

KONSEP LOGIK MUHAMMAD BIN YUSUF AL-SANUSI:  
KAJIAN TERHADAP **MUKHTASAR FI 'ILM AL-MANTIQ**

NURFARZANA BINTI NIZAM

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR

2022

**KONSEP LOGIK MUHAMMAD BIN YUSUF AL-SANUSI:  
KAJIAN TERHADAP *MUKHTASAR FI ‘ILM AL-MANTIQ***

**NURFARZANA BINTI NIZAM**

**DISERTASI DIKEMUKAKAN UNTUK MEMENUHI  
KEPERLUAN IJAZAH SARJANA USULUDDIN**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2022**

**UNIVERSITI MALAYA**  
**PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN**

Nama: NURFARZANA BINTI NIZAM

No. Matrik: 17036530/3/ IMB180003

Nama Ijazah: IJAZAH SARJANA USULUDDIN

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis (“Hasil Kerja ini”):

KONSEP LOGIK MUHAMMAD BIN YUSUF AL-SANUSI: KAJIAN TERHADAP *MUKHTASAR FI 'ILM AL-MANTIQ*

Bidang Penyelidikan: PEMIKIRAN ISLAM

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
- (2) Hasil Kerja ini adalah asli;
- (3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
- (4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
- (5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya (“UM”) yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
- (6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon

Tarikh: 10.6.2022

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi

Tarikh: 16.6.2022

Nama:

Jawatan:

## KONSEP LOGIK MUHAMMAD BIN YUSUF AL-SANUSI: KAJIAN TERHADAP *MUKHTASAR FI ‘ILM AL-MANTIQ*

### ABSTRAK

Ilmu logik yang juga dikenali sebagai ilmu mantik dalam tradisi Islam merupakan undang-undang akal dalam berfikir. Muhammad bin Yūsuf al-Sanūsī (m.895H) seorang tokoh kalam Ashā‘irah telah menggunakan penghujahan dalil ‘*aqlī* dan dalil *naqlī* dalam metode pengajian akidah sifat 20. Oleh itu, penghujahan yang *burhan* dalam akidah merupakan bukti penguasaan al-Sanūsī dalam ilmu logik. Justeru, kajian ini dijalankan bagi menganalisis karya ilmu logik al-Sanūsī iaitu *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq*. Dalam kajian ini, fokus kajian diberikan kepada *Mukhtaṣar* kerana karya ini mempunyai potensi dalam tradisi ilmu logik Islam. Bermula dengan menyoroti latar belakang al-Sanūsī dan sumbangannya dalam keilmuan terutama dalam ilmu logik. Seterusnya analisis diteruskan terhadap struktur kandungan dalam *Mukhtaṣar*. Pengumpulan data dengan metode kepustakaan terdiri daripada teks-teks kitab Arab dan dianalisis menggunakan metode analisis kandungan teks dan metode pensejarahan berdasarkan reka bentuk kajian kualitatif. Dapatkan kajian menunjukkan beberapa teori logik yang utama dalam *Mukhtaṣar* ialah teori penunjukan (*al-dalālah*), teori lafaz (*al-lafż*), teori definisi (*al-ta‘rifāt*), teori pernyataan (*al-qadāyā*) dan teori silogisme (*al-qiyās*). Teori yang membentuk konsep logik al-Sanūsī ini dianalisis berdasarkan asas epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari yang dibincangkan meliputi kesepadan aspek subjek (*al-maddah*) dan format (*al-ṣūrah*). Akhir kajian, aspek aplikasi dan praktikaliti konsep logik al-Sanūsī dibincangkan disamping beberapa prospek dan cabarannya terhadap pemikiran logik Islam kontemporari. Dapatkan kajian juga mendapat terdapat keperluan pengemaskinian struktur dan kandungan *Mukhtaṣar* bagi memenuhi keperluan pemikiran logik Islam kontemporari untuk berhadapan dengan cabaran pemikiran yang menyeleweng. Manakala dari aspek pengayaan terminologi ilmu logik, kajian ini menyenaraikan istilah logik al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar fi ‘Ilm al-Manṭiq*.

**Kata kunci:** Al-Sanūsī, *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq*, ilmu logik, teori logik, pemikiran logik Islam kontemporeri.

Universiti Malaya

## THE CONCEPT OF LOGIC BY MUHAMMAD BIN YUSUF AL-SANUSI: A STUDY ON *MUKHTASAR FI ‘ILM AL-MANTIQ*

### ABSTRACT

Logic which is also known as “ilmu mantik” in Islamic tradition of knowledge is an intellect rule of thinking. Muhammad bin Yūsuf al-Sanūsī (m.895H), an Ashā‘irah theological figure has used argumentation via *naqlī* and *‘aqlī* as the source of evidence in the study of 20 attributes of Allah (*Sifat 20*). Thus, the *burhān* argumentation in Islamic creed is the proof of al-Sanūsī’s mastery in science of logic. Therefore, this study was conducted to analyse the logic work by al-Sanūsī, which is *Mukhtaṣar fi ‘Ilm al-Manṭiq*. This study has focused on *Mukhtaṣar* because this work has the potential in the tradition of Islamic logical thinking and this study has started with going through al-Sanūsī’s background and his contributions in knowledge, especially in logical thinking. As for the data collection, it has been done using documentation methods and analysed through textual content analysis and historical methods based on the qualitative research design. As the result, this study has identified five main theories, which are the reference theory (*al-dalālah*), the utterance theory (*al-lafz*), the definitions theory (*al-ta’rīfāt*), the proposition theory (*qadāyā*) and the syllogism theory (*al-qiyās*). These theories which had formed al-Sanūsī logical concept is analysed based on the basic epistemology contemporary Islamic logical thinking that encompassed the inclusion of the subject (*al-maddah*) and format (*al-ṣūrah*). Finally, this study has discussed about the aspect of application and concept practicality according to al-Sanūsī’s logic with a few prospects and the challenges towards contemporary Islamic logical thinking. Lastly, this study also found that it is crucial to update the structure and the content of *Mukhtaṣar* to fulfil the need of contemporary Islamic logical thinking in facing the false thoughts. Meanwhile for the enrichment of terminological science of logic, this study has listed the al-Sanūsī logical terms in *Mukhtaṣar fi ‘Ilm al-Manṭiq*.

**Keywords:** Al-Sanūsī, *Mukhtaṣar fi ‘Ilm al-Manṭiq*, science of logic, logical theory, contemporary Islamic logical thinking.

Universiti Malaya

## PENGHARGAAN

Alhamdulillah syukur kepada Allah SWT kerana dengan rahmat dan kasih sayang-Nya, maka dapatlah saya menyiapkan Disertasi bagi Ijazah Sarjana Usuluddin bertajuk Konsep Logik Muhammad bin Yusuf al-Sanusi: Kajian Terhadap *Mukhtasar fī 'Ilm al-Mantiq*.

Terlebih dahulu ucapan penghargaan diberikan buat ibu bapa yang dikasihi, Nizam bin Sudin dan Siti Aishah binti Ismail serta ahli keluarga yang meredhai perjalanan dalam pengajian ini. Setinggi-tinggi penghargaan dan jutaan terima kasih buat penyelia yang saya hormati, Dr. Wan Adli bin Wan Ramli. Beliau banyak memberi tunjuk ajar, dorongan, sokongan dan pengorbanan masa yang tidak terhingga. Semoga Allah SWT membalasnya dengan sebaik-baik kebaikan.

Penghargaan ini juga buat Dr. Amran Muhammad, ketua eksekutif Islamic and Strategic Studies Institute (ISSI) yang memberi peluang saya menimba ilmu dan pengalaman di ISSI sebagai felo penyelidik bermula tahun 2018. Juga jutaan terima kasih buat rakan penyelidik dan staf ISSI kerana tidak jemu memberikan sokongan sepanjang penyelidikan.

Ucapan penghargaan ini juga diberikan buat para pensyarah Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (UM) yang tidak lokek menyumbang buah fikiran dan kata-kata motivasi terutama pakar rujuk dalam ilmu logik dan mantik iaitu Dr. Azmil bin Zainal Abidin. Tidak dilupakan juga penghargaan buat rakan-rakan pembantu penyelidik, staf pentadbiran Ijazah Tinggi, rakan sepengajian pascasiswazah dan warga Akademi Pengajian Islam, UM yang membantu sepanjang pengajian.

Dedikasi penghargaan ini juga diberikan khas buat para sahabat yang sentiasa bersama susah dan senang iaitu sahabat-sahabat Khawlah. Tidak dilupakan juga semua

ahli rumah sewa dan ahli bilik yang memahami. Merekalah yang bertanggungjawab menjaga kesihatan mental dan fizikal saya sepanjang tempoh pengajian ini.

Titipan penghargaan ini juga diberikan khusus buat para guru, ‘alim ulama, para penuntut, pengkaji dan pencinta ilmu, rumah penerbitan karya ilmiah khususnya dalam bidang akidah, logik dan pemikiran Islam kerana asbab kelahiran karya dan buah fikiran daripada wacana ilmu mereka, saya dedikasikan dalam kajian ini sebagai pengalaman mutiara ilmu yang didapati sepanjang pengajian.

Akhir penghargaan buat semua yang mengenali, mendoakan saya, memberi buah fikiran dan membantu sepanjang perjalanan pengajian. Tidak dapat saya ungkapkan satu-persatu. Terima kasih saya ucapkan. Semoga Allah SWT kurniakan segala kebaikan dan kesejahteraan buat kalian. Semoga Allah SWT memberi keampunan jua atas segala kekurangan dan kesilapan saya sepanjang menjalankan kajian ini. Semoga kajian ini ada dapat memberi manfaat dan menjadi saham akhirat buat diri ini.

Sekian, Terima Kasih.

**NurFarzana binti Nizam**  
17036530/3/ IMB180003  
12, Jalan 17/21b, 46400 Petaling Jaya, Selangor  
[nurfarzananzam95@gmail.com](mailto:nurfarzananzam95@gmail.com)  
23 Ogos 2021  
14 Muharram 1443H

## ISI KANDUNGAN

PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN .....	ii
ABSTRAK .....	iii
ABSTRACT .....	v
PENGHARGAAN .....	vii
ISI KANDUNGAN .....	ix
SENARAI RAJAH .....	xiv
SENARAI JADUAL .....	xv
PANDUAN TRANSLITERASI .....	xvi
SENARAI KEPENDEKAN .....	xviii
SENARAI LAMPIRAN .....	xix
BAB 1: PENDAHULUAN .....	1
1.0    PENGENALAN .....	1
1.1    LATAR BELAKANG KAJIAN .....	1
1.2    PERMASALAHAN KAJIAN .....	7
1.3    PERSOALAN KAJIAN .....	16
1.4    OBJEKTIF KAJIAN .....	17
1.5    KEPENTINGAN KAJIAN .....	18
1.6    DEFINISI TAJUK KAJIAN .....	21
1.6.1    Konsep .....	21
1.6.3    Muhammad bin Yūsuf al-Sanūsī .....	24
1.6.4 <i>Mukhtaṣar fi ‘Ilm al-Mantiq</i> .....	24
	ix

1.7	SKOP KAJIAN .....	25
1.8	TINJAUAN KAJIAN LEPAS.....	25
1.8.1	Kajian tentang logik .....	26
1.8.2	Kajian tentang al-Sanūsī .....	30
1.9	METODOLOGI KAJIAN.....	35
1.9.1	Metode Pengumpulan Data .....	35
1.9.2	Metode Penganalisan Data.....	36
1.10	SUSUNAN PENULISAN.....	38
1.11	KESIMPULAN .....	39
	BAB 2: SUMBANGAN AL-SANŪSĪ DALAM ILMU LOGIK .....	41
2.1	PENGENALAN .....	41
2.2	BIOGRAFI AL-SANŪSĪ .....	41
2.2.1	Biodata Peribadi Al-Sanūsī .....	41
2.2.2	Suasana Persekutaran Zaman Al-Sanūsī.....	49
2.2.3	Guru al-Sanūsī.....	58
2.2.4	Anak Murid Al-Sanūsī .....	61
2.2.5	Karya Al-Sanūsī .....	63
2.3	SUMBANGAN AL-SANŪSĪ DALAM ILMU LOGIK.....	69
2.3.1	Penulisan dalam bidang Ilmu Logik .....	69
2.3.2	Guru dan anak murid bidang Ilmu Logik.....	74
2.4	<i>MUKHTAŞAR</i> SEBAGAI KARYA LOGIK AL-SANŪSĪ .....	76
2.4.1	Keaslian dan naskhah sumber kajian <i>MukhtAŞar</i> .....	76

2.4.2 Latar Belakang <i>Mukhtasar</i> .....	87
2.5 KESIMPULAN .....	90
<b>BAB 3: STRUKTUR ILMU LOGIK DALAM PENGKAJIAN MUKHTAŞAR FI AL-'ILM AL-MANTIQ .....</b>	<b>91</b>
3.1 PENGENALAN .....	91
3.2 ANALISIS <i>MUKHTAŞAR</i> .....	91
3.2.1 Struktur Pengkajian <i>Mukhtasar</i> .....	91
3.3 ANALISIS PENGKAJIAN ILMU LOGIK DALAM <i>MUKHTAŞAR</i> .....	125
3.3.1 Teori Penunjukan .....	126
3.3.2 Teori Lafaz .....	130
3.3.3 Teori Definisi .....	132
3.3.4 Teori Pernyataan .....	133
3.3.5 Teori Silogisme .....	142
3.4 KESIMPULAN .....	145
<b>BAB 4: ANALISIS SUMBANGAN IDEA DAN KARYA LOGIK AL-SANUSI TERHADAP TRADISI ILMU MANTIK SERTA APLIKASI SEMASA DALAM PEMIKIRAN LOGIK ISLAM KONTEMPORARI.....</b>	<b>146</b>
4.1 PENGENALAN .....	146
4.2 ANALISIS SUMBANGAN IDEA AL-SANUSI DALAM KARYA LOGIK <i>MUKHTAŞAR</i> TERHADAP TRADISI ILMU MANTIK .....	147
4.2.1 Analisis Idea Teori Penunjukan .....	147
4.2.2 Analisis Idea Teori Lafaz .....	149
4.2.3 Analisis Idea Teori Definisi .....	152

4.2.4	Analisis Idea Teori Pernyataan .....	155
4.2.5	Analisis Idea Teori Silogisme .....	159
4.3	KEDUDUKAN DAN KEUATAN KARYA <i>MUKHTAŞAR</i> .....	171
4.4	ANALISIS APLIKASI KONSEP LOGIK AL-SANUSI TERHADAP PEMIKIRAN LOGIK ISLAM KONTEMPORARI.....	183
4.4.1	Asas Epistemologi Pemikiran Logik Islam Kontemporari .....	183
4.4.2	Aplikasi Dan Praktikaliti Logik <i>Mukhtasar Al-Sanusi</i> .....	188
4.4.3	Prospek Dan Cabaran Logik <i>Mukhtasar</i> Terhadap Pemikiran Logik Islam Kontemporari .....	197
a)	Prospek.....	198
b)	Cabaran .....	199
4.4.4	Keperluan Pengemaskinian Struktur dan Kandungan <i>Mukhtasar</i> .....	201
4.5	KESIMPULAN .....	203
BAB 5: PENUTUP .....		204
5.1	PENGENALAN .....	204
5.2	KESIMPULAN KAJIAN .....	206
5.3	PENEMUAN KAJIAN .....	214
a)	Lima teori logik <i>Mukhtasar al-Sanusi</i> .....	214
b)	Senarai terminologi logik <i>Mukhtasar al-Sanusi</i> .....	217
5.4	IMPLIKASI KAJIAN .....	219
5.5	SARANAN.....	221
5.6	PENUTUP .....	222
BIBLIOGRAFI .....		223

6.1 Rujukan Bahasa Arab.....	223
6.2 Rujukan Bahasa Melayu .....	224
6.3 Rujukan Bahasa Inggeris.....	228
LAMPIRAN .....	230

## SENARAI RAJAH

		Halaman
Rajah 2.1	Susur galur keilmuan al-Sanūsī	75
Rajah 2.2	Gambaran susur galur pengajian al-shuhūb al-thalāthah yang mendapat pengaruh ulama Maghrib	85
Rajah 3.1	Struktur kandungan <i>Mukhtaṣar</i>	94
Rajah 3.2	Struktur pembahagian enam penunjukan dalam <i>Mukhtaṣar</i>	127
Rajah 3.3	Struktur perbahasan penunjukan yang diterima dalam ilmu logik menerusi <i>Mukhtaṣar</i>	128
Rajah 3.4	Kerangka teori penunjukan lafaz yang berkaitan dalam <i>Mukhtaṣar</i>	129
Rajah 3.5	Kerangka teori pembahagian bentuk lafaz dalam <i>Mukhtaṣar</i>	131
Rajah 3.6	Kerangka teori lafaz universal yang lima dalam <i>Mukhtaṣar</i>	132
Rajah 3.7	Kerangka teori definisi dalam <i>Mukhtaṣar</i>	133
Rajah 3.8	Kerangka teori pernyataan dalam <i>Mukhtaṣar</i>	141
Rajah 4.1	Kerangka teori logik <i>Īsaghūjī</i> karya al-Abhārī	176
Rajah 4.2	Kerangka teori logik <i>al-Sullam</i> karya Al-Akhḍarī	180

## SENARAI JADUAL

		Halaman
Jadual 3.1	Struktur pembahagian <i>faṣl</i> dalam <i>Mukhtaṣar</i> oleh <i>al-Shazūlī</i>	92
Jadual 3.2	Struktur lapisan pertama <i>Mukhtaṣar</i>	95
Jadual 3.3	Struktur lapisan kedua <i>Mukhtaṣar</i>	95
Jadual 3.4	Struktur lapisan ketiga <i>Mukhtaṣar</i>	95
Jadual 3.5	Struktur lapisan keempat <i>Mukhtaṣar</i>	96
Jadual 3.6	Struktur lapisan kelima <i>Mukhtaṣar</i>	97
Jadual 3.7	Struktur lapisan keenam <i>Mukhtaṣar</i>	98
Jadual 3.8	Struktur lapisan ketujuh <i>Mukhtaṣar</i>	100
Jadual 3.9	Formula <i>al-qiyās al-iqtirānī</i> dalam <i>Mukhtaṣar</i>	122
Jadual 3.10	Contoh pernyataan dalam <i>Faṣl 4</i> : Pernyataan ( <i>al-qadāyā</i> ) dalam <i>Mukhtaṣar</i>	136
Jadual 3.11	Peranan pengkuantiti ( <i>al-sūr</i> ) dan jenis-jenisnya dalam teori pernyataan	139
Jadual 3.12	Rumusan kaedah pembinaan <i>shakal</i> dalam silogisme	143
Jadual 4.1	Contoh kepelbagaian aplikasi teori silogisme dari aspek <i>al-ṣurah</i> dalam <i>Mukhtaṣar</i> menerusi karya akidah al-Sanūsī	162
Jadual 4.2	Contoh kepelbagaian aplikasi teori silogisme dari aspek <i>al-maddah</i> dalam <i>Mukhtaṣar</i> menerusi karya akidah al-Sanūsī	167
Jadual 5.1	Senarai terminologi logik <i>Mukhtaṣar</i> al-Sanūsī	217

## PANDUAN TRANSLITERASI

### I. Konsonan

Huruf Arab	Huruf Roman	Contoh	Transliterasi
اء	a, ’	القراءان	Al-Qur’ān
ب	b	الغربي	al-Maghribī
ت	t	التجدي	al-Tawḥīdī
ث	th	الثمرة	<i>al-thamarah</i>
ج	j	شرح الجمل	<i>Sharah al-Jumāl</i>
ح	h	شرح	<i>sharah</i>
خ	kh	متأخرین	<i>Mutaakhirīn</i>
د	d	التصريقات	<i>al-tasdīqāt</i>
ذ	dh	ذات الباري	<i>Dhāt al-Barāhīn</i>
ر	r	لارس	<i>al-rasm</i>
ز	z	الغزالی	<i>Al-Ghazālī</i>
س	s	تعريف فلسفه لارس	<i>ta’rif bi al-rasm</i>
ش	sh	شرح	<i>Sharah</i>
ص	s̄	متحصر	<i>Mukhtaṣar</i>
ض	ḍ	القضايا	<i>al-qadāyā</i>
ط	ṭ	علم لمنطق	<i>‘Ilm al-Manṭiq</i>
ظ	ẓ	اللفاظ	<i>al-lafẓ</i>
ع	‘	العدول	<i>al-‘udūl</i>
غ	gh	ياساغوجي	<i>Īsaghūjī</i>
ف	f	فصل	<i>fasl</i>
ق	q	نطاق	<i>nūṭq</i>
ك	k	حکم	<i>hukm</i>
ل	l	لزملي	<i>al-Mallālī</i>
م	m	إمام يوسفي	<i>Imām al-Yūsī</i>
ن	n	جنس	<i>jins</i>
ه	h	سعفه	<i>Sa‘īd Fūdah</i>
و	w	لوطن	<i>al-wādi‘</i>
ي	y	يوسف	<i>Yūsuf</i>
ة	h, t	لأدبية	<i>al-lā adriyyah</i>

## II. Vokal

Vokal Pendek	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
ـ	a	مَبْحَثٌ	<i>mabḥath</i>
ـ	u	الْحُجَّاجُ	<i>al-hujaj</i>
ـ	i	قِسْمٌ	<i>qism</i>

Vokal Panjang	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
ا, ى	ā	بَهَادِيٌّ، كُبْرَىٰ	<i>mabādi', kubrā</i>
ي	ī	تَعْرِيفَةٍ بِالْحَدِّ	<i>ta'rīf bi al-hadd</i>
و	ū	الْسَّنْوُسِيٌّ	<i>al-Sanūsī</i>

## III. Diftong

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
و	aw	الْتَصْوِيرَاتُ	<i>al-taṣawwurāt</i>
ي	ay	غَيْرٌ	<i>ghayr</i>
ـ	uww	الْقَوْةُ	<i>al-quwwah</i>
ـ	iy, ī	فَسْطِيقُونَ تَلَىٰ	<i>Sufastāiyyūn , tālī</i>

Senarai transliterasi ini berdasarkan buku Panduan Penulisan Ilmiah Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (Edisi Keempat).

## SENARAI KEPENDEKAN

COMANGO	<i>Coalition of Malaysian Non Goverment Organisation</i>
GAL	<i>Geschichte der Arabischen Litteratur</i>
H	Hijrah
ISSI	Islamic and Strategic Studies Institute
IRF	Islamic Renaissance Front
JM	<i>Juz 'iyah Mūjabah</i>
JS	<i>Juz 'iyah Sālibah</i>
KM	<i>Kulliyyah Mūjabah</i>
KS	<i>Kulliyyah Sālibah</i>
M	Masihi
m.	meninggal dunia
RA	<i>Radiyy Allāh 'anhu</i>
S.M.	Sebelum Masihi
SAW	<i>Šalla Allāh 'alayh wa Sallam</i>
SIS	Sisters in Islam
SWT	<i>Subḥanah wa Ta 'ālā</i>

## SENARAI LAMPIRAN

		Halaman
Lampiran 1:	Halaman Judul Naskhah Sumber Kajian 1, <i>Al-Manṭiq Dalam Min Turath Al-Sanūsī</i> , Cetakan 2015	209
Lampiran 2:	Halaman Judul Naskhah Sumber Kajian 2, <i>Mukhtaṣar Al-Sanūsī</i> Dalam <i>Hāshiyah Al-Bayjūrī</i> Bertarikh 1321H	210
Lampiran 3:	Halaman Judul Naskhah Sumber Kajian 3, <i>Mukhtaṣar Al-Sanūsī</i> Dalam <i>Sharah Mukhtaṣar</i> Daripada Catatan Muḥammad Sālih Pada Tahun 1292H	211
Lampiran 4:	Halaman Permulaan Kitab Naskhah Sumber Kajian 1, Bahagian Pengenalan	212
Lampiran 5:	Halaman Permulaan Kitab Naskhah Sumber Kajian 2, Bahagian Pengenalan	213
Lampiran 6:	Halaman Permulaan Kitab Naskhah Sumber Kajian 3, Bahagian Pengenalan	214

## BAB 1: PENDAHULUAN

### 1.0 PENGENALAN

Kajian ini dilakukan bertujuan untuk mengkaji dan menganalisis struktur logik Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī seperti yang dituliskan dalam karyanya *Mukhtaṣar fi ‘Ilm al-Manṭiq*. Selepas ini karya ini akan dirujuk sebagai *Mukhtaṣar*. Pengenalan ini mengemukakan latar belakang kajian, permasalahan kajian, persoalan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, definisi tajuk kajian, skop kajian, metodologi kajian, kajian literatur, jangkaan hasil kajian, struktur penulisan dan diakhiri dengan kesimpulan. Semua sub topik ini akan dibincangkan untuk menghasilkan sebuah dapatan kajian mengenai konsep logik menurut al-Sanūsī berdasarkan *Mukhtaṣar*.

### 1.1 LATAR BELAKANG KAJIAN

Kajian ini meliputi perbincangan berkaitan disiplin ilmu mantik yang dikenali sebagai ilmu logik. Ilmu logik merupakan satu disiplin ilmu yang berasal dari tamadun Greek seterusnya berkesinambungan dalam tamadun Islam. Secara tidak langsung ia telah mempengaruhi tradisi pemikiran dan kegiatan ilmiah umat Islam. Ini membuktikan warisan ilmu pengetahuan para pemikir dari kepelbagai tamadun terdahulu berkembang seiring dengan kemajuan tamadun dan peradaban selepasnya. Namun begitu, kehadiran logik sebagai disiplin ilmu yang baharu berasal dari tampuk peradaban asing mendapat reaksi berbeza dalam kalangan umat Islam. Hal ini kerana umat Islam telah meyakini kelegitimasi dan peranan ilmu wahyu Ilahi yang diwarisi dari para nabi dan rasul dalam kehidupan mereka. Jelas dua asas ilmu yang berbeza iaitu logik yang berunsur ‘kemanusiaan’ iaitu akal manakala Islam bersumberkan ‘ketuhanan’ iaitu wahyu<sup>1</sup> memberi kesan kepada respon umat Islam.

Jika dilihat dari sudut bahasa, logik berasal dari bahasa Yunani “*logos*” bererti pengucapan (*utterence*), pernyataan (*statement*), pemikiran (*thought*) dan akal fikiran

---

<sup>1</sup> Abdul Halim Mahmud, *Islam dan Akal*, terj. Mohd Fakhrudin Abd Mukti, (Selangor: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000), 54.

(*reason*).<sup>2</sup> Sejarah kelahiran ilmu logik ini direkodkan ketika munculnya golongan Sofis (*Sufasṭāiyyūn*)<sup>3</sup> yang mengangkat persoalan kemasyarakatan, agama dan akhlak dalam tradisi Yunani. Golongan Sofis membuat penyelewangan kepada hakikat ilmu yang mana mereka mendakwa bahawa tiada hakikat kebenaran dan kepalsuan dalam realiti (*al-lā adriyyah*), tanggapan sama ada benar atau salah adalah menurut sangkaan sendiri (*al-'indiyah*) serta individu berperanan sebagai kayu ukur kepada sesuatu kebenaran (*al-'inādiyah*). Jelas prinsip-prinsip kebenaran bagi mereka ini bersifat relatif. Berlandaskan kepada nafsu sebagai sumber tunggal dan unggul, golongan Sofis menggunakan apa sahaja cara untuk menghadapi seteru mereka dan mendapatkan kemasyhuran serta kekayaan ketika itu.

Kerakusan golongan Sofis ini telah mendapat respon ahli falsafah Yunani klasik iaitu Socrates (469-399 S.M), Plato (427-347 S.M) dan Aristotle (384-322 S.M). Ketika itulah logik digunakan untuk menghadapi timbangan akal antara benar dan salah serta baik dan buruk yang tidak ada perbezaan. Socrates menghadapi Sofis dengan proses dialektik iaitu dengan mengajak mereka berdialog tentang prinsip yang dipegang mereka dalam menunjukkan kebenaran. Seterusnya Plato memperluaskan logik tersebut dengan proses analisis dan kaedah mencari kebenaran. Kemudian Aristotle melalui magnum opusnya *Organon* yang menjadi model ikutan ahli logik Barat selepas itu telah menyusun logik menjadi satu ilmu tersendiri dengan sistem dan kaedah yang lebih kemas. Aplikasi logik Yunani yang melebihkan akal digunakan untuk menghadapi Sofis yang melebihkan nafsu. Rentetan selepas itu, logik Aristotle melalui perkembangan dari semasa ke semasa

---

<sup>2</sup> Abdul Rahman Haji Abdullah, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran* (Kuala Lumpur: Utusan Publications, 2001), 18.

<sup>3</sup> *Sufasṭāiyyūn* ialah golongan Sofis dari kumpulan *Sufasṭāiyyah* yang bermaksud satu kumpulan ahli falsafah yang menafikan perkara-perkara yang zahir dan nyata yang boleh diketahui dengan mudah. (Lihat Daud bin Abdullah Al-Fathani, *Mutiara Berharga Pada Menyatakan Aqidah Orang Yang Beriman*, ditahkik oleh Abdul Wahab bin Md Saleh (Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2013), 14). Al-Sanusi mengatakan golongan *al-Sufasṭāiyyah* ini menyerupai *al-Summaniyah*. Maka wajib kepada semua yang berakal untuk memuji dan bersyukur kepada Allah atas perkara yang ditegah oleh Allah dan kerana terdapatnya ilmu didadanya. (Lihat Muhammad bin Yusuf al-Sanusi, *Sharah Mukhtaṣar fi 'Ilm al-Manṭiq*, (t.t.: t.p., t.t.), 3).

sehingga sampai ke dunia Islam melalui aktiviti penterjemahan pada awal pemerintahan kerajaan Abbasiyah yang disokong oleh khalifah Abu Ja‘far al-Mansūr (m.754-755M) dan al-Ma’mun (m.813-833M).<sup>4</sup>

Kemasukan disiplin ilmu logik diterima baik oleh kebanyakan tokoh pemikir dalam dunia Islam walaupun terdapat beberapa ulama yang mengharamkan pembelajaran dan penglibatan dalam disiplin ilmu ini atas beberapa faktor mengikut zaman masing-masing yang bercampur-baur dengan kecacatan dan kesesatan falsafah. Antaranya ulama fiqh al-Shafi‘i (m.204/820H), Ibn Ṣalāh (m.643/1245H), al-Nawawi (m.677/1278H), Ibn al-Qayyim (m.751/1350H) dan al-Suyuti (m.911/1505H). Dalam hal ini, Taqiyuddin Abu al-‘Abbas Ahmad bin Abdul Halim atau dikenali sebagai Ibn Taimiyah (m.729/1328H) menulis karya khas iaitu *al-Radd ‘ala al-Manṭiqiyyun* (Hujah Balas kepada Ahli Mantik) dan *Dār u al-Ta‘āruḍ ‘Aql wa al-Naql* (Mengelak Pertentangan Akal dan Wahyu) sebagai tujuan mengkritik penggunaan logik Aristotle dalam tamadun Islam.

Namun begitu kritikan Ibn Taimiyah ini telah dijawab oleh Sa‘īd Fūdah dalam kitabnya *Tad‘im al-Manṭiq* (Membela Mantik). Malah ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah telah bersepakat menerima ilmu mantik kerana ia memberi manfaat kepada umat Islam. Pelopor logik Islam, al-Ghazālī menegaskan dalam magnum opusnya *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usul* bahawa sesiapa yang tidak mempelajari mantik, maka tidak dipercayai ilmunya. Justeru kata-kata al-Ghazālī ini masih relevan pada hari ini dan ini menunjukkan kepentingan ilmu logik dalam tradisi keilmuan Islam. Hal ini kerana terdapat keperluan kepada ulama zaman tersebut untuk berhadapan dengan ancaman golongan sesat dan bidaah.

Dalam hal ini, hubungan logik dan ilmu kalam di sisi *mutakallim*<sup>5</sup> ibarat isi dan kuku, keduanya tidak dapat dipisahkan. Pengetahuan yang mendalam dalam ilmu logik

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>5</sup> *Mutakallim* ialah gelaran yang diberikan kepada ulama yang menguasai disiplin ilmu kalam.

akan memberi hasil yang berguna kepada *mutakallim*. Ilmuwan Islam silam turut melihat ilmu logik sebagai satu alat yang mesti ada pada setiap ilmuwan apabila membincangkan ilmu-ilmu yang bersifat teori seperti ilmu kalam dan ilmu fikah. Ini kerana penguasaan mereka terhadap ilmu logik ini banyak membantu mereka memahami kaedah berfikir dengan tepat dan hasilnya mereka mampu mengesan, memilih dan membezakan antara pemikiran yang betul dengan yang salah.

Logik memainkan peranan dalam setiap ilmu sebagai satu metodologi perbahasan ilmiah. Justeru dengan mempelajari logik akan memberikan ilmu membentuk pengkaedahan. Sebagai contoh dalam ilmu Bahasa Arab, dari segi pengkaedahannya terdapat ilmu nahu dan sorof yang menjadi tulang belakang mengesahkan kebenaran ilmu Bahasa Arab yang diguna pakai sama ada dari segi percakapan mahupun penulisan. Justeru ilmu yang mengesahkan sama ada benar atau salah kenyataan yang dibuat dalam ilmu Bahasa Arab tadi menunjukkan kepentingan logik sebagai ilmu yang mengesahkan, menganalisis dan menilai kebenaran. Sesiapa yang mempelajarinya akan mengetahui kaedah-kaedahnya. Sebagai mukadimah ilmu, logik boleh dikaitkan dalam mana-mana bidang ilmu yang mempunyai *tasawwur* (gambaran konseptual; *conception*) membincangkan tentang *al-hadd* (definisi; *definition*). Seterusnya dengan *taṣdīq* (pengakuan kebenaran; perakubenaran<sup>6</sup>; *judgement*; *assent*), setiap bidang ilmu yang terdiri daripada prinsip-prinsip tertentu ini dapat dibezakan antara satu sama lain.

Berdasarkan tradisi keilmuan Islam dalam mempelajari mana-mana ilmu, ulama akan memperkenalkan terlebih dahulu *mabādi’ ‘asharah* (sepuluh prinsip ilmu) sebelum

<sup>6</sup> Istilah “perakubenaran” (*tasdīqat*) ialah terminologi sedia ada yang telah dikembangkan maknanya oleh Yaman Towpek dalam kajian beliau. *Tasdīq* pada bahasa Melayu diterjemahkan sebagai “pembenaran” dan dalam bahasa Inggeris sebagai “*judgement*” atau “*affirmation*”. Walaupun begitu, terjemahan ini hanyalah pada aspek literal sahaja. Justeru, terjemahan yang lebih menepati pada sudut intipati dan maksud lafadz “*tasdīq*” ialah gabungan makna “perakuan” dan “pembenaran” yang menjadi terminologi baharu iaitu “perakubenaran”. Menurut Yaman Towpek juga “perakubenaran” ialah ilmu deklaratif atau ilmu terperaku hasil daripada proses pemahaman tentang perkaitan di antara dua konsep atau hasil daripada proses pemastian dan pembentukan keputusan atau hukum benar-palsu yang melibatkan dua konsep (*taṣawwur*) tersebut. Justeru terminologi baharu ini digunakan untuk terjemahan *al-tasdīqat* pada kajian ini. (Lihat Yaman Towpek, “Analisis Mantik al-Ghazali Berdasarkan *Mi'yār al-'Ilm fī Fan al-Manṭiq*” (tesis kedoktoran, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 2017), 375)

membahaskannya lebih mendalam. *Mabādi*' ‘asharah berperanan sebagai pendahuluan kepada ilmu tersebut untuk mendapat gambaran topik utama ilmu tersebut. Sepuluh prinsip ilmu tersebut ialah definisi (*al-hadd*), tajuk (*al-maudū'*), hasil (*al-thamarah*), kelebihan; keutamaan (*al-fadl*), kedudukan; nisbah (*al-nisbah*), pelopor (*al-wādi'*), nama (*al-ism*), sumber (*istimdad*), hukum (*hukm al-shārī'*) dan permasalahan (*al-masā'il*). Tiga yang utama dan didapati memadai daripada sepuluh prinsip ini ialah definisi, kelebihan atau tujuan mempelajari dan tajuk ilmu tersebut. Tiga perkara ini dibincangkan oleh ‘Ubaidillah bin Faḍlullah al-Khubaisi dan dinamakan sebagai *Muqaddimah al-Shuru*.<sup>7</sup>

Muhammad bin Yūsuf bin ‘Umar bin Shu‘ayb al-Sanūsī al-Maliki al-Hasani al-Tilimsānī atau selepas ini dirujuk sebagai al-Sanūsī<sup>8</sup> merupakan antara tokoh kalam *mutaakkhirīn* yang terkenal dalam tradisi kalam Ashā’irah setanding dengan nama ilmuwan Islam yang lain seperti al-Juwaini dan al-Ghazālī. Ketokohan beliau dalam pelbagai cabang ilmu antaranya ilmu akidah dan logik tidak dapat dinafikan melalui penghasilan karya-karya yang hebat dan berpengaruh sehingga ke hari ini. Berpaksikan keintelektualan kalam Ashā’irah, al-Sanūsī berjaya menggarap dan menata metodologi penyusunan dan pendalilan akidah sehingga dinilai bersepada dan mempengaruhi sebahagian besar karya akidah kemudian dari beliau. Hal ini disokong oleh Engku Hassan dalam kajiannya yang telah menyenaraikan karya-karya akidah yang dipengaruhi oleh manhaj *Umm al-Barāhīn* di alam Melayu. Kewujudan pelbagai versi naskhah huraian terhadap kitab *Umm al-Barāhīn* ini menunjukkan betapa besarnya pengaruhnya dalam kalangan para ulama yang menyusul selepas al-Sanūsī.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Muhd Fawzan, “Sharah Matan Isaghuji Mantiq: Kelas Pertama,” laman sesawang *Youtube Islamic and Strategic Studies Institute*, dicapai 6 Disember 2018, <https://youtu.be/UZBjWvMzvEg>.

