lihat, al-Nawawī, Muhy al-Dīn, Abū Zakariyyā, Yahyā ibn Syaraf (1987), *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawāwī*, j. 10. cet. 1, Qāhīrah: Dār al-Rayyān li al-Turāth, h. 14. Hanya beberapa jenis barangan sahaja yang dikategorikan sebagai *ribawī* oleh syarak, iaitu emas, perak, dan beberapa benda yang boleh dimakan seperti beras, gandum, barli (*sya’īr*), tamar (*tamr*) dan

apabila anda hukuman bahawa “setengah makanan adalah *ribawī*,” maka ini tidak bermakna bahawa *safarjal* juga termasuk dalam ‘setengah’ makanan yang *ribawī* tersebut.⁵⁶ Memang kalau anda nyatakan bahawa “semua *mat’ūm* adalah *ribawī*,” tentu sekali *safarjal* juga termasuk dalam [cakupan] premis tersebut. Namun demikian *al-khabar (al-sunnah)* hanya mengesahkan bahawa setengah *mat’ūm* sahaja dikategorikan sebagai *ribawī*.⁵⁷

Kalau ada orang bertanya anda, “bagaimana untuk membezakan antara modus ini dengan dua modus yang lain?,” ketahuilah bahawa sesuatu *al-‘illah (al-ḥadd al-awsat)*⁵⁸ adalah [pada lazimnya] diletakkan sama ada sebagai *maḥkūm ‘alayh* (subjek) dalam kedua-dua premis tersebut ataupun diletakkan sebagai *al-ḥukm* (prediket) dalam premis pertama dan *maḥkūm ‘alayh* (subjek) dalam premis yang seterusnya.⁵⁹ Jenis susunan *al-burhān* yang terakhir inilah yang terdapat dalam modus pertama, sebagaimana yang telah diterangkan sebelum ini. Adapun susunan modus kedua dan ketiga, kita tidak akan dapat gambaran yang jelas tentang kedua-duanya melainkan setelah kita bahaskan mengenai-nya selepas ini.

garam (*milh*). Lihat keterangan lanjut dalam *al-Bughā*, Mustafā Dib (1989), Dr., *al-Tadhīb fī Adillah matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb*, cet. 4, Bayrūt: Dār Ibn Kathīr, h. 126-127, Wizārah al-Awqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah (1992), *al-Mawsū’ah al-Fiqhiyyah*, cet. 2., jil. 22, Kuwait: Tab’ah Wizārah al-Awqāf, h. 62, al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, j. 4, h. 670.

⁵⁶ Ini kerana *safarjal* mungkin termasuk dalam ‘setengah’ makanan yang bukan *ribawī*.’

⁵⁷ Lihat keterangan lanjut tentang hal ini dalam nota kaki 55.

⁵⁸ Perkataan ‘*al-‘illah*’ di sini bermaksud *al-ḥadd al-awsat* dalam sesuatu *al-burhān*. al-Ghazzālī menggunakan istilah ini bagi menggantikan istilah *al-ḥadd al-aswat* menerusi kitabnya *al-Mustasfā* dan *Miḥāk al-Nazar*. Manakala dalam kitab *al-Qiṣṭās al-Mustaqīm*, beliau menggunakan istilah *al-‘amūd* yang juga sebenarnya bersinonim dengan istilah *al-‘illah*. Lihat, Rafiq al-‘Ajam, *al-Mantiq ‘inda al-Ghazzālī*, h. 65.

⁵⁹ Sebagai contohnya, susunan *al-burhān* berikut;

“*al-nabīdh* adalah *muskir*” (premis pertama)
 “semua *muskir* adalah haram” (premis kedua)
 “*al-nabīdh* adalah haram” (konklusi)

b) **Modus kedua;** di mana dalam modus ini, *al-'illah* (*al-hadd al-aswat*) adalah diletakkan sebagai *al-hukm* (prediket) dalam kedua-dua premis *al-burhān*. Sebagai contohnya, [susunan] *al-burhān* [berbunyi]; "Allah Yang Maha Suci (*al-Bārī*) bukan satu jisim kerana zatnya *ghayr mu'allaf* (tidak tersusun dari sesuatu)" (premis pertama) dan "semua jisim adalah *mu'allaf*" (premis kedua), konklusinya "Allah Yang Maha Suci adalah bukan satu jisim." Dalam susunan *al-burhān* tadi terdapat tiga [juzuk] makna [yang disebut], iaitu 'Allah SWT', 'mu'allaf' dan juga 'jisim'. Salah satu darinya, iaitu '*mu'allaf*' yang disebut secara berulang dalam kedua-dua premis di atas dikira sebagai '*al-'illah*' bagi *al-burhān*. Anda dapat lihat dari contoh tersebut bahawa '*al-'illah*' telah dijadikan sebagai prediket dan hukum bagi kedua-dua premis *al-burhān* [yang dicontohkan itu]. Ini berbeza dengan perkataan '*al-muskir*' yang menjadi *al-'illah* bagi modus pertama tadi [sebagaimana yang dibincangkan sebelum ini] kerana ia diletakkan sebagai 'prediket' dalam salah satu premisnya dan 'subjek' dalam premis yang satu lagi.

Bentuk penghasilan konklusi dari premis *al-burhān* di atas adalah begini; apabila *terisbat* satu hukum pada sesuatu dan dalam masa yang sama hukum tersebut ternafi pada sesuatu yang lain, ini bererti bahawa kedua-duanya berbeza antara satu sama lain, misalnya apabila [unsur] ketersusunan (keterubahan) telah sabit pada sesuatu jisim, maka unsur tersebut dengan sendirinya ternafi pada zat Allah SWT [kerana sifat zat Allah SWT adalah tidak tersusun]. Dari itu, [kita akan faham bahawa] tidak ada persamaan dari segi makna antara 'jisim' dan 'Allah' dan kita boleh simpulkan bahawa "Allah SWT bukannya satu jisim" dan "Jisim itu bukannya Allah SWT."

Kita juga boleh menerangkan bagaimana konklusi *al-burhān* di atas dihasilkan jikalau kita susun semula formatnya menurut format susunan modus pertama berdasarkan kaedah kebalikan

(Arab: *al-'aks*; Inggeris: *conversion*),⁶⁰ sebagaimana yang telah kami terangkan dalam kitab *Mi'yār al-'Ilm* dan *Mihāk al-Nazar*.⁶¹ Sekarang kami tidak akan bincangkannya [di sini] dengan lebih lanjut. Susunan modus kedua ini disebut oleh golongan *fuqahā'* sebagai 'sesuatu yang berbeza (berlainan) (*al-farq*). Ini kerana mereka [sering] mengungkapkan kata-kata berikut; "jisim adalah *mu'allaf*" dan "Allah SWT Yang Maha Suci adalah bukan *mu'allaf*." Ciri khusus yang terdapat pada modus kedua ini ialah ia hanya mengeluarkan konklusi negatif. Ini berbeza dengan modus pertama kerana ia boleh mengeluarkan kedua-dua konklusi [terdiri] dari proposisi positif [yang mengisbatkan sesuatu hukum] dan juga proposisi negatif [yang menafikan sesuatu hukum].