<sup>8</sup> Al-Sanusi merupakan gelaran yang masyur diberikan buat julung kali kepada Muhammad bin Yusuf dalam keluarganya (Lihat Engku Hassan, “Penggunaan Al-Qiyās dalam *Umm al-Barāhīn*” (tesis sarjana, Universiti Malaya, 2010), 28.

<sup>9</sup> Engku Hassan dan Mohd Fauzi Hamat, “Pengaruh *Umm al-Barāhīn* Karangan al-Sanusi Dalam Penulisan Akidah Di Alam Melayu”, *Jurnal Usuluddin* 30 (Disember 2009), 17.

Sesuatu pengkajian ilmiah yang dilakukan semestinya berdiri atas metodologi penulis sendiri. Begitu juga yang dilihat pada al-Sanūsī yang telah menghasilkan karya ringkasan ilmu logik iaitu kitab *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq* dan telah menghuraikannya kepada satu kitab yang lain iaitu *Sharah Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq*. Menurut Sa‘īd Fūdah, kitab ini mempunyai keistimewaan tersendiri dari segi gaya bahasa yang dipersembahkan yang mudah difahami.<sup>10</sup> Keilmuan al-Sanūsī dalam bidang logik diperkuuhkan lagi apabila beliau turut menulis beberapa karya logik daripada kerangka logik terkenal yang lain seperti *Sharah al-Jumāl* yang merupakan huraian kepada *Al-Jumāl fī al-Manṭiq* karya Afḍal al-Dīn al-Khunaji. Teks logik al-Khunaji ini merupakan antara teks yang terperinci dalam menerangkan ilmu ini. Walaupun teks ini kurang masyhur sebagai teks rujukan untuk mempelajari ilmu logik, tetapi teks ini mendapat perhatian dan sentuhan daripada ilmuwan terkenal dalam bidang akidah iaitu Ibrahim al-Bayjuri yang telah membuat hasyiah bagi *Sharh al-Jumāl* al-Sanūsī ini.<sup>11</sup>

Begitu juga dengan kitab *Sharah Ḥaqīqī fī al-Manṭiq* huraian kepada kitab yang dikarang oleh al-Shaykh Abi al-Hasan Ibrahim bin ‘Umar bin al-Hasan al-Ribat bin ‘Ali bin Abi al-Baqa’ al-Shafī’i dalam membincangkan disiplin ilmu logik. Al-Sanūsī menghuraikan dengan panjang tentang ilmu logik ini dan terkandung di dalamnya ilmu yang banyak. Al-Mallali, murid kepada al-Sanūsī menjelaskan bahawa al-Sanūsī turut membuat huraian bagi kitab logik Ibn ‘Irfah iaitu *Sharah Mukhtaṣar Ibn ‘Irfah fī al-Manṭiq*. Dalam karya ini al-Sanūsī berupaya menjelaskan penggunaan istilah Ibn ‘Irfah dalam teksnya yang pada aras tinggi dan sukar difahami. Penjelasan tersebut dapat membantu pembaca memahami karya tersebut dengan lebih baik.<sup>12</sup>

Sebagai tokoh kalam Asha’irah yang ulung pada abad ke-9H, al-Sanūsī sangat dikenali. Penguasaan beliau bukan sekadar dalam disiplin ilmu akidah, kalam dan logik

<sup>10</sup> Sa‘īd Fūdah, *A Refined Explanation of The Sanusi Creed, The Foundational Proofs* (Netherlands: Sunni Publications, 2013), 32.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

bahkan mencakupi pelbagai disiplin ilmu yang lain seperti ilmu tafsir, hadis, tatabahasa Arab dan tasawuf. Semua karya-karya yang dihasilkan dengan produktif meliputi aspek penguasaan ilmu beliau. Walaupun begitu, penguasaan terhadap ilmu kalam dan akidah beliau lebih masyhur dan telah mengangkat kesarjanaan beliau setanding dengan tokoh-tokoh ulung seperti Abu Hasan al-Ash'ari dan lain-lain lagi.

## 1.2 PERMASALAHAN KAJIAN

Kajian kualitatif tidak dimulai dari sesuatu yang kosong, tetapi dilakukan berdasarkan persepsi seseorang terhadap wujudnya satu masalah atau lebih. Masalah adalah satu keadaan yang bersumber dari hubungan antara dua atau lebih faktor berupa konsep, data empirikal, pengalaman atau unsur-unsur lain yang menghasilkan situasi yang membingungkan atau kesukaran iaitu sesuatu yang tidak difahami atau tidak dapat dijelaskan pada ketika itu. Justeru, tujuan sesuatu kajian dilakukan adalah untuk menyelesaikan masalah tersebut. Ia dapat dilakukan dengan cara menyimpulkan sejumlah pengetahuan yang memadai dan mengarah kepada usaha untuk memahami dan menjelaskan faktor-faktor yang berkaitan.<sup>13</sup>

Oleh sebab itu dalam kajian ini, ilmu logik Islam atau mantik telah dipilih sebagai subjek kajian secara bertujuan dan kitab *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Mantiq* oleh al-Sanūsī sebagai fokus kajian. Ilmu logik Islam atau mantik menjadi subjek kajian pengkaji kerana fungsi ilmu logik yang mempunyai kekuatan untuk mencorakkan cara berfikir yang betul. Tokoh pemikir Islam tidak akan mengambil logik Aristotle melainkan mereka telah meyakini tidak ada pertentangan antara logik dan kepercayaan akidah Islam. Bahkan mereka membuktikan logik sebagai ilmu alat bersifat natural berfungsi menjadi senjata yang sah untuk memandu wahyu dalam mempertahankan kebenaran dari kebatilan. Pengkaji memilih untuk menonjolkan disiplin ilmu logik Islam atas beberapa faktor seperti berikut.

---

<sup>13</sup> Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, ed. ke-3 (Bandung: Penerbit PT Remaja Rosdakarya, 1993), 62.

Pertama; pengetahuan tentang ilmu logik yang bersumberkan akal menyumbang kepada cara berfikir seseorang. Dalam *mabādi’ ‘asharah*<sup>14</sup> ilmu logik, telah disebutkan bahawa sumber ilmu ini letaknya pada akal.<sup>15</sup> Jika dibincangkan akal sebagai satu-satunya sumber ilmu pasti akan menampakkan kecenderungan kepada aliran Mu’tazilah. Sedangkan perbincangan tentang ilmu ‘*aql* ini perlu difahami sebenarnya telah diharmonikan oleh Allah SWT dalam hakikat penciptaan insan. Dari segi definisi, manusia ialah haiwan yang berfikir (*hayawān nātiq*). Haiwan merupakan kategori genus (*jins*) untuk manusia secara hakikat iaitu sejenis hidupan. Berfikir merupakan ciri pemisah (*al-faṣl*) yang terdekat menggambarkan hakikat manusia yang tidak dapat disangkal dengan sesuatu yang lain. Justeru, pada definisi ini telah menunjukkan hakikat penciptaan insan yang ditunjukkan oleh Allah SWT dalam Al-Qur’ān. Akal merupakan hidayah dari Allah kepada insan di muka bumi ini. Terdapat 49 kali disebut dalam Al-Qur’ān tentang aktiviti akal iaitu berfikir.<sup>16</sup> Antaranya seperti firman Allah SWT dalam ayat 269, Surah Al-Baqarah,

يُؤْتَى الْحِكْمَةُ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا وَمَا يَذَّكَرُ إِلَّا أُولَوْا  
الْأَلْبَابِ

Terjemahan: Allah memberikan hikmah kebijaksanaan (ilmu yang berguna) kepada sesiapa yang dikehendakiNya (menurut aturan yang ditentukanNya). Dan sesiapa yang diberikan hikmah itu maka sesungguhnya ia telah diberikan kebaikan yang banyak. Dan tiadalah yang dapat mengambil pengajaran (dan peringatan) melainkan orang-orang yang menggunakan akal fikirannya.

Berikut jelas menunjukkan Islam amat menekankan panduan dalam penggunaan akal.

Menurut Wan Adli, aktiviti akal yang bersumberkan Al-Qur’ān dan Al-Sunnah dalam

<sup>14</sup> Burhān al-Dīn Hasan bin Darwīsh al-Quwaisinī menjelaskan *mabādi’ ‘asharah* bagi ilmu mantik yang bermaksud sepuluh prinsip dasar ilmu mantik dalam *Sharaḥ al-Sullam al-Munawwaraq*. Prinsip dasar tersebut mengandungi nama (*al-ism*), pengertian (*al-haddū*), hubungannya dengan ilmu lain (*al-nisbah*), objek (*al-mauḍū’*), pelopor (*al-wāḍī*), kegunaan (*al-fa’idah/al-thamārah*), permasalahan (*masa’il*), keutamaan (*al-fadl*), sumber ambilan (*al-istimdād*) dan hukum mempelajari (*al-hukm*). Lihat al-Ustāz al-Duktūr Jamāl Fāruq al-Daqqāq, *Baṣair Azhariyah ‘ala Sharaḥ al-Sullam al-Munawwaraq lil Quwaisinī*, (Mesir: Kashidah lil Nashar wa al-Tauzi‘, 2018), 38. Perbincangan sepuluh prinsip ilmu ini biasanya akan dikemukakan oleh penulis sesuatu kitab pada awal perbahasan ilmu. Lihat Drs. H. Syukriadi Sambus, *Mantik Kaidah Berpikir Islami*, (Indonesia: PT Remaja Rosdakarya, 2009), 1.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Drs. H. Syukriadi, *Mantik Kaidah Berpikir Islami*, 22.

mengetahui ilmu berkenaan Tuhan, manusia dan alam daripada perspektif Islam<sup>17</sup> akan membentuk sebuah pemikiran Islam. Azmil Zainal Abidin menambah dalam hal ini bahawa potensi kekuatan sifat akal dalam mengkhidmati kebenaran dan petunjuk wahyu Al-Qur'an berjaya dimanifestasikan sebagai sikap kesederhanaan dalam beriktikad yang merupakan identiti tradisi kalam Ashā'irah.<sup>18</sup> Justeru, pengkaji dapat simpulkan bahawa ilmu logik yang bersumberkan potensi akal kurniaan Allah SWT memberi natijah dalam pembentukan pemikiran dan iktikad seseorang. Justeru pengkaji memilih ilmu logik sebagai salah satu ilmu yang perlu diperkenalkan dalam kalangan masyarakat kini untuk memberi pengetahuan tentang peranannya dalam membentuk cara berfikir yang betul.

Sejarah menunjukkan pelopor bagi ilmu logik atau mantik ialah Aristotle, seorang tokoh pemikir tradisi falsafah Greek. Ilmu ini pernah menjadi tentangan dalam keilmuan Islam tetapi hasil semangat cintakan ilmu dan bijak mengambil peluang, tokoh-tokoh pemikir Islam telah berjaya meletakkan ilmu logik relevan dalam tradisi keilmuan Islam sehingga ke hari ini. Antara tokoh pemikir Islam yang memberi sumbangan dalam ilmu ini ialah Fakhr al-Din al-Rāzī (m. 606), Al-Farābī (m. 339/950), Ibn Sīnā (m. 428/1036), Abu Hamid al-Ghazālī (m. 505/1011) dan Ibn Rushd (m. 595/1198). Mereka mempunyai karya khusus membincangkan ilmu logik iaitu *Al-Manṭiq 'inda al-Farabī*<sup>19</sup>, *Al-Syifa'*<sup>20</sup>,

---

<sup>17</sup> Wan Adli Wan Ramli & Abdul Karim Majid, "Pemikiran Islam: Suatu Analisis Analisis Konseptual" Jurnal Usuluddin, Vol 22 (2005):5. Lihat laman sesawang Jurnal Usuluddin <https://ejournal.um.edu.my/index.php/JUD/article/view/4230> diakses pada 20 Oktober 2020.

<sup>18</sup> Azmil Zainal Abidin, "Asas Keintelektualan Tradisi Kalam Ashā'irah Suatu Analisis Metodologikal" Jurnal Usuluddin, Vol 35 (Januari-Jun 2012), 1.

<sup>19</sup> *Al-Manṭiq 'inda al-Farabī* merupakan karya mantik al-Farabī yang dikatakan hasil rumusan dan terjemahan dari *Organon* karya Aristotles. Perspektif logik menurut al-Farabī telah dikaji oleh Muhammad Sapwan Haddad dalam kajian sarjananya. Lihat Muhammad Sapwan Haddad, "Pandangan Al-Farabi tentang Ilmu Mantiq: Telaāh Kitab Mantiq 'Indal Farabi" (tesis sarjana, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2019), menerusi laman sesawang <http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37458> dikemaskini pada 17 Januari 2020 dan dicapai pada 20 Oktober 2020.

<sup>20</sup> *Al-Shifa'* merupakan karya ensiklopedia agung Ibn Sīnā dalam tradisi ilmu Islam yang terdiri dari sepuluh jilid. Empat jilid daripadanya membincangkan tentang ilmu logik dari perspektif Ibn Sīnā. Bab yang membincangkan tentang *al-burhān* iaitu satu bahagian dalam perbincangan logik telah dikaji oleh Amran Muhammad dalam tesis sarjana beliau. Selain itu, Ibn Sīnā juga mempunyai karya dalam bidang logik yang lain seperti *Al-Ishārat wa Al-Tanbihāt* dan *Al-Najāt*. Lihat Amran Muhammad, *Ibn Sina on Demonstration: A Logica Epistemological Framework of Ibn Sina's Philosophy of Science*, (Kuala Lumpur: ISSI Publications, 2007), 2.

*Al-Mi'yar al-'Ilm*<sup>21</sup>, *Al-Mihak al-Nazar*<sup>22</sup> dan *Al-Qistās al-Mustaqqīm*<sup>23</sup> juga karya yang mensintesiskan antara disiplin ilmu teoritikal seperti ilmu usul al-fiqh dan ilmu akidah dengan ilmu logik seperti *al-Muhassal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhkirīn*<sup>24</sup> dan *al-Mustasfa min 'ilm Usul*<sup>25</sup>. Karya-karya besar ini merupakan khazanah *turath* yang menjadi magnum opus dirujuk dan dikaji dalam dunia intelektual dan kesarjanaan sehingga ke hari ini.

Mohd. Fauzi bin Hamat, seorang sarjana dan tokoh pemikir semasa yang banyak menulis makalah dan kajian ilmu logik merangkumi logik tradisi zaman Greek sehingga ke tradisi Islam antara yang banyak memberi sumbangan dalam bidang kesarjanaan. Menerusi kajian prolifiknya tentang ketokohan al-Ghazālī dalam kitab *al-Mustasfa min 'ilm al-Usul* pada tahun 2002, beliau berjaya menggarap sintesis ilmu logik dan ilmu usul al-fiqh. Beliau menonjolkan peranan logik sebagai mukadimah ilmu dan analisis beliau menunjukkan mantik sebagai suatu “alat” yang bukan sahaja sesuai untuk digunakan

<sup>21</sup> *Al-Mi'yar al-'Ilm* merupakan karya mantik al-Ghazālī yang menunjukkan komitmen al-Ghazālī dalam bidang ilmu mantik dengan usaha beliau yang membuktikan mantik sebagai neraca ukuran bagi ilmu pengetahuan seperti mana nama tajuk kitab yang diberi. Lihat Abu Hamid al-Ghazālī, *al-Mi'yar al-'Ilm* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2007).

<sup>22</sup> *Al-Mihak al-Nazar* merupakan karya mantik al-Ghazālī yang bermaksud penentu pandangan yang benar. Penulisan al-Mihak al-Nazar bertujuan ketika itu untuk mendekatkan para fuqaha' dengan ilmu mantik supaya penghujahan fekah mereka menjadi lebih mantap. Lihat Abu Hamid al-Ghazālī, *al-Mihak al-Nazar* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2005).

<sup>23</sup> *Al-Qistās al-Mustaqqīm* merupakan karya mantik al-Ghazālī yang menunjukkan kejayaan al-Ghazālī mengeluarkan *mīzān al-haq* dari Al-Qur'an dalam berhadapan dengan hujah menyeleweng golongan Ba'tiniyah dan Mu'tazilah yang berlandaskan akal semata-mata. Lihat Abu Hamid al-Ghazālī, *Al-Qistās al-Mustaqqīm* ditahkik oleh al-Duktūr Ihśān Zunūn al-Thāmirī (Jordan: al-Markaz al-Maliki li al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 2014), 98.

<sup>24</sup> *Al-Muhassal* merupakan karya al-Rāzī yang mendapat pengaruh pemikiran dan penulisan al-Ghazālī terutama dalam aspek penggunaan mantik dalam perbahasan ilmu. Bahagian pertama *al-Muḥassal* dimulakan dengan perbincangan ilmu mantik seperti mana dilihat dalam *al-Mustasfa*. Namun begitu, perbahasan *al-Muḥassal* lebih menjurus kepada metodologi kefalsafahan kerana kepakaran al-Rāzī dalam ilmu tersebut dan al-Rāzī menunjukkan kepentingan falsafah dalam menegakkan asas pemikiran tauhid. Pendapat al-Rāzī sering mendapat kritikan daripada ahli pemikir Islam yang lain seperti Ibn Sīnā dan Ibn Khaldūn. Lihat Mohd Fauzi Hamat, “Mantik Aristotle dalam Karya Ulama: Satu Analisis Terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imām Fakhr al-Din al-Rāzī (M. 606 H. / 1209 M.)”, Jurnal Usuluddin Vol. 11 (2000). <https://ejournal.um.edu.my/index.php/JUD/article/view/3835>. Lihat Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, (Edinburgh: Edinburgh University of Press, 1985): 94-95.

<sup>25</sup> *Al-Mustasfa min 'ilm al-Usul* merupakan karya terkenal al-Ghazālī yang mempertemukan metodologi ilmiah dua tokoh pemikir besar dunia dari latar belakang yang berbeza; Aristotle yang merintis usaha penyusunan perkaedahan Mantik dan al-Imām al-Shafi'i yang memulai usaha penyusunan perkaedahan ilmu usul al-fiqh. Lihat Mohd Fauzi Hamat, “Penghasilan Karya Sintesis Antara Mantik dan Usul al-Fiqh: Rujukan Kepada Kitab *Al-Mustasfa min 'ilm al-Usul*, Karangan al-Imām al-Ghazālī (m. 505H)”, Jurnal Afkar, Bil. 1 (2000): 135-136.

dalam membahaskan teori-teori falsafah, malahan juga sesuai untuk digunakan bagi menghuraikan prinsip-prinsip ilmu usul al-fiqh.<sup>26</sup>

Seterusnya diikuti kajian semasa pada tahun 2017 tentang logik al-Ghazālī menerusi kajian Yaman Towpek terhadap kitab *Mi ‘yar al- ‘Ilm* sebagai sebuah karya mantik tulen Islam yang mempunyai nilai ilmu seterusnya menghasilkan sumbangan sebagai sebuah model kurikulum mantik Islam.<sup>27</sup> Muhammad Rashidi Wahab menggiatkan perbincangan ilmu logik dari perspektif perbincangan kalam Ashā‘irah dengan kajian terhadap pengasas akidah Ash‘ariyah iaitu Abu al-Hasan al-Ash‘ari tentang pendalilan mantik beliau dalam akidah ketuhanan yang sekaligus mengukuhkan bahawa tradisi kalam Ashā‘irah memberi pengiktirafan kepada ilmu logik. Secara kesimpulannya, ketokohan al-Ghazālī dan al-Ash‘ari dalam bidang ilmu ini telah mengangkat tradisi kalam Ashā‘irah dan membuktikan kajian-kajian tentang ilmu logik Islam perlu terus dibincangkan dan secara khusus berfokus pada logik Ashā‘irah dari tokoh-tokoh Ashā‘irah yang lain.

Kedua, faktor pemilihan al-Sanūsī dan karya logiknya *Mukhtaṣar* adalah kerana kelompongan kajian logik daripada tokoh kalam Ashā‘irah yang karyanya telah tersebar luas dan mempengaruhi karya-karya akidah nusantara. Demikiran itu, Al-Sanūsī dipilih mewakili tokoh Ashā‘irah abad ke-9 Hijrah yang terbukti ketokohnya berdasarkan huraian-huraian selepas ini. Engku Ku Hassan membuktikan terdapat hampir 15 karya di alam melayu yang terpengaruh dengan pendekatan karya *Umm al-Barāhīn* al-Sanūsī.<sup>28</sup> Menerusi kajiannya juga, telah dibuktikan karya *Umm al-Barāhīn* berdasarkan metode al-Ashā‘irah menggunakan metode ilmu logik dan ilmu wahyu dalam proses pendalilan bagi mengisbatkan doktrin-doktrin akidah Islam.<sup>29</sup> Penggunaan salah satu kaedah *al-qiyās* atau

<sup>26</sup> Mohd Fauzi Hamat, “Ketokohan al-Ghazālī dalam Bidang Mantik: Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitab dalam Kitab *Al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usul*” (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2002), 540.

<sup>27</sup> Yaman Towpek, “Analisis Mantik al-Ghazali”, 360-361.

<sup>28</sup> Engku Hassan & Mohd Fauzi, “Pengaruh *Umm al-Barāhīn*”, 21-27.

<sup>29</sup> Engku Hassan, “Penggunaan Al-Qiyās dalam Umm al-Barāhīn”, 29.

silogisme dalam *Umm al-Barāhīn* ini menunjukkan al-Sanūsī telah menggunakan *al-qiyās* yang bertaraf *burhān* iaitu bentuk-bentuk silogisme yang menjadi sumber untuk membentuk ilmu yang yakin (*madārik ‘ilm al-yaqīn*). Menurut al-Ghazālī dalam *al-Mi‘yar al-‘Ilm*, penggunaan mukadimah *al-qiyās* yang menggunakan sumber-sumber *madārik ‘ilm al-yaqīn* akan menghasilkan kesimpulan yang bertaraf yakin.<sup>30</sup> Hal ini menunjukkan al-Sanūsī telah membuat pemilihan yang tepat dalam membina hujah akidah yang *burhān* dalam *Umm al-Barāhīn* sekaligus menjadikan karya *Umm al-Barāhīn* berkemampuan menjadi senjata yang ampuh dalam menghadapi hujah musuh Islam. Pada sisi yang lain penghasilan karya ini pastinya dilandasi oleh latar belakang pengetahuan ilmu logik yang rinci dan tersusun yang belum didedahkan dalam kajian sebelum ini. Justeru, pengkaji mengambil peluang untuk mengetengahkan sisi perbahasan yang lain yang tidak ditonjolkan iaitu dengan meneliti teori logik al-Sanūsī yang dianalisis satu persatu konsep *tasawwur* dan *tasdiqāt* lalu diterjemahkan dari karya logik beliau secara keseluruhan.

Mengenali sosok tubuh seorang ulama yang mempunyai penulisan berimpak tinggi merupakan satu khazanah ilmu yang berharga malah menjadi keperluan pada zaman pemikiran yang penuh mencabar kini. Pengkaji melihat al-Sanūsī mempunyai karya akidah dan ilmu kalam yang berfokus dan sistematik. Menurut Khālid Zahrī<sup>31</sup>, metodologi penulisan al-Sanūsī boleh dilihat dari aspek penghasilan karya beliau dalam ilmu akidah yang terkenal mempunyai peringkat pengenalan dan perbahasan yang berbeza-beza.<sup>32</sup> Daripada beberapa karya akidah yang kompleks, al-Sanūsī melahirkan karya *Umm al-Barāhīn* yang ringkas dan padat untuk mendepani cabaran pemikiran

<sup>30</sup> *Ibid.*, 229.

<sup>31</sup> Khālid Zahrī merupakan seorang tokoh kalam Muta’akhirīn berkhidmat sebagai Pensyarah Akidah dan Pemikiran Islam, Fakulti Usuluddin Universiti Abdul Malik Saadi, Bandar Tetouan, Maghribi. (Lihat Zainul Abidin Abdul Halim, *Sejarah Ringkas Mazhab Asy‘arī di Barat Dunia Islam: Perkembangan Tokoh-Tokoh Utama, Dan Karya-Karya Penting: Mukhtaṣar al-Maṣādir al-Maghribiyyah lil ‘aqidah al-Ash‘ariyyah*, (Kuala Lumpur: Nizamīyyah Publications & Distributors, 2021), xvii).

<sup>32</sup> Khālid Zahrī, *Thalathu ‘Aqaid Ash‘ariyah* (Rabat: Darr Abi Riqraq, 2012), 7-8.

semasa pada zamannya. Pengkaji melihat faham akidah al-Sanūsī ini terbina dari sistem berfikir yang sistematik hasil penguasaan logik dan mantik beliau. Justeru karya *Mukhtaṣar* beliau dalam ilmu yang membentuk kaedah dan cara-cara berfikir menjadi perhatian untuk dikembangkan perbincangannya dalam kajian ini.

Disamping itu, faktor perkembangan ilmu akidah al-Sanūsī yang meluas boleh dilihat apabila karya al-Sanūsī mula berkembang di setiap pelusuk Dunia Barat Islam (Maghrib) dari asal usul kelahiran beliau di Maghribi dan tersebar hingga ke Nusantara. Pengaruh yang bukan sekadar dalam penulisan malah dalam tradisi pengajian akidah di alam Melayu sebagai contoh yang paling dekat di Malaysia. Pendekatan sifat dua puluh oleh al-Sanūsī dalam *Umm al-Barāḥīn*, menjadi corak pendekatan dalam pengajian ilmu akidah di rata-rata tempat seperti silibus pengajian surau, masjid, universiti, menjadi teks akidah pilihan untuk didaurahkan malah kejayaan terbesar dalam dunia keintelektualan Islam apabila ia diterjemahkan ke dalam tiga bahasa asing iaitu Jerman, Perancis dan Inggeris.<sup>33</sup> Pada sisi yang lain penulis melihat tersebarnya penulisan al-Sanūsī ini merupakan keberkatan karya tersebut yang diberikan oleh Allah SWT kepada umat Islam serata dunia.

Ketiga, terdapat tohmahan yang mengatakan pemikiran akidah alam Melayu bersifat konservatif, jumud dan tidak rasional.<sup>34</sup> Ciri-ciri pemikiran yang konservatif, jumud dan tidak rasional amat menyimpang sekali dengan tradisi kalam Ashā‘irah. Telah terbukti *Umm al-Barāḥīn* mewakili karya akidah yang mempengaruhi pemikiran akidah

<sup>33</sup> Faizuri & Muhammad Hazim, “Pengaruh Umm al-Barāḥīn Karya al-Sanusi terhadap Bakurah al-Amani Karya Wan Ismail al-Fatani,” *Jurnal Afskar* Vol. 20, 2 (2018), 105.

<sup>34</sup> IRF menganggap akidah dan pemikiran Ashā‘irah sebagai akidah dan pemikiran kaum Muslimin yang ortodoks serta terikat dengan faham teologi (kalam) tradisional yang bertaklid. Permusuhan terhadap falsafah dan tanggapan rasional yang menyebabkan kebekuan pemikiran umat bermula sejak berkurun dengan tewasnya Kaum Muktazilah kepada Kaum Ashā‘irah. Pegangan akidah dan pemikiran Ashā‘irah umat Islam sebagai satu polemik yang menggugat kemajuan umat Islam. Kemenangan kaum Ashā‘irah itu telah menjadi malapetaka dan krisis pemikiran yang maha dasyat bagi umat Islam selama berkurun lamanya. Dan konflik dan pembenturan pemikiran ini akan terus berlangsung selagi mana masih ada di kalangan umat ini yang meyakini bahawa wahyu (*revelation*), dan akal (*reason*) merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. (lihat Farouk Musa, Tertutupnya Pemikiran Kaum Muslimin, dicapai 2 Mei 2019, <https://irfront.net/post/others/tertutupnya-pemikiran-kaum-muslimin/>)

alam Melayu bukanlah satu karya yang tidak rasional. Pengasas aliran Ashā‘irah, al-Ash‘ari telah menunjukkan keberhasilan mempertahankan aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah daripada fahaman yang menyeleweng dengan kekuatan metodologinya. Beliau menggunakan metodologi pendalilan berdasarkan dalil *naqli* daripada Al-Qur’ān dan hadis serta dalil ‘*aqlī* iaitu pendekatan ilmu logik. Menerusi kajian Muhammad Rashidi, dapat dilihat penghujahan akidah ketuhanan al-Ash‘ari yang menggunakan penghujahan mantik dalam dalil ‘*aqlī*, khususnya *al-qiyas* secara sistematik sama ada dari aspek *al-sūrah* atau *al-maddah*.<sup>35</sup> Malah, kekuatan metode ini menjadi kunci kejayaan Ashā‘irah dalam menyebarluas akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah ke seluruh dunia sehingga hari ini. Justeru, kajian terhadap karya yang membentuk penghujahan logik al-Sanūsī sebagai tokoh kalam Ashā‘irah merupakan pilihan yang tepat bagi menjadikan bukti pemikiran akidah alam Melayu tidaklah dibina dari pemikiran yang tidak rasional. Bahkan ia dibina dari interaksi ilmu *naqal* dan ilmu ‘*aqli* yang berkait dengan perihal rasional itu sendiri dan telah terbukti keberkesanannya sehingga ke hari ini.

Al-Sanūsī mempunyai beberapa karya dalam ilmu logik dan beliau turut membuaturaian bagi karya yang terkenal dalam ilmu logik iaitu kitab *Isaghūjī* oleh Athir al-Din al-Abharī (594-663H). Hal ini menunjukkan, tradisi keilmuan Ashā‘irah di alam melayu telah membina satu kaedah berfikir yang mendalam dengan penguasaan ilmu logik yang lahir dari falsafah lalu diaplikasikan bersesuaian pada keperluannya menerusi doktrin akidah dan penulisan mereka. Justeru, logik al-Sanūsī dipilih sebagai subjek kajian bagi meneliti penguasaan logik al-Sanūsī yang terdiri dari sumbangan dan penglibatannya, struktur pengkajian ilmu logik dalam *Mukhtaṣar* dan daripada penstrukturannya ini dapat membentuk sistem berfikir yang bersesuaian untuk diaplikasikan sebagai asas pemikiran logik Islam.

---

<sup>35</sup> Muhammad Rashidi Wahab & Mohd Fauzi Hamat, “Metode Penghujahan Al-Ash‘ari Mendepani Aliran Menyeleweng,” *Jurnal Islam Dan Masyarakat Kontemporari* 20, 2 (2019), 130-149. <https://journal.unisza.edu.my/jimk/index.php/jimk/article/view/333>.

Disamping itu, pemerhatian awal menunjukkan disiplin ilmu logik merupakan bidang ilmu yang kurang diterokai dan diminati sarjana Muslim kini dek kerana kurangnya kajian berkenaan bidang ini. Ilmu ini dimomokkan sebagai ilmu yang susah untuk difahami dan dipelajari kerana memerlukan kepada latihan dan kefahaman untuk dijadikan kebiasaan dalam mempraktikkannya. Walhal ilmu logik sebenarnya telah sebatی dalam kehidupan seharian kita tanpa kita sedari atau teliti pengaplikasiannya. Walaupun ilmu yang berkisar tentang lafaz dan perkataan ini hanya dilihat sebagai melatari permukaan sesuatu ilmu, tidak rencam dan tidak boleh dijiwai oleh perasaan. Akan tetapi, daripada sisi pandang yang lain, ilmu ini telah menjadi sumbangan dalam ilmu-ilmu semasa. Setiap ilmu akan dimulakan dengan perbincangan definisi dan takrif sebelum membincangkan tentang ilmu tersebut. Hal ini terpakai dalam tradisi keilmuan Islam mahupun Barat. Bahkan pendekatan ilmu sebagai *taṣawwur* dan *taṣdīq* yang dibina dari ilmu logik ini telah menghidupkan dan mengfungsikan ilmu-ilmu yang lain melalui proses asimilasi, sintesis dan integrasi. Ini dipersetujui dalam penemuan kajian sarjana sebelum ini iaitu ilmu logik adalah sebuah metodologi, alat, neraca atau pengantar bagi setiap ilmu.<sup>36</sup> Hal ini menunjukkan kepentingan ilmu ini dalam tradisi keilmuan Islam.

Justeru, kajian-kajian khazanah berharga ini perlu diketengahkan sebagai pendedahan dan panduan kepada umat Islam bahawa dalam tradisi akidah Ashā'irah terdapat karya yang menjelaskan kaedah dan struktur berfikir yang tersusun. Hal ini seiring dengan pengiktirafan nikmat kurniaan akal kepada manusia yang berpotensi sebagai pengikat dan penghalang berlakunya sesuatu perkataan dan perbuatan yang terlarang. Logik sebagai kerangka asas berfikir membantu umat Islam memahami, menyampaikan dan mempertahankan ilmu akidah Islam kerana ilmu ini bukan sekadar diyakini dengan hati malah perlu dibuktikan dengan perbuatan dan juga perkataan.

---

<sup>36</sup> Mohd Fauzi Hamat, “Ketokohan al-Ghazzālī dalam Bidang Mantik”, 33-56.

Para ilmuwan Ahl al-Sunnah wa al-Jama‘ah digalakkan menguasai teknik-teknik berhujah yang ada dalam ilmu logik ini secara umumnya supaya mereka mampu membela akidah ummah daripada serangan aliran pemikiran semasa yang mengelirukan. Untuk menguasainya, mereka perlu meneliti, mengkaji dan mengeluarkan struktur dan metode tersebut dalam karya-karya ulama silam. Justeru apa yang terkandung dalam karya logik al-Sanūsī, *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq* yang menjadi fokus kajian pengkaji untuk didedahkan dalam masyarakat serta menjadi nilai tambah dalam kajian ilmu logik dan mantik dalam pengajian Islam di Malaysia.

Sebagai penyelesaian permasalahan yang dibincangkan ini, pengkaji memilih untuk menonjolkan bidang ilmu logik dalam kalangan ilmuwan Islam yang masyhur dalam tradisi kalam Asha’irah iaitu al-Sanūsī dan menunjukkan penguasaan logik al-Sanūsī dan pengesahan bahawa beliau mempunyai kerangka logik yang tersusun bahkan dapat dibuktikan secara khusus dalam bentuk teori ditulis oleh beliau dalam bidang logik iaitu kitab *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq* dan *Sharḥ Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq* yang menjadi huraian pelengkap dan dikukuhkan pula dengan *Hāshiyah ‘ala Mukhtaṣar al-Sanūsī fī Fann al-Manṭiq*. Rangkaian penulisan dari al-Sanūsī ini menunjukkan karya *Mukhtaṣar* berdiri kukuh sebagai khazanah logik al-Sanūsī yang diyakini ketulenannya dari tokoh yang masyhur iaitu al-Sanūsī.

### 1.3 PERSOALAN KAJIAN

Dalam kajian ini, pengkaji telah memilih logik Islam al-Sanūsī dan karyanya *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq* sebagai subjek dan fokus kajian. Menurut Yaman Towpek, penglibatan al-Ghazālī dalam ilmu logik adalah bertujuan membuktikan kesilapan masyarakat dalam mengaplikasi teori-teori mantik bukan untuk menghapuskan kewujudannya dalam ilmu agama dan ilmu dunia sama ada ilmu tersebut datang daripada Yunani atau lahir daripada orang Islam sendiri. Tambahan pula sifat ilmu mantik itu sendiri yang bersifat neutral, membolehkan mana-mana kajian dilakukan tentang ilmu ini. Oleh itu, kajian tentang

logik al-Sanūsī masih merupakan persoalan-persoalan yang memerlukan jawapan. Perkara ini dijelaskan oleh pengkaji pada Bab 1.

Kajian dalam ilmu logik seseorang tokoh ilmuwan tidak begitu meluas dalam dunia penyelidikan Islam. Antara tokoh pemikir yang menjadi pilihan kebanyakan pengkaji ialah al-Ghazālī dan al-Fārābī. Pengkaji menjelaskan secara terperinci tentang kelompongan kajian ini dalam subtopik 1.8 Tinjauan Kajian Lepas. Sehubungan itu, kajian ini dilakukan oleh pengkaji berdasarkan dua isu. Pertama: *Mukhtaṣar* berpotensi untuk dikaji, dianalisis dan diuraikan dalam tradisi pengajian logik Islam. Kedua: Perbahasan ilmu logik yang kebiasaannya berkisar tentang ahli pemikir Islam yang mempunyai rangkaian penulisan logik yang pelbagai, tetapi berbeza dengan al-Sanūsī yang merupakan tokoh kalam Ashā‘irah juga mempunyai *Mukhtaṣar* sebagai karya utama logik yang berfokus. Berdasarkan dua isu ini dan penyataan masalah kajian yang dinyatakan, pengkaji merumuskan kepada tiga persoalan kajian iaitu:

1. Apakah sumbangan Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī dalam ilmu logik Islam?
2. Apakah struktur logik Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī dalam penulisan *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq*?
3. Apakah hasil analisis konsep logik menurut Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar fi ‘Ilm al-Manṭiq* berdasarkan asas epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari?

#### **1.4    OBJEKTIF KAJIAN**

Berdasarkan masalah kajian yang telah dinyatakan, kajian ini secara umumnya dilaksanakan untuk meneliti, menganalisis, menjelaskan dan memerihalkan intipati logik al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*. Berdasarkan tujuan umum ini, kajian ini menetapkan tiga objektif utama seperti berikut:

1. Mengkaji sumbangan Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī dalam ilmu logik Islam.

2. Memerihalkan struktur logik Muhammad bin Yūsuf al-Sanūsī dalam penulisan *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq*.
3. Menganalisis konsep logik menurut Muhammad bin Yūsuf al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq* berdasarkan asas epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari.

## 1.5 KEPENTINGAN KAJIAN

Pengkaji melihat kajian yang bertajuk “Konsep Logik Muhammad bin Yusuf al-Sanusi: Kajian terhadap *Mukhtaṣar fī-‘Ilm al-Mantiq*” ini perlu dikaji dan ditonjolkan dalam dunia penyelidikan khususnya dan kepada masyarakat awam ketika ini umumnya. Ilmu logik yang bersifat teoritikal dilihat kaku jika tidak dibincangkan dalam kajian akademik dengan tuntasnya. Menurut Will Durant, seorang sarjana falsafah Amerika Syarikat menyatakan bahawa tidak ada sesuatu pun yang sangat membosankan seperti ilmu logik, sekalipun ia penting (*nothing is so dull as logic, and nothing is so important*).<sup>37</sup> Namun tidak bagi ilmu logik Islam. Terdapat beberapa aspek kepentingan kajian ini.

Pertama, pengkaji mengharapkan kajian ini dapat memberi pengetahuan tentang kepentingan ilmu logik Islam dalam perkembangan ilmu Islam. Ketokohan al-Sanūsī dalam hujah *burhān* menerusi karya ilmu kalam, ternyata membuka ruang kajian tentang penstrukturran logik disebalik proses *burhān* yang beliau aplikasikan. Al-Sanūsī yang mempunyai citra semangat dalam mempertahankan akidah Islam pada zamannya telah mengaplikasikan ilmu logik Islam dalam penghujahannya. Hal ini disokong oleh Engku Ku Hasan dalam kajiannya serta turut dinyatakan oleh tokoh kalam *Mutaakhirin*, Sa‘īd Fūdah.<sup>38</sup>

Kedua, *Mukhtaṣar* merupakan satu-satunya karya mantik al-Sanūsī yang ditulis dan dihurai oleh beliau sendiri. Seterusnya *Mukhtaṣar* juga telah menjadi pilihan al-Bayjūrī untuk dihuraikan (*ḥāshiyah; super commentaries*). Ibrahim al-Bayjūrī, seorang

---

<sup>37</sup> Will Durant, *The Story of Philosophy*, (New York: Garden City Publishing, 1926), 68.

<sup>38</sup> Engku Hassan, “Penggunaan Al-Qiyās dalam Umm al-Barāhīn”, 19.

alim ulama dari Mesir yang terkenal berpegang teguh kepada akidah Ashā‘irah yang kuat dan menghasilkan banyak karya besar, malah kitab-kitab beliau masih dipelajari hingga ke hari ini. Antaranya, *Risalah Tauhid Imam Bayjuri*, *Hāshiyah Kifayah al-‘Awam*, *Hāshiyah ‘ala Matni al-Sanūsiyah* dan *Tuhfah al-Murid ‘ala Sharah Jauharah al-Tauhid*. *Hāshiyah al-Bayjūrī* ke atas kitab *Mukhtaṣar* menunjukkan keistimewaan karya ini dalam tradisi pengajian ilmu Islam ketika itu. Sehubungan itu, karya ini perlu dianalisis secara spesifik dan eksklusif seterusnya diperkenalkan dalam dunia keilmuan kini dengan istilah bahasa Melayu dan istilah kontemporari yang boleh difahami.

Ketiga, kajian ini dapat memberi kepentingan kepada dua institusi penting dalam negara. *Pertama*; institusi pendidikan. Kajian ini diharapkan dapat memberi kepentingan kepada institusi pengajian awam mahupun swasta untuk pengkayaan ilmu logik dalam silibus pengajian. Institusi pendidikan awam atau swasta yang menawarkan program dalam teras pengajian usuluddin dan falsafah umumnya seperti di Pusat Kajian Usuluddin dan Falsafah, Universiti Kebangsaan Malaysia, Pusat Pengajaran Usuluddin Universiti Sultan Zainal Abidin; Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia; *Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences*, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia; dan Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Universiti Malaya khususnya.

Jika diteliti dalam silibus pengajian kursus “Al-Manṭiq” dan “Pemikiran Kritis Islam” merupakan antara dua kursus yang ditawarkan untuk pengajian di peringkat Ijazah Sarjana Muda di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Universiti Malaya. Justeru, kajian ini bersifat khusus dalam bidang pengajian termasuk kemampuan untuk memahami sumber rujukan klasik (*turath*) dalam ilmu logik. Pendedahan kepada kajian dalam ilmu logik sebegini memberi nilai tambah kepada para pelajar kursus ini, seterusnya diharapkan dapat menarik minat mereka untuk memperkembangkan kajian ini sebagai sumbangan dari segenap aspek keilmuan yang mereka ceburi kelak kerana ilmu ‘aql

berlaku dalam perbuatan harian manusia kerana manusia dikurniakan akal yang berperanan menjalankan aktiviti berfikir. Maka, ilmu logik sebagai asas kerangka berfikir dapat diterjemahkan melalui perbuatan dan perkataan yang baik. Bahkan sebagai seorang muslim dan mukmin, mempelajari dan mengetahui ilmu logik sewajarnya menatijahkan pengukuhan pegangan akidah Islam.

*Kedua*, institusi pengurusan dan pentadbiran. Pengkaji melihat kajian ini penting bagi institusi kerajaan mahupun bukan kerajaan terutama agensi yang terlibat secara langsung dalam pengurusan, pentadbiran dan pendidikan atas kepentingan ilmu logik Islam yang memberi pengetahuan tentang cara berfikir yang betul. Proses pentadbiran memerlukan perancangan yang sistematik dan pemikiran yang analitik. Apatah lagi jika ia melibatkan institusi keagamaan pastinya sumbangan keilmuan sebegini dapat memberi nilai tambah kepada pengurusan yang lebih cekap dan tuntas dalam mempertahankan syiar Islam dengan asas ilmu Islam yang kukuh. Terdapat beberapa institusi pengurusan dan pentadbiran cadangan pengkaji.

Pertama, Institusi Kajian Islam dan Strategik; Islamic and Strategic Studies Institute (ISSI), Kuala Lumpur, Malaysia sebuah institusi yang berlatar belakang kajian ilmu akidah, logik, falsafah dan pemikiran iaitu. Uniknya institusi ini juga termasuk dalam kategori institusi pendidikan. Sebagai institusi yang terkehadapan dalam mewacanakan ilmu logik, kajian ini dilihat berkepentingan untuk manfaat para pelajar. Institusi yang dikelola oleh Amran Muhammad ini bergiat aktif dalam inisiatif Pembaharuan Kalam (Tajdid Kalam) di Malaysia dengan kerjasama beberapa universiti di Malaysia menumpukan kepada pendekatan semula pendekatan analitik, logik dan sistematik untuk memahami Islam dan hubungannya dengan perkembangan pemikiran, ilmu pengetahuan dan peradaban. Kajian ini yang berfokus pada bidang ilmu logik berpandukan kitab muktabar tokoh pemikiran ini selari dengan idea ISSI mempromosikan peranan Ilmu Kalam iaitu pada aspek Kalam Analitik iaitu aspek pengukuhan ilmiah di peringkat yang

tertinggi. Kajian terhadap *syarah*, *ḥāshiyah* dan *ta’liqat* atas *Sharah* diperlukan dalam bidang akademik. Justeru, kajian ini dilihat memberi sumbangan kepada bidang ilmu logik melalui kajian secara analisis teks *Mukhtaṣar al-Sanūsī*.

Kedua; Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) dan Jabatan Agama Islam Negeri (JAIN). Institusi-institusi ini secara khusus menjadi keperluan dan kepentingan untuk menjaga kesucian dan kesejahteraan Islam di Malaysia kini. Justeru dengan kajian dalam bidang ilmu logik dapat membuka mata semua penggerak bagi institusi ini kepada sumbangan penulisan logik Al-Sanūsī. Disamping itu, institusi ini juga dapat mengaplikasikan bidang logik yang dipelopori oleh tokoh-tokoh kalam bagi menangani ancaman pemikiran asing di Malaysia.

## 1.6 DEFINISI TAJUK KAJIAN

Kajian ini akan mengupas persoalan berkaitan. Berdasarkan tajuk ini “Konsep Logik Menurut Muḥammad bin Yusuf al-Sanusi: Kajian Terhadap *Mukhtasar fi ‘Ilm al-Mantiq*”, penulis akan menghuraikan terlebih dahulu beberapa frasa penting yang digunakan dalam tajuk ini agar lebih jelas konteks dan skop yang ingin dibawa oleh pengkaji. Huraian akan diberikan pada istilah “Konsep”, “Logik”, “Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī” dan “*Mukhtasar fi ‘Ilm al-Mantiq*” sebagaimana berikut:

### 1.6.1 Konsep

Sesuatu kajian tidak dapat difahami jika tidak distrukturkan menjadi sebuah konsep. Konsep ialah istilah atau definisi yang digunakan untuk menggambarkan secara abstrak; kejadian, keadaan, kelompok, atau individu yang menjadi pusat perhatian ilmu sosial. Konsep juga adalah suatu gagasan yang relatif sempurna dan bermakna, suatu pengertian tentang suatu objek, produk subjektif yang berasal dari cara seseorang membuat pengertian terhadap objek-objek atau benda-benda melalui pengalamannya setelah melakukan andaian terhadap objek tersebut. Dalam erti kata lain, konsep adalah ringkasan yang dibuat sebagai output keseluruhan sesuatu kajian yang meliputi subjek logik. Oleh

itu, kajian konsep yang diketengahkan oleh pengkaji merupakan output keseluruhan daripada subjek kajian iaitu ilmu logik Islam dan fokus kajian iaitu al-Sanūsī dan *Mukhtaṣar*. Seterusnya dapat difahami konsep logik al-Sanusi disini bermaksud kajian ini meninjau teknik dan pendekatan al-Sanusi secara keseluruhan dalam menghuraikan ilmu mantik melalui kitab ringkasan beliau dalam ilmu mantik iaitu *Mukhtaṣar*.

### 1.6.2 Logik

“Logik”, dari aspek etimologi berasal daripada perkataan Inggeris “*logic*”. Perkataan “*logic*” pula berasal dari perkataan “*logica*” dalam bahasa Latin. Perkataan “*logica*” ini merupakan terjemahan daripada perkataan “*logos*” atau “*lúgion*” dari bahasa Yunani yang diambil melalui perkataan “*mīlīlūthā*” dalam bahasa Siryānī (Syriac). Perkataan “*logos*” berasal dari perkataan “*legein*” yang bermaksud percakapan, perbualan, pertuturan, pengucapan, wacana dan perkara-perkara yang sama makna dengannya yang merujuk kepada penyampaian lisan yang dikaitkan dengan penggunaan akal fikiran yang benar. Demikian penerangan asal perkataan logik yang panjang lebar ini diambil dan diolah dari definisi operasi perkataan “mantik” dalam kajian Yaman Towpek.<sup>39</sup> Perkataan “mantik” dalam bahasa Melayu berasal dari bahasa Arab “*manṭiq*”. Kalimah “*manṭiq*” dalam bahasa Arab berasal dari kata nama “*nūṭq*” yang bermaksud sebutan<sup>40</sup>; pertuturan; kalam. Justeru dapat disimpulkan daripada perbincangan ini, logik ialah mantik dan berasal daripada perkataan *manṭiq* dalam Bahasa Arab.

Manakala takrif secara istilah dari Dewan Bahasa Dan Pustaka (DBP), ilmu mantik ialah ilmu bahas akal atau ilmu jalan fikiran dengan sebab dan kejadian yang terbit daripadanya.<sup>41</sup> Manakala ilmu logik didefinisikan sebagai sains yang berkaitan dengan prinsip yang membolehkan pemikiran dan penaakulan dibuat secara teratur dan bersistem

<sup>39</sup> Yaman Towpek, “Analisis Mantik Al-Ghazali”, 30.

<sup>40</sup> Kamus Al-Farid: Arab-Arab-Inggeris-Melayu, ed. kemaskini (Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn. Bhd., 2019), 329, entri “مَنْطِقٌ”.

<sup>41</sup> Laman sesawang Pusat Rujukan Persuratan Melayu, diakses 14 Ogos 2021, <https://prpm.dbp.gov.my/Cari1?keyword=ilmu+mantik>.

atau ilmu tentang cara berfikir atau kaedah berfikir.<sup>42</sup> Kebanyakan para ulama *manṭiq* (*manāṭiqūn*) membincangkan definisi mantik dari dua aspek iaitu definisi secara analitik (*ta’rif bi al-hadd*) dan definisi secara deskriptif (*ta’rif bi al-rasm*).

Berpandukan asas ini, didapati al-Sanūsī dalam *Sharaḥ Mukhtaṣar* telah menyatakan definisi secara analitik bagi ilmu logik. Menurut al-Sanūsī ilmu logik ialah ilmu yang membataskan pada dua perkara iaitu pertama, *al-taṣawwurāt*; pengetahuan tentang hakikat sesuatu perkara yang membezakannya daripada sesuatu perkara yang lain dan kedua *al-taṣdīqāt*; ilmu yang mensabitkan sesuatu perkara dengan perkara yang yang lain atau menafikan sesuatu darinya.<sup>43</sup> Manakala definisi secara deskriptif bagi ilmu logik menurut al-Sanūsī ialah peraturan yang melindungi penjagaan akal dengan bimbingan Allah swt daripada kesalahan dalam berfikir/undang-undang yang diberi kemuliaan penjagaannya dengan taufik Allah swt pada akal daripada kesalahan berfikir seperti ilmu nahu yang melindungi lisan daripada kutukan dalam berkata-kata.<sup>44</sup>

Kesimpulan daripada definisi ini, maka frasa “logik” yang digunakan dalam tajuk kajian ini merujuk kepada ilmu tentang teknik berfikir. Pemilihan frasa logik dipilih berbanding mantik adalah untuk memberi konotasi pengistilahan yang lebih mudah dan telah diketahui oleh kebanyakan lapisan masyarakat. Dengan konteks perbincangan yang agak rumit, maka dengan pengenalan tajuk yang mudah difahami, dapat menarik pembaca kepadanya. Pengkaji berpendapat apabila frasa logik digunakan maka, secara tidak langsung istilah mantik akan diperkenalkan secara meluas. Demikian itu, ilmu ini menjadi lebih mudah untuk diterima akal kerana logik bermaksud diterima dengan akal.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Laman sesawang Pusat Rujukan Persuratan Melayu, diakses 14 Ogos 2021, [#LIHATSINI](https://prpm.dbp.gov.my/Cari1?keyword=ilmu+logik&d=102572), entri “logik”.

<sup>43</sup> Al-Sanūsī, *Sharaḥ Mukhtaṣar*, 4.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Laman sesawang Pusat Rujukan Persuratan Melayu, diakses 14 Ogos 2021, <https://prpm.dbp.gov.my/Cari1?keyword=logik>, entri “logik”.

### **1.6.3 Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī**

Dimuliakan dengan gelaran nama “al-Sanūsī”, beliau merupakan salah seorang tokoh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah dan mendokong fahaman al-Ashā‘irah dalam aliran ilmu akidah. Nama penuh beliau ialah Abū ‘Abd Allah<sup>46</sup> Muḥammad bin Yūsuf bin ‘Umar bin Shu‘ayb al-Sanūsī al-Hasanī al-Tilimsānī al-Maghribī al-Mālikī al-Tawhīdī<sup>47</sup>. Daripada rekod sejarah, beliau dilahirkan pada tahun 832H dan meninggal dunia pada tahun 895H. Beliau merupakan seorang sarjana Islam yang terkenal pada kurun ke 9 Hijrah bersamaan 15 Masihi. Ulama kelahiran Maghribi dan bermazhab Maliki ini mempunyai karya yang sangat prolifik dan berpengaruh dalam aliran kalam Ashā‘irah seperti *Umm al-Barāhīn* atau juga dikenali sebagai *Dhāt al-Barāhīn*.<sup>48</sup>

### **1.6.4 Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq**

*Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq* ialah salah satu nama kepada karya ilmu logik al-Sanūsī. Al-Sanūsī tidaklah mempunyai karya yang banyak dalam ilmu logik tetapi karya ini antara yang paling tersusun penulisannya dengan tradisi *Sharah* selepasnya ditulis oleh al-Sanūsī sendiri dan *Hāshiyah* oleh al-Bayjūrī. Kitab yang diberi nama *Mukhtaṣar* ini bermaksud “Ringkasan dalam Ilmu Logik”. Al-Sanūsī membincangkan tentang aspek-aspek *tasawwurāt* dan *tasdiqāt* dalam ilmu logik dalam karya ini secara ringkas dan tersusun. Topik dan subtopik yang dipilih al-Sanūsī untuk dibincangkan dalam karya ini adalah topik-topik yang penting. Walaupun ia sebuah karya “ringkasan” tetapi ia sarat dengan pengetahuan ilmu logik yang berharga dari al-Sanūsī.

Kesimpulannya, tajuk kajian adalah “Konsep Logik Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī: Kajian Terhadap *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq*”. Kajian ini akan mengkaji,

<sup>46</sup> Nama gelaran (*kunniyah*) “Abd Allah” yang digunakan Arab dengan iktibar gelaran dengan nama Muhammad atau nama anaknya *al-Bakr* yang bernama ‘Abd Allah. (Lihat Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī al-Hasanī, *Sharah al-‘Aqidah al-Wusṭā*, tahqiq Muḥammad Yūsuf Idrīs, (Jordan: al-Aslain lil Dirāsāt wa al-Nashr, 2017), 15.)

<sup>47</sup> Nisbah gelaran yang diberikan oleh pentahqiq untuk menunjukkan ketokohan dan kemasyhuran al-Sanūsī dalam bidang ilmu akidah dari ajaran dan penulisannya. (*Ibid.*)

<sup>48</sup> Engku Ku Hasan, “Penggunaan Al-Qiyās dalam *Umm al-Barāhīn*”, 10.

memerihalkan dan akhirnya menganalisis konsep logik al-Sanūsī dalam karyanya yang berfokus dalam bidang logik. Pengkajian terhadap kitab ini bukanlah untuk menambah atau mengurangkan nilai kitab ini sebaliknya memperluas dan memperdalam pemahaman terhadap isi kandungannya dan perbahasan penulisan al-Sanūsī. Walaupun kajian terhadap logik al-Sanūsī secara teoritikal belum pernah dilakukan, maka cabaran ini menjadi titik tolak kepada pembentukan tajuk kajian.

Secara kesimpulannya, kajian bertajuk “Konsep Logik Muhammad bin Yūsuf al-Sanūsī: Kajian Terhadap *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq*” ini akan membincangkan output keseluruhan daripada subjek kajian iaitu ilmu logik Islam dan fokus kajian iaitu al-Sanūsī dan *Mukhtaṣar* yang seterusnya dapat membentuk satu sistem berfikir yang cuba diperkenalkan oleh al-Sanūsī. Justifikasi ini berdasarkan pembuktian keupayaan al-Sanūsī menerapkan logik Yunani dalam salah satu disiplin ilmu Islam yang komprehensif iaitu ilmu akidah.

## 1.7 SKOP KAJIAN

Dalam kajian ini, pengkaji memfokuskan kepada perbincangan logik Muhammad bin Yūsuf al-Sanūsī dalam karya *Mukhtaṣar* sahaja. Walaupun penemuan menunjukkan al-Sanūsī mempunyai banyak karya logik yang lain yang berpotensi untuk dikaji, tetapi pengkaji berpendapat khazanah turath *Mukhtaṣar* ini telah mencukupi kerana ia telah mengadunkan secara total isi penting yang menjadi keutamaan al-Sanūsī dalam ilmu logik. Hal ini juga bagi membataskan output kajian yang berfokus pada persembahan idea dari karya logik beliau sendiri tanpa menafikan beliau seorang tokoh yang telah memberi sumbangan besar dalam bidang ilmu kalam umumnya dan logik khususnya.

## 1.8 TINJAUAN KAJIAN LEPAS

Kitab *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq* yang menjadi pilihan pengkaji dalam kajian ini merupakan antara lima karya logik yang didapati dalam sumbangan penulisan al-Sanūsī. Karya ini merupakan karya ringkasan yang telah mencukupi untuk menonjolkan ilmu

logik al-Sanūsī. Hal ini disokong oleh Sa‘īd Fūdah yang mengatakan *Mukhtaṣar* mempunyai keistimewaan tersendiri dari segi kemudahan gaya bahasa yang dipersembahkan serta mudah untuk difahami.<sup>49</sup> Justeru secara keseluruhannya, pengkaji memutuskan untuk memilih kitab *Mukhtaṣar* dalam kajian ini. Pengkaji tidak menafikan karya logik yang lain secara tidak langsung turut menjadi rujukan pengkaji seperti karya syarah bagi *Mukhtaṣar* berjudul *Sharah Mukhtaṣar* dalam kajian ini kerana sumbangan al-Sanūsī dalam karya-karya beliau pastinya berlandaskan corak pemikirannya.

### **1.8.1 Kajian tentang logik**

Berdasarkan subtopik berikut, pengkaji membahagikan kepada dua aspek. Pertama; kajian tentang sintesis logik. Kajian tentang sintesis logik bermaksud kajian yang membincangkan aspek sintesis ilmu logik dengan disiplin ilmu yang lain seperti ilmu usul al-fiqh dan ilmu kalam. Kedua; kajian tentang teori logik. Manakala kajian tentang teori logik bermaksud kajian yang membincangkan kerangka konseptual logik merangkumi aspek *al-taṣawwurāt* dan *al-taṣdīqāt* sesuatu karya logik.

#### **a) Kajian tentang sintesis logik**

Kajian tentang sintesis logik pertamanya telah dipelopori di *University of Edinburgh* oleh Azmi T. al-Sayyed Ahmad dalam kajian peringkat Doktor Falsafah bertajuk “*Al-Ghazālī’s Views On Logic*”. Beliau melakukan kajian terhadap logik al-Ghazālī dengan menfokuskan kepada aplikasi logik al-Ghazālī sebagai permulaan perbincangan sesuatu ilmu, aplikasi logik dan kaitannya dengan Al-Qur’ān serta sintesis logik dalam ilmu usul al-fiqh. Pendekatan kajian ini secara keseluruhannya berkisar tentang kerangka logik yang diguna pakai oleh al-Ghazālī dalam karya-karyanya. Penulis mendapati kajian ini mengangkat fokus kajian yang sama iaitu ilmu logik. Namun begitu, dari aspek subjek kajian, jelas sekali berbeza iaitu pengkaji menfokuskan kepada logik oleh tokoh yang lain

---

<sup>49</sup> Sa‘īd Fūdah, *A Refined Explanation of The Sanusi Creed, The Foundational Proofs*, 32.

iaitu al-Sanūsī dan bersifat kajian analisis unsur perbahasan tanpa aplikasi dalam bidang ilmu yang lain.

Seterusnya Mohd Fauzi bin Hamat telah membuat kajian peringkat sarjana tentang “Pengaruh Mantik Terhadap Pemikiran Islam”. Kajian berbentuk kualitatif ini memuatkan sejarah perkembangan mantik dalam dunia Islam bermula dari pemerintahan khalifah zaman Abbasiyah dan seterusnya berkembang dalam tradisi ilmu di Baghdad dengan olahan yang menarik sekali. Pengkaji melihat kajian ini membincangkan aspek manhaj perbahasan utama dalam mantik Islam yang merangkumi *al-taṣawwurāt*, *al-taṣdīqāt* dan *al-istidlāl* menurut ulama mantik Islam secara umum. Daripada analisis ini, olahan mantik Islam diambil dari mantik Aristotle dan mantik baharu yang diciptakan sendiri oleh ulama mantik atau diambil dari sumber aliran Stoik. Hasil perbincangan ini juga membuktikan sarjana dalam dunia Islam telah memasukkan unsur mantik dalam pemikiran Islam dan pengaruh ini dapat dilihat dalam ilmu kalam dan ilmu usul fiqh. Sehubungan itu, pengkaji melihat kajian ini sebagai penanda aras kepada pengkaji untuk membuat kajian secara terperinci dan lebih berfokus pada perbincangan dan analisis olahan mantik ulama pasca al-Ghazālī iaitu al-Sanūsī dalam kitabnya.

Manakala pada peringkat Doktor Falsafah, Mohd Fauzi menyambung penelitian dalam bidang logik dengan menfokuskan kajian bertajuk “Ketokohan Al-Ghazālī Dalam Bidang Mantik: Suatu Analisis Terhadap *Muqaddimah Al-Kitab* Dalam Kitab *Al-Mustasfa Min ‘Ilm Al-Usul*”. Kajian ini adalah kajian kualitatif dengan menggunakan metode dokumentasi sebagai metode pengumpulan data serta metode analisis umum dan khusus dalam membincangkan ketokohan al-Ghazālī dalam logik yang berfokus kepada kitab *al-Mustasfā*. Kelainannya kajian ini menggunakan karya al-Ghazālī yang disintesikan antara dua disiplin ilmu iaitu usul fiqh dan logik. Hal ini kerana kajian ini menfokuskan asas-asas perkaedahan mantik al-Ghazālī yang diuraikan dalam *Muqaddimah al-Kitab* iaitu pengantar kepada *al-Mustasfā*. Hasil analisis kajian berjaya

membuktikan ketokohan al-Ghazālī dalam bidang logik secara khususnya melalui perbahasan kaerah *al-hadd* dan *al-burhān*. Disamping itu, kajian ini juga telah mengangkat ilmu logik sebagai alat yang penting untuk semua ilmu Islam berbentuk teoritikal. Kajian yang terdiri daripada 6 bab ini ternyata telah membincangkan aplikasi logik al-Ghazālī dalam karya usul fiqh. Sumbangan kajian ilmu ini amat penting kerana olahan al-Ghazālī tentang hasil sintesis ilmu ini mendapat penerimaan baik dalam dunia keilmuan selepasnya. Justeru perincian ketokohan ulama Islam berpengaruh seperti al-Sanūsī dalam ilmu logik perlu diberi tumpuan seperti mana yang telah dilakukan oleh pengkaji ini.

Seterusnya, Muhammad Rashidi Wahab telah mengangkat pendalilan mantik pengasas aliran akidah Ashā‘irah iaitu Abu Hasan al-Ash‘arī menerusi kajian di peringkat Doktor Falsafah bertajuk Pendalilan Mantik al-Ash‘arī Dalam Akidah Ketuhanan.<sup>50</sup> Menerusi kajian ini, beliau membuktikan bahawa kehadiran al-Ash‘arī telah berjaya menangkis penyelewengan akidah yang dilakukan oleh aliran bidaah pada ketika itu khususnya Mu‘tazilah dengan mengemukakan metode pendalilan berasaskan sumber dalil *naqlī* dan dalil *‘aqlī*. Kajian ini menganalisis pendalilan mantik dalam lima buah karya akidah al-Ash‘arī yang masyhur. Kelainannya kajian ini menfokuskan dalam bab ketuhanan kerana bab ini merupakan perbincangan yang paling besar dalam ilmu akidah dan ilmu kalam. Sebagai pengasas aliran akidah Ashā‘irah, ternyata beliau telah mengemukakan pendalilan mantik dan logik ini secara meluas sekali, malah aspek pendalilan amat bertepatan pada silogisme yang mencapai taraf *al-burhān*. Legasi pemikiran al-Ash‘arī ini pastinya menjadi ikutan ulama-ulama selepasnya terutama al-Sanūsī yang bermanhaj aliran akidah Ashā‘irah. Justeru pengkaji melihat kajian ini sebagai batu loncatan kepada sumbangan ulama Ashā‘irah selepasnya yang menyebarkan

---

<sup>50</sup> Muhammad Rashidi Wahab, “Pendalilan Mantik al-Ashā‘ari Dalam Akidah Ketuhanan” (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2019), 1.

ajarannya dengan metode pendalilan yang sama. Perincian ini dibuat kepada ketokohan ulama Islam yang berpengaruh di alam Melayu iaitu al-Sanūsī dalam ilmu logik Islam.

**b) Kajian tentang teori logik**

Kajian Amran Muhammad pada peringkat sarjana di ISTAC (*International Institute of Islamic Thought and Civilization*) tentang logik Ibn Sina yang bertajuk “*Ibn Sina On Demonstration A Logica-Epistemological Framework Of Ibn Sina's Philosophy Of Science*”. Kajian kualitatif ini menfokuskan pada konsep *al-burhān* yang merupakan bahagian kelima daripada kitab magnum opusnya ‘*Kitab al-Shifa*’ yang membincangkan tentang logik Ibn Sina. Perbincangan konsep *al-burhān* ini merupakan satu konsep yang penting dalam struktur ilmu logik. Kajian ini menggunakan metode pengumpulan data secara dokumentasi yang mana hasil cerapan konsep *al-burhān* diambil daripada beberapa kitab logik Ibn Sina seperti *al-Najat*, *al-Isharat wa'l Tanbihat*, *Danesh-Name* dan ‘*Uyun al-Hikmah*. Sehubungan itu, pengkaji melihat kajian ini bersifat teori logik kerana hasil analisis konsep *al-burhān* Ibn Sina dalam karya-karya ini menunjukkan potensi unsur *al-burhān* dalam kaedah *tasdiqat* dapat memberi sumbangan kepada perbincangan asas falsafah sains iaitu melalui aspek epistemologi ilmu yang sangat relevan. Pengkayaan bahasa terhadap istilah teori logik Ibn Sina yang dilakukan dalam kajian ini juga menunjukkan kajian ini bersifat moden dan semasa untuk disesuaikan dengan perbahasan isu yang melibatkan epistemologi dan falsafah. Justeru, pengkaji melihat aspek analisis kajian teori logik sebegini dapat memperhalusi sumbangan tokoh pemikir Islam kepada pembinaan ilmu baharu.

Manakala di Universiti Kebangsaan Malaysia, kajian Yaman Towpek bertajuk “*Analisis Mantik Al-Ghazālī Berdasarkan Mi'yar al-'Ilm fi Fann al-Mantiq*” pada tahun 2017 memberi satu analisis yang bersepadu dan menarik tentang teori logik al-Ghazālī. Kajian ini berbentuk kualitatif yang menggunakan metode dokumentasi dengan mengumpulkan data daripada karya-karya logik al-Ghazālī. Data-data tersebut

kemudiannya dianalisis oleh Yaman Towpek dengan analisis metode deduktif, metode induktif, metode komparatif dan metode pensejarahan. Pengkayaan metode analisis ini menghasilkan perbincangan yang rencam. Kajian ini menfokuskan kepada sumbangan al-Ghazālī dalam logik menerusi *Mi'yar*. *Mi'yar* merupakan korpus pertama al-Ghazālī dalam disiplin ilmu logik. Oleh itu, kajian ini menganalisis keistimewaan penulisan *Mi'yar*, kesignifikan perbahasan *Mi'yar* dan nilai *Mi'yar* sebagai model kurikulum mantik Islam secara spesifik. Hasil kajian ini menunjukkan *Mi'yar* sebuah karya al-Ghazālī dalam membincangkan logik al-Ghazālī dari sudut pengkaedahan secara terperinci dan panjang lebar. Justeru, kajian teori logik ini telah menganalisis teori logik *Mi'yar* al-Ghazālī secara konseptual dan pengaruh *Mi'yar* kepada sepuluh karya logik terkenal mantikiawan Islam sekitar dari abad ke-6 hingga abad ke-14. Walaubagaimanapun, karya logik al-Sanūsī sekitar pada abad ke-9 tidak tersenarai dalam kajian ini.

### 1.8.2 Kajian tentang al-Sanūsī

Kajian Che Razi Bin Haji Jusoh di peringkat Doktor Falsafah yang bertajuk “The Malay Exposition of al-Sanūsī’s *Umm al-Barāhīn*” mengkaji pengaruh *Umm al-Barāhīn* dalam penulisan karya akidah di alam Melayu dengan menjadikan kitab karangan Sheikh Abdul Qadir al-Fatāñī sebagai fokus kajian. Kajian ini menonjolkan ketokohan sarjana Melayu dalam bidang keilmuan Islam dan ilmu logik dengan menjadikan karya Shaikh Abdul Kadir sebagai contoh. Menurut Che Razi, kajian ini juga sebagai menolak pandangan sinis penulis melayu moden yang secara tidak sopan memperkecilkan kandungan *Umm al-Barāhīn* dan yang seumpama dengannya. Secara analisisnya kajian ini berfokus pada huraian dan ulasan terhadap *Umm al-Barāhīn* sebagai karya akidah popular al-Sanūsī. Justeru, kajian yang berfokus pada karya logik al-Sanūsī masih belum pernah dilakukan lagi.

Disamping itu, kajian Engku Hassan Bin Engku Wok Zin dalam tesis sarjana beliau bertajuk “Penggunaan *Al-Qiyās* dalam Kitab *Umm al-Barāhīn*” merupakan kajian berbentuk kualitatif tentang aplikasi metode *al-qiyās* sebagai salah satu teori logik al-Sanūsī. *Umm al-Barāhīn* merupakan karya popular al-Sanūsī dalam bidang akidah dan ilmu kalam. Justeru, kajian ini telah menganalisis *al-qiyās al-burhān* berasaskan ilmu-ilmu yang yakin sebagai satu bentuk pendalilan (*al-istidlāl*) dalam *Umm al-Barāhīn*. Analisis secara komperatif turut dilakukan apabila kajian ini membandingkan aplikasi metode *al-qiyās* dalam karya karangan ulama al-Ashā‘irah seperti *al-Luma'* oleh Abu al-Hasan al-Ash‘arī, *al-Insaf* oleh al-Baqillānī dan *Tawāli‘ al-Anwār* oleh al-Baydawi. Dapatkan kajian membuktikan sebanyak dua puluh enam *al-qiyās* digunakan al-Sanūsī untuk mengisbatkan sifat-sifat Allah SWT dan Rasul. Justeru, kajian ini telah merungkaikan setiap bentuk *al-qiyās* tersebut dan kajian ini berjaya membuktikan ketokohan al-Sanūsī dalam aplikasi logik Islam.

Selain itu, kajian Masakaree Arde dalam tesis ijazah kedoktoran beliau bertajuk “Pengaruh Dan Kesan Penulisan Al-Imām Al-Sanūsī Terhadap Ilmu Tauhid Di Selatan Thailand”<sup>51</sup> merupakan kajian berbentuk kualitatif. Kajian ini menfokuskan dua fokus kajian iaitu al-Sanusi dan sumbangan penulisan dalam ilmu tauhid. Kajian ini membawa satu unjuran latar geografi yang berbeza daripada kajian ilmu tauhid yang lain apabila ia menfokuskan pada skop kajian di selatan Thailand sahaja. Umum mengetahui, Patani merupakan salah satu wilayah di selatan Thailand yang terkenal sebagai pusat penyebaran ilmu Islam dan pengeluar kitab-kitab pengajian turath yang utama. Justeru, kajian Masakaree Arde ini menfokuskan pada menjawab persoalan tentang gerangan tokoh ulama di selatan Thailand yang telah bertanggungjawab untuk mengajar dan menyebar luas penulisan al-Sanusi dalam ilmu tauhid iaitu Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatānī (m. 1879M) dan kemudiannya disebar luaskan oleh ulama yang ramai sehingga ke alam

<sup>51</sup> Masakaree Arde, “Pengaruh dan Kesan Penulisan al-Imām al-Sanūsī Terhadap Ilmu Tauhid di Selatan Thailand”, (tesis kedoktoran, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, 2008), 1.

Melayu. Disamping itu, kajian ini turut mengkaji kesinambungan penulisan al-Sanusi untuk bertahan dalam arus semasa dan mengatasi arus penyebaran fahaman di selatan Thailand ketika itu yang mempertahankan ajaran Salaf dan *Program Pembaikan Pendidikan* yang mengubah sistem pengajian pondok menjadi sekolah rakyat mengajar agama Islam.

Hasil kajian Masakaraee Ardae menunjukkan, penulisan al-Sanusi dalam ilmu tauhid di selatan Thailand telah mendapat tempat dalam kalangan masyarakat Islam di wilayah Patani iaitu Pattani, Narathiwat dan Yala. Pengajaran ilmu tauhid yang diberikan di sana bersumberkan kitab akidah al-Sanūsī seperti *Umm al-Barāhīn* dan kitab awal pengajian ilmu tauhid iaitu *Farīdah al-Farā‘id* dan lain-lain. Kesimpulan daripada kajian ini, pengkaji menfokuskan sumbangan al-Sanusi dalam ilmu tauhid yang menjadi kepakaran dan keutamaan al-Sanusi dan pengaruhnya dalam penulisan, pendidikan dan pemahaman ilmu tauhid di selatan Thailand yang berbeza daripada fokus kajian disertasi kajian yang melihat pada sumbangan al-Sanūsī dalam ilmu mantik menerusi penulisan.

Seterusnya, kajian Joseph P. Kenny bertajuk “Muslim Theology As Presented by M.b Yusuf as-Sanusi- especially in His *al-‘Aqīdah al-Wustā*” di peringkat ijazah kedoktoran ini mengkaji tentang pemikiran akidah al-Sanusi dalam karya ilmu akidahnya iaitu *al-‘Aqīdah al-Wustā*. Karya ini dikatakan kurang diberi pendedahan dan diajarkan walhal ia merupakan karya yang terpenting dalam kebanyakan karya ilmu akidah al-Sanusi. Kajian ini juga mendakwa karya *Aqīdah al-Kubrā* terlalu rumit untuk difahami, manakala *al-Sughrā* atau dikenali dengan *Umm al-Barāhīn* terlalu ringkas. Justeru, kitab *al-Wustā* sebagai kitab pertengahan yang tidak terlalu rumit untuk difahami, tidak terlalu ringkas penerangannya.