Antara syarat yang perlu ada bagi modus kedua ini ialah kedua-dua premisnya hendaklah berbeza antara satu sama lain dari segi kenegatifan (penafian) dan kepositifannya (pengisbatan).⁶² Jikalau kedua-ke-duanya terdiri dari proposisi positif,

⁶⁰ Kaedah *al-'aks* bermaksud "menukarkan prediket yang terdapat dalam sesuatu proposisi menjadi subjeknya atau menukarkan subjeknya menjadi prediketnya dengan mengekalkan kuantiti proposisi tersebut, juga kebenaran atau kepalsuan yang mencirikan proposisi tersebut." Lihat, Ibn Sīnā (1971), *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, suntingan Dr. Sulaymān Dunyā, Qāhīrah: Dār al-Ma'ārif, h. 117. Bagi contoh di atas, kita boleh susun semula *al-burhān* menurut format modus pertama apabila kita jadikan premis kedua bagi modus kedua sebagai premis pertama bagi modus pertama dan kita tukarkan secara kebalikan antara subjek dan prediket dalam premis pertama bagi modus kedua untuk dijadikan sebagai premis kedua bagi modus pertama. Selepas itu kita akan dapat keluaran konklusinya.

⁶¹ Sebagai contohnya kita kemukakan *al-burhān* menurut aturan modus pertama:

"Semua jisim adalah *muallaf* (tersusun)" (premis pertama).

"Tidak sesuatupun yang *mu'allaf* adalah bersifat Maha Suci lagi Azali (Allah SWT)" (premis kedua).

"Tidak ada jisim yang bersifat Maha Suci lagi Azali (Allah SWT)" (konklusi).

Dalam contoh yang diterangkan tadi, *al-'illah* iaitu perkataan '*mu'allaf*' dijadikan prediket dalam premis pertama dan subjek dalam premis yang

ia tidak akan dapat menghasilkan apa-apa konklusi. Ini kerana susunan [semacam] ini akan menyebabkan berlakunya penetapan satu hukum [yang sama] ke atas dua perkara yang berlainan dan ia tidak [boleh difaham bahawa] secara darurinya apabila dua perkara ditetapkan hukum yang sama [ke atas kedua-duanya], salah satu darinya boleh memerihalkan [hukum] tentang yang satu lagi.⁶³

Sebagai contohnya, apabila kita tetapkan bahawa 'hitam' dan 'putih' sebagai 'warna', ini tidak bererti bahawa kita boleh nyatakan bahawa "hitam adalah putih" atau "putih adalah hitam." Apabila misalnya, kita susun satu argumen [berbunyi]; "semua hitam adalah warna" dan "semua putih adalah warna", secara darurinya kita tidak boleh menyimpulkan bahawa "semua hitam adalah putih" dan "semua putih adalah hitam" dan [tanpa kita menafikan bahawa] memang apabila satu perkara dinyatakan sebagai bukan perkara yang lain dengan kata nafi yang digunakan di dalam sesuatu proposisi, ia membawa pengertian bahawa tidak ada sebarang hubungan antara perkara tersebut dengan benda/perkara yang lain.

c) **Modus ketiga;** di mana dalam modus ini, *al-'illah (al-ḥadd al-awsat)* adalah diletakkan sebagai subjek dalam kedua-dua premis *al-burhān*. Ia dinamakan oleh golongan *fuqahā'* sebagai 'sesuatu yang berlawanan' (*naqḍan*). Apabila semua syarat-syarat modus ketiga ini dipenuhi, ia akan menghasilkan konklusi berbentuk khusus, bukannya umum, contohnya, susunan *al-burhān* [berbunyi], "semua hitam adalah sifat aradi ('*arad*') dan "semua hitam adalah warna," kesimpulannya "sebahagian sifat (sifat aradi) adalah warna." Begitu juga kalau

kedua mengikut syarat-syarat *al-burhān* berasaskan [kesahihan] susunan modus pertama. Untuk keterangan lanjut, lihat, al-Ghazzālī, *Miḥāk al-Nazar*, h. 46.

⁶² Maksudnya salah satu premisnya terdiri dari proposisi positif, manakala yang satu lagi terdiri dari proposisi negatif.

⁶³ Maksudnya di sini, ia tidak boleh disimpulkan bahawa sesuatu perkara tadi adalah bersamaan antara satu sama lain, contohnya dinyatakan bahawa A adalah B dan B adalah A.

anda nyatakan, “semua bijirin adalah *maṭ‘ūm* (makanan)” (premis pertama) dan “semua bijirin adalah *ribawī*” (premis kedua),⁶⁴ kesimpulannya “sebahagian *maṭ‘ūm* adalah *ribawī*.” Bentuk pendalilan [yang terdapat dalam modus ketiga] ini [seperti yang dicontohkan tadi] boleh dirumuskan seperti berikut; “apabila kita tetapkan *ribawī* dan *maṭ‘ūm* sebagai hukum bagi ‘bijirin’, ia membawa erti bahawa terdapat dua (elemen) hukum yang wujud [secara serentak] pada sesuatu, iaitu ‘bijirin’. Apabila hal ini terjadi, tentu sekali sekurang-kurangnya kita boleh keluarkan satu hukum berbentuk khusus, walaupun tidak berbentuk umum, misalnya kita nyatakan bahawa “sebahagian *maṭ‘ūm* adalah *ribawī*” dan “sebahagian *ribawī* adalah *maṭ‘ūm*.”

Bentuk Kedua

Bentuk Kedua (Arab: *al-syaki al-thānī*; Inggeris: *second figure*) ini dinamakan sebagai format pelaziman (*talāzum*).⁶⁵ Susunan [argumennya] terdiri dari dua premis dan satu konklusi. Premis pertama terdiri dari dua proposisi,⁶⁶ sementara premis kedua pula adalah terdiri dari proposisi, sama ada dalam bentuk penafian atau pengisbatan [sesuatu hukum], yang menyebut salah satu dari dua proposisi yang ada dalam premis pertama tadi⁶⁷ dan [susulan] dari

⁶⁴ Untuk keterangan lanjut, lihat Mohd Fauzi, “Ketokohan al-Ghazzālī:”, h. 396-398.

⁶⁵ Ulama Mantik menamakan modus ketiga ini sebagai kias bersyarat bersambung (*al-qiyās al-syarī al-muttasil*).

⁶⁶ Proposisi pertama disebut sebagai ‘pendahulu’ (Arab: *al-muqaddam*; Inggeris: *antecedent*) dan proposisi kedua disebut sebagai ‘ekoran’ (Arab: *al-lazim*; Inggeris: *subsequent*). Dalam logik simbol (*symbolis logic*), ia disimbolkan seperti berikut; $P \rightarrow Q$, yang bermaksud *if* P, *then* Q. Lihat, Muhammad Ishaq Zahid (1981), “Use of Islamic Beliefs in Mathematics and Computer Science Education” dalam Lodhi, M.A.K., *Islamization of Attitudes and Practices in Science and Technology*, series 9, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, h. 93.