Hasil kajian ini menunjukkan beberapa isu ilmu kalam yang dibincangkan dalam *al-Wustā* iaitu tentang taqlid dalam berakidah, sifat wujud bagi Allah, sifat-sifat yang wajib dan mustahil bagi Allah, sifat-sifat bagi nabi dan hal-hal kenabian, perutusan nabi

Muhammad SAW dan kepercayaan terhadap perkara-perkara ghaib. Perbincangan itu kalam yang disebutkan ini merangkumi tiga perbahasan utama ilmu tauhid yang dibawa oleh al-Sanūsī iaitu ketuhanan (*ilahiyyat*), kenabian (*nubuwwat*) dan perkara-perkara ghaib yang tidak dapat dicerap dengan pancaindera (*sam‘iyat*). Kesimpulannya, kajian ini memberi impak dari sudut pemahaman ilmu akidah dengan berpandukan pada kandungan perbincangan topik-topik penting dalam ilmu akidah yang sepatutnya diimani oleh seorang Muslim melalui perbahasan yang lengkap terkandung dalam kitab *al-Aqidah al-Wusṭā* oleh al-Sanūsī.

Seterusnya, penulisan Jamāl al-Dīn Būqalī al-Hasan yang bertajuk *Ibn Yūsuf al-Sanūsī fī al-Zākirah al-Sha‘biyyah* merupakan sebuah kajian lanjutan selepas penulisan disertasi bagi kajian ijazah sarjana beliau yang ditemui melalui carian di laman sesawang <https://umalaya.on.worldcat.org/> bertajuk *Imām Ibn Yūsuf al-Sanūsī wa-‘ilm al-Tawḥīd*. Pengkaji belum menjumpai naskhah disertasi yang direkodkan penerbitannya pada tahun 1985. Namun begitu, kajian lanjutan tentang al-Sanūsī yang telah ditulis pada tahun 1997 dan diterbitkan semula pada tahun 2003 dan 2009 ini dapat menjadi rujukan kepada kajian ketokohan al-Sanūsī dari sudut sosial dan ilmiah. Kajian berbentuk kualitatif ini memaparkan biografi al-Sanūsī yang terperinci berpandukan pada sumber-sumber utama tentang al-Sanūsī iaitu kitab biografi ulama dan sejarah Tilimsan, manuskrip karya al-Sanūsī serta karya mengisahkan tentang al-Sanūsī yang sukar didapati abad kini. Hasil kajian penulis ini menunjukkan topik-topik utama tentang al-Sanusi yang diingati sebagai tokoh terkenal dalam segenap aspek seperti kehidupan sosial, politik, pendidikan, nasab keturunan yang merupakan sebahagiannya ada dibincangkan dalam bab dua disertasi pengkaji. Kajian al-Hasan juga menampilkan sumber-sumber terdiri daripada syair terkenal menceritakan tentang keilmuan al-Sanūsī. Ianya tersusun seperti sebuah arkib dari sudut ilmu antropologi yang menyimpan profil al-Sanūsī sejak dari kelahiran hingga kematiannya serta sumbangannya terutama di Tilimsan.

Disamping itu, kajian al-Hasan turut dikembangkan apabila kehidupan al-Sanūsī secara realiti turut dianalisis dengan analitikal berpandukan kepada topik-topik kehidupan sosial al-Sanūsī. Dari pada kajian ini juga, karya-karya al-Sanūsī dan karya menceritakan tentang al-Sanūsī dikumpulkan dan dikatakan karya al-Sanūsī lebih tepat kesahihannya dalam menceritakan tentang dirinya. Hal ini juga menunjukkan fokus utama kajian ini adalah tentang ketokohan al-Sanūsī yang dianalisis dari sudut antropologi yang melibatkan kehidupannya di Tilimsan dan bagaimana setelah kematianya memberi impak kepada pembangunan di Tilimsan terutamanya dari sudut sumbangan pendidikan ilmu akidah. Kesimpulan daripada kajian ini, kefahaman akidah al-Sanūsī atau disebut sebagai doktrin al-Sanūsī dijelaskan dan ia menjadi topik utama yang menjadi teras dalam karya-karyanya yang banyak dari sudut tradisi ilmu Islam khususnya ilmu berkaitan akidah keimanan. Hasil kajian dilihat dapat memberi kelainan dari sudut sumber persejarahan kerana ia merupakan sebuah kajian yang telah dijalankan sekitar lima puluh tahun yang lalu. Dengan merujuk karya-karya yang autentik, kajian ini wajar menjadi rujukan bagi kajian semasa apabila melibatkan ketokohan dan sumbangan seorang ulama yang besar sumbangannya lagi dihormati.

Kesimpulan daripada tinjauan kajian-kajian lepas menunjukkan kajian tentang teori logik dan sintesis logik al-Sanūsī berfokus pada kitab logik al-Sanūsī belum pernah dibincangkan lagi secara terperinci. Kajian teori logik secara terperinci yang pernah dilakukan adalah tentang karya logik Ibn Sīnā dan al-Ghazālī manakala kajian sintesis logik al-Sanūsī yang telah dibincangkan pula berfokus pada teori *al-qiyās* sahaja. Justeru, pendekatan pengkaji dalam kajian ini adalah untuk menunjukkan perbincangan karya logik yang ditulis oleh seorang *mutakallim* dan *manāfiqah* iaitu al-Sanūsī secara terperinci. Hal ini kerana pengkaji berpendapat teori konseptual ilmu logik seseorang ilmuwan itu hanya dapat dikaji terperinci melalui persembahan idea dalam karya yang

membincangkan teori logik secara berfokus. Oleh itu, *Mukhtasar* menjadi fokus kajian dalam membincangkan tentang teori ilmu logik al-Sanūsī.

## 1.9 METODOLOGI KAJIAN

Metodologi adalah sistem yang merangkumi kaedah dan prinsip yang digunakan dalam sesuatu kegiatan, disiplin dan sebagainya. Metode merupakan sesuatu yang begitu penting kerana ia merupakan etika bagi mengenal pasti jawapan kepada persoalan yang dikemukakan. Dalam menghasilkan penyelidikan yang benar-benar ingin mencapai objektif kajian yang dijalankan, maka dua bentuk metodologi kajian telah digunakan oleh penulis iaitu metode pengumpulan data dan metode analisis data. Reka bentuk kajian yang penulis jalankan adalah kajian berbentuk kualitatif. Metode pengumpulan data yang digunakan oleh penulis iaitu metode kajian kepustakaan.

Disamping itu, penulis menggunakan pakai metode analisis teks kepada teks yang menjadi fokus kajian pengkaji iaitu *Mukhtasar fi ‘Ilm al-Mantiq*.

### 1.9.1 Metode Pengumpulan Data

#### A. Kajian Kepustakaan

Kajian kepustakaan ialah kajian yang dilakukan dengan merujuk serta meneliti bahan-bahan dan dokumen-dokumen di beberapa buah perpustakaan. Data tersebut dapat diperolehi daripada pelbagai jenis sumber rujukan sama ada sumber primer maupun sekunder seperti buku, artikel jurnal, tesis, ensiklopedia, akhbar, majalah dan sebagainya. Ia juga wujud dalam variasi bahasa seperti Bahasa Melayu, Bahasa Inggeris, Bahasa Arab dan lain-lain lagi. Melihat kepada tajuk kajian iaitu “Konsep Logik Muhammad bin Yusuf al-Sanusi: Kajian Terhadap *Mukhtasar fi ‘Ilm al-Mantiq*” bermakna subjek kajian ini adalah dokumen bertulis iaitu kitab logik mantik al-Sanūsī dan kitab-kitab mantik yang terkenal dalam arus perkembangan ilmu mantik. Dalam melihat sumbangan al-Sanusi, sejarah dan biografi al-Sanusi turut dikaji dalam bab 2 yang memerlukan kepada sumber rujukan kitab-kitab sejarah pelbagai bahasa. Justeru, penulis telah menggunakan

kemudahan dan merujuk bahan-bahan yang terdapat di perpustakaan berikut bagi mendapatkan data dan maklumat berkenaan kajian penulis. Antaranya termasuklah:

1. Perpustakaan Utama, Universiti Malaya.
2. Perpustakaan Peringatan Za’ba, Universiti Malaya.
3. Perpustakaan Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
4. Perpustakaan Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Nilam Puri.<sup>52</sup>
5. *Dar al-Hikmah Library (Central) International Islamic University Malaysia.*

### **1.9.2 Metode Penganalisisan Data**

#### **A. Metode Analisis Kandungan Teks**

Analisis kandungan merupakan satu metode analisis data sekunder dan juga satu metode pemerhatian. Analisis kandungan digunakan untuk menganalisis data-data yang diperoleh dari dokumen yang boleh dianalisis secara sistematik dengan analisis kandungan.<sup>53</sup> Data dan fakta yang diperoleh akan dianalisis secara analitikal dan dipersembahkan mengikut gaya dan bentuk naratif.<sup>54</sup> Justeru, dalam proses penyelidikan yang baik, pengkaji akan memilih metodologi penganalisisan data yang bersesuaian bagi menjawab ketiga-tiga objektif di atas. Untuk menganalisis data daripada sumber-sumber kepustakaan pengkaji menggunakan metode analisis kandungan teks. Pada peringkat awal, pengkaji menganalisis teks *Mukhtaṣar* dengan menggunakan metode analisis kandungan teks. Kaedah ini dilakukan dengan teliti bermula dari sudut penterjemahan kepada istilah bahasa Melayu yang menepati kandungan teks logik al-Sanusi. Selain itu, bagi memerihalkan struktur logik al-Sanusi dengan terperinci, pengkaji perlu meneliti kandungan *Mukhtaṣar* secara satu persatu dari sudut inti pati dan idea al-Sanūsī dalam ilmu logik yang telah diringkaskan. Pengkaji juga menggunakan metode analisis

<sup>52</sup> Kini dikenali sebagai Akademi Pengajian Islam UMEC Bachok, Kelantan

<sup>53</sup> Sabitha Marican, *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*, (Malaysia: Prentice Hall Pearson Malaysia, 2005), 170.

<sup>54</sup> Ahmad Munawar Ismail, Mohd. Nor Shahizan Ali, *Kaedah Penyelidikan Sosial daripada Perspektif Islam*, (Malaysia: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2018), 69.

kandungan teks yang mana pengkaji perlu membuat rujukan pada karya-karya logik selain al-Sanusi seperti *Īsaghūjī* dan *al-Sullam al-Munawwaraq* sebagai rujukan tambahan untuk menganalisis beberapa aspek kekuatan dari segi penyusunan, isi kandungan, struktur perbahasan dan gaya percontohan yang dikemukakan. Analisis perbandingan karya tentang teori ilmu logik pada peringkat pengenalan ini diketengahkan berpadanan dengan fokus kajian pengkaji ialah karya ringkasan al-Sanusi dalam ilmu mantik yang diklasifikasikan sebagai karya pengenalan ilmu logik oleh pengkaji. Proses analisis kandungan teks yang diketengahkan pengkaji di atas secara umumnya menepati tatacara menganalisis data kandungan menurut Sabitha (2005), Neuman (2005) dan Creswell (2009) iaitu pertama, mengenal pasti konsep yang dikehendaki daripada satu-satu set dokumentasi; kedua, menghurai dan menerokai secara terperinci terhadap konsep-konsep yang telah dikenal pasti; dan ketiga, memberi tumpuan kepada semantik (makna) atau kemanfaatan dan signifikan hubungan.<sup>55</sup>

## B. Metode Persejarahan

Metode pensejarahan atau metode historis ialah satu proses untuk menentukan kewujudan pendapat yang tepat mengenai kejadian-kejadian berdasarkan kaedah berfikir deduktif dan induktif.<sup>56</sup> Metode ini merupakan proses meneliti dan menganalisis secara kritis catatan dan tingalan masa lalu. Menurut Gilbert J. Garanghan (1946), metode persejarahan ialah "...sekumpulan prinsip dan peraturan yang sistematik bertujuan membantu dan usaha mengumpul sumber-sumber sejarah dengan berkesan, meneliti dan mengkaji sumber tersebut dengan kritis dan membentangkan suatu sintesis (umumnya dalam bentul penulisan) daripada hasil-hasil yang telah diperoleh...".<sup>57</sup> Justeru dalam kajian ini, pengkaji menggunakan metode pensejarahan untuk mengumpulkan sumber-

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>56</sup> Imam Barnadib, *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan*, (Yogyakarta: Yayasan Penerbitan FIP-IKIP Yogyakarta, 1982), 52.

<sup>57</sup> Ahmad Munawar Ismail, Mohd. Nor Shahizan Ali, *Kaedah Penyelidikan Sosial daripada Perspektif Islam*, 71-72.

sumber sejarah terdiri daripada karya-karya yang berkaitan biografi al-Sanūsī untuk analisis bab 2 berbentuk fakta sejarah dan karya-karya logik al-Sanūsī yang berbentuk manuskrip dan kitab secara bercetak atau diimbas secara elektronik dalam simpanan arkib perpustakaan digital dari laman sesawang untuk analisis bab 3 dan 4. Analisis dengan metode pensejarahan ini sebagai menegaskan kajian konsep logik al-Sanūsī yang digarapkan dari beberapa sumber autentik dalam ilmu logik yang berusia beratus tahun dahulu.

## **1.10 SUSUNAN PENULISAN**

Dalam menjalankan kajian ini, penyusunan kajian dibahagikan kepada lima bab utama. Bab pertama kajian merupakan pendahuluan kajian yang merangkumi beberapa bahagian iaitu latar belakang kajian, permasalahan kajian, persoalan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, definisi tajuk kajian, skop kajian, tinjauan kajian lepas, metodologi kajian, susunan penulisan dan diakhiri dengan kesimpulan.

Dalam bab kedua, pengkaji membincangkan tentang sumbangan al-Sanūsī dalam ilmu logik. Pada bab ini perbincangan dimulakan dengan biografi al-Sanūsī yang terdiri daripada biodata peribadi beliau, suasana persekitaran beliau dibesarkan dan kronologi perjalanan hidup beliau. Disamping itu, perbincangan tentang guru-guru al-Sanūsī, karya-karya yang beliau hasilkan dan anak murid yang melazimi al-Sanūsī dalam rihlah ilmiahnya. Seterusnya perbincangan sumbangan al-Sanūsī dalam disiplin ilmu logik terdiri daripada penulisan karya-karya serta guru dan anak muridnya yang khusus dalam ilmu ini. Bab ini diakhiri dengan perbincangan tentang latar belakang *Mukhtaṣar* sebagai karya logik al-Sanūsī. Bahagian latar belakang kitab ini dibahagikan kepada tiga subtopik perbincangan iaitu tentang keaslian dan naskhah sumber cetakan *Mukhtaṣar*, latar belakang tentang kitab ini dihasilkan,

Seterusnya bab ketiga, penulis memfokuskan secara khusus terhadap struktur ilmu logik dalam penulisan *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq*. Kemudian, perbincangan diteruskan

tentang impak struktur pengkajian *Mukhtaṣar* dari aspek struktur kandungan logik al-Sanūsī yang dikeluarkan teori-teori daripada persembahan ideanya. Pada akhir bab, pengkaji membuat analisis teori logik daripada kitab ini.

Penulisan pada bab empat pula merupakan analisis konsep logik menurut al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar fi ‘Ilm al-Manṭiq* berdasarkan asas epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari. Dalam analisis yang dilakukan, penulis tertumpu kepada sumbangan idea konsep logik al-Sanūsī terhadap tradisi ilmu mantik, analisis kedudukan dan kekuatan *Mukhtaṣar* sebagai asas pemikiran logik Islam. Melalui analisis teori logik yang dibuat, penulis menilai kekuatan karya logik al-Sanūsī, aplikasi dan praktiliti logik al-Sanūsī, prospek dan cabaran asas pemikiran logik Islam serta keperluan pengemaskinian kandungan *Mukhtaṣar*. Pada akhir bab ini pengkaji mendatangkan kesimpulan yang merangkumi aspek perbincangan utama bab empat.

Pada bab akhir kajian ini iaitu bab yang kelima merupakan kesimpulan bagi keseluruhan kajian ini. Ia merupakan rumusan terhadap perbahasan dari sudut teori konseptual al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar* dan sumbangannya kepada asas pemikiran logik Islam. Pengkaji juga mengemukakan beberapa saranan pada bab ini yang diharapkan dapat dinilai secara kritis dan ilmiah untuk manfaat serta kepentingan dalam dunia penyelidikan Islam seterusnya.

## 1.11 KESIMPULAN

Sebagai kesimpulan, pengkaji cuba menggarapkan dalam kajian ini bahwasanya logik merupakan asas unggul dalam pengetahuan manusia kerana logik merupakan kedah umum untuk berfikir secara betul. Sumbangan tokoh kalam Asha’irah dalam ilmu logik ini perlu diketengahkan supaya menjadi satu permulaan dan keutamaan dalam membina asas pemikiran logik Islam. Kerangka fikir seorang Muslim perlu disiapkan bagi mendepani cabaran pemikiran kontemporari abad ini. Elemen-elemen inilah yang

menggalakkan pembudayaan ilmu Islam berpandukan disiplin dan tradisi ilmu yang diiktiraf oleh ulama secara keseluruhannya.

Universiti Malaya

## BAB 2: SUMBANGAN AL-SANŪSĪ DALAM ILMU LOGIK

### 2.1 PENGENALAN

Dalam Bab Al-Sanūsī dan Sumbangannya dalam Ilmu Logik ini, pengkaji menjawab persoalan utama tentang al-Sanūsī dan sumbangannya dalam bidang logik. Persoalan ini adalah berdasarkan kepada tiga soalan spesifik iaitu (1) siapakah al-Sanūsī, (2) adakah sumbangan al-Sanūsī dalam ilmu logik, (3) apakah sumbangan al-Sanūsī dalam ilmu logik. Justeru dalam bab ini, pengkaji membincangkan lima perkara iaitu, Pertama; Pengenalan. Kedua; Biografi al-Sanūsī. Ketiga; Sumbangan al-Sanūsī dalam ilmu logik. Keempat; *Mukhtaṣar* sebagai karya logik al-Sanūsī. Kelima; Kesimpulan.

### 2.2 BIOGRAFI AL-SANŪSĪ

Dalam subtopik biografi al-Sanūsī ini, pengkaji membincangkan tentang enam perkara. Pertama; Biodata peribadi al-Sanūsī yang meliputi nama-nama lengkap, panggilan dan gelaran; tarikh dan tempat kelahiran, dan; tarikh dan tempat kewafatan. Kedua; Suasana persekitaran zaman al-Sanūsī yang merangkumi suasana dan zaman kehidupan, suasana politik, suasana sosial, dan suasana keilmuan dan pemikiran. Ketiga; Kronologi perjalanan hidup dan pendidikan al-Sanūsī. Keempat; Guru al-Sanūsī. Kelima; Anak murid al-Sanūsī, dan; Keenam; Karya al-Sanūsī.

#### 2.2.1 Biodata Peribadi Al-Sanūsī

Al-Sanūsī merupakan seorang tokoh Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang dikenali dan disayangi di alam Melayu. Engku Hasan menyifatkan beliau sebagai tokoh yang disegani pada kurun ke-9 Hijrah dan mempunyai pengaruh yang besar dalam perkembangan disiplin ilmu akidah semasa hayatnya dan selepas kewafatannya.<sup>58</sup> Oleh itu, kajian terhadap biografi al-Sanūsī perlu diberi perhatian untuk mengenali identiti dirinya dan situasi yang melatari corak pemikirannya.

<sup>58</sup> Engku Hassan, "Penggunaan Al-Qiyās dalam Umm al-Barāhīn", 26.

Penulisan terhadap biografi al-Sanūsī yang diakui lengkap telah dilakukan oleh anak murid beliau, iaitu Muḥammad bin Ibrāhīm al-Mallālī al-Tilimsānī (hidup sekitar 897H) dalam kitabnya *al-Mawāhib al-Quddūsiyah fī Manāqib al-Sanūsīyyah*.<sup>59</sup> Selain daripada itu, Khālid Zahrī turut mengemukakan latar belakang dan sumbangan al-Sanūsī sebagai tokoh kalam berbentuk penulisan dalam karyanya yang berjudul *Min ‘Ilm al-Kalām ilā Fiqh al-Kalām*; sebuah karya yang mengumpulkan nama-nama tokoh Mutakallimin dalam tradisi keilmuan Islam serta menunjukkan sumbangan mereka dalam penyatupaduan ilmu kalam dengan ilmu fiqh dan ilmu tasawuf untuk memenuhi keperluan semasa zaman mereka. Daripada karya yang berhalaman sekitar 700 muka surat ini didapati pengarang mengetengahkan sumber-sumber rujukan lain bagi biografi al-Sanūsī seperti *Duhāti al-Nashr*, *Laqad al-Farā’id*, *Durrāh al-Hijjal*, *Nayl al-Ibtihāj bī Taṭrīz al-Dībāj*<sup>60</sup>, *al-Bustān fī Zikri Awliyā’ wa al-‘Ulamā’ bi Tilimsān*<sup>61</sup>, *Al-Raudah al-Maqṣūdah*, *Azhar al-Bustān* dan *Riyād al-Jannah*.<sup>62</sup> Karya-karya berbahasa Arab ini boleh didapati dari perpustakaan-perpustakaan di Maghribi sama ada dalam bentuk yang telah melalui proses *tahqīq* (ditulis semula oleh ulama selepasnya dengan semakan) atau masih berbentuk manuskrip.

Walau bagaimanapun, karya yang mengisahkan secara historis biografi al-Sanūsī dalam bahasa Melayu dan Inggeris belum ditemui sepanjang kajian ini akan tetapi, dalam kajian-kajian dan penulisan buku tentang al-Sanūsī, ada dimasukkan bahagian biografi atau latar belakang yang mengisahkan tentang seorang tokoh *Mutakallimin* yang juga ahli sufi dan mantik ini seperti kajian-kajian tentang al-Sanūsī yang dibincangkan dalam subtopik 1.8.2 dan buku-buku berkonsepkan terjemahan atau kajian khusus seperti buku

<sup>59</sup> Al-Mawāhib lengkap sebagai sebuah biografi al-Sanūsī. Lihat Jamal al-Dīn bi Waqlī Hasan, *Ibn Yūsuf al-Sanūsī fī al-Zakirah al-Sya’biyah fī al-Waqi’*, dikemaskini 9 Julai 2018, dicapai 4 Mei 2020, [https://archive.org/details/Httpsarchive.orgdetailsItemIdentifier\\_20180709\\_1235/page/n19/mode/2up](https://archive.org/details/Httpsarchive.orgdetailsItemIdentifier_20180709_1235/page/n19/mode/2up), 11.

<sup>60</sup> Aḥmad Bābā al-Tinbuktī, *Nayl al-Ibtihāj bī Taṭrīz al-Dībāj*, *taqdīm* ‘Abd al-Hamīd ‘Abd Allah al-Harramah (Tārablūs: Dār al-Kātib, 2000), 563-572.

<sup>61</sup> Abī Abdillah Muḥammad bin Muḥammad Ibn Ahmad al-Mulāqab bi Ibn Maryam, *al-Bustān fī Zikri al-Awliyā’ wal ‘Ulamā’ bi Tilimsān*, (Al-Jazā’ir: Toba‘ fī al-Matba‘ah al-Sa‘alibiyah li Ṣahibihā Ahmad bin Murad al-Tarakī wa Akhīr, 1908), 10.

<sup>62</sup> Khālid Zahrī, *Min ‘ilm Kalām ila Fiqh al-Kalām*, (t.t.p.: Dār al-Ḍiyā’, 2017), 603.

yang berjudul “*A Refined Explanation of The Sanusi Creed: The Foundational Proofs*” sebuah karya terjemahan bagi *Tahzīb Sharah al-Sanūsīyyah Umm al-Barāhīn- al-‘Aqīdah al-Sughrā* oleh Saīd Fūdah<sup>63</sup>, *The Malay Exposition of al-Sanūsī’s Umm al-Barāhīn* oleh Che’ Razi<sup>64</sup>, terjemahan karya akidah al-Sanūsī; *al-Akīdah al-Sughrā* oleh Ahmad Arif<sup>65</sup>, *Sifat 20 Imam al-Sanūsī*, Sejarah Ringkas, Perkembangan dan Penghayatannya Berserta Terjemahan Aqīdah Imam al-Hawwari (m.843H)<sup>66</sup> dan Sejarah Ringkas Mazhab Asy‘arī di Barat Dunia Islam: Perkembangan Tokoh-Tokoh Utama, Dan Karya-Karya Penting oleh Zainul Abidin<sup>67</sup>.

Disamping itu, kitab-kitab berbahasa Arab yang menjadi rujukan pengkaji untuk membincangkan biografi al-Sanūsī ini juga adalah daripada kitab yang berjudul *Min ‘Ilm Kalām, Nayl al-Ibtihāj, al-Bustān fī Zikri Awliyā’, Sharah al-‘Aqīdah al-Kubrā*<sup>68</sup>, *Sharah al-‘Aqīdah al-Wusṭā*<sup>69</sup>, Sharah Umm al-Barāhīn<sup>70</sup> dan *Al-Ta‘līqāt al-Saniyyah ‘alā al-‘Aqā’id al-Durriyyah Sharah Matni al-Sanūsīyyah*<sup>71</sup>. Daripada sumber-sumber yang pelbagai ini, biografi al-Sanūsī dapat dibincangkan secara holistik seperti berikut:

#### **A. Nama lengkap, panggilan dan gelaran**

Dalam *al-Mawāhib* dinyatakan bahawa nama penuh al-Sanūsī ialah Muḥammad bin Abī Ya‘qūb Yūsuf bin ‘Umar bin Shu‘ayb, Abu ‘Abdillah.<sup>72</sup> Menurut *al-Bustān* dan *Nayl Ibtihāj* nama penuh al-Sanūsī ditulis sebagai Muḥammad bin Yūsuf bin ‘Umar bin

<sup>63</sup> Saīd Fūdah, *A Refined Explanation of The Sanusi Creed: The Foundational Proofs*, 27-33.

<sup>64</sup> Che’ Razi Jusoh, *The Malay Exposition of al-Sanusi’s Umm al-Barāhīn*, (Kuala Lumpur: Islamic and Strategic Studies Institute (ISSI), 2016).

<sup>65</sup> Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī, *Al-‘Aqīdah al-Sughrā*, terj. Ahmad Arif Zulkefli, (t.tp: ARG Training & Consultancy, 2019) 12-28.

<sup>66</sup> Zainul Abidin Abdul Halim, *Sifat 20 Imam al-Sanusi: Sejarah Ringkas, Perkembangan dan Penghayatannya Berserta Terjemahan Aqidah Imam al-Hawwari* (w.843H), (Kedah: Pusat Tarbiyah Dan Pengajian Darul Hikmah, 2020), 7-11.

<sup>67</sup> Zainul Abidin, *Sejarah Ringkas Mazhab Asy‘arī di Barat Dunia Islam*, 46-49.

<sup>68</sup> Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī, *Sharah al-‘Aqīdah al-Kubrā, taḥqīq al-Sayyīd Yūsuf Ahmad*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), 3-7.

<sup>69</sup> Al-Sanūsī, *Sharah al-‘Aqīdah al-Wusṭā*, 9-27.

<sup>70</sup> Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī, *Sharah Umm al-Barāhīn*, (Mesir: Dar al-Imām Syafī‘i, 2013), 5.

<sup>71</sup> Al-Ustāz al-Kāmil Muḥammad al-Hāshimī, *Al-Ta‘līqāt al-Saniyyah ‘alā al-‘Aqā’id al-Durriyyah Sharah Matni Al-Sanūsīyyah, taḥqīq Mahādī Muḥammad*, (Terengganu: Akademi AlQuran Dan Turath Ilmi, 2021), 7-14.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 12.

Shu‘ayb al-Imām al-Sanūsī.<sup>73</sup> Seterusnya, dalam karya-karya syarahan bagi karya al-Sanūsī iaitu; *Sharah Umm al-Barāhīn* dan *Sharah al-‘Aqīdah al-Kubrā*, nama penuh al-Sanūsī dinyatakan sebagai Muḥammad bin Yūsuf bin Shu‘ayb al-Sanūsī al-Tilimsānī al-Hasanī Abu ‘Abdillah.<sup>74</sup> Dalam *Sharah Umm al-Barāhīn*, nama penuh al-Sanūsī ialah Muḥammad bin Yūsuf bin ‘Umar bin Shu‘ayb al-Sanūsī al-Hasanī Abu ‘Abdillah. Karya berbahasa Arab yang terkini dirujuk iaitu *Sharah al-‘Aqīdah al-Wusṭā*, menyatakan nama al-Sanūsī ialah Abū Abdillah Muḥammad Ibn Yūsuf bin ‘Umar bin Shu‘ayb al-Sanūsī al-Hasanī al-Tilimsānī al-Maghribī al-Mālikī al-Tawhīdī. Justeru daripada dapatan ini dapat dilihat, semakin terkini sesebuah karya maka semakin banyak gelaran yang diberikan untuk memuliakan sosok tubuh yang memberi sumbangan besar dalam ilmu akidah ini. Manakala dalam penulisan semasa cukup disampaikan nama al-Sanūsī sebagai al-Imām Abu ‘Abdillāh Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī (m.895H) atau Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī untuk menyampaikan tentang al-Sanūsī seorang mujaddid dalam ilmu kalam Asha‘arī.

Berdasarkan penelitian kepada kepelbagaiannya nama-nama penuh al-Sanūsī di atas, pengkaji mendapati tiada perbezaan yang memberi kemusykilan kepada keaslian nama dan sosok tubuh individu pemilik nama tersebut. Jika diteliti satu persatu, nama yang panjang ini terbukti merupakan nama al-Sanūsī dan perbezaan antara satu sama lain adalah disebabkan nama panggilan dan gelaran yang dimuliakan kepada beliau kerana kemasyhuran dan ketokohnanya. Setiap gelaran yang diberikan mempunyai maksud yang tertentu seperti berikut:

## 1. Al-Sanūsī

Perkataan “*sanūs*” dari sudut etimologi berasal dari bahasa Romani bermaksud “tempat buang keldai”; *marbad al-hamir*. Frasa Latin “*Asinus asinum Fricat*” mempunyai makna

<sup>73</sup> Ibn Maryam, *Al-Bustān fi Zikri al-Awliyā'*, 237.

<sup>74</sup> Al-Sanūsī, *Sharah Umm al-Barāhīn* & Al-Sanūsī, *Sharah ‘Aqīdah al-Kubrā*, 6.

yang sama dengan gabungan perkataan ini yang bermaksud tempat berlakunya pergeseran disebabkan kedudukan yang dekat antara satu sama lain ataupun dalam satu perkataan ialah keldai yang bergeseran sesama keldai.<sup>75</sup>

Manakala, dari sudut istilah “*al-Sanūsī*” mempunyai maksud tertentu yang disandarkan kepada peribadi dan kehidupan al-Sanūsī. Al-Sanūsī berasal dari kabilah Bani al-Sanus iaitu satu kelompok komuniti yang terletak 40 km dari bandar Tilimsān.<sup>76</sup> Ada pendapat mengatakan gelaran “*al-Sanūsī*” diambil dari perkataan *Asnus* bersempena dengan nama sebuah gunung yang menjadi penempatan kabilah al-Sanus dari suku kaum Barbar. “*Al-Sanūsī*” juga dikatakan nisbah kepada *Sanūsah*, nama sebuah bandar yang beliau dibesarkan.<sup>77</sup> Selain itu, terdapat juga pendapat yang mengatakan “*al-Sanūsī*” diambil bersempena nama sebuah perkampungan di Tilimsān yang bernama *Asnus*.<sup>78</sup> Namun begitu, pendapat ini tidak terkenal dan disahkan ketidaksahihannya oleh al-Sharqawī dalam *Hāshiyah ‘Ala Sharah Imām al-‘Allamah Muḥammad bin Mansūr al-Hudhudī* bahawa tiada kampung bernama *Asnus* seperti yang dinyatakan di Tilimsān.

Disamping itu, kemasyhuran gelaran “*al-Sanūsī*” sebagai tokoh pertama yang diberikan gelaran sedemikian merupakan idaman setiap keluarga untuk dinamakan juga kepada anak-anak mereka. Hal ini kerana mereka juga ingin mengambil kemuliaan dan keberkatan nama “*al-Sanūsī*” seperti mana seorang tokoh pembaharuan di utara Afrika pada abad ke-19 Masihi iaitu al-Sayyid Muḥammad bin ‘Ali al-Sanūsī.<sup>79</sup> Justeru, kesimpulan yang masyhur tentang asal nama al-Sanūsī adalah daripada kabilah al-Sanūs di Tilimsān.

<sup>75</sup> Jamal al-Dīn bi Waqli al-Ḥasan, *Ibn Yūsuf al-Sanūsī fī al-Zākirah al-Sha‘biyyah*, (t.tp: t.p, t.t), 60-61.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Ibrāhīm Al-Bayjūrī, *Hāshiyah ‘ala Mukhtaṣar Al-Sanūsī fī Fann al-Manṭiq*, (Mesir: Matba‘ah al-Taqdīm al-‘Ilmiyyah bi Darb al-Dalīl, 1321), 4.

<sup>78</sup> Al-Sharqawi, ‘Abd Allah bin Hijazi, *Hāshiyah ‘Ala Sharah Imām al-‘Allamah Muḥammad bin Mansūr al-Hudhudī*, (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabi, 1955), 2.

<sup>79</sup> Lihat Salah ‘Abd al-‘Aziz, *Mukhtaṣar Fawā’id al-Jaliyyah fī Tārikh al-‘A’ilah Al-Sanūsīyah*, dikemaskini 2007, dicapai 30 Januari 2020, [http://archive.libya-al-mostakbal.org/Books/sa\\_assonousia\\_family\\_history.htm](http://archive.libya-al-mostakbal.org/Books/sa_assonousia_family_history.htm).

## 2. Al-Hasanī

“Al-Hasanī” adalah nisbah kepada Hasan bin ‘Alī bin Abī Ṭālib, cucunda Rasulullah SAW dari keturunan Fāṭimah al-Zahrā’ dari sebelah ibunya. Dalam kaedah syarak, penetapan nasab seseorang hanya diterima dari sebelah bapa sahaja tetapi pengkhususan diberikan kepada Hasan dan Husayn sebagai cucunda Baginda SAW.<sup>80</sup> Oleh itu, penetapan nasab mereka diberi keistimewaan dan diambil dari jalur keturunan puteri Rasulullah SAW iaitu Fatimah RA.

## 3. Al-Tilimsānī

Ketiga, al-Sanūsī dikenali dengan gelaran “al-Tilimsānī” sebagai nisbah kepada bandar Tilimsān. Bandar Tilimsān merupakan bandar kelahiran beliau. Digambarkan jarak penempatan al-Sanūsī dan bandar Tilimsān sejauh sehari perjalanan.<sup>81</sup> Tilimsān merupakan sebuah bandar di Maghribi. Tilimsān dikenali sebagai tempat melahirkan ramai ulama seperti Abū Uthmān Sa‘īd bin Muḥammad al-‘Uqbānī al-Tilimsānī (m.811H); seorang *qāḍī* dan ulama di Tilimsān. Beliau ada menulis syarahan bagi *al-Aqīdah al-Burhāniyyah*; sebuah kitab akidah Imām Abū ‘Amrin ‘Uthmān bin ‘Abdillāh al-Salālīji al-Fāsi (m.574H) yang terkenal di Maghribi sebelum kemunculan karya *Umm al-Barāhīn*. Begitu juga Muḥammad bin al-Habbak al-Tilimsānī; seorang tokoh dalam bidang matematik dan ramai lagi. Ini menunjukkan kemuliaan tempat ini dengan ramainya tokoh ulama Islam yang mengembangkan pelbagai bidang ilmu dan mendapat seawal pendidikan bermula di bandar ini. Hal ini dapat dibuktikan melalui penulisan antaranya kitab khusus yang mengisahkan latar belakang ulama di Tilimsān iaitu karya berjudul *al-Bustān fi Zikri al-Awliyā’ wal ‘Ulamā’ bi Tilimsān* oleh Abī Abdillah

<sup>80</sup> Bersabda Rasulullah SAW:

لَكُلِّنِي أَمْعَصِّبُهُ مَوْنَانِي مَمْ إِلَهٌ إِلَّا طَهْرَنَا وَلَيْ هُمْ أَمْعَصِّبُهُ مَ

Terjemahan: "Setiap anak itu dinasabkan kepada bapa mereka kecuali anak Sayyidatina Fatimah (Hasan dan Husayn) akulah (Rasulullah) wali mereka dan dinasabkan mereka."

<sup>81</sup> Lihat Salah ‘Abd al-‘Aziz, *Mukhtaṣar Fawā’id al-Jaliyyah fī Tārikh al-‘A’ilah Al-Sanūsīyah*, dikemaskini 2007, dicapai 30 Januari 2020, [http://archive.libya-al-mostakbal.org/Books/sa\\_assonusia\\_family\\_history.htm](http://archive.libya-al-mostakbal.org/Books/sa_assonusia_family_history.htm).

Muhammad bin Muhammad Ibn Ahmad atau dikenali dengan Ibn Maryam (m.1014H)<sup>82</sup>, dan *al-Tilimsān wa ‘Ulamā’uhā*.