⁶⁷ Salah satu dari dua proposisi yang dimaksudkan ialah *al-muqaddam* yang disimbolkan dengan huruf P.

itu satu konklusi *al-burhān* dapat dikeluarkan dengan cara menyebut salah satu dari dua proposisinya [yang ada dalam premis pertama tadi]⁶⁸ atau proposisi yang berlawanan dengannya.⁶⁹

Sebagai contohnya, anda kemukakan satu susunan argumen [berbunyi], “jikalau alam ini baharu (*ḥādithan*), tentu sekali ada ‘yang menjadikannya’ (*muhdith*) (premis pertama) dan “memang diketahui bahawa alam ini adalah baharu” (premis kedua), oleh sebab itu “alam ini ada baginya *muhdith*”⁷⁰ [konklusi]. Sebenarnya dalam premis pertama tadi terdapat dua proposisi yang akan wujud secara berasingan jikalau kita buangkan kata syarat (Arab: *adāt al-syarat*; Inggeris: *conditional word*) yang terdapat di dalamnya (iaitu perkataan ‘jikalau’). Dua proposisi [yang dimaksudkan] tersebut ialah “alam ini adalah baharu” dan “alam ini ada *muhdith* baginya.” Proposisi pertama dinamakan sebagai ‘proposisi yang didahulukan’ (Arab: *al-muqaddam*; Inggeris: *antecedent*) dan proposisi kedua pula disebut sebagai ‘proposisi menyusul kemudian’ (Arab: *al-lāzim/al-tābi*; Inggeris: *subsequent*). Dalam premis kedua pula terkandung ‘proposisi yang didahulukan’ yang diambil dari premis pertama, iaitu [berbunyi] “memang alam ini adalah baharu.” Setelah kedua-dua premis tersebut dikemukakan, [secara logiknya] kita boleh mengeluarkan konklusi yang tidak lain dan tidak bukan melainkan ‘proposisi menyusul kemudian’ [yang sama-sama diambil dari premis pertama tadi], berbunyi “alam ini ada baginya *muhdith*.”

Dalam bidang Fekah, terdapat contoh susunan argumen [bagi modus kedua ini] berbunyi “jikalau solat witir boleh ditunaikan di atas kenderaan dalam apa keadaan sekalipun, solat tersebut adalah satu solat sunat (*in kāna al-witru yu’addā ‘alā al-rāhilah bi kulli*

⁶⁸ Salah satu dari dua proposisi yang dimaksudkan ialah *al-lāzim* yang disimbolkan dengan huruf Q.

⁶⁹ Maksudnya proposisi yang berlawanan dengan proposisi *al-lāzim*, iaitu P.

⁷⁰ Susunan *al-burhān* boleh disimbolkan seperti berikut:

P ---> Q	(premis pertama)
<u>P</u>	(premis kedua)
Q	(konklusi)

hālin, fa huwa naflun)” (premis pertama) dan “memang diketahui bahawa ia (solat witir) boleh ditunaikan di atas kenderaan (*wa ma'lūm annahu yu'addā 'alā al-rāhilah*)” (premis kedua), konklusinya “solat witir adalah satu solat sunat.” Dalam modus ini, terdapat empat [susunan] argumen yang dapat dibentuk, di mana dua daripadanya boleh menghasilkan konklusi, manakala dua dari bakinya tidak boleh mengeluarkan apa-apa konklusi.

Dua [susunan] *al-burhān* yang boleh menghasilkan konklusi adalah seperti [pertamanya], apabila *al-muqaddam* [yang terdapat dalam premis pertama] diterima [sebagai sesuatu proposisi yang boleh dijadikan premis kedua], ia akan mengeluarkan konklusi yang tidak lain dan tidak bukan melainkan *al-lāzim* [yang turut diambil dari premis pertama tadi juga], misalnya, “kalaulah solat yang ditunaikan oleh seseorang sah, maka tentu sekali individu tersebut adalah seorang *mutatahhir* (bersih dari najis dan hadas)” (premis pertama) dan “memang diketahui bahawa solat yang ditunaikannya sah” (premis kedua), konklusinya “orang yang menunaikan solat tersebut adalah seorang *mutatahhir*.” Contoh lain yang boleh ditanggap oleh pancaindera manusia⁷¹ pula ialah, “kalaulah sesuatu [yang dilihat oleh seseorang] itu hitam, maka ia adalah satu warna” (premis pertama) dan “memang diketahui bahawa ia adalah hitam” (premis kedua), konklusinya “ia adalah satu warna.”

[Keduanya], apabila lawan (*nāqid*) kepada *al-lāzim* [yang terdapat dalam premis pertama] diterima [sebagai proposisi yang boleh dijadikan premis kedua], ia akan mengeluarkan konklusi yang tidak lain dan tidak bukan melainkan lawan kepada *al-muqaddam* [yang diambil dari premis pertama], misalnya, “kalaulah solat yang ditunaikan oleh seseorang sah, maka tentu sekali individu tersebut adalah seorang *mutatahhir*” (premis pertama) dan “memang diketahui bahawa orang yang menunaikan solat tersebut adalah bukan seorang yang *mutatahhir*” (premis

⁷¹ Maksudnya di sini secara khusus ialah contoh sesuatu yang boleh dilihat oleh mata kasar manusia.

kedua), konklusinya “solat yang ditunaikan adalah tidak sah”⁷² dan [contoh lain pula ialah] “kalau urusan akad menjual sesuatu barang yang tiada/ghaib (*bay’ al-ghā’ib*)⁷³ adalah sah, tentu sekali akad tersebut akan memberi kesan secara yang jelas (*ṣariḥ al-ilzām*) [kepada pihak orang yang terbabit dalam menerima akad tersebut iaitu pembeli]”⁷⁴ (premis pertama) dan “memang diketahui bahawa ia tidak akan memberi kesan secara yang jelas [kepada pihak orang yang mengadakan akad tersebut]”⁷⁵ (premis kedua). Konklusinya, “urusan akad jualan barang yang ghaib adalah tidak sah.”

Bentuk pendalilan yang terdapat dalam modus kedua ini boleh dirumuskan begini; “apabila sesuatu perkara boleh membawa kepada sesuatu yang mustahil, maka perkara tersebut juga adalah dikira suatu perkara yang mustahil” (premis pertama) dan “perkara ini adalah mustahil” (premis kedua), konklusinya “perkara tersebut

⁷² Susunan *al-burhān* boleh disimbolkan seperti berikut:

P → Q	(premis pertama)
<u>~Q</u>	(premis kedua dan simbol ~ bermakna tidak/bukan)
~ P	(konklusi)

⁷³ Maksud menjual ‘barang yang ghaib’ ialah “menjual barang yang belum wujud semasa akad jual beli dilakukan”, misalnya menjual buah yang belum keluar dari pokok yang sedang berbunga atau menjual anak lembu yang belum dilahirkan oleh ibunya yang sedang bunting. Lihat, al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, j. 4, h. 357 & 427.

⁷⁴ Maksud ‘*ṣariḥ al-ilzām*’ ialah setelah urusan jual beli selesai dijalankan, pembeli berhak mendapat barang yang dibelinya dari penjual, manakala penjual barang pula berhak mendapat wang hasil dari jualan barang kepunyaannya kepada pembeli. Dalam kes di atas, penjual barang tersebut tentu sekali gagal menyerahkan barang tersebut dengan senang kerana ia masih belum benar-benar memilikinya semasa akad dilakukan dan sebab itu pembeli tidak memperolehi apa-apa dari penjual. Akad jual beli semacam ini bercanggah dengan konsep jual beli yang sebenar iaitu satu urusan muamalat yang membolehkan berlakunya pertukaran sesuatu barang berupa harta antara penjual dengan pembeli dengan syarat-syarat yang tertentu. Lihat, al-Zuhaylī, *ibid.*, h. 344-345). Sebab itu urusan akad di atas tidak dianggap sah oleh syara’.

⁷⁵ Maksudnya setelah urusan jual beli selesai, pembeli berhak mendapat barang yang dibelinya dari penjual, manakala penjual barang pula berhak mendapat wang hasil dari jualan barang kepunyaannya kepada pembeli.

adalah mustahil,” contohnya kita susun argumen berikut; “kalaulah Allah SWT bersemayam (duduk) di atas ‘*arasy* (singgahsana Tuhan),⁷⁶ nescaya Allah SWT adalah sama ada [saizNya] sama dengan ‘*arasy*, atau lebih besar darinya atau lebih kecil darinya” (premis pertama) dan “semua itu [sifat tersebut sama ada saizNya sama, lebih besar atau lebih kecil] adalah mustahil [iaitu bagi Allah SWT]” (premis kedua). Dari kedua-dua premis tersebut, kita boleh simpulkan bahawa “ia [persemayaman Allah SWT atas ‘*arasy*] juga adalah mustahil.”⁷⁷

Dua [argumen] *al-burhān* yang tidak boleh menghasilkan konklusi adalah seperti berikut, [pertama] apabila *al-lāzim* [yang terdapat dalam premis pertama] diterima [sebagai sesuatu proposisi yang boleh dijadikan premis kedua], ia tidak akan mengeluarkan apa-apa konklusi, [misalnya] “kalaulah solat yang ditunaikan oleh seseorang sah, maka tentu sekali individu tersebut adalah seorang *mutatahhir*” [premis pertama] dan “memang diketahui bahawa

⁷⁶ Contoh yang dikemukakan di atas adalah termasuk dalam perbincangan ayat-ayat *mutasyābihāt* (ayat yang menimbulkan kesamaran maksudnya) yang telah menyebabkan berlakunya percanggahan pendapat di antara ulama salaf dan khalaf dalam mentafsir dan mentakwilkan maksudnya. Kes di atas adalah merujuk kepada sepotong ayat al-Qur’an yang berbunyi, *ثم استوى على العرش* (al-A’raf: 54) yang bermaksud “... *lalu Ia (Allah) bersemayam di atas ‘arasy (iaitu selepas Ia menjadikan langit dan bumi).*” Seluruh ulama salaf dan juga Imam Malik serta gurunya Rabi’ah menyatakan bahawa ‘persemayaman Tuhan’ di atas ‘*arasy*’Nya tidak diketahui cara dan bentuk-nya kerana perbuatan yang layak dengan zat dan kebesaran Allah SWT itu tidak diketahui hakikat, sifat dan bentuknya melainkan Allah SWT sendiri. Manakala ulama khalaf pula menyatakan bahawa ia bermaksud “Allah SWT mentadbir urusanNya menurut ketentuan dan kebijaksanaanNya sendiri.” Al-Ghazzālī, ternyata lebih cenderung kepada aliran mazhab khalaf yang menolak persemayaman Tuhan di atas ‘*arasy*’ sebagaimana yang difahami secara zahir dari ayat tersebut. Untuk keterangan lanjut tentang hal ini, lihat, al-Zuhayli (1991), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 7, cet. 1, Bayrūt & Damsyiq: Dār al-Fikr al-Mu’āsir & Dār al-Fikr, h. 232-233.

⁷⁷ Maksudnya di sini ialah ‘persemayaman Tuhan’ yang boleh difahami sebagai satu perbuatan yang menyerupai apa yang telah dilakukan oleh manusia, misalnya persemayaman seseorang raja di atas singgahsannya, adalah sesuatu yang mustahil.

individu tersebut adalah seorang *mutatahhir*" [premis kedua]. Jikalau kedua-dua premis tadi dikemukakan, kita tidak boleh menyimpulkan bahawa "sembahyangnya sah atau tidak"⁷⁸ kerana mungkin solatnya terbatal dengan sebab yang lain.

[Keduanya], apabila lawan kepada *al-muqaddam* [yang terdapat dalam premis pertama] diterima [sebagai sesuatu proposisi yang boleh dijadikan premis kedua], ia juga tidak akan mengeluarkan apa-apa konklusi, sama ada konklusi yang berupa *al-lāzim* itu sendiri atau lawannya, [misalnya] "kalaulah solat yang ditunaikan oleh seseorang sah, maka tentu sekali individu tersebut adalah seorang *mutatahhir*" (premis pertama) dan "memang diketahui solat yang ditunaikannya tidak sah" (premis kedua). Jikalau kedua-dua premis tadi dikemukakan, kita tidak boleh menyimpulkan sama ada "individu yang menunaikan solat tersebut seorang yang *mutatahhir* ataupun sebaliknya."⁷⁹

Untuk mendapat kepastian tentang bagaimana konklusi boleh terhasil ataupun tidak dari modus kedua ini, kita rumuskan seperti berikut; "apabila sesuatu perkara dijadikan perkara ekor, susulan (proposisi *al-lāzim*) bagi sesuatu yang mendahuluinya (proposisi *al-muqaddam*), harus dipastikan bahawa *al-muqaddam*⁸⁰ adalah tidak lebih umum dari *al-lāzim* itu sendiri.⁸¹ Ia sepatutnya lebih khusus dari *al-muqaddam* atau sama taraf dengannya [dari segi sifat umum dan khususnya]. Kalaulah *al-muqaddam* tersebut bersifat lebih khusus dari *al-lāzim*, maka tentu sekali apabila

⁷⁸ Susunan kedua-dua premisnya boleh disimbolkan seperti berikut:

P → Q (premis pertama)

Q — (premis kedua)

Konklusinya tidak boleh dinyatakan sama ada (P) atau (~ P).

⁷⁹ Susunan kedua-dua premisnya boleh disimbolkan seperti berikut:

P → Q (premis pertama)

~P (premis kedua)

Konklusinya tidak boleh dinyatakan sama ada (Q) atau (~ Q).

⁸⁰ Dalam teks asal ia disebut sebagai *al-malzūm*, iaitu *al-muqaddam al-malzūm* (perkara dahulu yang terlazim darinya *al-lāzim*).

⁸¹ Lihat contoh susunan argumennya dalam bentuk simbol dalam Mohd Fauzi, "Ketokohan al-Ghazzālī:," h. 428.

terisbat perkara khusus, secara darurinya perkara lebih umum akan *terisbat* dengan sendirinya, [misalnya] apabila *terisbat* 'hitam', maka secara darurinya 'warna' juga *terisbat* dengan sendirinya.⁸² Inilah apa yang kami maksudkan dengan [ungkapan] ayat "apabila *al-lāzim* [yang terdapat dalam premis pertama] diterima [sebagai sesuatu proposisi yang boleh dijadikan premis kedua],⁸³ ia tidak boleh mengeluarkan apa-apa konklusi *al-burhān*."