Kesimpulannya, gelaran-gelaran yang disandarkan kepada al-Sanūsī menunjukkan beliau mempunyai susur-galur yang dimuliakan iaitu daripada cucunda Baginda SAW dan berasal dari tempat yang juga dimuliakan dengan kelahiran ulama-ulama yang hebat. Beliau disifatkan sebagai seorang yang sangat alim, menjadi petugas kepada agama dengan urusan dakwah dalam ilmu dan mempunyai ilmu yang banyak dan menyeluruh dalam pelbagai bidang. Keilmuan ini akan dibincangkan dalam subtopik seterusnya nanti. Walaupun al-Sanūsī diangkat dengan penuh kemasyhuran tetapi beliau bersifat dengan tawaduk dan rendah diri. Disebalik kekerasan beliau dalam ilmu zahir, beliau ternyata menunjukkan sisi yang lain hasil penguasaan ilmu batin dengan menyampaikan ilmu-ilmunya dengan penuh warak, zuhud dan beramal dengan apa yang diajarkan oleh Allah SWT daripada ilmu yang bermanfaat.<sup>83</sup>

## B. Tarikh dan tempat kelahiran

Al-Sanūsī dilahirkan pada tahun 832 Hijrah/1428 Masihi di sebuah perkampungan yang terpencil di Tilimsān.<sup>84</sup> Menurut al-Mallālī, beliau meninggal pada tahun 895 Hijrah selepas 55 tahun, maka kelahirannya dianggarkan pada tahun 838 Hijrah.<sup>85</sup> Berdasarkan sumber historis, tarikh lahir al-Sanūsī tidak disebutkan secara tepat akan tetapi pandangan daripada kebanyakan ulama mengatakan al-Sanūsī lahir pada tahun 832 Hijrah lebih masyhur. Dari segi tempat kelahirannya, ramai ulama yang hebat berasal dari bandar Tilimsān, sebuah bandar lama negara al-Jazā’ir atau Algeria sekarang. Buktinya terdapat karya-karya yang mengkhususkan tentang kisah para ulama di Tilimsān antaranya karya Jamī’ah Abī Bakr al-Baqā’id iaitu *Tilimsān wa ‘Ulamā’uhā* serta karya Abu ‘Abd Allah

<sup>82</sup> Ibn Maryam, *al-Bustān fi Zikri al-Awliyā’*, 10.

<sup>83</sup> Al-Bayjūrī, *Hāshiyah ‘ala Mukhtaṣar al-Sanūsī*, 4.

<sup>84</sup> Al-Sanūsī, *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wusṭā*, 15. Tilimsān merupakan sebuah tempat yang dikenali dengan nama Tilimsān semasa zaman Islam manakala dahulunya dikenali sebagai al-Ghādir semasa empayar pemerintahan Rom.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 16.

Muhammad bin Muhammad ibn al-Malqab iaitu *al-Bustān fī Zikri Awliya' wal 'Ulama bi Tilimsān*. Kedua-dua karya ini mengkhususkan kisah-kisah biografi dan kemuliaan ulama di bandar Tilimsān.

### C. Tarikh dan tempat meninggal dunia

Al-Sanūsī meninggal pada hari Ahad selepas Asar, 18 Jamadil Akhir 895 Hijrah/1490 Masihi ketika berumur 63 tahun di kediamannya di Banī Sanūs, Tilimsān.<sup>86</sup> Al-Mallālī menceritakan peristiwa-peristiwa yang berlaku di akhir umur al-Sanūsī; beliau banyak mengasingkan diri daripada manusia tidak seperti kebiasaannya beliau akan menerima tetamu di kediamannya. Beliau juga tidak lagi berkemampuan untuk ke masjid bagi mengimamkan para jemaah yang sentiasa menunggu dan merindukan beliau untuk solat bersama. Dikatakan al-Sanūsī menanggung kesakitan yang amat sangat di akhir umurnya selama 10 hari dan al-Mallālī menggambarkan ketidaksanggupan beliau melihat gurunya yang beliau kasihi dalam keadaan menahan kesakitan ketika itu.

“Dan pada ketika beliau ingin wafat, beliau menyebut:

نَسَأْلُهُ سُبْحَانَهُ أَنْ يَجْعَلَنَا وَأَحْبَبْنَا عِنْدَ الْمَوْتِ نَاطقِينَ بِكَلِمَاتِ الشَّهَادَةِ عَالَمِينَ بِهَا

Terjemahan: “Kami memohon kepada Allah SWT mudah-mudahan dia menjadikan kami dan orang yang kami cintai boleh menuturkan dua kalimah syahadah dan mengetahui maknanya.”<sup>87</sup>

Kesimpulannya, daripada biodata peribadi al-Sanūsī ini menunjukkan al-Sanūsī mempunyai susur galur keturunan yang dimuliakan iaitu keturunan Baginda SAW. Disamping itu, dapat dilihat daripada gelaran-gelaran yang pelbagai diberikan kepada al-Sanūsī menunjukkan kemasyhuran al-Sanūsī dalam kalangan masyarakat Maghribi. Justeru daripada perkara ini menunjukkan kemuliaan dan ketokohan beliau diangkat dan diiktiraf dalam kalangan masyarakat bukan sahaja ketika itu bahkan sampai ke hari ini

<sup>86</sup> *Ibid.*, 16 & 19.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 19. Petikan ini diambil dari terjemahan Ahmad Arif Zulkfli yang telah mengkaji karya *Al-'Aqīdah al-Šughrā* dan menukilkan beberapa bahagian daripada biografi al-Sanūsī dalam karya al-Mallālī; *al-Mawāhib al-Quddusiyah fī al-Manāqib Al-Sanūsīyyah*. Lihat Al-Sanūsī, *Al-'Aqīdah al-Šughrā*, 28.

apabila pengkayaan kajian tentang al-Sanūsī masih dicari gali dalam segenap aspek bidang ilmu seperti kajian ini.

### 2.2.2 Suasana Persekutaran Zaman Al-Sanūsī

Perbincangan suasana persekitaran zaman ketika hayat al-Sanūsī dapat membantu pengkaji memahami kehidupan al-Sanūsī dan persekitarannya seterusnya bagaimanakah pula tindakan al-Sanūsī kepada suasana zamannya. Hal ini kerana ketokohan seseorang tokoh pemikir pasti mempunyai kaitan dengan suasana sepanjang hayatnya sama ada suasana zaman kehidupan, suasana politik, suasana sosio budaya dan suasana keilmuan. Oleh itu, pengkaji membincangkan dari aspek-aspek tersebut pada bahagian ini.

Pertama sekali pada aspek suasana zaman kehidupan, pengkaji menjawab persoalan pada zaman apakah al-Sanūsī menjalani kehidupannya. Al-Sanūsī hidup sekitar abad ke-9H/ 15M dalam tempoh tahun 832-895H/ 1428-1490M.<sup>88</sup> Ketika ini merupakan zaman Dinasti al-Mariniyyīn (668H-876H) dan Dinasti Waṭṭāsiyyīn (876H-961H) di Barat Dunia Islam (al-Maghrib al-‘Arabī).<sup>89</sup> Sekelompok negara di Barat Dunia Islam ialah Maghribi, Tunisia, Algeria, Mauritania, Andalus (Cordova, Sirbia dan Granada) dan Libya.<sup>90</sup> Tilimsān dikenali sebagai tempat asal kelahiran, kehidupan dan wafatnya al-Sanūsī. Justeru perbincangan suasana persekitaran ini akan dibincangkan dari sisi kehidupan al-Sanūsī di Tilimsān dan sekitar kehidupannya di Maghribi. Menurut Muḥammad Yūsuf Idrīs dalam suntingan beliau kepada *Sharah al-‘Aqīdah al-Wusṭā*, beliau menggambarkan aktiviti pertanian, perindustrian dan komersial yang berkembang pesat terutama pada era pemerintahan Abū Hamū II pada separuh kedua abad ke-8 Hijrah sebagai melatari suasana zaman pada ketika itu.<sup>91</sup> Hal ini menggambarkan sebelum dan semasa zaman kehidupannya, negara Maghribi sedang dalam fasa membangun dari

<sup>88</sup> Khalid el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*. Vol. 2. (Germany: Schwabe Verlag, 2019), 130.

<sup>89</sup> Zainul Abidin, *Sejarah Ringkas Mazhab Asy’arī*, 33&45.

<sup>90</sup> “Ahmad Arif Zulkefli,” Tiga Tokoh Besar Ilmu Kalam: Al-Salaliji, Al-Juzuli dan Al-Sanusi Serta Sekilas Pandang Dinasti Mariniyyin dan Wattasiyin | Nizamiyyah Institute, <https://fb.watch/7qXFKBXEAt/>.

<sup>91</sup> Al-Sanūsī, *Sharah al-‘Aqidah al-Wusṭā*, 9.

segala aspek. Maka, penyebaran ilmu dan dakwah al-Sanūsī juga berkembang seiring dengan suasana zaman tersebut.

Seterusnya, perkembangan kota Tilimsān berlanjutan sehingga ke abad ke-9 Hijrah iaitu zaman al-Sanūsī. Penduduk Tilimsān ketika itu adalah 12500 orang dan memiliki 60 buah masjid.<sup>92</sup> Disamping itu, perkembangan ini juga seiring dengan terserlahnya pembinaan bandar yang bukan sahaja membangun dari aspek pembangunan dan kebendaan seperti penyebaran rumah-rumah sehingga ke era Tāshīfīn tercapainya 1600 buah rumah malah juga aspek keagamaan iaitu pembinaan institusi agama. Pengimaranan masjid amat berkaitan dalam kehidupan al-Sanūsī kerana disebut dalam kebanyakan biografi al-Sanūsī bahawa al-Sanūsī melazimi solat berjemaah bersama penduduk dan juga menjadikan masjid tempat untuk mengajarkan ilmu-ilmu. Hal ini dapat dibuktikan dalam kisah yang diceritakan oleh al-Mellālī bahawa ketika penghujung hayat al-Sanūsī, semasa hampir pada kewafatannya, al-Sanūsī tidak dapat lagi melazimi ke masjid kerana kesakitan yang ditanggungnya.<sup>93</sup> Justeru, hal ini memaparkan eratnya hubungan seorang ilmuwan dengan institusi agama iaitu masjid sebagai pusat penyebaran ilmu dan menyampaikan dakwah Islam kepada masyarakat di Maghribi. Al-Sanūsī telah membina kepercayaan masyarakat di Maghribi untuk mengikuti ajaran akidah Islam melalui *qudwah* akhlaknya ini.

Kedua, suasana politik pada zaman al-Sanūsī. Pada abad ke-9 Hijrah berlakunya transformasi politik yang mendalam di dalam dan luar Barat Dunia Islam. Antara sejarah politik yang terkenal dalam fasa sebelum dan semasa kehidupan al-Sanūsī ialah peralihan daripada Dinasti al-Muwahhidūn (541H-668H) kepada Dinasti al-Mariniyyīn dan Dinasti Waṭṭasiyyīn yang telah memberi impak kepada dunia Islam dan khususnya kepada perkembangan aliran akidah Ashā'irah. Pengasas Dinasti Al-Muwahhidūn ialah Abū 'Abdillah Muḥammad al-Mahdī Ibn Tūmart (m.524H). Dari sudut perkembangan ilmu

<sup>92</sup> Al-Sanūsī, *Sharah al-'Aqidah al-Wusṭā*, 9.

<sup>93</sup> Al-Sanūsī, *Al-'Aqīdah al-Šughrā*, 28-29.

kalam, Ibn Tūmart berperanan sebagai penggerak usaha memperjuangkan akidah Ash‘ariyyah sebelum zaman al-Sanūsī lagi.<sup>94</sup> Dinasti ini terbina selepas Dinasti al-Murābiṭūn (462-541H) yang pada awalnya berjaya membawa kegembilangan Islam dengan penguasaan ke atas Maghribi dan Andalus (Sepanyol kini).<sup>95</sup>

Penaklukan terhadap pemerintahan di Dunia Barat Islam berlaku secara berterusan antara kerajaan-kerajaan yang kecil. Pada garis masa sekitar tahun 827H hingga ke 839H, di Tilimsān menyaksikan antara dua dinasti iaitu al-Hafṣiyīn di Tūnis<sup>96</sup> dan al-Zayyāniyyīn di al-Jazāir. Pemerintah al-Hafṣiyīn pada tahun 839H ketika itu ialah Abū ‘Umar ‘Uthmān (m.899H) menggantikan saudaranya dan pemerintahannya dilanjutkan sehinggan tahun 893H. Beliau yang dikenali sebagai pemerintah yang terhebat sehingga tahun terakhir era pemerintahannya iaitu tahun 893H merupakan pemerintah semasa zaman hayat al-Sanūsī. Pemerintahannya mendapat kepercayaan pemerintah yang lain seperti Raja Tunisia dan Algeria sehingga pemerintahan diserahkan kepada anak saudaranya Abū Zakariyyā’ atau Imām Aḥmad Ibnu Zekri al-Tilimsānī (m.899H).

Seterusnya berlakunya kelemahan dalam pemerintahan Muḥammad bin al-Hasan selepasnya, justeru mengakibatkan orang-orang Kristian Uthmaniyah menguasai negara itu sehingga tentera Uthmaniyah mempertahankan Dunia Barat Islam selama-lamanya dan Maghribi selepas itu tetap dibawah perlindungan tentera Uthmaniyah. Demikian itu, al-Sanūsī menyaksikan situasi perkembangan politik yang berlaku di Barat Dunia Islam. Beliau juga turut menyaksikan penentangan orang Sepanyol Kristian ke atas umat Islam di Andalus kecuali sebuah kaum iaitu Bāni al-Aḥmar di Granada. Maka dalam dunia Barat Islam ini kita dapat melihat bagaimana al-Sanūsī berada pada situasi-situasi yang genting dalam politik di Andalus. Pemerintah-pemerintah besar ini berusaha untuk

<sup>94</sup> Zainul Abidin, *Sejarah Ringkas Mazhab Asy‘arī*, 13.

<sup>95</sup> Juwairiyah Dahlan, *Islam di Afrika Utara dan Andalus Sepanyol*, 11.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 12-13.

menyelamatkan saudara-saudara mereka namun ada keterbatasannya. Pada tahun 940H, kerajaan Andalus telah mengalami kejatuhan.

Kesimpulannya, daripada perkembangan politik ini, dilihat al-Sanūsī kekal meneruskan kegiatan keilmuannya malah belum ditemukan catatan tentang penglibatan beliau dalam hal ehwal tadbir pentadbiran dan pemerintahan negara. Buktinya dapat dilihat menerusi karya-karya yang dihasilkan, al-Sanūsī tidak memberi penekanan kepada wacana politik sebaliknya lebih berfokus menyampaikan akidah Islam dan memerangi penyelewengan akidah ketika itu daripada golongan Mu'tazilah. Tambahan itu usaha dakwah ilmiyah kekal subur dan melahirkan ramai ulama dari wilayah tersebut. Hal ini boleh dilihat berdasarkan koleksi karya sejarah Tilimsān yang mengumpulkan ulama-ulama yang lahir dan ada sumbangannya di kota tersebut.<sup>97</sup>

Ketiga, suasana sosio budaya dalam aspek kehidupan seseorang individu. Sosio budaya disini digambarkan pada kehidupan bermasyarakat juga sudut geografi di Tilimsān. Masyarakat zaman al-Sanūsī boleh dikategorikan sebagai masyarakat yang majoritinya beragama Islam dan sebahagiannya beragama Yahudi dan Nasrani. Keseluruhan penduduk terdiri daripada orang Arab, kaum Barbar, mereka yang berhijrah dari perpecahan kerajaan al-Andalus dan penduduk campuran dari pinggiran Tilimsān yang dikenali sebagai Haūz.<sup>98</sup> Uniknya demografi kepelbagaiannya penduduk di Tilimsān tidak menghalang mereka bersepakat dalam menjalankan aktiviti bersama seperti mengadakan upacara keagamaan, upacara rasmi malah turut tersebarlu ajaran tasawuf kepada mereka. Al-Sanūsī pula dikenali sebagai seorang yang amat disegani kerana keturunan Nabi SAW dari jalur Saiyidina Hasan bin ‘Ali RA Namun begitu, beliau menjalani kehidupan sederhana tanpa mengira penghormatan dan kemuliaan yang diberikan kerana keturunannya. Al-Sanūsī berpegang teguh, menyebarluaskan dan

<sup>97</sup> Karya mengisahkan ulama Tilimsān antaranya *al-Bustan fī Zikri Awliya’ wal ‘Ulama bi Tilimsān* dan *Tilimsān wa ‘Ulamauhā*.

<sup>98</sup> Al-Sanūsī, *Sharah al-‘Aqīdah al-Wustā*, 11

menzahirkan dengan nyata ajaran usul akidah ahli al-Sunnah dan ajaran tasawuf kepada masyarakat Tilimsān.<sup>99</sup> Kesimpulannya, suasana sosio budaya ini memberi kesan dalam kehidupan al-Sanūsī. Keikhlasan yang ditunjukkan oleh al-Sanūsī diterima baik oleh penduduk Tilimsān yang hidup dalam kerukunan dan cinta akan ilmu.

Manakala dari sudut geografi, Tilimsān dikurniakan ciri-ciri keistimewaan yang penting. Sebagai sebuah kawasan yang terpencil, Tilimsān dilindungi oleh kawasan pergunungan dan perbukitan yang banyak memberi kebaikan kepada penduduknya. Antara pergunungan yang disebutkan dalam sejarah tempat tersebut ialah bukit Tanūshafi, Banī Ismā‘il dan Lālāstī dan sekitarnya pula dikelilingi dataran yang subur dari empat sisi antaranya dataran Rubwāt, al-Hirṭun dan al-Muniyyah.<sup>100</sup> Iklim yang sederhana pada musim panas, musim bunga dan sejuk memberi kesuburan kepada tanah-tanah sekitarnya sesuai untuk tanaman dan kehidupan yang selesa. Disamping itu, Tilimsān juga dikenali dengan kekayaan haiwan dan tumbuhan serta hasil kekayaan sumber mineral seperti besi dan marmar. Kekayaan bumi Tilimsān ini digambarkan tiada bandingnya dan ternyata memberi keselesaan kepada penduduknya. Ciri-ciri yang menggambarkan keadaan di Tilimsān ini menunjukkan daripada keadaan geografi dan sumber ekonomi yang baik, maka sudut sosial masyarakat juga baik. Akan tetapi, dalam perjalanan hidup sebagai seorang ahli ilmu dan sufi, al-Sanūsī memilih untuk bersederhana dalam menjalani kehidupan penuh kesufianya. Beliau lebih banyak mengabdikan diri kepada ilmu dan agama sepanjang hidupnya buktinya pada karya dan pengaruh ilmu yang telah tersebar dari ajaran akidah Asha‘īrah.

Keempat, suasana keilmuan al-Sanūsī pada zamannya. Pengetahuan tentang suasana keilmuan dan pemikiran pada zamannya adalah diperlukan untuk memahami perkembangan keilmuan dan pemikirannya. Hal ini kerana al-Sanūsī seorang ulama yang terkenal dan berpengaruh di Maghribi. Anak muridnya yang berhijrah membawa ajaran

<sup>99</sup> Al-Sanūsī, *Sharah al-‘Aqidah al-Wusṭa*, 11.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 10.

beliau dan mengajarkan kepada kelompok-kelompok yang lain sehingga ilmunya tersebar ke pelusuk dunia. Al-Sanūsī berkebolehan dalam segenap ilmu, mensintesiskan ilmu-ilmunya mengikut peredaran dan keperluan zaman serta memilih metodologi yang bersesuaian untuk menyampaikan ilmu. Akhirnya kesarjanaan, keilmuan dan pemikiran al-Sanūsī telah berkembang ke serata dunia termasuklah ke alam Melayu.

Kegiatan keilmuan zaman al-Sanūsī adalah rentetan daripada kegiatan keilmuan zaman sebelumnya iaitu pada kegemilangan zaman al-Ghazālī. Zaman al-Ghazālī merupakan zaman pembudayaan ilmu dengan adanya institusi pendidikan seperti Madrasah Nizāmīyyah untuk menambah kefahaman ilmu Islam kepada masyarakat ketika itu. Walaupun begitu, disebalik suasana keilmuan ketika zaman al-Ghazālī terdapat ancaman pengaruh falsafah dan pemikiran kepada masyarakat. Antaranya ialah pemikiran Yunani, Kristian dan Neo-Platonisme yang menyebabkan al-Ghazālī berusaha untuk menyelamatkan masyarakat ketika itu dari kesesatan dan kecelaruan falsafah. Al-Ghazālī memperjuangkan ilmu-ilmu Islam dengan mata pena melalui karya falsafahnya *Maqāṣid al-Falāsifah*, *Tahāfut al-Falāsifah* dan *al-Munqīz min al-Dalal* serta pengajian *halaqah-halaqah* ilmu beliau. Yaman Towpek menyatakan kepelbagaiannya akidah dan falsafah beliau membuktikan fasa kehidupan beliau bergelumang dengan krisis dan kecelaruan pemikiran ketika itu yang perlu ditangani dengan bijak, tegas dan tepat.<sup>101</sup>

Sehubungan itu, bibit-bibit pengaruh falsafah dalam ilmu akidah dari zaman itu telah mengelirukan masyarakat. Menurut catatan Ibn Khaldūn (m. 732-808H) dalam *al-Muqaddimah* ternyata ramai dalam kalangan ulama-ulama Islam yang terkemudian telah terpengaruh dengan ilmu falsafah. Mereka menghimpunkan beberapa jenis ilmu akal yang pelbagai menjadi satu ilmu sehingga berlakunya percampuran dalam penulisan ilmu akidah ketuhanan dengan ilmu falsafah yang sukar dibezakan antara satu sama lain. Rentetan daripada itu, al-Sanūsī membawa penyelesaian kepada percampuran ilmu

---

<sup>101</sup> Yaman Towpek, “Analisis Mantik Al-Ghazālī”, 49.

akidah dan falsafah ini dengan karya-karya akidah dan ilmu kalam yang padat dengan hujah akidah ketuhanan yang berobjektif. Malah, rangkaian penulisan al-Sanūsī menjadi penanda aras dalam seni dan silibus penyampaian ilmu akidah Islam yang dikenali sebagai akidah sifat 20 kepada pelbagai lapisan masyarakat supaya semua masyarakat dapat beriman dan memahami ilmu ini dengan mudah.

Suasana keilmuan al-Sanūsī boleh dilihat di Maghribi. Terlebih dahulu perlu diketahui al-Sanūsī dibesarkan dalam suasana ilmu sejak dilahirkan. Beliau mendapat didikan ilmu yang pertama iaitu ilmu Al-Qur’ān daripada bapanya seorang ulama sufi yang dikenali di Maghribi. Hal ini seperti yang telah diceritakan oleh Ibn Khaldūn (m. 808H) bahawa cara ulama Maghribi mendidik anak adalah memastikan mereka menghafal Al-Qur’ān dahulu sebelum mempelajari ilmu-ilmu lain. Khālid Zahri juga menjelaskan hal yang sama iaitu tentang metodologi keilmuan dalam pengajian-pengajiannya yang dikenali sebagai peringkat (*marhalah*) pengajian di semua kawasan Maghrib bermula dengan peringkat menghafal (*marhalah al-hifz*), peringkat mengukuhkan kefahaman (*marhalah al-fahm*), peringkat perbincangan (*marhalah al-munāqashah*), peringkat mempersoalkan dan menghujahkan ilmu (*marhalah al-muṭārahāt/al-muḥkamāt*).<sup>102</sup> Menurut Ayman al-Akiti, berlaku peralihan penggunaan teks akidah di sisi masyarakat Maghribi daripada pelbagai teks yang telah dikenali sebelum kurun ke-9H iaitu *Aqīdah Ibn Abi Zayd al-Qayrawayn* (m.386H/ 996M), sebuah teks akidah yang disebut pada permulaan *al-Risalah al-Qayrawaniyyah*, *al-Murshidah fi al-‘Aqaid* atau dikenali sebagai *Aqīdah al-Murshidah* karya Muḥammad Ibn Tumart (m.524H/1129M), *al-‘Aqīdah al-Burhāniyyah* karya Abu ‘Amr ‘Uthman al-Salaliji (m.574H/1178M) dan *Nur al-Qulb fi Ma‘rifati ‘Allami al-Ghuyub* karya Abu ‘Al Hasan bin Ali al-Majiri al-Safiy (m. kira-kira 668H/1269M) kepada teks akidah al-

---

<sup>102</sup> Ahmad Arif Zulkefli, Tiga Tokoh Besar Ilmu Kalam: Al-Salaliji, Al-Juzuli dan Al-Sanusi, Siri Syarahan Sejarah Mazhab Asha‘irah, [https://fb.watch/dC\\_WHKtAep/](https://fb.watch/dC_WHKtAep/).

Sanūsī; iaitu *Sughrā Sughrā* selepas kurun ke-9 hijrah.<sup>103</sup> Ini jelas menunjukkan pengaruh al-Sanūsī dalam suasana keilmuan di Maghribi ketika itu. Teks akidah yang terkenal dengan nama *Umm al-Barāhīn* ini menjadi teks akidah masyarakat Maghribi dan terus tersebar luas ke pelusuk dunia.

Kemunculan golongan ahli *bida‘ah* atau *al-mubtadi‘ah* seperti golongan Muktazilah, Mujassimah, Jahmiyyah dan ahli falsafah menyebabkan perbahasan akidah semasa dan pasca al-Ghazālī semakin rancak. Para *Mutakallimin* berusaha mempertahankan akidah Islam yang diselewengkan oleh golongan yang berlebih dalam falsafah. Justeru dapat dilihat dalam penulisan ulama *Mutaakhirin* terkenal seperti Fakhr al-Din al-Razi (m. 606H) yang menggunakan unsur falsafah dalam rangkaian penulisannya. Oleh itu, dapat dirumuskan sebuah metode penulisan yang berkesan sekaligus dapat membongkar dan menangkis kebatilan falsafah adalah dengan menggunakan falsafah tetapi dengan asas epistemologi Islam yang jelas dalam ajaran Akidah Ahli Sunnah wa al-Jama‘ah. Rentetan karya yang lahir adalah kerana usaha para ulama dalam menjawab persoalan-persoalan falsafah.

Menurut Engku Ku Hasan, karya *Umm al-Barāhīn* yang kemas, padat, ringkas dan meliputi keseluruhan perbahasan akidah untuk berhadapan dengan suasana yang mencabar pada waktu itu adalah satu jawapan penyelesaian yang cepat dan dinantikan umat Islam.<sup>104</sup> Al-Sanūsī dikatakan melarang penuntut ilmu akidah mengambil akidah dari kitab yang mengutamakan falsafah kerana ada ungkapan yang boleh membawa kepada kekufuran.<sup>105</sup> Namun begitu, larangan al-Sanūsī ini terbatas kepada golongan yang baharu nak mempelajari ilmu akidah Islam sahaja. Ini kerana karya akidah Islam dengan perbahasan ilmu falsafah khusus digunakan untuk menghadapi golongan falsafah tetapi dengan bekalan kefahaman akidah Islam yang telah kukuh. Oleh yang demikian,

<sup>103</sup> Khalīd Zahrī, *Kedudukan Umm al-Barāhīn Sughra Sughra di sisi Ulama Maghribi*, terj. Ayman al-Akiti. t.t.p.: t.p., t.t., 1.

<sup>104</sup> Engku Hassan, “Penggunaan Al-Qiyās dalam *Umm al-Barāhīn*”, 57-58.

<sup>105</sup> Al-Sanūsī, *Sharah Umm al-Barāhīn*, (Misr: Matba‘ah Mustafa al-Bābi al-Halabi, 1939), 70.

dapat dirumuskan pengukuhan asas kefahaman akidah Islam adalah sangat penting kerana jika tunjangnya tidak kukuh untuk menjadi benteng pertahanan maka pengaruh falsafah dan pemikiran zaman sekarang yang berevolusi lebih mudah mempengaruhi. Bahkan ancaman pemikiran zaman moden sekarang semakin kompleks dengan percampuran naratif pemikiran yang bercelaru tidak disandarkan pada epistemologi ilmu.

Menurut Asywadie Syukur dan Engku Hasan, al-Sanūsī hidup pada zaman perkembangan taklid<sup>106</sup>.<sup>107</sup> Para ilmuwan pada waktu itu merasa cukup dengan mengikuti peninggalan ilmuwan hebat pada zaman Abbasiyah. Namun, al-Sanūsī merasa belum puas dengan keadaan itu dan beliau amat mencela taklid terutamanya dalam ilmu akidah. Oleh kerana itulah beliau digolongkan dalam senarai tokoh gerakan pembaharuan yang muncul di Afrika Utara pada kurun kesembilan Hijrah. Pendirian ini menunjukkan al-Sanūsī seorang yang tegas dalam meletakkan pendiriannya terutama melibatkan pegangan kepada agama Islam. Ketetapan ini merupakan satu langkah pencegahan awal yang telah diambil bagi membendung pegangan tanpa ilmu. Justeru, kepentingan ilmu akidah ini jelas telah disampaikan oleh al-Sanūsī dengan meringkaskan karya akidah beliau untuk para wanita dan kanak-kanak iaitu *al-Mufidah li al-Wildān wa al-Nisa' al-Mu'mināt*; sebuah karya yang mencukupi untuk memberi faedah kepada kanak-kanak dan para wanita yang beriman dengan akidah Islam untuk memasuki Syurga.<sup>108</sup> Hal ini menyimpulkan al-Sanūsī berusaha untuk menyediakan karya-karya yang menyelesaikan

<sup>106</sup> Taklid dari segi bahasa berasal dari perkataan arab *qalada* bermaksud meletakkan sesuatu di leher melingkunginya. (Lihat Ibn al-Manzur, *Lisan al-'Arab*, (Iran: *Nashr Adbi al-Hauzah*, 1405), 3/367. Taqlid dari segi istilah seperti yang didefinisi oleh Al-Amidi adalah "satu istilah yang disebut bagi pengamalan yang bersandarkan pendapat orang lain tanpa disertai hujah yang menuntut kewajipan pengamalan tersebut". Menurut al-Sanusi dalam kitabnya yang masyhur iaitu *al-Aqidah al-Kubra*, orang yang bertaklid dalam akidah dikira kafir. Tidak memadai dengan bertaklid dalam akidah. (Lihat Muhammed bin Yusuf al-Sanusi, *al-Aqidah al-Kubra*.)

<sup>107</sup> Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Tauhid Syaikh Mohammad Sanusi* (Surabaya: Pt Bina Ilmu, 1992), vi. Engku Hassan, "Penggunaan al-Qiyas dalam Umm al-Barāhīn", 31.

<sup>108</sup> Maklumat ini diperoleh daripada Ustaz Dr. Ayman al-Akiti (Felo Penyelidik Islamic and Strategic Studies Institute), Aqidah Sanusiyyah Siri 2: (*Al-Mufidah li al-Wildān wa al-Nisa' al-Mu'mināt*, Sughra Sughra Al-Sughra (Al-Hafidah), Sughra Al-Sughra, 31 Julai 2019 di Islamic and Strategic Studies Institute (ISSI). Lihat juga rakaman "Aqidah Sanusiyyah Siri 2", <https://www.youtube.com/watch?v=x7hH17qcEsl&list=PLwmEqkvaOXDzi9RaW27B1WWhA9Moiof8a&index=4>.

apa-apa sahaja masalah umat yang berlaku ketika itu untuk menyelamatkan mereka dan mengeluarkan diri daripada taklid kepada makrifah.

Kesimpulannya, suasana keilmuan al-Sanūsī memberi impak kepada karya-karya yang beliau hasilkan. Rentetan karya al-Sanūsī 1000 tahun yang lalu terbukti memiliki kemampuan dalam menjadi benteng umat Islam sehingga ke hari ini dengan huraian semasa yang relevan untuk dipraktikkan. Al-Sanūsī mempunyai perjalanan keilmuan yang diiktiraf pengikutnya sehingga ke hari ini. Justeru hal ini membuka mata bahawa karya ilmu turath Islam merupakan khazanah yang perlu disingkap dengan huraian dan analisis semasa dari para ilmuwan dan pengkaji dalam bidang pengajian Islam sepanjang zaman terutama karya-karya al-Sanūsī.

### 2.2.3 Guru al-Sanūsī

Kehebatan pemikiran dan sosok tubuh al-Sanūsī yang masyhur adalah hasil daripada didikan dan suhbah dengan rangkaian guru yang hebat lagi disegani. Maka disebutkan dalam perjalanan ilmiahnya, al-Sanūsī bukanlah seorang pengembara dalam mencari ilmu sepertimana ulama sezaman dengannya di Tilimsān. Akan tetapi sebilangan sarjana menyebut, al-Sanūsī melakukan ziarah ilmu seperti ziarah ke Algeria untuk membacakan al-Tha‘ālabī dan ziarah ke Wahrān menghabiskan masanya seharian untuk menziarahi gurunya al-Sheikh Ibrāhīm Bin Muḥammad al-Tāzī al-Wahrāni (m.866H). Al-Imām Ibnu Haidah al-Madiyūnī (m.966H) dalam pengenalan kepada *Sharaḥ al-Sughrā* telah menceritakan, al-Sanūsī telah memasuki kota Fes, Maghribi dan perdebatan berlaku antara dia dan para ulama tentang hadis Nabi SAW, “Jangan menyalahkan masa”. Hal ini disebutkan juga oleh al-Mellālī.<sup>109</sup>

Antara guru yang sering disebut paling dekat dan paling dikasihi ialah Shaykh al-Hasan Abarkān. Beliau sendiri kagum dengan kesungguhan al-Sanūsī dalam mempelajari ilmu sejak dari usia yang masih muda. Sekitar berumur 19 tahun, Hasan Abarkan pernah

---

<sup>109</sup> Al-Sanūsī, *Sharaḥ al-‘Aqīdah al-Wusṭā*, 19.

berpesan agar usaha tulisan yang al-Sanūsī lakukan ketika usia itu iaitu Sharah kepada kitab *Al-Muqarrīb al-Mustawfī fi Sharahī Farāid al-Haufī* disimpan huraian tersebut sehingga umur beliau matang sekitar mencapai 40 tahun. Antara guru-guru al-Sanūsī yang dimuliakan mengikut kepelbagaiannya bidang keilmuan adalah seperti berikut:

#### A. Al-Qur’ān

Al-Sanūsī mendapat pendidikan asas seperti ilmu bacaan dan hafazan Al-Qur’ān daripada bapanya Abu Ya‘qub Yūsuf bin ‘Umar<sup>110</sup> sejak dari kecil.<sup>111</sup> Bapanya merupakan salah seorang ulama Sufi di Tilimsān. Bahkan dikatakan beliau merupakan seorang wali yang mempunyai karamah seperti melihat ruh orang yang telah mati dan mendengar serta melihat para syuhada'.<sup>112</sup> Beliau juga mendapatkan pendidikan ilmu qiraat Al-Qur’ān dengan Abu al-Ḥujaj Yūsuf bin Abi al-‘Abbas bin Muḥammad al-Sharīf al-Hasanī.<sup>113</sup>

#### B. Astrolab

Guru al-Sanūsī dalam ilmu astrolab ialah Shaykh Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin Ahmad bin al-Habbāb (m.868H). Al-Sanūsī belajar ilmu astrolab daripada Shaykh Habbab seperti yang disebut di dalam kitab huraian kepada gurunya iaitu *Bughyah al-Tullab*.<sup>114</sup>

#### C. Bahasa Arab

Al-Sanūsī mendapat pendidikan asas bahasa Arab bermula dengan mempelajari kitab *al-Ajurumiyyah*. Disamping itu, beliau belajar permulaan ilmu balaghah dengan Shaykh Muḥammad bin al-‘Abbas al-‘Ibadī.<sup>115</sup>

#### D. Ilmu Batin dan Tasawuf

Beliau mendapatkan ilmu batin dan tasawuf dengan seorang tokoh besar tasawuf dan syeikh tarekat al-Tāziyyah iaitu Shaykh Ibrāhīm bin Muḥammad al-Tāzī al-Wahrānī

<sup>110</sup> Abd al-Hamīd ‘Abdullah al-Harramah, *Nayl al-Ibtihāj bi Taṭrīz al-Dībāj li Ahmad Bābā al-Tinbaktī*, 325.

<sup>111</sup> Al-Sanūsī, *Sharah al-‘Aqidah al-Wusṭā*, 18.

<sup>112</sup> Zainul Abidin, *Sejarah Ringkas Mazhab Asy‘arī*, 9.

<sup>113</sup> Sa‘īd Fūdah, *Tahzib Syarah al-Sanusiyyah*, 21.

<sup>114</sup> Al-Sanūsī, 18.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 16.

(m.866H).<sup>116</sup> Beliau mengambil bai’ah tarekat dari gurunya ini. Selain itu, al-Sanūsī juga telah dipakaikan khirqah sufiyyah dari gurunya. Pemakaian khirqah ini merupakan budaya pemberian dari seorang guru dari koleksi peribadi guru tersebut sebagai tanda mengalirnya keberkatan dari seorang guru kepada anak muridnya.<sup>117</sup>

#### E. Hadis

Manakala dalam ilmu hadis, Al-Sanūsī mendapat ijazah hadis Sahih Bukhāri dan Muslim dari Shaykh ‘Abd al-Rahman Al-Tha‘labi.