Apabila ternafinya sesuatu perkara yang umum pula, maka tentu sekali secara darurinya perkara yang lebih khusus juga akan ternafi dengan sendirinya, [misalnya] apabila ternafinya 'warna', maka dengan sendirinya sifat 'hitam' juga turut ternafi [bersamanya]. Inilah apa yang kami maksudkan dengan [ungkapan] ayat "apabila lawan kepada *al-lāzim* [yang terdapat dalam premis pertama] diterima [sebagai proposisi yang boleh dijadikan premis kedua],⁸⁴ ia boleh mengeluarkan konklusi tertentu."

Apabila sesuatu perkara umum *terisbat*, maka tidak semestinya perkara yang lebih khusus darinya turut *terisbat* sama, misalnya apabila 'warna' *terisbat*, tidak semestinya 'hitam' turut *terisbat* sama. Sebab itulah kami nyatakan bahawa apabila *al-lāzim* [yang terdapat dalam premis pertama] diterima [sebagai sesuatu proposisi yang boleh dijadikan sebagai premis kedua], ia tidak akan mengeluarkan apa-apa konklusi.

Adapun apabila perkara yang lebih khusus *terisbat*, ia tidak boleh disimpulkan bahawa perkara umum turut ternafi atau

⁸² Sesuatu yang dikatakan 'warna' adalah tentu sekali lebih umum dari sesuatu yang dikatakan 'hitam' kerana 'warna' terdiri dari unit-unit warna seperti 'hitam', 'putih', 'hijau', 'merah' dan lain-lain lagi.

⁸³ Maksudnya apabila perkara *al-lāzim* yang lebih khusus sifatnya dari *al-muqaddam* diterima sebagai satu proposisi yang benar dan ia dijadikan sebagai premis yang kedua, kita tidak boleh mengeluarkan apa-apa konklusi bagi *al-burhān* tersebut kerana *al-lāzim* sepatutnya lebih umum dari *al-muqaddam*.

⁸⁴ Maksudnya apabila lawan kepada *al-lāzim* yang terdapat dalam premis pertama diterima sebagai sesuatu proposisi yang benar dan ia dijadikan sebagai premis yang kedua, kita boleh mengeluarkan konklusi yang tidak lain dan tidak bukan melainkan lawan kepada *al-muqaddam* itu sendiri.

terisbat, [misalnya] apabila ternafinya ‘hitam’, ia tidak boleh disimpulkan bahawa ‘warna’ turut ternafi ataupun *terisbat*. Inilah apa yang dimaksudkan dengan [ungkapan] ayat “apabila lawan kepada *al-muqaddam* [yang terdapat dalam premis pertama] diterima [sebagai sesuatu proposisi yang boleh dijadikan sebagai premis kedua], sesuatu *al-burhān* tidak akan mengeluarkan apa-apa konklusi. Kalau sesuatu perkara yang lebih khusus dijadikan *al-lāzim* bagi *al-muqaddam* yang lebih umum, langkah tersebut adalah sesuatu yang silap, misalnya dinyatakan bahawa “kalaulah sesuatu [yang dilihat seseorang] itu ‘warna’, ia adalah ‘hitam’.

Seterusnya pula, kalaulah *al-lāzim* sama tarafnya dengan *al-muqaddam* [dari segi sifat umum dan khususnya], sesuatu *al-burhān* akan mengeluarkan empat konklusi [sebagaimana yang dicontohkan berikut]:

- a) “Kalaulah perbuatan zina yang dilakukan oleh orang *muḥṣan* (orang yang telah berkahwin) benar-benar wujud [berlaku], maka hukuman rejam adalah wajib dilaksanakan ke atasnya” (premis pertama), dan “perbuatan zina memang dilakukan oleh *muḥṣan*” (premis kedua), konklusinya “hukuman rejam wajib dilaksanakan ke atas *muḥṣan*.”⁸⁵
- b) “Kalaulah perbuatan zina yang dilakukan oleh orang *muḥṣan* benar-benar wujud (berlaku), maka hukuman rejam adalah wajib dilaksanakan ke atasnya” (premis pertama) dan “hukuman rejam wajib dilaksanakan ke atas *muḥṣan*” (premis kedua), konklusinya “perbuatan zina memang dilakukan oleh *muḥṣan*.”⁸⁶

⁸⁵ Susunan *al-burhān*nya boleh disimbolkan seperti berikut:

P → Q (premis pertama)
 P (premis kedua)
 Q (konklusi)

⁸⁶ Susunan *al-burhān*nya boleh disimbolkan seperti berikut:

P → Q (premis pertama)
 Q (premis kedua)
 P (konklusi)

- c) “Kalaulah perbuatan zina yang dilakukan oleh orang *muḥṣan* benar-benar wujud (berlaku), maka hukuman rejam adalah wajib dilaksanakan ke atasnya” (premis pertama), dan “hukuman rejam tidak wajib dilaksanakan ke atas *muḥṣan*” (premis kedua), konklusinya “perbuatan zina tidak dilakukan oleh *muḥṣan*.”⁸⁷
- d) “Kalaulah perbuatan zina yang dilakukan oleh orang *muḥṣan* benar-benar wujud (berlaku), maka hukuman rejam adalah wajib dilaksanakan ke atasnya” (premis pertama), dan “perbuatan zina tidak dilakukan oleh *muḥṣan*” (premis kedua), konklusinya, “hukuman rejam tidak wajib dilaksanakan ke atas *muḥṣan*.”⁸⁸

Begitulah seterusnya dengan contoh-contoh yang lain kerana pada dasarnya setiap ‘*musabab*’⁸⁹ tentu sekali disebabkan oleh satu ‘*sebab*’ yang khusus baginya [sebagaimana yang dapat dilihat pada contoh-contoh argumen berikut]:

- a) “Kalaulah matahari naik, sianghari akan ada” (premis pertama) dan “memang matahari naik” (premis kedua), konklusinya “sianghari ada.”
- b) “Kalaulah matahari naik, sianghari akan ada” (premis pertama) dan “memang sianghari ada” (premis kedua), konklusinya “matahari naik.”
- c) “Kalaulah matahari naik, sianghari akan ada” (premis pertama) dan “memang matahari tidak naik” (premis kedua), konklusinya “sianghari tidak ada.”

⁸⁷ Susunan *al-burhān*nya boleh disimbolkan seperti berikut:

P → Q (premis pertama)
 ~ Q (premis kedua)
 ~ P (konklusi)

⁸⁸ Susunan *al-burhān*nya boleh disimbolkan seperti berikut:

P → Q (premis pertama)
 ~ P (premis kedua)
 ~ Q (konklusi)

⁸⁹ Istilah ‘*musabab*’ di sini bermaksud ‘konklusi’ bagi *al-burhān*.

- d) “Kalaulah matahari naik, sianghari akan ada” (premis pertama) dan “memang sianghari tidak ada” (premis kedua), konklusinya “matahari tidak naik.”