#### F. Faraid dan al-Hisab

Al-Sanūsī belajar ilmu faraid dan ilmu al-hisab (matematik) dari Shaykh Abū al-Hassan al-Qalsādī al-Andalūsī.<sup>118</sup> Shaykh mengijazahkan apa yang al-Sanūsī ambil darinya dalam ilmu ini.<sup>119</sup>

#### G. Fiqh

Al-Sanūsī mendapatkan ilmu fiqh dari Muḥammad bin Ahmad bin ‘Isā atau lebih masyhur dengan nama panggilan al-Jallab dan saudara seibunya iaitu Abī al-Hasan al-Talūtī. Antara kitab yang beliau pelajari ketika usia muda ialah al-Risalah Abi Zayd dan mempelajari perbahasan furu‘ mazhab Maliki.<sup>120</sup> Beliau juga mempelajari ilmu fiqh dari Abū al-Qasim al-Kanābashi melalui kitab al-Irshād oleh Abū al-Ma‘ali al-Juwainī.

<sup>116</sup> Al-Sanūsī telah mengambil bai’ah tarekat dari gurunya Syeikh Ibrāhīm al-Tāzi. Lihat Zainul Abidin, *Sifat 20 Imam al-Sanusi*, 47.

<sup>117</sup> Maklumat ini diperoleh daripada Zainul Abidin, Diskusi Sifat 20 Imam al-Sanusi, 13-14 Januari 2021 melalui medium atas talian Google Meet anjuran Pusat Tarbiyah Darul Hikmah. Menerusi penulisan Zainul Abidin turut menceritakan penelitian beliau tentang sanad pemakaian khirqah kepada al-Sanusi ini bersambung sampai kepada Shaykh Abū Madyan Shu‘aib bin al-Hasan al-Ghauth (m.594H). Kemudian bersambung dari Syeikh Abū Madyan al-Ghauth sehingga ke baginda Rasulullah s.a.w. Penelitian yang dilakukan oleh penulis terhadap apa yang dinyatakan di dalam kitab *al-Mawāhib* didapati bahawa sanad pemakaian khirqah ini mengandungi nama tokoh-tokoh ulung seperti Shaykh Ibn Harazim (m.559H), Imam Abū Bakr Ibn al-‘Arabi al-Ma‘arifi (m. 543H), Imam Abū Hāmid al-Ghazālī (m.505H), Imam al-Haramain al-Juwainī (m.478H), Syeikh Abū Tālib al-Makki (m.386H) dan Imam al-Junaid al-Baghdadi (m. 297H). Lihat Zainul Abidin, *Sifat 20 Imam al-Sanusi*, 9-10.

<sup>118</sup> Al-Sanūsī, *Sharah al-‘Aqidah al-Wusṭā*,19.

<sup>119</sup> Sa‘īd Fūdah, *Tahzib al-Sanusiyyah*, 22.

<sup>120</sup> Al-Sanūsī, *Sharah al-‘Aqidah al-Wusṭā*,16.

## H. Akidah

Dalam bidang akidah atau ‘ilm al-kalam, Imam Abū al-Qasim al-Kanābahī juga merupakan guru al-Sanūsī. Corak penulisan kitab akidah al-Sanūsī mempunyai persamaan dengan metodologi yang digunakan oleh Syeikh Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin ‘Umar al-Hawwari al-Wahrani (m.834H) guru kepada guru Tasawuf al-Sanūsī iaitu Sheikh Ibrāhīm al-Tāzī. Pendidikan secara tidak langsung daripada Imam al-Hawwari ini memberi kesan kepada metodologi penulisan al-Sanūsī dalam ilmu akidah.

Kesimpulannya, daripada penelitian pengkaji al-Sanūsī telah berguru dengan sekurang-kurangnya sepuluh bidang ilmu dengan sepuluh orang guru. Angka ini bukanlah ukuran yang solid untuk menentukan ketokohan al-Sanūsī, akan tetapi kesinambungan ajaran guru-guru beliau yang beliau bawa dan terapkan kepada anak muridnya selepas itu menunjukkan al-Sanūsī seorang yang sangat menghargai susur galur tradisi keilmuan. Pelaziman dengan guru akan meletakkan kita pada landasan yang betul dan ini menatijahkan kemenjadian beliau sebagai seorang tokoh yang disegani kelak.

### 2.2.4 Anak Murid Al-Sanūsī

Antara murid al-Sanūsī yang selalu melazimi beliau dan lahir daripada *Marhalah al-Sanūsī yyah*<sup>121</sup> ialah al-Mallālī. Kitab *al-Mawāhib* yang ditulis oleh al-Mallālī sebagai bukti betapa akrab dan kasihnya al-Mallālī kepada gurunya itu. Beliau dapat menceritakan perihal al-Sanūsī dalam segenap penjuru hidup baik dari segi latar belakang keilmuan mahupun akhlak dan aspek-aspek kehidupan yang tidak mampu didapati dari kitab lain. Hubungan yang erat antara guru dan murid ini menjadikan karya al-Mallālī sangat istimewa dan menjadi rujukan utama pengkaji dalam memerihalkan berkaitan riwayat hidup al-Sanūsī.

---

<sup>121</sup> *Marhalah Al-Sanūsīyyah* ialah peringkat pengajian yang diikuti oleh para pengikut al-Sanūsī sepanjang melazimi pengajian dengannya. Lihat Khālid Zahrī, *Thalātha ‘Aqaid Ash‘ariyyah*, 7.

Abu al-‘Abbas Sīdī Ahmad bin Ahmad bin ‘Umar bin Muhammad Uqit atau lebih dikenali dengan panggilan Bābā al-Tinbukti r.a dalam karyanya *Nayl al-Ibtihaj bi Tatriz al-Dibaj*<sup>122</sup> mengumpulkan biografi ulama bermazhab Maliki juga turut memasukkan biografi al-Sanūsī.<sup>123</sup> Jika dibandingkan kandungan biografi al-Sanūsī yang dijelaskan dalamnya dengan *al-Mawāhib*, ternyata al-Mallālī telah meringkaskan daripada hampir enam belas nota-nota yang besar berkenaan gurunya al-Sanūsī lalu diringkaskan daripada tiga nota-nota yang besar itu menjadi satu karya yang lain iaitu *al-Mawāhib*.<sup>124</sup> Manakala karya Baba al-Tinbukti tersebut hanyalah satu bahagian daripada tiga nota-nota besar yang al-Mallālī kumpulkan. Berdasarkan pernyataan ini dapat digambarkan besarnya pengaruh kehidupan al-Sanūsī kepada ulama zamannya.

Al-Mallālī juga menulis syarahan bagi *Umm al-Barāhīn* iaitu *Sharaḥ Umm al-Barāhīn*. Murid al-Sanūsī yang lain ialah Aḥmad bin Aghādir (m. tiada direkodkan) menulis syarahan bagi *Umm al-Barāhīn* juga berjudul *Sharḥ Umm al-Barāhīn*, Muḥammad bin Abī Madyan dikenali dengan Ibn Abī Madyan (m.915H) , Muḥammad bin Muḥammad bin al-‘Abbas al-Tilimsānī dikenali dengan panggilan Abū ‘Abdillah (m. sekitar tahun 920H), Abu al-Qasīm bin Muhamad al-Zawāwī (m.922H), Muḥammad bin Sa‘d al-Tilimsānī dikenali dengan Ibn Sa‘d (m.901H), Ahmad bin Muḥammad yang terkenal dengan panggilan Ibn al-Hājj al-Baidari al-Tilimsānī (m.930H), Shaykh Yahya bin Muḥammad, Ibn ‘Abbas al-Ṣaghīr, Abū Abdillāh Muḥammad bin ‘Abdirrahmān al-Hauḍī al-Tilimsānī (m.910H) yang mempunyai karya berjudul *Wāsiṭah al-Sulūk*, Ibrāhīm al-Judayji, Ibn Ma�ūkā dan ramai lagi dalam kalangan mereka yang dimuliakan.<sup>125</sup>

<sup>122</sup> Abd al-Hamīd ‘Abdullah al-Harramah, *Nayl al-Ibtihāj bi Tatriz al-Dibāj li Ahmad Bābā al-Tinbaktī*, 563.

<sup>123</sup> Sa’id Fūdah, *Tahzib Syarah as-Sanusiyyah Umm al-Barāhīn – al-‘Aqidah al-Sughra*, (Jordan: Dar An-Nur, 2016), 23.

<sup>124</sup> Jamāl al-Dīn Buqlī Hasan, *Ibn Yūsuf al-Sanūsī fī al-Zākirah al-Sha‘biyah wa fī al-Wāqi‘*, (t.t.p. :t.t., 1999), 11.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 26.

Kesimpulannya, rangkaian guru dan anak murid al-Sanūsī dipaparkan dalam kajian-kajian biografi al-Sanūsī. Mereka sangat berperanan dalam membentuk keilmuan, keperibadian bahkan juga pemikiran al-Sanūsī. Besar sekali jasa dan sumbangan seorang guru dalam perjalanan kehidupan seorang tokoh ulama. Keberkatan dan keredhaan pada gurunya yang menjamin kelangsungan ilmu beliau sampai ke hari ini.

### 2.2.5 Karya Al-Sanūsī

Al-Sanūsī menghabiskan sebahagian besar hidupnya dalam ilmu pengetahuan, menguasai pelbagai bidang ilmu terutamanya ilmu tauhid atau ilmu kalam. Sifat beliau yang tekun dan gigih dalam menghasilkan ilmu bermula dari seawal zaman kanak-kanaknya lagi. Al-Sanūsī banyak menghabiskan hidupnya untuk berkhidmat kepada masyarakat dengan mengajar pelbagai ilmu pengetahuan. Beliau banyak menghasilkan karangan-karangan yang bernilai dalam pelbagai disiplin ilmu seperti ilmu tafsir, fikah, pusaka, perubatan, hadis, tasawuf, qiraat, akidah, mantik dan banyak lagi. Beliau telah menghasilkan empat puluh karya atau lebih dalam pelbagai disiplin ilmu.<sup>126</sup>

Namun begitu karangan beliau dalam bidang ilmu akidah atau ilmu kalam dan mantik menjadi penanda kemasyhuran beliau dengan pelbagai gelaran seperti *al-mutakallim al-mutafannin*, *al-imam al-mutakallim*, *sāhib al-‘aqa’id*.<sup>127</sup> Kelainan dalam pendekatan dan susunan dalam karangan-karangan tersebut menjadikannya daya tarikan di kalangan ilmuwan Islam. Ini dapat dilihat melalui hasilan karya beliau dalam ilmu akidah dan mantik. Pengkaji akan membincangkan penulisan beliau dalam ilmu mantik dan logik secara khusus pada bab 3 dan bab 4. Mengikut catatan sejarah dan penulisan berkaitan al-Sanūsī, karya-karya ilmiah beliau ialah:

1. Kitab *al-Muqarrab al-Mustawfa*, merupakan kitab pertama dikarang oleh al-Sanūsī. Ia merupakan kitab syarah kepada kitab *al-Hawfiyyat* dalam ilmu

<sup>126</sup> Khālid Zahri, *Thalātha ‘Aqa’id Ash‘ariyah li Imām Abi ‘Abd Allah Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī al-Tilimsānī* (w. 835), (Maghrabi: Rabiṭah al-Muḥammadiyah li al-‘Ulama, 2001), 18.

<sup>127</sup> *Ibid.*

pusaka. Ia merupakan syarahan yang panjang dan mengandungi banyak ilmu. Beliau mengarangnya ketika berumur tujuh belas tahun. Ketika usia yang begitu muda, beliau sudah mampu mengarang sebuah kitab yang besar yang kebiasaannya tak mampu dikarang oleh mana-mana sarjana yang seusia dengannya. Guru beliau al-Hasan al-Abarkan, meneliti karangan ini dengan penuh kehairanan disebabkan ketinggian nilai ilmiah yang terkandung di dalamnya tambahan lagi ia merupakan hasil karya seorang yang masih cilik. Justeru itu, beliau menasihatkan kepada al-Sanūsī supaya karangan tersebut disimpan dan tidak didedahkan untuk tatapan orang ramai sehingga galah umur beliau mencecah empat puluh tahun.

2. Kitab ‘*Aqīdah Ahl al-Tawhid al-Mukhrijat bi ‘Awn Allah min al-Zulumat al-Jahl wa Ribqah al-Taqlid al-Murghamah bi Faḍl Allah Ta‘ala Anfa Kulli Mubtadi*’ wa ‘*Anid*. Ia dikenali dengan *al-‘Aqīdah al-Kubrā*, kitab pertama yang dikarang oleh al-Sanūsī dalam ilmu akidah. Kitab ini membincangkan permasalahan iman kepada Allah, para Rasul dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya. Penamaan karya ini adalah kesan suntingan daripada metodologi dan penulisan guru beliau yang dikenali sebagai Ibn Marzuq al-Hafid (m.843H) dari kitab yang berjudul ‘*Aqīdah Ahl al-Tawhid al-Mukhrijah min Zulmah al-Taqlid*.<sup>128</sup> Penulisan karya ini adalah diambil daripada metodologi, gaya penulisan dan kandungan perbahasan daripada kitab *al-Irshād* oleh Imam al-Juwayni.
3. Kitab ‘*Umdah Ahl Tawfiq wa al-Tasdid fī Sharah ‘Aqīdah Ahl al-Tawīid*. Ia merupakan huraian kepada kitab *al-‘Aqīdah al-Kubrā* Al-Sanūsī menyampaikan huraian yang terperinci dalam *al-‘Aqīdah al-Kubrā*.
4. Kitab *al-‘Aqīdah al-Wusṭā*. Karya ini merupakan ringkasan kepada kitab *al-‘Aqīdah al-Kubrā*. Walaupun karya ini berada pada tahap pertengahan dalam

---

<sup>128</sup> Zainul Abidin, *Sifat 20 Imam al-Sanusi*, 8.

rangkaian penulisan al-Sanūsī, namun ianya sangat padat dan mengandungi ilmu yang banyak serta amat bermanfaat kepada semua golongan masyarakat sama ada kepada semua penuntut ilmu akidah atau ilmuwan yang ingin memahami dengan lebih mendalam perbahasan akidah.

5. Kitab *Sharah al-'Aqīdah al-Wustā*. Ia merupakan huraian kepada kitab *al-'Aqīdah al-Wustā*. Al-Sanūsī memberikan penambahan dan *nazar* yang mendalam pada karya ini walaupun ia merupakan huraian kepada sebuah kitab ringkasan.<sup>129</sup>
6. Kitab *al-'Aqīdah al-Sughrā*. Kitab ini masyhur dengan nama *Umm al-Barāhīn* dan *Dhat al-Barāhīn*. Ia merupakan kitab yang kecil tetapi menghimpunkan keseluruhan akidah al-Sanūsī. Menurut Sa'īd Fūdah, kitab ini adalah kitab yang paling baik membicarakan permasalahan akidah. Sesiapa yang meneliti dan mengkaji kitab ini nescaya akan memperolehi manfaat yang tidak ternilai harganya, seterusnya memperolehi petunjuk kebenaran dalam masa yang singkat.<sup>130</sup> Perkara ini ditegaskan sendiri oleh al-Sanūsī di dalam kitab *Sharah al-'Aqīdah al-Sughra*. Kitab kecil ini bukan sahaja dihuraikan oleh al-Sanūsī, bahkan dihuraikan juga oleh ulama-ulama lain seperti Muḥammad al-Hashīmī dan Ibrāhīm al-Bayjūrī. Bahkan terdapat beberapa sarjana yang berminat untuk jadikan kitab ini sebagai kitab kajian mereka sebelum-sebelum ini.
7. Kitab *Sharah al-'Aqīdah al-Sughrā*. Kitab ini merupakan huraian kepada kitab *al-'Aqīdah al-Sughrā*. Ia menjadi pilihan beberapa ulama selepasnya untuk dijadikan ulasan, contohnya ulasan yang dibuat oleh Muḥammad bin Ahmad al-Dusūqī.
8. Kitab *'Aqīdah Sughrā al-Sughrā*. Kitab ini adalah ringkasan kepada kitab *'Aqīdah al-Sughrā*. Al-Sanūsī hanya menyenaraikan isi-isi penting kandungan akidah dengan huraian yang amat ringkas. Ia bolehlah dikelasifikasikan sebagai nota ilmu akidah.

---

<sup>129</sup> Al-Sanūsī, *Sharah al-'Aqīdah al-Wustā*, 3.

<sup>130</sup> Sa'īd Fūdah, *Tahzib Sharah Al-Sanūsīyah*, 19-21.

9. Kitab *Sharah Ṣughra al-Ṣughra*. Kitab ini adalah huraian kepada kitab ‘*Aqīdah Ṣughra al-Ṣughra*.
10. Kitab ‘*Aqīdah Ṣughrā Ṣughrā al-Ṣughrā*. Kitab ini adalah ringkasan kepada kitab ‘*Aqīdah Ṣughrā al-Ṣughrā*.
11. Kitab *al-Muqaddimāt*. Ia merupakan sebuah kitab kecil yang dikarang oleh al-Sanūsī untuk penuntut-penuntut ilmu agama. Kitab ini dilengkapi dengan pelbagai ilmu bertujuan untuk melatih penuntut-penuntut ilmu berinteraksi dengan pelbagai disiplin ilmu. Kitab ini mengandungi lapan mukadimah atau pengenalan. Pengenalan yang pertama, membincangkan mengenai hukum-hakam; kedua, membicarakan pandangan-pandangan mazhab; ketiga, membincangkan jenis-jenis syirik; keempat, membincangkan asas kekuferan dan bida‘ah; kelima, membahaskan tentang *al-mawjūdāt*; keenam, *al-mumkināt*; ketujuh, membincangkan sifat-sifat azali dan kelapan membicarakan tentang amanah pada hak para rasul.
12. Kitab *Sharah al-Muqaddimat*. Ia merupakan huraian kepada kitab *al-Muqaddimat*.
13. Kitab *Sharah Wasiyah al-Sulūk*. Kitab ini adalah huraian kepada kitab ‘*Aqīdah Mujażah* yang dikarang oleh Abu ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Abd al-Rahman al-Hawḍī, merupakan pakar dalam bidang fikah.
14. Kitab *al-Minhaj al-Sadid fī Sharah Kifāyah al-Murīd*. Kitab ini adalah huraian kepada kitab *Kifāyah al-Murīd fī ‘Ilm al-Tawhīd*, karangan al-‘Alim al-Wali al-Šalih Ahmad bin ‘Abd Allah al-Jaza’iri.
15. Kitab *Sharah al-Asma’ al-Husnā*. Dalam kitab yang mempunyai dua puluh halaman ini, al-Sanūsī menghuraikan kesemua sembilan puluh sembilan nama-nama Allah yang indah.

16. Kitab *Sharah al-Tasbih*. Kitab ini mengemukakan susunan *wirid* selepas setiap solat sebagaimana yang disyorkan oleh syarak.
17. Kitab *Mukammil Ikmāl al-Ikmāl*. Ia adalah ringkasan kepada kitab *Ikmāl al-Ikmāl* yang dikarang oleh al-Shaykh al-Abi yang membincangkan hadis dari kitab *Sahih Muslim*.
18. Kitab *Sharah Ṣahīh al-Buhkārī*. Ia merupakan kitab huraian bagi hadis-hadis yang dihimpun oleh Imam al-Bukhari. Al-Sanūsī tidak sempat menyempurnakan huraian terhadap keseluruhan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari.
19. Kitab *Sharah Muṣhkīlāt al-Bukhārī*. Kitab ini menjelaskan kemosykilan-kemosykilan yang dinyatakan oleh Imam al-Bukhārī di dalam kitabnya mengenai beberapa perkara, contohnya hadis-hadis mengenai neraka jahanam dan hadis-hadis *al-mutashabih*. Menurut al-Sanūsī, hadis-hadis sebegini tidak boleh difahami berdasarkan kepada zahir sahaja. Kitab susunan al-Sanūsī ini adalah ringkas dan mempunyai nilai ilmiah yang tinggi.
20. Kitab *Ikhtīṣār Sharah al-Zarkashī ‘Ala Ṣahīh al-Bukhārī*. Kitab ini merupakan ringkasan dari kitab *Sharah Ṣahīh al-Bukhārī* yang dikarang oleh al-Zarkashī.
21. Kitab *Ikhtīṣār Hawāshi al-Taftāzānī ‘Ala Kashshaf al-Zamakhshārī*. Ia merupakan ringkasan terhadap *Hāshiyah Imam al-Taftāzānī* atas tafsir *al-Kashshaf* oleh imam al-Zamakhshārī.
22. Kitab *Sharah Muqaddimah Ibn Yasmin*. Kitab ini dikarang oleh al-Sanūsī ketika beliau masih kanak-kanak lagi.
23. Kitab *Sharah Bughyah al-Tullab fi ‘Ulum al-Istirlab*. Kitab ini adalah huraian kepada kitab *Bughyah al-Tullab* yang merupakan himpunan puisi yang dikarang oleh guru al-Sanūsī iaitu Abi ‘Abd Allah, Muḥammad bin Ahmad bin al-Habaq.
24. Kitab *Sharah Arjuzaḥ Ibn Sīnā fi al-Ṭibb*. Al-Sanūsī tidak sempat menyempurnakan penulisan kitab yang membincangkan isu-isu perubatan ini.

25. Kitab *Mukhtaṣar fī al-Qira'ah al-Sab'ah*. Kitab ini membincangkan kaedah bacaan Al-Qur'an yang dikenali dengan nama *qira'ah al-sab'ah* (bacaan tujuh cara).
26. Kitab *Sharah al-Shaṭibiyyah al-Kubrā*. Kitab ini adalah huraian kepada kitab *al-Shaṭibiyyah al-Kubrā* yang membincangkan kaedah-kaedah bacaan Al-Qur'an. Namun demikian, penulisan karya ini tidak sempat disempurnakan oleh al-Sanūsī.
27. Kitab *Sharah al-Mudawwanat*. Kitab ini juga tidak sempat disempurnakan penulisannya oleh al-Sanūsī.
28. Kitab *al-Waghlisiyah*. Kitab ini berkait dengan disiplin ilmu fikah. Ia juga tidak sempat disempurnakan penulisannya oleh al-Sanūsī.
29. Kitab *Nazm fī al-Farā'id*. Kitab ini membincangkan tentang ilmu pusaka.
30. Kitab *Ikhtiṣar Kitab al-Ri'ayah li al-Muḥāsibī*.
31. Kitab *Ikhtiṣar al-Rawd al-Anf*. Kitab ini tidak sempat disempurnakan penulisannya.
32. Kitab *Ikhtiṣar Bughyah al-Salik fī Ashraf al-Masalik*. Kitab ini membincangkan disiplin ilmu akhlak atau ilmu tasawuf.
33. Kitab *Sharah Abyat fī al-Tasawwuf al-Mansub lī al-Imam al-Albiri*. Kitab ini juga membincangkan disiplin ilmu tasawuf dalam bentuk rangkap-rangkap puisi.
34. Kitab *Sharah al-Abyat fī Tasawwuf li Ba'd al-'Arifīn*. Kitab ini juga merupakan huraian kepada rangkap-rangkap puisi yang ditulis oleh ahli-ahli tasawuf.
35. Kitab *Sharah li al-Baytayn li Ba'd al-'Arifīn fī al-Tasawwuf*. Kitab ini adalah huraian kepada rangkap-rangkap puisi yang dikarang oleh ahli-ahli tasawuf mengenai ilmu tasawuf.
36. Kitab *Sharah al-Murshidāt*. Kitab ini adalah huraian kepada kitab *al-Murshidat*, karangan Ibn Tawmarah.

37. Kitab *al-Dur al-Manzum fi Sharah al-Qawā'id Ibn Ajrum*. Kitab ini adalah huraian kepada kitab *al-Ajrumiyyah* yang membincangkan kaedah bahasa Arab di dalam penulisan dan pertuturan.
38. Kitab *Sharah Jawāhir al-'Ulūm*. Kitab ini adalah huraian kepada kitab *Jawāhir al-'Ulūm*, karangan 'Adud al-Dīn al-Ijī dalam disiplin ilmu akidah.
39. Kitab *Tafsir Al-Qur'ān al-'Aziz*. Kitab ini adalah kitab tafsir Al-Qur'ān yang membuat tafsiran terhadap lima ayat pertama dari surah al-Baqarah.

Berdasarkan pembentangan karya-karya al-Sanūsī yang dikumpulkan daripada kajian lepas dan *mustālahat* al-Sanūsī di atas, dapatlah dirumuskan bahawa al-Sanūsī merupakan seorang tokoh sarjana yang menguasai pelbagai disiplin ilmu, sama ada yang berbentuk disiplin ilmu akal seperti matematik, fizik, kedoktoran, mantik dan lain-lain lagi ataupun disiplin ilmu-ilmu keagamaan seperti akidah, fikah, tafsir, hadis dan tasawuf. Penguasaan beliau dalam bidang keagamaan boleh dikatakan mencakupi semua aspek bidang ilmu yang diperlukan oleh seorang sarjana yang menjadi ikutan sejak dahulu sehingga kini.

### **2.3 SUMBANGAN AL-SANŪSĪ DALAM ILMU LOGIK**

Dalam subtopik Sumbangan Al-Sanūsī Dalam Ilmu Logik ini, pengkaji membincangkan tentang sumbangan al-Sanūsī dalam dua aspek. Pertama; Penulisan dalam bidang Ilmu Logik. Kedua; Guru dan anak murid dalam bidang Ilmu Logik.

#### **2.3.1 Penulisan dalam bidang Ilmu Logik**

Bahagian ini akan menfokuskan kepada dua aspek perbincangan. Pertama, sumbangan penulisan al-Sanūsī selain *Mukhtaṣar* dalam bidang logik. Kedua, penulisan dalam bidang ilmu logik terdiri daripada fenomena karya syarahan dan *hāshiyah* ke atas *Mukhtaṣar* al-Sanūsī atau *Sharah Mukhtaṣar* al-Sanūsī. Perbincangan dalam hal ini adalah seperti berikut:

## A. Kepelbagaiannya dalam penulisan dalam ilmu logik

Al-Sanūsī mempunya ketokohan dalam ilmu logik. Walaupun karyanya dalam ilmu logik tidaklah sebanyak karya dalam ilmu kalam, namun begitu ketelitian beliau dalam ilmu kalam dibina dari kerangka logik yang jelas dan melahirkan karya-karya yang pelbagai dalam ilmu logik.

Pertama, kitab berjudul *Sharah Īsāghūjī fi al-Manṭiq* iaitu huraihan al-Sanūsī terhadap *Īsāghūjī* karya Athīr al-Dīn al-Abharī. Al-Abharī seorang tokoh yang sangat prolifik dalam bidang ilmu logik Islam. Naskhah *Sharah* ini didapati belum dipopularkan dalam pengajian ilmu mantik di Malaysia ataupun di Timur Tengah yang terkenal dengan tradisi keilmuan Islam. Buktinya pengajian ilmu logik di sana kebanyakan menggunakan kitab *Īsāghūjī*, *Al-Sullam al-Munawwaraq*, *Īdah al-Mubham*, *Risālah al-Shamsiyah*. Manakala *Īsāghūjī* merupakan antara karya permulaan Ilmu Logik bagi mereka yang ingin mendalami bidang ini setanding dengan karya permulaan yang lain seperti *Sullam al-Munawwaraq* dan *Īdahul Mubham*. Seorang sarjana dari Turki, Ferruh Özpiravci menyatakan secara khusus karya ini berada di Perpustakaan Kebangsaan Tunisia dan Perpustakaan Kebangsaan Algeria. Menerusi catatan Abu al-Hasan Ibrāhīm b. Hasan al-Bika'i al-Shafī'i (1406-1480; 809-885H) pula didapati bahawa kedua-dua karya *Sullam* dan *Īdahul* dapat difahami sebagai huraihan kepada kitab *Īsāghūjī* yang asal. Huraian yang disimpan itu merupakan cetakan semula yang masih mengekalkan *uslub* dan ‘ibarat ayat seperti yang asal dalam sesetengah tempat dan mempunyai sedikit penambahan dalam bentuk ayat yang ringkas dan beberapa contoh yang berkaitan.

Kedua, kitab *Sharah Mukhtaṣar Ibn ‘Arafah fi al-Manṭiq* iaitu kitab ulasan al-Sanūsī ke atas kitab *Mukhtaṣar al-Manṭiq* yang merupakan karya Abu Abdullah Muḥammad bin ‘Arafah al-Warghammi (m.803H) seorang ulama Faqih Tunisia bermazhab Maliki yang dikenali dengan nama Ibn ‘Arafah.<sup>131</sup> Uslub dan ayat Ibn ‘Arafah

<sup>131</sup> Al-Sanūsī, *Sharah Mukhtaṣar fi ‘Ilm al-Manṭiq*, 5.

dikatakan agak sukar khususnya dalam kitab ini. Menurut al-Mallālī: “Syeikh menjelaskan maksud kalam Ibn ‘Arfah yang sulit dan payah dan beliau berkata kepadaku: Kalam Ibn ‘Arfah sangat susah khususnya di dalam kitab ini. Dan berkata: Sesungguhnya aku sangat letih ketika mensyarahkan kitab ini kerana susahnya”. Walau bagaimanapun, tidak terdapat banyak rekod mengenai penulisan Ibn ‘Arafah. Manuskrip ini boleh didapati di Perpustakaan Diraja Maghribi didaftarkan atas nombor 9108 dan di dalam penyimpanan perbendaharaan di Muzium Istana Topkapi dan Ragip Pasha pada tahun 1977M dan terdapat salinan berdaftar bernombor 904.<sup>132</sup> Al-Sanūsī membuat ulasan bagi naskhah ini dan beliau merupakan antara yang paling layak untuk mengumpul dan menghuraikan penulisan Ibn ‘Arafah berdasarkan catatan muridnya, al-Mallālī. Al-Sanūsī menyebutkan pesanan Ibn ‘Arafah dalam huraiannya ini.<sup>133</sup> Walaupun ulasan al-Sanūsī sudah meluas dalam kitab *Sharah* ini tetapi sebenarnya hanyalah satu pertiga kerana ada bahagian tertentu yang tidak diulas akan tetapi beliau telah dianggap menyempurnakannya.

Ketiga, kitab *Sharah Jumāl al-Khūnaji*. Merujuk Ibn Khaldun, karya ini merupakan karya logik terkenal al-Khūnji dan ulasan al-Sanūsī boleh didapati menerusi sumber rujukannya. Berkata al-Mellālī dalam *al-Mawahib*: “Aku melihat kitab ini dengan tulisan Syeikh tetapi aku tidak megetahui apakah ia sempurna atau tidak.”<sup>134</sup> Tiada penemuan naskhah asal ini direkodkan berdasarkan pencarian pengkaji tentang karya ini.

Keempat, kitab *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq*. Karya ini telah disyarahkan oleh al-Sanūsī lalu dinamakan *Sharah Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq* yang mengandungi huraian terhadap ilmu logik dan mana-mana karya logik yang berkaitan seperti Ibn ‘Arafah al-Warghammi (m.803H) dan al-Khunji. Hal ini akan dibincangkan pengkaji dalam bab seterusnya. Karya ini dikatakan sebagai penambahan kepada teks-teks yang membentuk

<sup>132</sup> Ferruh Özpiravcı, “Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed B. Yusuf Es-Senūsī’nin Muhtasarı’l-Mantık İsimli Eseri”, Journal of Islamic Science, Vol. 10, 2 (2015), 10.

<sup>133</sup> Al-Sanūsī, *Sharah Mukhtaṣar*, 5.

<sup>134</sup> Al-Sanūsī, *al-‘Akīdah al-Sughrā*, 20.

tradisi ilmu logik yang terlebih awal seperti *Īsāghūjī* dan *Sharah Jumāl*. Teks *Mukhtaṣar* ini menjadi teks utama kajian kerana ia telah diikuti dengan ulasan daripada al-Sanūsī dan juga ulasan atas ulasan (*ḥāshiyah*) daripada al-Bayjūrī yang akan dijelaskan dalam subtopik 2.4.1.

### B. Fenomena syarahan dan *ḥāshiyah Mukhtaṣar*

Penamaan subtopik fenomena syarahan dan *ḥāshiyah* merupakan inspirasi daripada karya pengkaji terkini Zainul Abidin tentang al-Sanūsī dan ketokohnanya dalam Dunia Barat Islam. Demikian itu, daripada karya sejarah seorang tokoh kalam abad ini Khālid Zahrī, *Maṣādir al-Maghribiyah li al-‘Aqīdah al-Ash‘ariyyah* yang berhalaman menjangkau 700 muka surat telah diringkas dan diterjemahkan oleh beliau, pengkaji mengeluarkan beberapa dapatan penting yang menjelaskan lagi sumbangan al-Sanūsī dalam disiplin ilmu logik.

Sepertimana yang telah dibincangkan, ulama Maghribi berpegang teguh pada madrasah al-Sanūsīyyah. Hal ini tidak dapat disangkal lagi. Pengkayaan karya penulisan yang diakui merupakan khazanah yang banyak di Maghribi serta pengajaran ilmu kalam pada zaman selepas al-Sanūsī iaitu Dinasti ‘Alawiyyin (1069-masa kini) menunjukkan terdapat ulama yang tidak menulis bahkan memilih untuk mengajar dan menjawab persoalan-persoalan ilmu secara lisan.<sup>135</sup> Hal ini menyebabkan berlakunya proses perdebatan dan perbincangan yang mendalam pada beberapa perbahasan rumit dalam ilmu kalam. Sesuatu perkembangan ilmu pastinya menghasilkan ilmu baru maka dalam hal ini berlaku adalah akibat kecenderungan mereka untuk bergiat dalam ilmu ‘aqīl khususnya ilmu logik. Antara tokoh pada zaman ini, Imām al-Yūsī (m.1102H), Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Qāsim bin Zākūr al-Fāsī (m.1120H) dan ramai lagi disebutkan dalam karya ini.<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> Zainul Abidin, *Sejarah Ringkas Mazhab Asy‘arī*, 79.

<sup>136</sup> *Ibid.*

Demikian itu, hal ini menunjukkan ramai ulama Maghribi selepas itu berkecimpung dalam ilmu logik dan menghasilkan karya-karya dalam bidang ilmu ini malah ada antara mereka yang membuat kesinambungan bagi karya logik al-Sanūsī dalam bentuk syaran. Antara karya-karya dalam ilmu logik pada zaman ini ialah, *Urjūzah fi Tarākīb al-Muqaddimāt al-Manṭiqiyah* oleh Abū Sa‘īd ‘Uthman bin ‘Alī al-Yūsī (m.1084H) yang membincangkan persoalan berkaitan masalah *taṣawwur*, *taṣdīq* dan *qiyās*.<sup>137</sup> Manakala karya lain yang berkaitan karya logik al-Sanūsī ialah *Iḥraf al-Sālik bin Inārah al-Hālik li al-Shaykh ‘Abdil Mālik* oleh Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Muḥammad al-Shāwī al-Mīlyānī al-Jazā’irī (m.1096H); karya ini merupakan komentar beliau bagi beberapa patah kalimah al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*.<sup>138</sup> Seterusnya karya *Nafā’is al-Durar fī Hawāshī al-Mukhtaṣar* oleh Imām Nūruddīn Abū ‘Alī al-Hasan bin Mas‘ūd al-Yūsī (m.1102H) yang merupakan ḥāfiẓah bagi *Sharah Mukhtaṣar* al-Sanūsī.<sup>139</sup> Disamping itu, karya berjudul *al-Jawāhir al-Manṭiqiyah* oleh Abū Muḥammad ‘Abdul Salām bin Tayyib al-Qādirī al-Hasanī (m.1110H) yang merupakan nazam bagi *Mukhtaṣar*.<sup>140</sup> Akhir sekali, karya berjudul *Taqyīd fī al-Manṭiq* oleh Abū al-‘Abbās Aḥmad bin al-Mubārak al-Bakrī al-Siddīqī al-Lamaṭī al-Sijilmāssī (m.1156H) yang merupakan kumpulan contoh-contoh yang terdapat dalam *ḥāfiẓah* al-Sanūsī bagi *Sharah Mukhtaṣar*.<sup>141</sup>

Kesimpulannya, rangkaian penulisan dalam fenomena syaran dan *ḥāfiẓah* ini menunjukkan ketokohan al-Sanūsī dalam ilmu logik menerusi karyanya *Mukhtaṣar* dan *Sharah Mukhtaṣar*. Kajian yang mendalam terhadap karya-karya ini pastinya akan membawa dampak ilmu baru dalam perbincangan logik al-Sanūsī kerana kebanyakan

<sup>137</sup> Zainul Abidin, *Sejarah Ringkas Mazhab Asy‘arī*, 81.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 81-82.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>141</sup> *Ibid.*

karya ini mengandungi nilai-nilai pembaharuan.<sup>142</sup> Hal ini merupakan satu dapatan yang tidak difokuskan pada pengkajian ini.