Bentuk Ketiga

Bentuk ini adalah berlawanan dengan bentuk kedua yang telah dibincangkan sebelum ini dan ia dinamakan sebagai bentuk pertentangan antara dua pernyataan (*namṭ al-ta'ānud*).⁹⁰ Golongan *mutakallimūn* menamakan bentuk ini sebagai ‘pengujian dan pembahagian’ (*al-sabr wa al-taqṣīm*),⁹¹ manakala ulama Mantik pula menamakannya sebagai kias bersyarat bercerai (Arab: *al-qiyās al-syarṭī al-munfaṣil*; Inggeris: *The conditional disjunctive syllogism*).⁹² Kias yang sebelumnya dinamakan sebagai kias bersyarat tersambung (Arab: *al-qiyās al-syarṭī al-muttaṣil*; Inggeris: *the con-*

⁹⁰ Maksud *namṭ al-ta'ānud* ialah satu bentuk yang memperlihatkan pertembungan antara dua proposisi yang bertentangan antara satu sama lain, sebagaimana yang akan diterangkan selanjutnya.

⁹¹ Terdapat dua langkah penting dalam kaedah ini, pertama, langkah menguraikan seluruh sifat objek, kemudiannya menguji sifat yang paling sesuai dengan penetapan hukum. 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. 64.

⁹² Istilah “*al-qiyās al-syarṭī al-munfaṣil*” bermaksud “sejenis kias eksklusif (Arab: *qiyās istithnā'ī*; Inggeris: *syllogisme by exclusion*). Ia adalah satu kias yang kompleks yang mana premis majorinya adalah terdiri dari proposisi bersyarat bercerai (Arab: *al-qadīyyah al-syarṭīyyah al-munfaṣilah*; Inggeris: *conditional disjunctive proposition*). Mana-mana satu, sama ada alternatif pertama atau alternatif yang satu lagi yang terdapat dalam premis minornya dinafikan atau diisbarkan [hukumnya]. Hanya apabila salah satu dari alternatif yang terdapat dalam premis minornya diisbarkan, sesuatu kesimpulan dapat dikeluarkan dengan syarat kedua-dua alternatif tersebut saling bersifat *jāmi'* dan *māni'* (*mutually exclusive*). Lihat, Sheikh, M. Saeed (1981), *A Dictionary of Muslim Philosophy*, second edition, Lahore: Institute of Islamic Culture, h. 103.

ditional conjunctive syllogisme).⁹³ Susunannya juga terdiri dari dua premis dan satu konklusi.

Sebagai contohnya [susunan argumen berbunyi], “alam ini, sama ada *qādim* atau baharu” sebagai premis [pertama] yang terkandung di dalamnya dua proposisi,⁹⁴ kemudiannya kita kemukakan premis keduanya dengan mengambil salah satu dari dua proposisi yang terdapat dalam premis pertama tadi atau lawannya. Setelah kedua-dua premis dikemukakan, kita akan dapat mengeluarkan konklusi [tertentu] bagi *al-burhān* tersebut. Terdapat empat [variasi] konklusi yang dapat dikeluarkan dari *al-burhān* yang dikemukakan berdasarkan bentuk ini [sebagaimana yang dapat dilihat pada contoh-contoh berikut]:

- a) “Alam ini sama ada *qādim* atau baharu” (premis pertama) dan “tapi ia adalah baharu” (premis kedua), konklusinya “alam ini bukan *qādim*.”⁹⁵
- b) “Alam ini sama ada *qādim* atau baharu” (premis pertama) dan “tapi ia adalah *qādim*” (premis kedua), konklusinya “alam ini bukan baharu.”⁹⁶
- c) “Alam ini sama ada *qādim* atau baharu” (premis pertama)

⁹³ Istilah “*al-qiyās al-syarī‘ al-muttaṣil*” bermaksud “satu kias yang agak kompleks yang mana premis majornya, iaitu pendahulu adalah terdiri dari proposisi bersyarat bersambung (Arab: *al-qaḍīyyah al-syarī‘īyyah al-muttaṣilah*; Ingeris: *conditional conjunctive proposition*), manakala dalam premis minornya, pendahulu tersebut diisbarkan [hukumnya] atau ekorannya dinafikan. Lihat, Sheikh, *ibid*.

⁹⁴ Kedua-dua proposisi tersebut ialah “alam ini adalah *qādim*” dan “alam ini adalah baharu.”

⁹⁵ Susunan *al-burhān* boleh disimbolkan seperti berikut:

$P \vee Q$ (premis pertama) - Simbol \vee bermaksud atau (*disjunction*).
 Q (premis kedua)
 $\sim P$ (konklusi)

⁹⁶ Susunan *al-burhān* boleh disimbolkan seperti berikut:

$P \vee Q$ (premis pertama)
 P (premis kedua)
 $\sim Q$ (konklusi)

dan “tapi ia adalah bukan baharu” (premis kedua),
konklusinya “alam ini adalah *qādim*.”⁹⁷

- d) “Alam ini sama ada *qādim* atau baharu” (premis pertama)
dan “tapi ia adalah bukan *qādim*” (premis kedua), kon-
klusinya “alam ini adalah baharu.”⁹⁸

Ringkasnya, kedua-dua bahagian proposisi ini [yang terdapat dalam premis pertama] adalah saling berkontradik antara satu sama lain bila syarat-syarat pertentangan proposisi (*al-tanāquḍ*), sebagaimana yang telah dihuraikan sebelum ini⁹⁹ wujud pada kedua-dua bahagian proposisi tersebut.¹⁰⁰ Apabila salah satu dari dua proposisi [yang bertentangan tadi] diterima [sebagai proposisi yang sesuai untuk dijadikan sebagai premis kedua],¹⁰¹ maka sudah tentu proposisi satu lagi [yang berkontradik dengannya] akan ternafi dengan sendirinya, begitu juga sebaliknya.

Proposisi [yang ada dalam mukadimah pertama] tidak dihadkan kepada dua bahagian (unit) sahaja, bahkan ia boleh lebih dari itu asalkan kesemua bahagian yang ada pada sesuatu perkara disebut secara lengkap. Kalau bahagiannya ada tiga, kita sebut kesemua bahagiannya satu persatu, misalnya proposisi [berbunyi], “sesuatu nombor (*al-‘adad*) adalah sama ada ‘*musāwin*’ (sama antara satu sama lain), atau satu darinya lebih kecil dari yang lain

⁹⁷ Susunan *al-burhān* boleh disimbolkan seperti berikut:

$$\begin{array}{l} P \vee Q \text{ (premis pertama)} \\ \sim Q \text{ (premis kedua)} \\ \hline \sim P \text{ (konklusi)} \end{array}$$

⁹⁸ Susunan *al-burhān* boleh disimbolkan seperti berikut:

$$\begin{array}{l} P \vee Q \text{ (premis pertama)} \\ \sim P \text{ (premis kedua)} \\ \hline Q \text{ (konklusi)} \end{array}$$

⁹⁹ Lihat al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*; h. 89-91.

¹⁰⁰ Silat lihat keterangan lanjut tentang syarat-syarat *al-tanāquḍ* dalam Mohd Fauzi Hamat, “Ketokohan al-Ghazzālī,” h. 399-410.