### 2.3.2 Guru dan anak murid bidang Ilmu Logik

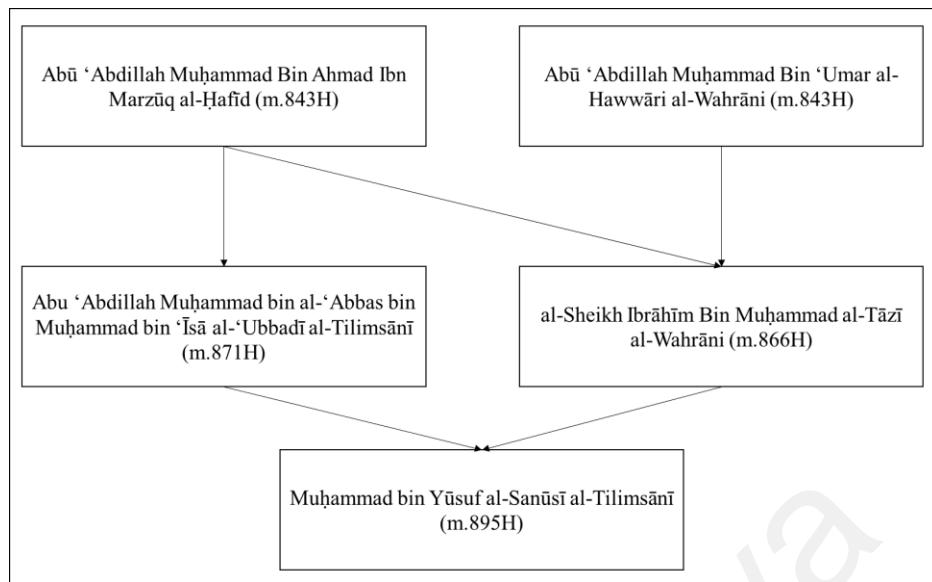
Seterusnya melihat kepada perkembangan pengajian ilmu logik secara mendalam dalam kehidupan al-Sanūsī. Rantaian keilmuan al-Sanūsī dalam disiplin ilmu logik ini bermula dengan didikan daripada Abu ‘Abdillah Muḥammad bin al-‘Abbas bin Muḥammad bin ‘Īsā al-‘Ubbadī al-Tilimsānī yang terkenal dengan panggilan Ibn ‘Abbas (m.871H)<sup>143</sup> yang telah mengambil ilmu dari Abū ‘Abdillah Muḥammad Bin Ahmad Ibn Marzūq al-Hafid (m.843H). Secara tidak langsung, Ibn ‘Abbas telah menghubungkan al-Sanūsī dengan nasab keilmuan tokoh besar dari guru kepada gurunya dalam kesufian; Ibrāhīm al-Tāzī iaitu Ibn Marzūq al-Hafid. Ibrāhīm al-Tāzī pula melazimi gurunya Abū ‘Abdillah Muḥammad Bin ‘Umar al-Hawwārī al-Wahrānī (m.843H) di zawiyah gurunya di Wahrān selama lebih kurang sepuluh tahun dan demikian itu, jalinan keilmuan ini telah menjadi perantara atau jabatan yang menghubungkan al-Sanūsī dengan keilmuan tokoh-tokoh besar yang disebutkan ini.<sup>144</sup> Hal ini dapat difahami dalam Rajah 2.1 yang berikut:

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>143</sup> Khalid el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 130. Ahmad al-Shāzulī al-Azharī, *Min Turāth al-Imām Abi ‘Abd Allah al-Sanūsī*, 6.

<sup>144</sup> Zainul Abidin, *Sifat 20 Imam al-Sanusi*, 10-11.



Rajah 2.1 Susur galur keilmuan al-Sanūsī (Pengkaji 2022)

Melalui Ibn ‘Abbas, al-Sanūsī mempelajari secara khusus kitab logik yang diberi nama *al-Jumāl* karangan al-Khunaji dari awal sampai akhir dalam tempoh masa tiga hari sahaja.<sup>145</sup> Ibn ‘Abbas menerangkan permasalahan dalam kitab dan al-Sanūsī bertanya kepadanya secara langsung memberikan jawapan yang tidak terdapat dalam kitab tersebut. Ibn ‘Abbas yang merasa kagum dengan jawapan tersebut berkata kepada al-Sanūsī: “*sudahlah, jangan baca lagi kepadaku, engkau sudah sepatutnya mengajar*”.<sup>146</sup> Ini jelas menunjukkan pengakhiran al-Sanūsī mendapat pengiktirafan daripada gurunya sendiri untuk mengajarkan ilmu logik. Bahkan kitab *al-Jumāl* itu seterusnya dihuraikan oleh al-Sanūsī dan diberi tajuk *al-Jumāl fī Nihāyah al-Amli fi al-Mantiq*<sup>147</sup>. Karya ini menjadi salah satu karya logik yang dibincangkan dalam bahagian seterusnya iaitu sumbangan al-Sanūsī dalam penulisan ilmu logik.

Sepanjang pengkajian, pengkaji tidaklah menjumpai secara khusus nama-nama pelajar al-Sanūsī dalam ilmu logik. Seperti yang dijelaskan dalam subtopik 2.2.4 telah dijelaskan tentang anak murid al-Sanūsī secara umumnya dalam disiplin ilmu Islam.

<sup>145</sup> Ahmad al-Shāzulī al-Azharī, *Min Turāth al-Imām Abi ‘Abd Allah al-Sanūsī*, 15-16.

<sup>146</sup> Ibid. Ibrāhīm bin Ahmad al-Mārighnī al-Zaitūnī al-Mālikī, *Tāli‘ al-Bushrā ‘ala al-‘Aqidah al-Šughrā*, ditahkik oleh Nizar Hamādī, (Kuwait: Dar al-Dhiya'i lil Nashr wa al-Tawzī', 2012), 11.

<sup>147</sup> Ibid., 19.

Namun begitu, antara pelajarnya yang paling banyak disebutkan dalam kajian ini adalah al-Mallālī. Hubungan al-Sanūsī yang erat dengan muridnya ini menunjukkan sejarah tentang al-Sanūsī dalam ilmu logik ini pastinya ada disebutkan oleh al-Mallālī dalam karyanya *al-Mawāhib*. Walau bagaimanapun keterbatasan untuk merujuk pada karya tersebut menghadkan kajian ini pada sumber-sumber sejarah primer yang lain.

Kesimpulannya, bahagian sumbangan al-Sanūsī telah mengumpulkan sebilangan karya-karya yang menjadi sumbangan penulisan al-Sanūsī dalam ilmu logik. Malah kesinambungan idea-idea logik menurut perbincangan al-Sanūsī disebutkan berhasil daripada guru yang disegani dan tersebar kepada anak murid beliau. Justeru, khazanah daripada penulisan menunjukkan keiltizaman guru dan anak murid.

## **2.4 MUKHTAŞAR SEBAGAI KARYA LOGIK AL-SANŪSĪ**

Pada bahagian ini, bukti-bukti yang mengukuhkan keaslian *Mukhtaşar* sebagai karya logik al-Sanūsī diketengahkan. Penentuan naskhah sumber kajian juga menjadi keutamaan kerana pada setiap penulisan, terkandung metodologi penulisan ilmiah seseorang penulis. Justeru, bahagian ini akan mengukuhkan lagi ketokohan al-Sanūsī sebagai tokoh ilmu logik Islam. Bahagian ini dipanjangkan dalam dua aspek iaitu keaslian dan naskhah sumber kajian serta latar belakang *Mukhtaşar*.

### **2.4.1 Keaslian dan naskhah sumber kajian *Mukhtaşar***

Aspek keaslian merupakan keutamaan dalam menentukan sesebuah karya rujukan dalam sesebuah kajian. Justeru, dalam subtopik ini ada dua isu yang dibincangkan, iaitu naskhah sumber kajian *Mukhtaşar* dan keaslian *Mukhtaşar*.

#### **A. Naskhah Sumber Kajian *Mukhtaşar***

Naskhah sumber kajian *Mukhtaşar* bermaksud bahan kajian yang telah dikumpulkan oleh pengkaji bagi membantu dalam kajian ini. Terdapat dua bentuk naskhah dikenalpasti iaitu naskhah berbentuk dokumen bercetak dan elektronik. Pengkaji telah menemukan cetakan semula kitab *Mukhtaşar* berbentuk *tahqīq matan* dan *Sharah* yang akan dibincangkan

selepas ini dalam sub tajuk ini. Disamping itu, karya *Mukhtaṣar* ini juga didapati kurang dipopularkan dalam tradisi pengajian ilmu mantik atau logik di Timur Tengah mahupun di Asia. Hal ini dapat dilihat apabila karya *Mukhtaṣar* tiada dalam silibus pengajian mantik di Universiti Al-Azhar walaupun ia terkenal dengan lubuk pengajaran dan pembelajaran tradisi keilmuan Islam sekian lama. Begitu juga halnya naskhah ini tidak dijadikan rujukan silibus pengajian di madrasah, pondok, universiti mahupun mana-mana pusat pengajian di Malaysia. Walau bagaimanapun, situasi ini tidak mengurangkan sedikitpun potensi naskhah ini dikaji kerana inilah hasil sumbangan al-Sanūsī dalam mantik dan logik yang pengkaji hendak tonjolkan.

Antara cetakan teks *Mukhtaṣar* yang ditemui adalah daripada *Sharah Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq*. *Sharah Mukhtaṣar* yang merupakan ulasan al-Sanūsī kepada *Mukhtaṣar*. Orientasi pengkajian dalam *Sharah* ini menunjukkan kebiasaan ulama terkemudian yang membuat ulasan kepada matan *turath* tertentu akan sertakan sekali teks matan asal bagi memudahkan rujukan dalam proses pembelajaran serta *dabit* maklumat penting dari guru. Justeru hal ini membantu pengkaji dapatkan rujukan teks *Mukhtaṣar*. Seterusnya, berikut merupakan pengenalpastian pengkaji bagi aspek naskhah sumber kajian yang telah disenaraikan.

Pertama, naskhah berbentuk elektronik iaitu manuskrip *Sharah Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq* yang didapati dari laman sesawang <https://www.al-mostafa.com><sup>148</sup>. Naskhah ini keseluruhannya mempunyai 103 halaman. Terdapat lafaz matan *Mukhtaṣar* di dalam *Sharah* ini jika diteliti satu persatu pada baris ayat. Berdasarkan rekod tersebut, manuskrip ini telah berusia 800 tahun lebih sebelum ditulis semula pada tahun 1144H pada lembaran kertas yang kemudiannya dibukukan. Manuskrip ini diperoleh dari perpustakaan Jāmi‘ah al-Mulk Sa‘ud berdasarkan kepada cop rasmi perpustakaan yang

---

<sup>148</sup> Laman sesawang Maktabah al-Mostafa, <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m013364.pdf> dicapai pada 13 Oktober 2019.

didapati pada helaian pertama manuskrip. Manuskrip yang menggunakan tulisan jawi jenis khat nasakh ini perlu diteliti satu persatu tulisan untuk dibaca kerana usianya yang telah uzur berdasarkan ciri fizikal pada kertas. Warnanya yang kekuningan dan dakwat tulisan yang sudah mengembang menyukarkan pembacaan teks pada helaian kertas tersebut. Inilah bukti kepentingan penjagaan khazanah turath seperti manuskrip yang wajar diberi perhatian kerana manfaatnya yang besar dan masih relevan dalam wacana akademik zaman kini.

Kedua, manuskrip lain yang bertajuk *Sharah Mukhtaṣar al-Sanūsī fi ‘Ilm al-Manṭiq* diperoleh dalam bentuk elektronik melalui laman sesawang perpustakaan Maktabah al-Alūkah, <https://www.alukah.net/library/0/72563/>. Laman sesawang ini menyimpan koleksi kitab Arab dan manuskrip. Menurut rekod dalam laman sesawang ini, manuskrip *Sharah Mukhtaṣar* telah ditulis pada hari Sabtu waktu malam bertarikh 21 Rejab 1290H oleh penulis yang tidak direkodkan namanya.<sup>149</sup> Manuskrip ini bernombor 498 dan tersimpan di Maktabah al-Mulk ‘Abd ‘Allah bin ‘Abd Aziz al-Jami‘iyyah. Namun begitu, setelah diteliti hanya 14 halaman sahaja yang dimuat naik dalam talian. Berdasarkan pemerhatian pengkaji, cop rasmi Maktabah al-Markaziyah Makkah al-Mukarramah, Jami‘ah Umm al-Qurrā didapati pada helaian pertama manuskrip. Berdasarkan cop ini, diandaikan bahawa manuskrip ini kepunyaan Universiti Umm al-Qurrā yang terletak di Makkah al-Mukarramah dan telah dimuat naik sebagai sebuah naskhah rujukan ilmiah dalam laman sesawang ini.

Ketiga, naskhah fizikal yang ditemui iaitu *Sharah al-Shaykh Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Yūsuf al-Sanūsī ‘ala Mukhtaṣarihi fi Fann al-Manṭiq*. Naskhah ini mengandungi 114 halaman bercetak dan ia siap ditulis dengan pengesahan Muhammad Ṣālih Ibn al-Marhūm Muhammad Akram pada bulan Rabi‘ul Akhir tahun 1292H.<sup>150</sup>

<sup>149</sup> *Makhtutah tuqayyid ‘ala Sharahi Mukhtasar al-Sanusi*, laman sesawang Maktabah al-Alukah, <https://www.alukah.net/library/0/72563/> dikemaskini pada 23 Jun 2014 dan dicapai pada 13 Oktober 2019.

<sup>150</sup> Al-Sanūsī, *Sharah Mukhtaṣar fi ‘Ilm al-Manṭiq*, 114.

Naskhah ini diperoleh daripada *Dar al-Hikmah Library (Central) International Islamic University Malaysia* (IIUM). Berdasarkan pemerhatian, teknik cetakan tulisan naskhah ini setanding dengan cetakan kitab jawi Patani atau juga dikenali sebagai “kitab kuning” atau kitab jawi lama. Kebiasaan kitab turath akan ditulis dengan *rumuz*<sup>151</sup> sebagai panduan dalam penulisan yang lebih efektif dan tersusun. Berdasarkan penelitian terdapat dua *rumuz* digunakan. Pertama, rumuz huruf shin (ش) yang menunjukkan teks matan *Mukhtaṣar*. Kedua, rumuz huruf sod (س) yang menunjukkan teks *Sharah Mukhtaṣar*. Naskhah tanpa catatan nama penerbit, tarikh dan tempat penerbitan ini menarik perhatian pengkaji kerana walaupun sebuah naskhah kitab lama dari segi tempoh masa ia ditulis tetapi setiap tulisan dan catatan tepi pada naskhah ini masih boleh dibaca dengan jelas. Ini secara tidak langsung juga memberi gambaran bahawa teknik cetakan perkomputeran telah digunakan pada zaman tersebut.

Keempat, sebuah himpunan matan al-Sanūsī yang dinamakan sebagai *Min Turath al-Imam Abi Abdillah al-Sanūsī rahimahullahuta’ala* oleh Ahmad al-Shāzulī al-Azharī, seorang ulama Al-Azhar yang ‘alim dalam ilmu-ilmu *aqli*<sup>152</sup> yang berperanan sebagai penyusun bagi naskhah ini. Beliau telah mengumpulkan enam matan di sisi al-Sanūsī iaitu bermula dengan *Matn al-Manṭiq*, *Matn al-Muqaddimat*, *Matn al-Haqaiq*, *Matn Umm al-Barāhīn*, *al-‘Aqīdah al-Wusṭa* dan *al-‘Aqīdah al-Kubra* serta dimasukkan juga satu bab tentang latar belakang al-Sanūsī dan kata pengantar ringkas daripada penyusun matan. Naskhah ini diterbitkan oleh *Dar al-‘Urafa* di Kaherah pada tahun 2015 dan mempunyai 151 halaman. Berdasarkan pemerhatian, cetakan naskhah ini lebih moden kerana susun letak cetakan (*type-setting*) naskhah ini adalah sistematik malah ia diterbitkan dalam siri turath al-Azhar iaitu turath al-Sanūsī. Ini menunjukkan cetakan dengan suntingan Ahmad

<sup>151</sup> *Rumuz* kitab ialah huruf singkatan atau simbol yang digunakan oleh ulama terdahulu untuk menunjukkan maksud bahagian-bahagian catatan yang ada dalam lembaran kitab.

<sup>152</sup> Ahmad al-Syazuli, *Peringatan Buat Penuntut: Perihal Perkara Utama yang Dituntut (Tazkir al-Talib bi Ummahat al-Matalib)*, terj. Ahmad Syaibani. (Pulau Pinang: Baytul Hikma, 2017) vii.

al-Shazulī antara naskhah terkini yang ditemui. Hal ini memudahkan proses pembacaan, pengkajian dan perbandingan dibuat.

Seterusnya naskhah kelima, kitab *Hāshiyah al-Imam al-Shaykh Ibrāhīm al-Bayjūrī ‘ala Mukhtaṣar al-‘Allamah al-Muhaqqiq Saiyyidina al-Shaykh Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī fī Fann al-Manṭiq*.<sup>153</sup> *Hāshiyah al-Bayjūrī* ini didatangkan lengkap dengan *hamisy*<sup>154</sup> yang menunjukkan *Mukhtaṣar* dan *Sharah Mukhtaṣar*. Naskhah ini diterbitkan oleh *Maktabah al-Sayyid Muḥammad ‘Abdul Wahid bin Al-Tubī wa Akhihi* yang terletak berdekatan dengan Masjid Hussein, Mesir. Naskhah yang mengandungi 208 halaman ini merupakan cetakan pertama pada tahun 1321H. Ia boleh dimuat turun dalam bentuk elektronik dari laman sesawang <http://abdelmagidzarrouki.com/2013-05-06-14-45-36/summary/589-/74628-><sup>155</sup>.

Pengkaji mendapatkan dua naskhah fizikal bagi *Hāshiyah al-Bayjūrī* ini. Pertama, kitab berbentuk cetakan *taswir* iaitu satu bentuk cetakan fotokopi yang kebiasaan dibuat kepada kitab yang tidak ditemu penerbitan semula bagi naskhah tersebut. Penambahbaikan dari segi susun atur muka surat dan penjajaran halaman naskhah ditekankan dalam cetakan ini bersesuaian dengan kepakaran teknologi penjilidan dan pembukuan kitab di Timur Tengah yang terkenal. Manakala, yang kedua ialah kitab cetakan *Bulaq*<sup>156</sup> yang didalamnya dimuatkan dua kitab iaitu *Hāshiyah al-Imām al-Shaykh Ibrāhīm al-Bayjūrī ‘ala Mukhtaṣar al-‘Allamah al-Muhaqqiq Saiyyidina al-Shaykh Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī fī Fann al-Manṭiq* dan *Sharah al-‘Alim al-*

<sup>153</sup> Ibrāhīm Al-Bayjūrī, *Hāshiyah ‘ala Mukhtaṣar Al-Sanūsī fī Fann al-Manṭiq*.

<sup>154</sup> *Hamisy* ialah catatan di bahagian tepi kitab.

<sup>155</sup> Laman sesawang Maktabah abdelmagidzarrouki.com, <http://abdelmagidzarrouki.com/2013-05-06-14-45-36/summary/589-/74628-> dicapai pada 13 Oktober 2019.

<sup>156</sup> *Bulaq* ialah sebuah cetakan asli kitab pada tahun sepelempatan dinyatakan dalam kitab tersebut. Ciri-ciri keaslian cetakan *Bulaq* kebiasaannya mempunyai cetakan tulisan yang timbul pada permukaan kertas. Ciri ini menjadikan cetakan *Bulaq* dijual pada pasaran dengan harga yang lebih mahal kerana kualiti cetakan tersebut.

*'Allamah al-Hibr al-Lauza'i al-Fahāmihi al-Shaykh Muhammād bin 'Alī al-Šabān 'ala Manzūmatihi fi al-'Ilm al-'Arud.*

Berdasarkan penelitian pengkaji, terdapat dua *rumuz* yang dikenalpasti pada bahagian *hamisy* kitab ini. Pertama, *rumuz* huruf *sod* ﺳود yang menunjukkan teks selepas simbol ini adalah teks matan *Mukhtaṣar*. Kedua, *rumuz* huruf *shin* شين yang menunjukkan teks selepas simbol ini adalah teks *Sharah Mukhtaṣar*. Justeru, ini menunjukkan kitab *Hāshiyah al-Bayjūrī* ini mengandungi tiga teks ilmu logik yang penting iaitu matan *Mukhtaṣar al-Sanūsī*, *Sharah Mukhtaṣar al-Sanūsī* dan *Hāshiyah al-Bayjūrī*.

Berdasarkan penelitian pengkaji, sesuatu sumber keaslian naskhah cetakan mengukuhkan sesebuah kajian ilmiah. Hal ini menguatkan nisbah karya logik al-Sanūsī dengan pengkajiannya apabila penemuan beberapa karya yang sama dalam pelbagai bentuk cetakan. Justeru, kesimpulan daripada susunan cetakan naskhah yang pelbagai ini boleh dilihat dari pelbagai aspek. Aspek yang pertama, jika dilihat penyusun matan al-Sanūsī menggunakan nama *al-Manṭiq* untuk menjelaskan kandungan kitab logik al-Sanūsī. Pengkaji mendapati kandungan *al-Manṭiq* ini adalah sama seperti kandungan *Mukhtaṣar* dalam naskhah yang lain. Justeru, pengkaji membuat kesimpulan bahawa pemilihan perletakan nama *al-Manṭiq* pada himpunan karya al-Sanūsī adalah hasil ijtiad al-Shazūlī yang juga alim dalam ilmu mantik dan logik. Hal ini juga menunjukkan kepentingan dan keutamaan matan ini sebagai karya logik utama al-Sanūsī berbanding karya-karya logik beliau yang lain yang telah disebut pada bahagian sebelum ini.

Aspek yang kedua, jika diamati dengan teliti matan ini diletakkan pada bahagian permulaan kitab selepas kata pengantar mendahului lima matan akidah al-Sanūsī yang lain. Pada pandangan pengkaji, kedudukan ini juga memberi indikasi keutamaan untuk belajar dan faham logik al-Sanūsī terlebih dahulu kerana inilah ilmu alat yang digunakan secara meluas oleh al-Sanūsī untuk mendatangkan penghujahan yang kukuh dalam kitab-kitab akidah dan kalam beliau yang menyusul selepas itu. Menurut Khalid Zahri,

diceritakan pada zaman dahulu naskhah *Umm al-Barāhin* diajar bersama-sama dengan *Mukhtaṣar* kepada penuntut ilmu di tempat al-Sanūsī supaya mereka beroleh kefahaman yang seiring dalam logik dan ilmu kalam yang dipersembahkan beliau.<sup>157</sup>

Begitupun hanya tiga naskhah bercetak sahaja yang dapat ditemui untuk dijadikan asas kepada kajian. Hasil penemuan, *Mukhtaṣar* adalah satu karya yang telah melalui proses suntingan (*tahqiq*) dan telah diterbitkan semula. Disamping itu, terdapat catatan yang mengatakan Hassan al-Yūsī telah membuat suntingan bagi naskhah ini berdasarkan tulisan tangan pada sebuah manuskrip.<sup>158</sup> Kesimpulan pada proses pencarian naskhah sumber kajian ini menunjukkan khazanah turath yang berharga seperti manuskrip dan karya-karya ulama sebegini perlu dilindungi dan dijaga dengan rapi untuk kelangsungan pengkajian ilmiah ke atasnya dari semasa ke semasa.

Oleh itu, untuk meneruskan kajian pengkaji cenderung menggunakan naskhah bercetak *Sharah Mukhtaṣar* sebagai naskhah rujukan asasi dan utama. Pemilihan naskhah ini sebagai asas pengkajian adalah kerana dua faktor. Pertama; naskhah yang bercetak memudahkan proses pengkajian berbanding naskhah elektronik. Aktiviti pengkajian dapat dilakukan tanpa batasan terhadap naskhah fizikal seperti dapat membuat catatan, penandaan dan sebagainya. Hal ini memudahkan proses pembacaan, pemahaman dan pengkajian bahkan memberi kepuasan kepada pengkaji. Kedua; naskhah ini antara yang terawal ditulis berbanding dengan naskhah bercetak yang lain. Justeru diandaikan naskhah ini masih menyimpan ciri-ciri keaslian daripada pengarangnya al-Sanūsī. Jika dilihat dari sudut tahun penulisan atau penerbitan karya, *Sharah Mukhtaṣar* ditulis oleh Muḥammad Ṣalih pada tahun 1292H berbanding *Hāshiyah al-Bayjūrī* pada tahun 1321H. Manakala dari segi perbandingan tarikh penerbitan dua naskhah elektronik *Sharah*

<sup>157</sup> Khālid Zahrī, ‘*Aqīdah al-Tarabulsī*, (Tatouan: *Maktabah al-Tawāṣul*, 2020), 32.

<sup>158</sup> *Hashiyah al-Yūsī* ini dikatakan bertajuk *Nafā’is al-Durar fī Hawāshī al-Mukhtaṣar*. Terdapat perbincangan berkenaan *al-maqulat al-‘asharah* dalam *hashiyah* ini. Lihat Khaled el-Rouyheb, *History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in The Ottoman Empire and the Maghreb*, (United States of America: Cambridge University Press, 2015), 146.

*Mukhtaṣar* iaitu pada tahun 1144H dan 1290H. Walaupun naskhah elektronik ditulis lebih awal namun begitu ciri-ciri naskhah tersebut yang lemah seperti muka surat tidak lengkap dan tulisan yang kurang jelas menyukarkan pengkajian dilakukan. Maka naskhah *Sharaḥ Mukhtaṣar* yang bercetak menjadi pilihan keutamaan sebagai rujukan atas pengkajian. Manakala naskhah cetakan yang lebih moden dan terkini dari al-Shazūlī menjadi rujukan sampingan pengkajian.

Kesimpulan daripada penemuan naskhah sumber kajian ini *Mukhtaṣar* dan *Sharaḥ Mukhtaṣar* adalah naskhah klasik ilmu Islam dan ternyata banyak usaha melindunginya dan ia terpelihara rapi di perpustakaan-perpustakaan besar bahkan dekat dengan tempat kelahiran dan kewafatan al-Sanūsī. Justeru, bagi tujuan pengkajian jika diteliti setiap satu fasa kehidupan seseorang tokoh itu, kemungkinan sesuatu karya itu boleh dijumpai tersimpan di tempat beliau menjalani kehidupan, mengakhiri kehidupan mahupun tempat persinggahan beliau dalam rihlah ilmiah seperti hijrah para ulama ke kota Makkah untuk mendapatkan ilmu secara langsung dengan para guru di sana. Perkara-perkara ini perlu diberikan tumpuan dalam pengkajian kerana daripada catatan inilah dapat menentukan keaslian sesebuah naskhah penulisan disandarkan pada penulisnya.

## B. Keaslian *Mukhtaṣar*

Berdasarkan rangkaian penulisan al-Sanūsī ini, aspek keaslian *Mukhtaṣar* perlu diketengahkan untuk memastikan ketulenan makalah ilmu logik ini di sisi al-Sanūsī. Ini merupakan langkah yang perlu dibuat dalam memulakan sesuatu kajian analisis teks. Hal ini kerana keaslian sesebuah kitab yang dikaji akan menghubungkan pengkaji pada penemuan hasil subjek kajian iaitu *Mukhtaṣar* dan al-Sanūsī dalam disiplin ilmu logik. Tambahan pula kajian tentang “pemikiran tokoh” melalui sesebuah buku menjadi satu daripada bidang pengkajian yang menarik perhatian ahli akademik dalam pelbagai institusi zaman kini. Justeru, pembuktian aspek keaslian *Mukhtaṣar* dalam kajian ini dilakukan dan ia dinilai berdasarkan aspek-aspek yang berikut.

Pertama, dakwah ilmu al-Sanūsī semasa hayatnya di Maghrib dan penyebarannya ke Kaherah. Dominasi al-Sanūsī dalam penerbitan karya-karya akidah tidak memencarkan karya-karya yang menjadi latar belakang dalam kekuatan penghujahan ilmu akidah iaitu ilmu logik dan mantik. Justeru, melihat kepada susur galur sejarah perkembangan ilmu, pengajian ilmu mantik di Kaherah dilihat mendapat pengaruh daripada sumbangan ulama Maghribi yang berhijrah ke Mesir untuk menyampaikan ilmu sekitar abad ke-17H. Mereka ialah Abdullah al-Kinaksī, Ahmad al-Hashtūkī (m.1715), al-Warzazī (m.1726) yang mendapat salasilah belajar dari Ibn Ya‘qūb (m.1716) dan Hasan al-Yūsī (m.1691) yang mana kedua-duanya dari silsilah ajaran ilmu al-Sanūsī. Mereka ini adalah hasil daripada ketekunan penyebaran dakwah ilmu al-Sanūsī di Maghribi dalam disiplin ilmu logik dan kalam dari aspek pengajian mahupun penulisan.<sup>159</sup>

Kedua, *Sharah Mukhtaṣar* tersenarai sebagai kitab pengenalan ilmu mantik setanding dengan *al-Risalah al-Shamsiyah* oleh Najm al-Dīn al-Katibi dan *Tahzib al-Mantiq* oleh al-Taftazani yang telah menjadi silibus awal pengajian ilmu mantik di Mesir sebelum abad ke-17H lagi.<sup>160</sup> *Mukhtaṣar* secara khususnya merupakan salah satu daripada karya al-Sanūsī yang dinamakan sesuai dengan penyampaian laras bahasa yang ringkas tetapi sarat dengan makna yang komprehensif. Sebagai sebuah teks yang komprehensif, keupayaan huraihan *Mukhtaṣar* berada setanding silibus ilmu mantik di Mesir menunjukkan teks ini mempunyai nilai keistimewaannya dan wajar diketengahkan.

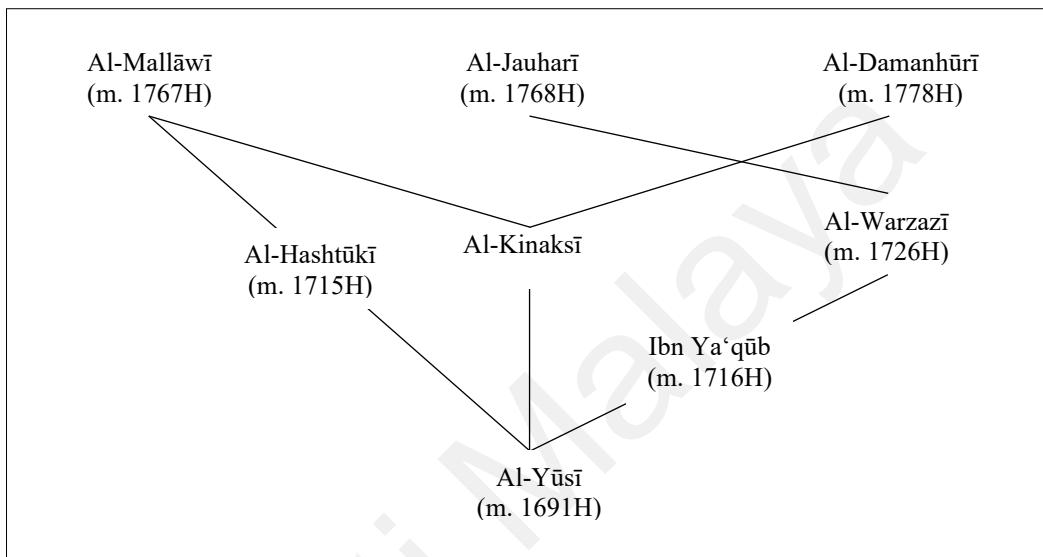
Dalam sejarah barisan Sheikh al-Azhar iaitu *al-shuhub al-thalathah* bermula Shihāb al-Dīn Ahmad bin al-Fattāh al-Mallāwī (m. 1677-1767H), Shihāb al-Dīn Ahmad bin al-Hasan al-Jauharī (m. 1684-1768H) dan Shihāb al-Dīn Ahmad al-Mun‘im al-Damanhūrī (m. 1688-1778H), ketiga-tiga ulama besar al-Azhar ini mempunyai rangkaian pembelaran ilmu logik dari tradisi Maghrib. Misalnya, terdapat catatan menunjukkan al-

---

<sup>159</sup> Khaled el-Rouyheb, *History in the Seventeenth Century*, 137.

<sup>160</sup> *Ibid.*, 131.

Mallāwī mempunyai beberapa karya logik iaitu sebuah naskhah huraian bagi kitab *al-Sullam*, sebuah cetakan suntingan bagi *Mukhtaṣar al-Sanūsī* serta sebuah ulasan atas ulasan kepada *Sharah Zakariyya al-Anṣārī* bagi *Īṣāghūjī al-Abhārī*. Susur galur pengajian *al-shuhūb al-thalāthah* yang mendapat pengaruh ulama Maghribi boleh digambarkan seperti dalam Rajah 2.2.



Rajah 2.2 Gambaran susur galur pengajian *al-shuhūb al-thalāthah* yang mendapat pengaruh ulama Maghrib

Namun begitu, pengaruh pembelajaran ilmu logik al-Sanūsī atau secara khususnya legasi dan tradisi logik ulama Maghrib di Kaherah dikatakan tidak bertahan lama. Pada awal abad ke-20H, pengajaran ilmu rasional atau ‘*rational sciences*’ ini telah diambil alih oleh ulama Kurdish yang terkenal dan meningkat naik ketika itu.<sup>161</sup> Hal ini telah menyebabkan dua pusat utama pengajian ilmu Islam, Kaherah dan Istanbul dikuasai oleh pengaruh aliran Kurdistan dan perkembangan tradisi ulama Maghrib menjadi mendatar.<sup>162</sup>

<sup>161</sup> Khaled el-Rouyheb, *History in the Seventeenth Century*, 189.

<sup>162</sup> *Ibid.*

Walau bagaimanapun, telah menjadi adat ahli Maghribi untuk mengambil kesempatan mempelajari ilmu-ilmu agama dari ulama tanah haram apabila mereka menunaikan haji. Hal ini dapat dilihat apabila Imam Abū Dhar al-Harawi (m. 434H) merupakan tokoh pertama yang membawa manhaj Ash‘ari ke tanah Mekah. Melalui jalan inilah mazhab fiqh Imam Mālik bin Anas tersebar di Madinah dan berpindah ke tanah Maghribi. Begitu jugalah bagaimana mazhab akidah dan metodologi Imam Abī al-Hasan al-Ash‘ari dapat berpindah dan tersebar dengan meluas di Barat Dunia Islam.<sup>163</sup>

Ketiga, Khalid Zahri telah mengumpulkan karya-karya mantik dan *adab al-bahath wa al-munāzarah* dari Maghribi dalam buku beliau *Fihris al-Kutub al-Makhṣuṣah fī al-Hikmah wa al-Manṭiq, wa al-Adab, wa al-Munāzarah, wa al-Wad'u*.<sup>164</sup> Beliau menempatkan *Mukhtaṣar* sebagai salah satu karya al-Sanūsī dalam senarai tersebut. *Mukhtaṣar* dapat dikenalpasti keabsahannya melalui tarikh penulisan yang dicatatkan dalam manuskrip. Khalid Zahri seorang ulama kalam kontemporari yang juga pakar manuskrip telah membuat suntingan bagi tiga buah karya al-Sanūsī dalam ilmu akidah iaitu kitab *Sughrā Sughrā* atau dikenali sebagai ‘*Umm al-Barāhīn, Sughrā Sughrā Sughrā* atau dikenali sebagai *al-Hafidah* dan *Al-Mufidah li al-Wildān wa al-Nisa'* wa *al-Mu'mināt* atau dikenali sebagai *al-Mufidah*.<sup>165</sup> Beliau juga bertugas sebagai kurator manuskrip di pusat penyimpanan khazanah manuskrip terutamanya kepunyaan ulama dari Maghrib iaitu di Perpustakaan Diraja Maghribi, Khazanah Hasaniyyah yang berada di dalam Istana Rabat.<sup>166</sup> Keilmuan beliau tentang al-Sanūsī boleh diiktiraf daripada penghayatan kepada karya-karya ini.

<sup>163</sup> Zainul Abidin, *Sifat 20 Imam al-Sanusi*, 16-17.

<sup>164</sup> Khālid Zahrī, *Fihris al-Kutub al-Makhṣuṣah fī al-Hikmah wa al-Manṭiq, wa al-Adab, wa al-Munāzarah, wa al-Wad'u*, (Rabat: al-Khizānah al-Ḥasanīyah, 2017), 231.

<sup>165</sup> Khālid Zahrī, *Thalāthu 'Aqaid Ash'ariyyah* (Rabat: Darr Abi Riqraq, 2012), 7-8.

<sup>166</sup> “Khalid Zahri”, laman sesawang The Center for Maghrib Studies, dicapai pada 16 Februari 2020, <http://centermaghribstudies.org/employees/khalid-zahri/>.

Keempat, Engku Hassan, seorang sarjana Malaysia yang telah mengkaji tentang penggunaan *al-qiyās* dalam *Umm al-Barāhīn, magnum opus* al-Sanūsī. Kajian ini telah mengetengahkan aplikasi hujah logik *al-burhān* al-Sanūsī dalam pendalilan akidah yang akan dibincangkan dalam teori silogisme *Mukhtaṣar* dalam sub tajuk 3.2.3. Menerusi kajian ini, beliau menyenaraikan karya-karya al-Sanūsī dalam beberapa disiplin ilmu. Nama *Mukhtaṣar* tersenarai daripada enam karya mantik al-Sanūsī yang telah ditemui. Kesinambungan daripada usaha Engku Hassan dalam kajian yang menonjolkan aplikasi mantik dalam ilmu akidah ini, meyakinkan penulis bahawa ketokohan al-Sanūsī dalam ilmu mantik dan logik perlu diterokai. Penulis meyakini keabsahan karya *Mukhtaṣar* apabila ia ditempatkan dalam senarai karya mantik al-Sanūsī oleh pengkaji terdahulu walaupun mereka tidak mengkaji tentang teori logik al-Sanūsī secara khusus. Antara pengkaji terdahulu yang turut mencatatkan rekod penulisan *Mukhtaṣar* juga ialah Carl Brockelmann, ahli sejarawan Barat dalam buku ensiklopedia searahnya yang terkenal *Geschichte der Arabischen Litteratur*<sup>167</sup> (GAL).

Kesimpulannya, *Mukhtaṣar* jelas terbukti dicatatkan dalam sejarah karya ilmiah al-Sanūsī. Bahkan karya tersebut mempunyai rangkaian huraihan dan ulasan yang diyakini dan dijumpai naskhahnya tanpa perlu diragui.