¹⁰¹ Iaitu kerana hukum yang terdapat di dalamnya diterima sebagai sesuatu yang benar oleh sesetengah kalangan.

atau satu darinya lebih besar¹⁰² dari yang lainnya.”¹⁰³ Ketiga-tiga bahagian ini adalah merupakan keseluruhan bahagian yang ada pada sesuatu ‘nombor’.¹⁰⁴

Dalam contoh tadi, apabila salah satu dari tiga bahagiannya *diisbatkan* [pada sesuatu nombor], maka kita dapat menyimpulkan bahawa kedua-dua bahagian yang lain akan ternafi dengan sendirinya.¹⁰⁵ Begitu juga sebaliknya, iaitu apabila kedua-dua bahagian dinafikan dari sesuatu nombor, maka dapat disimpulkan bahawa bahagian ketiga akan *terisbat* dengan sendirinya [pada nombor tersebut].¹⁰⁶ Apabila salah satu dari bahagian tersebut dinafikan, maka dapat disimpulkan pula bahawa proposisi yang benar adalah hanya terhad kepada salah satu dari baki dua bahagian lagi, tanpa ditentukan secara khusus bahagian mana yang dimaksudkan sebagai proposisi yang benar itu.¹⁰⁷

Dalam kes yang melibatkan sesuatu perkara dimana bahagian-bahagiannya (unit-unitnya) tidak terhad bilangannya [pada bilangan

¹⁰² Jikalau X dan Y adalah nombor, maka ada tiga kemungkinan seperti berikut:

$$X = Y$$

$$X < Y$$

$$X > Y$$

¹⁰³ Proposisinya boleh disimbolkan seperti berikut: $P \vee Q \vee R$

¹⁰⁴ Maksudnya bahagian lengkap bagi ‘bilangan’ hanya terhad kepada tiga unit ‘bilangan’ yang disebutkan di atas sahaja, tidak lebih dan tidak kurang dari itu.

¹⁰⁵ Susunan *al-burhān* boleh disimbolkan seperti berikut:

$$P \vee Q \vee R \quad (\text{premis pertama})$$

$$\underline{P} \quad (\text{premis kedua})$$

$$\sim (Q \wedge R) \quad (\text{konklusi}) - \text{simbol } \wedge \text{ bermaksud dan (conjunction).}$$

¹⁰⁶ Susunan *al-burhān* boleh disimbolkan seperti berikut:

$$P \vee Q \vee R \quad (\text{premis pertama})$$

$$\underline{\sim (P \wedge Q)} \quad (\text{premis kedua})$$

$$R \quad (\text{konklusi})$$

¹⁰⁷ Susunan *al-burhān* boleh disimbolkan seperti berikut:

$$P \vee Q \vee R \quad (\text{premis pertama})$$

$$\underline{\sim P} \quad (\text{premis kedua})$$

$$Q \vee R \quad (\text{konklusi})$$

tertentu], apabila *terisbat* salah satu dari bahagiannya, maka dengan sendirinya bahagian yang berkontradik dengannya akan ternafi dengan sendirinya,¹⁰⁸ sebaliknya apabila ternafi salah satu dari bahagiannya, kita tidak boleh mengeluarkan apa-apa konklusi dari dua premis tersebut.¹⁰⁹ [Untuk kefahaman yang jelas tentang hal ini], dicontohkan proposisi [berbunyi] seperti berikut; “Zaid sama ada berada di Iraq atau di Hijaz.” Apabila kita nyatakan bahawa Zaid berada di Iraq, maka sudah tentu ia tidak berada di Hijaz, tapi kalau kita nyatakan bahawa ia bukan berada di Iraq, ini tidak bermakna kita boleh menyimpulkan bahawa ia berada di Hijaz kerana ia mungkin berada di tempat lain [selain dari Iraq dan Hijaz].

Berdasarkan kaedah yang diterangkan di atas, dirumuskan bahawa pendapat mereka yang mengisbatkan *ru'yatul-Llāh*¹¹⁰ atas ‘illah (sebab/alasan) Allah SWT adalah sesuatu yang ‘wujud’¹¹¹ juga termasuk dalam kategori di atas.¹¹² Ini kerana golongan yang

¹⁰⁸ Susunan *al-burhān* boleh disimbolkan seperti berikut:

P v Q (premis pertama) - unitnya adalah P v Q v R v S
.... dan seterusnya tanpa had.

P (premis kedua)

~ Q (konklusi)

¹⁰⁹ Susunan *al-burhān* boleh disimbolkan seperti berikut:

P v Q (premis pertama) - unitnya adalah P v Q v R v S
.... dan seterusnya tanpa had.

~ P (premis kedua)

Konklusinya tidak boleh dinyatakan samada (Q) atau (~ Q).

¹¹⁰ Maksudnya mereka menyatakan bahawa zat Allah SWT boleh dilihat oleh manusia di akhirat kelak. Persoalan ini telah menimbulkan percanggahan pendapat yang hebat di kalangan *mutakallimūn*. Golongan *al-Asyā'irah* menyatakan bahawa Allah SWT boleh dilihat oleh manusia di akhirat kelak, manakala golongan Muktazilah pula berpendapat bahawa Allah SWT tidak boleh dilihat sama ada di dunia ataupun di akhirat.

¹¹¹ Alasan ini bermaksud bahawa manusia boleh melihat Allah SWT kerana Allah SWT adalah sesuatu ‘*maujūd*’, kalau Allah SWT adalah *al-ma'dūm* (benda tiada), tentu sekali Allah selamanya tidak boleh dilihat oleh sesiapa pun di mana-mana.

¹¹² Iaitu kategori kesimpulan [termesti] yang dikeluarkan dari *al-burhān* yang mana bahagian-bahagian atau unit-unitnya tidak terhad bilangannya. Apabila *terisbat* salah satu dari bahagiannya, maka dengan sendirinya

mengisbatkan *ru'yatul-Llāh* dengan alasan tersebut, berhujjah bahawa "Allah SWT, jikalau Ia adalah sama ada 'jauhar' yang dengan sendirinya menafikan bahawa ia bukannya '*al-'arad*' (sifat aradi), atau '*al-'arad*' yang dengan sendirinya menafikan bahawa Ia bukan 'jauhar' atau [bersifat] '*al-sawād*' (hitam) atau '*al-law'n*' (berwarna) yang dengan sendirinya menafikan bahawa Ia bukannya '*al-harakah*' (gerakan).¹¹³ Setelah argumen tadi dikemukakan, satu kesimpulan telah dibuat oleh mereka bahawa 'wujud' adalah sebab bagi membenarkan fikrah *ru'yatul-Llāh*.¹¹⁴

bahagian yang berkontradik dengannya akan ternafi dengan sendirinya. Manakala jikalau ternafi salah satu dari unitnya, misalnya 'wujud', ia tidak bererti unit-unit lain akan terisbat dengan sendirinya. Ini berbeza sama sekali dengan kategori kesimpulan [termesti] yang dikeluarkan dari *al-burhān* yang mana bahagian atau unit-unitnya adalah terhad, di mana apabila ternafi bahagian-bahagian yang lain, maka dengan sendirinya satu bahagian yang berkontradik dengannya akan terisbat dengan sendirinya. Dalam contoh di atas, al-Ghazzālī ingin menjelaskan bahawa sekiranya golongan yang ingin mengisbatkan *ru'yatul-Llāh* dengan alasan 'wujud' (Allah adalah suatu *maujūd*), mereka perlu berusaha mentaakulkan semua unit yang boleh dijadikan justifikasi bagi membenarkan fikrah *ru'yatul-Llāh* itu sendiri (misalnya unit-unit yang boleh dijadikan justifikasinya ialah $P \vee Q \vee R$). Jikalau semua unit-unit tersebut berjaya ditaakulkan oleh seseorang pengkaji dan terbukti bahawa kesemuanya selain dari P (simbol bagi 'wujud') tidak boleh dijadikan justifikasi yang membenarkan fikrah *ru'yatul-Llāh*, maka di kala itu ia boleh menyimpulkan bahawa hanya 'wujud' satu-satunya sebab yang boleh menjustifikasikan kesahihan fikrah pengisbatan *ru'yatul-Llāh*. Dalam bentuk simbol, kita boleh nyatakan bahawa jikalau ternafinya ($Q \wedge R$), maka konklusinya ialah P dengan andaian bahawa semua unit *ru'yatul-Llāh* ialah $P \vee Q \vee R$ sahaja.

¹¹³ Jikalau ketiga-tiga argumen di atas disusun semula dalam bentuk *al-burhān*, ia boleh disimbolkan seperti berikut:

$P \vee Q$ (Premis pertama)

P (Premis kedua)

$\sim Q$ (Konklusi)

¹¹⁴ Ini kerana kesemua makna-makna tersebut ['jauhar', '*al-'arad*', '*al-sawād*'/*al-law'n*' dan '*al-harakah*'] adalah terangkum di bawah pengertian 'wujud'. Kesemua makna-makna khusus ini adalah sesuatu yang *maujūd*. Jikalau ia adalah *al-ma'dūm*, ia tidak boleh dinamakan dengan nama-nama khusus tersebut, Maha Suci Allah SWT dari sifat-sifat yang tidak layak bagiNya.

Hujahan tadi [yang diberikan oleh golongan yang menyimpulkan bahawa 'wujud' sebagai satu-satunya sebab bagi menjustifikasikan fikrah *ru'yatul-Llāh*] adalah tidak tepat kerana unit-unit yang boleh dijadikan justifikasi/sebab [bagi membenarkan fikrah tersebut] adalah tidak terhad [kepada 'wujud' sahaja]. Mungkin ada justifikasi/sebab lain yang gagal dicari [ditaakulkan] oleh seseorang pengkaji, misalnya 'keadaan zat Allah SWT yang berada pada arah yang berhadapan (bertentangan) dengan seseorang yang melihat-Nya' (*kawnuhu bi jihah min al-rā'i*). Kalaulah justifikasi tersebut ternyata tidak boleh dijadikan sebab [yang boleh menjustifikasikan fikrah *ru'yatul-Llāh*],¹¹⁵ mungkin ada justifikasi yang lain pula yang boleh dijadikan justifikasi [untuk membenarkan fikrah tersebut]. Semua justifikasi yang [kira-kira] boleh dianggap sebagai 'sebab' [bagi menyokong fikrah *ru'yatul-Llāh*] perlu ditaakulkan oleh akal manusia, misalnya akal mengetahui bahawa semua unit yang dianggap sesuai untuk dijadikan justifikasi bagi membenarkan fikrah tersebut berjumlah sekian banyak,¹¹⁶ jikalau semua unit-unit tersebut berjaya ditaakulkan oleh seseorang pengkaji dan terbukti bahawa selain dari 'wujud', kesemuanya tidak boleh dijadikan 'sebab'/justifikasi' bagi mengisbatkan fikrah *ru'yatul-Llāh*, maka dikala itu, ia boleh menyimpulkan [secara tegas] bahawa 'wujud' adalah satu-satunya sebab [yang boleh menjustifikasikan fikrah *ru'yatul-Llāh*].¹¹⁷

¹¹⁵ Iaitu kerana memang Allah SWT tidak berada pada arah atau sudut tertentu kerana zatNya adalah tidak bersifat *mutahayyiz*, juga tidak bersifat dengan sifat-sifat yang dimiliki makhluk ciptaanNya. Di alam ini, sesuatu objek perlu diletakkan pada arah yang bertentangan dengan mata seseorang bagi membolehkannya melihat objek tersebut. Ini berbeza dengan zat Allah.

¹¹⁶ Misalnya unit tersebut ada tiga yang boleh disimbolkan seperti P v Q v R.

¹¹⁷ Dalam contoh yang dihuraikan di atas, al-Ghazzālī ingin menjelaskan bahawa sekiranya golongan yang ingin mengisbatkan *ru'yatul-Llāh* dengan alasan 'wujud', mereka perlu berusaha mentaakulkan semua unit yang boleh dijadikan justifikasi bagi membenarkan fikrah *ru'yatul-Llāh* itu sendiri, misalnya unit-unit yang boleh dijadikan justifikasinya ialah P v Q v R. Jikalau semua unit-unit tersebut berjaya ditaakulkan oleh seseorang pengkaji dan terbukti bahawa kesemuanya selain dari P (simbol bagi 'wujud') tidak boleh dijadikan justifikasi yang membenarkan fikrah

Kesemua format yang dibincangkan ini [dalam mukadimah] adalah bentuk-bentuk *al-burhān* [yang ada]. Jikalau sesuatu dalil yang dikemukakan oleh seseorang tidak berdasarkan kelima-lima jenis dalil ini, ia adalah satu dalil yang tidak boleh mengeluarkan apa-apa konklusi sama sekali. Cukup setakat ini sahaja penerangan berhubung dengan format *al-burhān* kerana kami telah huraikan secara panjang lebar dalam kitab *Mihak al-Nazar dan Mi'yār al-'Ilm*.

Kesimpulan

Percubaan yang dilakukan oleh al-Ghazzālī menyusun bentuk-bentuk *al-burhān* berasaskan beberapa format *al-burhān* yang diperkenalkan oleh Aristotle menyentuh bidang-bidang keilmuan Islam yang diterangkan tadi boleh membuka minda mereka bahawa metodologi tersebut bukanlah sesuatu yang seharusnya ditolak, malah ia harus diterima sebagai metod pengukuh ilmu-ilmu Islam kerana ia boleh memperkuat doktrin-doktrin Islam dalam pelbagai bidangnya. Kesedaran inilah sebenarnya yang ada pada minda tokoh-tokoh ulama Muktazilah di zaman silam yang mempertahankan prinsip ajaran Islam menerusi penggunaan hujjah-hujjah logik. Langkah mereka turut diteruskan oleh para ulama dari aliran mazhab al-Asyā'irah yang berkembang pesat selepasnya. Al-Ghazzālī yang muncul pada kurun kelima Hijrah hanya melengkapkan usaha-usaha yang telah dirintis oleh ilmuan sebelumnya dengan cara mengaplikasikan metodologi tersebut dalam cakupan bidang yang lebih luas, khususnya bidang *Uṣūl al-Fiqh* yang menjadi fokus utama perbincangan kitab *al-Mustasfā*.

ru'yatul-Llāh, maka di kala itu ia boleh menyimpulkan bahawa hanya 'wujūd' adalah satu-satunya 'sebab' yang boleh menjustifikasikan kesahihan fikrah pengisbatan *ru'yatul-Llāh*. Dalam bentuk simbol, kita boleh nyatakan bahawa jikalau ternafinya ($Q \wedge R$), maka konklusinya ialah P dengan andaian bahawa semua unit *ru'yatul-Llāh* ialah $P \vee Q \vee R$ sahaja.