#### 2.4.2 Latar Belakang *Mukhtaṣar*

*Mukhtaṣar* merupakan karya asli al-Sanūsī dalam bidang mantik tulen. Penerangan terperinci tentang identiti dan gagasannya dibincangkan dalam subtajuk 3.2.1(A) dan (B) manakala struktur pengkajian *Mukhtaṣar* pada subtajuk 3.2.3(A) dan (B), analisis pengkajian *Mukhtaṣar* pada subtajuk 3.3. Seterusnya analisis nilai *Mukhtaṣar* sebagai asas pemikiran logik Islam pada Bab 4. Aspek-aspek analisis yang dinyatakan ini amat signifikan dengan tujuan pengkajian ini dilakukan.

---

<sup>167</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden, the Netherlands: Brill, 1937–1949) 2:323-326.

Kesimpulan daripada penumpuan analisis ini adalah kerana tujuan pengkajian adalah untuk menganalisis gagasan, idea dan pemikiran logik al-Sanūsī yang terkandung dalam *Mukhtaṣar*. Hal ini kerana setiap bidang ilmu yang dikuasai mempunyai pemikir yang menghasilkan gagasan ilmu tersebut menerusi penulisan. Begitulah juga dengan bidang ilmu logik, al-Sanūsī adalah antara pemikir yang memberi sumbangan dalam disiplin ilmu ini dengan rangkaian penulisan beliau dalam logik. Walaupun beliau amat dikenali dalam bidang ilmu kalam namun begitu, logik yang diaplikasikan dalam kajian kitab ilmu kalam kepakaran beliau bukanlah sesuatu yang asing lagi. Justeru dalam memformulasikan sintesis yang baharu dalam logik al-Sanūsī ini, usaha untuk pemahaman secara kritis terhadap naskhah ini perlu dilakukan oleh pengkaji berseiringan dengan naskhah-naskhah logik yang terkemuka dan tersebar luas dalam kalangan penuntut ilmu abad kini.

Walau bagaimanapun, pengkajian terhadap *Mukhtaṣar* bukanlah untuk menambah atau mengurangkan nilai dan kandungan kitab ini tetapi bertujuan untuk memperkenalkan dan memperluas pemahaman terhadap isi kandungannya yang belum pernah dikaji lagi. Pengkaji berpendapat dapatan pengkajian logik al-Sanūsī daripada karya *Mukhtaṣar* ini merupakan nilai tambah kepada teks sumber kajian logik turath Islam pada masa kini. Oleh sebab itu, walaupun pengkajian terhadap kitab-kitab popular logik seperti *Mi'yār al-Ghazālī* telah dilakukan secara eksklusif dan komprehensif, tetapi *Mukhtaṣar* al-Sanūsī berpotensi untuk dikaji kerana semua produk pemikiran manusia tidak ada yang sempurna dan produk pemikiran manusia pada zaman tertentu mungkin tidak sesuai lagi pada zaman yang lain<sup>168</sup>. Bahkan produk pemikiran seseorang pemikir yang berpengaruh dalam sesuatu bidang ilmu pasti lebih arif dalam menghubungkan sesuatu disiplin ilmu dengan disiplin ilmu yang lain sebagaimana potensi yang pengkaji lihat pada kajian logik al-Sanūsī ini.

---

<sup>168</sup> Yaman Towpek, “Analisis Mantik Mi’yar al-Ghazali”, 33.

Selain daripada itu, dalam memperluas sesuatu bidang kajian ilmu, sesebuah karya yang berdokumentasi boleh dirujuk pada bahagian pengenalannya. Justeru, didapati dalam *Mukhtaşar*, al-Sanūsī juga ada menjelaskan tujuan penulisan. Uniknya pada pengenalan ini dapat dilihat, al-Sanūsī menulis dengan gaya bahasa yang tersusun bukan sahaja menggambarkan sifat ilmu logik yang menyusun atur pemikiran bahkan turut menunjukkan penyatupaduan sifat ahli kalam, sufi dan mantik pada keperibadian seorang ulama. Mukadimah *Mukhtaşar* yang telah diterjemahkan adalah seperti berikut;

“Segala puji bagi Allah yang mengurniakan akal dan dalil serta selawat dan salam ke atas Nabi Muhammad SAW yang diutuskan dengan dalil-dalil yang jelas dan *burhan*<sup>169</sup> yang pasti. Semoga Allah meredhai ahli keluarga Baginda SAW dan para sahabat RA serta sekalian para pengikutnya hingga ke hari kiamat dengan ihsan-Nya. Maka risalah ini adalah ringkasan yang merangkumi pengetahuan tentang apa yang wajib dari dalam ilmu mantik iaitu untuk membentarkan apa yang diperoleh dengannya *taṣawwurāt* (konsepsi) dan *taṣdīqāt* (perakubenan). Risalah ini juga untuk tinggalkan perkara yang meragukan pemikiran dan yang mengurangkan manfaatnya. Maka kami berpaling dengan menggunakan *taṣawwurāt* dan *taṣdīqāt* daripada kaedah-kaedah dan cabang-cabang ilmu logik. Kami memohon kepada Allah supaya memberi faedah dengan ilmu ini dan hanya Allah sebagai Pelindung dan sebaik-baik Penolong.”

Demikian itu, pada penerangan yang panjang lebar ini dapat difahami tujuan penyusunan karya ringkasan ini dibuat iaitu untuk meninggalkan perkara-perkara yang meragukan pemikiran dan yang mengurangkan manfaatnya. Kedua-dua elemen ini jelas menunjukkan tujuan pengkajian dan tujuan penulisan karya ini juga beriringan. Dengan memahami perbincangan-perbincangan dalam ilmu logik, dapat membentuk pemikiran yang benar dan meninggalkan segala keraguan dan kurang manfaat dalam fungsi pemikiran.

---

<sup>169</sup> *Burhan* diterjemahkan sebagai hujah atau keterangan yang jitu.

## **2.5 KESIMPULAN**

Disebalik kemasyhuran al-Sanūsī, adanya keluarga yang membentuk suasana pendidikan sejak beliau dilahirkan. Pendidikan agama dari segi hafazan dan qiraat Al-Qur’ān serta ilmu-ilmu asas seperti ilmu tatabahasa bahasa Arab; nahu dan balaghah telah membentuk madrasah pemikiran al-Sanūsī untuk cintakan ilmu. Disamping itu, suasana persekitaran zaman al-Sanūsī di daerah Tilimsān dan fasa-fasa kehidupan yang dilalui beliau turut memberi kesan kepada pembentukan pemikiran analitikal al-Sanūsī dalam bidang ilmu yang dipelajarinya seperti ilmu kalam dan ilmu logik. Gelaran sebagai seorang *mutakallimun* dan *logikawan* amatlah serasi buat seorang mujaddid abad ke-9 Hijrah ini. Dalam hal ini, sumbangan al-Sanūsī dalam penulisan karya logik yang tulen dapat dilihat menerusi *Mukhtaṣar* dan *Sharaḥ Mukhtaṣar*. Manakala kaedah-kaedah praktikaliti ilmu logik diaplikasikan dalam rangkaian karya ilmu kalam beliau yang utama bermula dengan ‘*Aqīdah Kubrā*, ‘*Aqīdah Wusṭā* dan *Umm al-Barāhīn*. Kesimpulannya, al-Sanūsī telah memberikan sumbangan dalam ilmu logik dan mempunyai struktur dan teori logik yang diketengahkan dan diberi keutamaan bersesuaian dengan keperluan bidang yang beliau kuasai. Perincian bagi teori ini diperincikan dalam bab seterusnya.

## **BAB 3: STRUKTUR ILMU LOGIK DALAM PENGKAJIAN**

### ***MUKHTAŞAR FI AL-‘ILM AL-MANŞIQ***

#### **3.1 PENGENALAN**

Dalam Bab Struktur Ilmu Logik Dalam Pengkajian *Mukhtaşar Fī al-‘Ilm al-Manṣiq*, pengkaji menjawab persoalan utama tentang struktur logik yang dirangkakan oleh al-Sanūsī dalam *Mukhtaşar*. Persoalan ini adalah berdasarkan dua persoalan spesifik iaitu (1) apakah latar belakang kitab *Mukhtaşar*, (2) bagaimanakan struktur kandungan ilmu logik al-Sanūsī dalam kitab ini. Justeru dalam bab ini, pengkaji membincangkan empat perkara iaitu, Pertama; Pengenalan. Kedua; Latar Belakang *Mukhtaşar*. Ketiga; Struktur Pengkajian *Mukhtaşar*. Keempat: Kesimpulan.

#### **3.2 ANALISIS MUKHTAŞAR**

Dalam tajuk Latar Belakang *Mukhtaşar* ini, pengkaji telah membahagikan kepada satu tema analisis iaitu struktur pengkajian *Mukhtaşar*. Struktur pengkajian ini akan dimulakan dengan (A) Struktur Kandungan *Mukhtaşar* dan (B) Pengkajian Struktur *Mukhtaşar*. Bahagian (A) akan memperincikan kandungan *Mukhtaşar* berdasarkan tiga rujukan utama seterusnya diikuti bahagian (B) yang akan menjelaskan struktur *Mukhtaşar* berdasarkan pengkajian yang dibuat.

##### **3.2.1 Struktur Pengkajian *Mukhtaşar***

###### **A. Struktur Kandungan *Mukhtaşar***

Pada bahagian struktur kandungan ini, pengkaji memperincikan pengkajian *Mukhtaşar* berpandukan kepada tiga rujukan bermula dengan pembahagian yang paling ringkas dan seterusnya yang lebih kompleks untuk analisis pengkajian pada bab seterusnya. Pertama, *al-Manṣiq* dalam *Min Turath al-Sanūsī* suntingan Ahmad al-Shazūlī pada tahun 1436H/2015M; Kedua, *Mukhtaşar* al-Sanūsī dalam *Hāshiyah al-Bayjūrī* bertarikh 1321H dan Ketiga, *Mukhtaşar* al-Sanūsī dalam *Sharah Mukhtaşar* daripada catatan Muhammad Sālih pada tahun 1292H. Berdasarkan ketiga-tiga sumber yang memuatkan isi kandungan

*Mukhtaşar*, pengkaji mendapati terdapat keserasian dari segi isi kandungan namun begitu, tidak serasi dari segi struktur isi kandungan. Masing-masing mempunyai corak penstruktur dan susun letak yang tersendiri. Terlebih dahulu perlu dijelaskan bahawa tulisan asal *Mukhtaşar* tidak disusun mengikut pembahagian bab yang berstruktur. Justeru bahagian ini diketengahkan untuk mengeluarkan struktur isi kandungan berpandukan kepada ketiga-tiga rujukan tersebut.

Pertama, *al-Manṭiq* dalam *Min Turath al-Sanūsī* suntingan Ahmad al-Shazūlī pada tahun 1436H/2015M. Bahagian *Mukhtaşar* dinamakan *al-Manṭiq* oleh penyunting kitab. Al-Shazūlī membahagikan kandungan *al-Manṭiq* kepada 4 *faṣl* utama diikuti oleh sub tajuk penting bawah satu perbincangan *faṣl*. Pembahagian *faṣl* dan sub tajuk penting dalam cetakan ini menurut al-Shazūlī adalah seperti jadual 3.1 berikut:

Jadual 3.1 Struktur pembahagian *faṣl* dalam *al-Manṭiq* oleh al-Shazūlī (al-Sanūsī, 2015)

Bil.	Tajuk	Hlm.
I	Ayat pendahuluan; tidak dinyatakan tajuk	13
II	Prinsip konsepsi ( <i>mabādi' al-taṣawwurāt</i> )	14
III	Lafaz universal yang lima ( <i>al-kulliyāt al-khams</i> )	17
IV	Prinsip konsepsi; prinsip pendefinisian ( <i>mabādi' al-ta'rīfāt; mabādi' al-taṣawwurāt</i> )	17
1.0	<i>Faṣl</i> : Tujuan konsepsi ( <i>faṣl: maqāsid al-taṣawwurāt</i> )	18
1.1	Pendefinisian; takrif ( <i>al-mu'arrifāt; al-qawl al-shāriḥ</i> )	18
1.2	Bahagian-bahagian pendefinisian ( <i>aqsām al-mu'arrif</i> )	18
2.0	<i>Faṣl</i> : Prinsip perakubenaran <sup>170</sup> ; prinsip hujah ( <i>faṣl: fi mabādi' al-taṣdīqāt; mabādi' al-hujāj</i> )	19

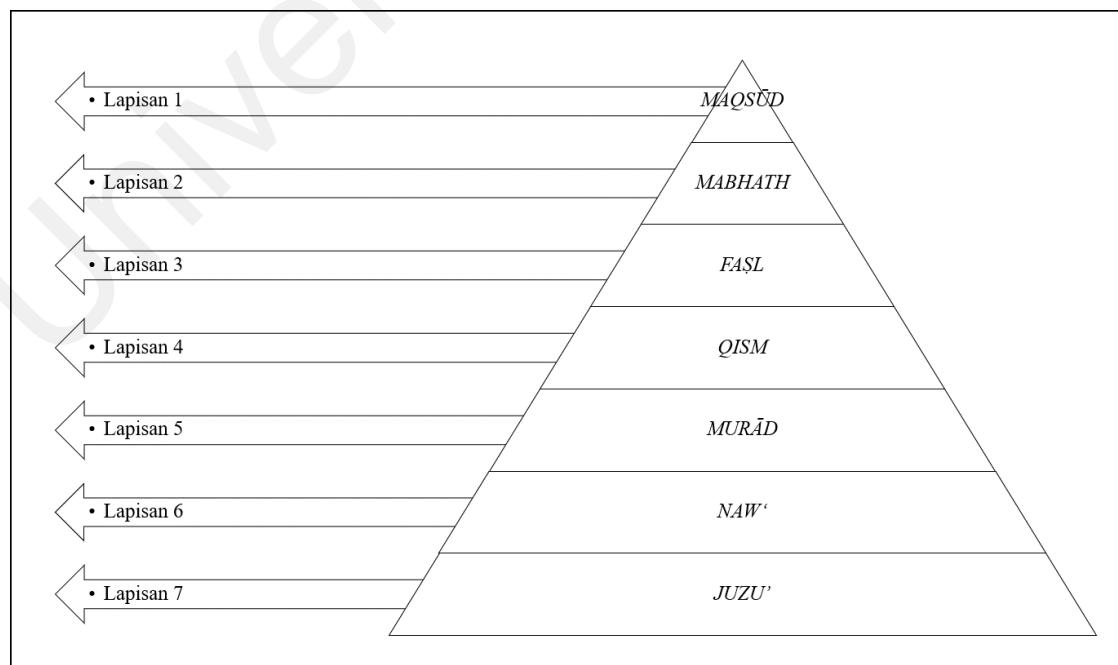
<sup>170</sup> Istilah “perakubenaran” (*tasdīqat*) ialah terminologi sedia ada yang telah dikembangkan maknanya oleh Yaman Towpek dalam kajian beliau. *Tasdīq* pada bahasa Melayu diterjemahkan sebagai “pembenaran” dan dalam bahasa Inggeris sebagai “judgement” atau “affirmation”. Walaupun begitu, terjemahan ini hanyalah pada aspek literal sahaja. Justeru, terjemahan yang lebih menepati pada sudut intipati dan maksud lafaz “*tasdīq*” ialah gabungan makna “perakuan” dan “pembenaran” yang menjadi terminologi baharu iaitu “perakubenaran”. Menurut Yaman Towpek juga “perakubenaran” ialah ilmu deklaratif atau ilmu terperaku hasil daripada proses pemahaman tentang perkaitan di antara dua konsep atau hasil daripada proses pemastian dan pembentukan keputusan atau hukum benar-palsu yang melibatkan dua konsep (*taṣawwur*) tersebut. Justeru terminologi baharu ini digunakan untuk terjemahan *al-tasdīqat* pada kajian ini. (Lihat Yaman Towpek, “Analisis Mantik al-Ghazālī”, 375)

<b>2.1</b>	<i>Faṣl: Pernyataan dan peraturan-peraturannya (faṣl: al-qadāyā wa aḥkāmuḥā)</i>	19
<b>2.1.1</b>	Komponen pernyataan mutlak ( <i>ajzā’ al-qadīyyah al-hamliyyah</i> )	21
<b>2.1.2</b>	Pernyataan terpesong dan jenis-jenisnya ( <i>al-qadīyyah al-munhārifah wa anwa’ihā</i> )	22
<b>2.1.3</b>	Pernyataan kepemikiran; rasional; akal ( <i>al-qadīyyah al-dhihnīyyah</i> )	23
<b>2.1.4</b>	Pelaras dan penghasilan dalam pernyataan ( <i>al-‘udūl wa al-taḥṣīl fi al-qadāyā</i> )	24
<b>2.1.5</b>	Jenis-jenis pernyataan ( <i>anwā’ al-qadāyā</i> )	24
<b>2.1.6</b>	Pengkuantiti dan jenis-jenisnya dalam pernyataan bersyarat ( <i>al-sūr wa anwā’ihi fi al-qadhāyā al-shartīyyah</i> )	25
<b>3.0</b>	<i>Faṣl: Peraturan-peraturan pernyataan berlawanan (faṣl fi aḥkām al-tanāquḍ)</i>	26
<b>3.1</b>	Pernyataan beralih dan jenis-jenisnya ( <i>al-āks wa anwā’ihi</i> )	27
<b>4.0</b>	<i>Faṣl: Tujuan perakubenan; silogisme (faṣl: maqāsid al-tasdīqāt; al-qiyās)</i>	29
<b>4.1</b>	Penyusunan silogisme berpasangan dan bentuk-bentuknya ( <i>tarkīb al-qiyās al-iqtirānī wa ashkālihi</i> )	29
<b>4.2</b>	Silogisme berpasangan bersyarat ( <i>al-qiyās al-iqtirānī al-shartī</i> )	33
<b>4.3</b>	Silogisme berkecuali ( <i>al-qiyās al-istithnāi</i> )	33

Kedua, *Mukhtaṣar* al-Sanūsī yang diambil dari *Hāshiyah al-Bayjūrī* bertarikh 1321H. Kitab ini mempunyai 208 halaman secara keseluruhan. Setelah diteliti, pecahan isi kandungan *Mukhtaṣar* dalam kitab ini sama seperti *Mukhtaṣar* dalam *Sharaḥ Mukhtaṣar*. Perbezaan ketara dapat dilihat dari segi kedudukan teks *Mukhtaṣar*. Dalam *Hāshiyah al-Bayjūrī*, *Mukhtaṣar* didapati pada bahagian catatan tepi kitab. Tambahan pula, tiada sebarang olahan baharu dibuat pada kandungan *Mukhtaṣar* dalam *Hāshiyah al-Bayjūrī*. Penekanan yang lebih diberikan kepada kandungan *hāshiyah* tersebut. Tradisi sebuah *hāshiyah* Namun begitu, naskhah rujukan ini turut disenaraikan bagi membantu pengkajian. Justeru, penelitian dan analisis lebih berfokus dibuat pada rujukan utama pengkajian yang berikutnya.

Ketiga, *Mukhtaṣar* al-Sanūsī dalam *Sharaḥ Mukhtaṣar* daripada catatan Muḥammad Sālih pada tahun 1292H. Seperti dinyatakan pada 3.2.1 (A), corak percetakan

naskhah ini sebanding dengan cetakan kitab Patani dan jawi lama. Maka tiada penstrukturkan isi kandungan dibuat oleh Muhammad Sālih. Justeru, analisis penelitian struktur kandungan *Mukhtaṣar* dibuat menerusi naskhah ini berdasarkan hujah pemilihan yang dikemukakan sebelum ini. Bagi menampakkan struktur kandungan *Mukhtaṣar* dengan lebih jelas, pengkaji menamakan struktur kandungan kepada tujuh lapisan (1) tujuan (*maqsūd*), (2) kajian (*mabḥath*), (3) fasal (*faṣl*), (4) bahagian (*qism*), (5) kehendak (*murād*), (6) jenis (*naw'*) dan (7) komponen (*juzu'*). Perlu ditegaskan tidak semua perbincangan *Mukhtaṣar* mencukupi pecahan daripada tujuh lapisan ini. Lapisan pertama merupakan pecahan utama dalam teori logik *Mukhtaṣar* diikuti lapisan kedua dan seterusnya mengikut pecahan perbincangan. Manakala dari sudut penamaan, pembahagian struktur ini diinspirasikan daripada metode penulisan al-Ghazālī dalam karya mantiknya *Mi'yār al-'Ilm* dengan olahan pengkaji mengikut kesesuaian konteks penyampaian al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*. Rajah 3.1 menunjukkan gambaran struktur kandungan *Mukhtaṣar* dengan penamaan yang telah diberikan dalam setiap sub topik perbincangan.



Rajah 3.1 Struktur kandungan *Mukhtaṣar* (Pengkaji 2022)

Lapisan pertama dinamakan “*maqṣūd*” atau tujuan. Pembahagian tujuan seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 3.2.

Jadual 3.2 Struktur lapisan pertama *Mukhtaṣar* (al-Sanūsī t.t)

Bil.	Tajuk	Hlm.
A)	<i>Maqṣūd</i> 1 Pendefinisan ( <i>al-ta’rifāt</i> )	5
B)	<i>Maqṣūd</i> 2 Penghujahan ( <i>al-hujaj</i> )	5

Lapisan kedua dinamakan “*mabḥath*” atau kajian. Pembahagian kajian boleh dilihat seperti yang ditunjukkan dalam Jadual 3.3.

Jadual 3.3 Struktur lapisan kedua *Mukhtaṣar* (al-Sanūsī t.t)

Bil.	Tajuk	Hlm.
A)	<i>Maqṣūd</i> 1 Pendefinisan ( <i>al-ta’rifāt</i> )	5
Ai)	<i>Mabḥath</i> 1 Prinsip pendefinisan ( <i>mabādi’ al-ta’rifāt</i> )	6
Aii)	<i>Mabḥath</i> 2 Tujuan pendefinisan ( <i>gharaḍ al-ta’rifāt</i> )	25
B)	<i>Maqṣūd</i> 2 Penghujahan ( <i>al-hujaj</i> )	5
Bi)	<i>Mabḥath</i> 1 Prinsip penghujahan ( <i>mabādi’ al-hujaj</i> )	5
Bii)	<i>Mabḥath</i> 2 Tujuan penghujahan ( <i>gharaḍ al-hujaj</i> )	78

Lapisan ketiga dinamakan fasal (*faṣl*). Pembahagian fasal boleh didapati dalam Jadual 3.4 yang ditunjukkan di bawah.

Jadual 3.4 Struktur lapisan ketiga *Mukhtaṣar* (al-Sanūsī t.t)

Bil.	Tajuk	Hlm.
A)	<i>Maqṣūd</i> 1 Pendefinisan ( <i>al-ta’rifāt</i> )	5
Ai)	<i>Mabḥath</i> 1 Prinsip pendefinisan ( <i>mabādi’ al-ta’rifāt</i> )	6
Ai.1)	<i>Faṣl</i> 1 Penunjukan ( <i>al-dalālah</i> )	6
Ai.2)	<i>Faṣl</i> 2 Lafaz ( <i>al-lafż</i> )	11
Aii)	<i>Mabḥath</i> 2 Tujuan pendefinisan ( <i>gharaḍ al-ta’rifāt</i> )	25
Aii.1)	<i>Faṣl</i> 3 Definisi ( <i>al-mu’arrif</i> )	25

<b>B)</b>	<i>Maqṣūd</i> 2	Penghujahan ( <i>al-hujaj</i> )	5
<b>Bi)</b>	<i>Mabḥath</i> 1	Prinsip penghujahan ( <i>mabādi’ al-hujaj</i> )	5
<b>Bi.1)</b>	<i>Faṣl</i> 4	Pernyataan ( <i>al-qadāyā</i> )	28
<b>Bi.2)</b>	<i>Faṣl</i> 5	Pernyataan kontra ( <i>al-tanāquḍ</i> )	58
<b>Bi.3)</b>	<i>Faṣl</i> 6	Pernyataan beralih ( <i>al-‘aks</i> )	69
<b>Bii)</b>	<i>Mabḥath</i> 2	Tujuan penghujahan ( <i>gharad al-hujaj</i> )	78
<b>Bii.1)</b>	<i>Faṣl</i> 7	Silogisme ( <i>al-qiyās</i> )	88

Lapisan keempat dinamakan bahagian (*qism*). Pembahagian bahagian boleh didapati dalam Jadual 3.5 yang ditunjukkan di bawah.

Jadual 3.5 Struktur lapisan keempat *Mukhtaṣar* (al-Sanūsī t.t)

Bil.		Tajuk	Hlm.
<b>A)</b>	<i>Maqṣūd</i> 1	Pendefinisan ( <i>al-ta‘rifāt</i> )	5
<b>Ai)</b>	<i>Mabḥath</i> 1	Prinsip pendefinisan ( <i>mabādi’ al-ta‘rifāt</i> )	6
<b>Ai.1)</b>	<i>Faṣl</i> 1	Penunjukan ( <i>al-dalālah</i> )	6
<b>Ai.1.a)</b>	<i>Qism</i> 1	Penunjukan dengan lafaz ( <i>al-dāl al-lafż</i> )	6
<b>Ai.1.b)</b>	<i>Qism</i> 2	Penunjukan tanpa lafaz ( <i>al-dāl ghayr al-lafż</i> )	6
<b>Ai.2)</b>	<i>Faṣl</i> 2	Lafaz ( <i>al-lafż</i> )	11
<b>Ai.2.a)</b>	<i>Qism</i> 1	Lafaz yang tersusun ( <i>murakkab</i> )	11
<b>Ai.2.b)</b>	<i>Qism</i> 2	Lafaz yang tunggal ( <i>mufrad</i> )	11
<b>Aii)</b>	<i>Mabḥath</i> 2	Tujuan pendefinisan ( <i>gharad al-ta‘rīfāt</i> )	25
<b>Aii.1)</b>	<i>Faṣl</i> 3	Definisi ( <i>al-mu‘arrif</i> )	25
<b>Aii.1.a)</b>	<i>Qism</i> 1	Definisi pada zat secara sempurna ( <i>hadd tām</i> )	28
<b>Aii.1.b)</b>	<i>Qism</i> 2	Definisi pada zat secara berkurang ( <i>hadd nāqis</i> )	28
<b>Aii.1.c)</b>	<i>Qism</i> 3	Definisi pada sifat secara sempurna ( <i>rasm tām</i> )	28
<b>Aii.1.d)</b>	<i>Qism</i> 4	Definisi pada sifat secara berkurang ( <i>rasm nāqis</i> )	28
<b>B)</b>	<i>Maqṣūd</i> 2	Penghujahan ( <i>al-hujaj</i> )	5
<b>Bi)</b>	<i>Mabḥath</i> 1	Prinsip penghujahan ( <i>mabādi’ al-hujaj</i> )	5
<b>Bi.1)</b>	<i>Faṣl</i> 4	Pernyataan ( <i>al-qadāya</i> )	28
<b>Bi.1.a)</b>	<i>Qism</i> 1	Pernyataan bersyarat ( <i>al-qadiyyah al-shartiyah</i> )	29

<b>Bi.1.b)</b>	<i>Qism</i> 2	Pernyataan mutlak ( <i>al-qadiyyah al-hamliyyah</i> )	34
<b>Bi.2)</b>	<i>Faṣl</i> 5	Pernyataan kontra ( <i>al-tanāqud</i> )	58
<b>Bi.2.a)</b>	<i>Qism</i> 1	Pernyataan berlawanan dari segi keadaan penerimaan (positif) dan penafian (negatif) ( <i>ikhtilāf qadiyatain bi al-ījāb wa al-salbi</i> )	58
<b>Bi.2.b)</b>	<i>Qism</i> 2	Bersekali sama pada yang berikut iaitu daripada dua komponen (subjek dan predikat), masa, tempat, syarat, universal, partikular, kekuatan, perlakuan dan sandaran ( <i>tatahaddu ma ‘aha fīmā sawā zalika min al-tarfain wa al-zamani wa al-makāni wa al-shartī wa al-kullī wa al-juz’i wa al-quwwah wa al-fi’il wa al-idhafah</i> )	59
<b>Bi.3)</b>	<i>Faṣl</i> 6	Pernyataan beralih ( <i>al-‘aks</i> )	69
<b>Bi.3.a)</b>	<i>Qism</i> 1	Pernyataan beralih yang setaraf ( <i>al-‘aks al-mustawa</i> )	69
<b>Bi.3.b)</b>	<i>Qism</i> 2	Pernyataan beralih yang berlawanan persetujuan ( <i>al-‘aks naqīd muwāfiq</i> )	69
<b>Bi.3.c)</b>	<i>Qism</i> 3	Pernyataan beralih yang berlawanan pertentangan ( <i>al-‘aks naqīd mukhālif</i> )	69
<b>Bii)</b>	<i>Mabḥath</i> 2	Tujuan penghujahan ( <i>gharad al-hujaj</i> )	78
<b>Bii.1)</b>	<i>Faṣl</i> 7	Silogisme ( <i>al-qiyās</i> )	88
<b>Bii.1.a)</b>	<i>Qism</i> 1	Silogisme berpasangan ( <i>al-qiyās al-iqtirāni</i> )	91
<b>Bii.1.b)</b>	<i>Qism</i> 2	Silogisme berkecuali ( <i>al-qiyās al-istithna ‘iy</i> )	111

Lapisan kelima dinamakan kehendak (*murād*). Pembahagian kehendak boleh didapati dalam Jadual 3.6 yang ditunjukkan di bawah.

Jadual 3.6 Struktur lapisan kelima *Mukhtaṣar* (al-Sanūsī t.t)

Bil.		Tajuk	Hlm.
A)	<i>Maqsūd</i> 1	Pendefinisian ( <i>al-ta‘rifāt</i> )	5
Ai)	<i>Mabḥath</i> 1	Prinsip pendefinisian ( <i>mabādi’ al-ta‘rifāt</i> )	6
Ai.1)	<i>Faṣl</i> 1	Penunjukan ( <i>al-dalālah</i> )	6
Ai.1.a)	<i>Qism</i> 1	Penunjukan dengan lafaz ( <i>al-dāl al-lafz</i> )	6
Ai.1.a.i)	<i>Murād</i> 1	Penunjukan lafaz dengan perletakan ( <i>dalālah waḍ‘iyah</i> )	6
Ai.1.a.ii)	<i>Murād</i> 2	Penunjukan lafaz dengan akal ( <i>dalālah ‘aqliyyah</i> )	6
Ai.1.a.iii)	<i>Murād</i> 3	Penunjukan lafaz dengan kebiasaan ( <i>dalālah tabi‘iyah</i> )	6
Ai.1.b)	<i>Qism</i> 2	Penunjukan tanpa lafaz ( <i>al-dāl ghayr al-lafz</i> )	6

<b>Ai.1.b.i)</b>	<i>Murād</i> 1	Penunjukan tanpa lafaz dengan perletakan ( <i>dalālah ghayr al-lafz waḍ‘an</i> )	6
<b>Ai.1.b.ii)</b>	<i>Murād</i> 2	Penunjukan tanpa lafaz dengan akal ( <i>dalālah ‘aqlan</i> )	6
<b>Ai.1.b.iii)</b>	<i>Murād</i> 3	Penunjukan tanpa lafaz dengan kebiasaan ( <i>dalālah tab‘an</i> )	6
<b>Ai.2)</b>	<i>Faṣl</i> 2	Lafaz ( <i>al-lafz</i> )	11
<b>Ai.2.b)</b>	<i>Qism</i> 2	Lafaz yang tunggal ( <i>mufrad</i> )	11
<b>Ai.2.b.i)</b>	<i>Murād</i> 1	Lafaz universal ( <i>kulliy</i> )	14
<b>Ai.2.b.ii)</b>	<i>Murād</i> 2	Lafaz partikular ( <i>juz’iy</i> )	14
<b>B)</b>	<i>Maqṣūd</i> 2	Penghujahan ( <i>al-hujaj</i> )	5
<b>Bi)</b>	<i>Mabḥath</i> 1	Prinsip penghujahan ( <i>mabādi’ al-hujaj</i> )	5
<b>Bi.1)</b>	<i>Faṣl</i> 4	Pernyataan ( <i>al-qādaya</i> )	28
<b>Bi.1.a)</b>	<i>Qism</i> 1	Pernyataan bersyarat ( <i>al-qadiyyah al-shartiyah</i> )	29
<b>Bi.1.a.i)</b>	<i>Murād</i> 1	Pernyataan bersyarat berhubung ( <i>shartiyah muttaṣilah</i> )	30
<b>Bi.1.a.ii)</b>	<i>Murād</i> 2	Pernyataan bersyarat berpisah ( <i>shartiyah munfaṣilah</i> )	31
<b>Bi.1.b)</b>	<i>Qism</i> 2	Pernyataan mutlak ( <i>al-qadiyyah al-hamliyyah</i> )	34
<b>Bi.1.b.i)</b>	<i>Murād</i> 1	Subjek logik ( <i>mahkum ‘alaih; mauḍu’</i> )	34
<b>Bi.1.b.ii)</b>	<i>Murād</i> 2	Predikat logik ( <i>mahkum bih; mahmul</i> )	34

Lapisan keenam dinamakan jenis (*naw’*). Pembahagian jenis boleh didapati dalam Jadual 3.7 yang ditunjukkan di bawah.

Jadual 3.7 Struktur lapisan keenam *Mukhtaṣar* (al-Sanūsī t.t)

Bil.	Tajuk	Hlm.	
<b>A)</b>	<i>Maqṣūd</i> 1	Pendefinisian ( <i>al-ta‘rīfāt</i> )	5
<b>Ai)</b>	<i>Mabḥath</i> 1	Prinsip pendefinisian ( <i>mabādi’ al-ta‘rīfāt</i> )	6
<b>Aii.1)</b>	<i>Faṣl</i> 1	Penunjukan ( <i>al-dalālah</i> )	6
<b>Ai.1.a)</b>	<i>Qism</i> 1	Penunjukan dengan lafaz ( <i>al-dāl al-lafz</i> )	6
<b>Ai.1.a.i)</b>	<i>Murād</i> 1	Penunjukan lafaz dengan perletakan ( <i>dalālah waḍ‘iyah</i> )	6
<b>Ai.1.a.i. (1)</b>	<i>Naw’</i> 1	Penunjukan lafaz bertepatan ( <i>dalālah muṭābaqah</i> )	7
<b>Ai.1.a.i. (2)</b>	<i>Naw’</i> 2	Penunjukan lafaz berangkaian ( <i>dalālah taḍammun</i> )	7
<b>Ai.1.a.i. (3)</b>	<i>Naw’</i> 3	Penunjukan lafaz berlaziman ( <i>dalālah iltizām</i> )	7

<b>Ai.2.b</b>	<i>Qism 2</i>	Lafaz yang tunggal ( <i>mufrad</i> )	11
<b>Ai.2.b.i</b>	<i>Murād 1</i>	Lafaz universal ( <i>kulliy</i> )	14
<b>Ai.2.b.i (1)</b>	<i>Naw' 1</i>	Lafaz yang setaraf pada dirinya ( <i>mutawāṭṭa'</i> )	14
<b>Ai.2.b.i (2)</b>	<i>Naw' 2</i>	Lafaz yang berbeza pada dirinya ( <i>mushakkak</i> )	14
<b>Ai.2.b.i (3)</b>	<i>Naw' 3</i>	Lafaz universal yang lima ( <i>al-kulliyāt al-khams</i> )	t.h. <sup>171</sup>
<b>Ai.2.b.ii)</b>	<i>Murād 2</i>	Lafaz partikular ( <i>juz'iy</i> )	14
<b>Ai.2.b.ii (1)</b>	<i>Naw' 1</i>	Nama khas ('alam shaks)	16
<b>Ai.2.b.ii (2)</b>	<i>Naw' 2</i>	Nama gelaran ('alam jins)	16
<b>B)</b>	<i>Maqṣūd 2</i>	Penghujahan ( <i>al-hujaj</i> )	5
<b>Bi)</b>	<i>Mabḥath 1</i>	Prinsip penghujahan ( <i>mabādi' al-hujaj</i> )	5
<b>Bi.1)</b>	<i>Faṣl 4</i>	Pernyataan ( <i>al-qadāyā</i> )	28
<b>Bi.1.a)</b>	<i>Qism 1</i>	Pernyataan bersyarat ( <i>al-qadiyyah al-shartiyah</i> )	29
<b>Bi.1.a.i)</b>	<i>Murād 1</i>	Pernyataan bersyarat berhubung ( <i>shartiyah muttaṣilah</i> )	30
<b>Bi.1.a.i (1)</b>	<i>Naw' 1</i>	Pernyataan berlaziman ( <i>luzumiyyah</i> )	30
<b>Bi.1.a.i (2)</b>	<i>Naw' 2</i>	Pernyataan bersepakat ( <i>ittifāqiyyah</i> )	30
<b>Bi.1.a.ii)</b>	<i>Murād 2</i>	Pernyataan bersyarat berpisah ( <i>shartiyah munfaṣilah</i> )	31
<b>Bi.1.a.ii (1)</b>	<i>Naw' 1</i>	Pernyataan yang ditegah dari berhimpun dan sunyi ( <i>haqīqiyyah; māni'ah al-jam'u wa al-khuluw</i> )	31
<b>Bi.1.a.ii (2)</b>	<i>Naw' 2</i>	Pernyataan dengan tegahan berhimpun ( <i>māni'ah jam'u</i> )	31
<b>Bi.1.a.ii (3)</b>	<i>Naw' 3</i>	Pernyataan dengan tegahan sunyi ( <i>māni'ah al-khuluw</i> )	31
<b>Bi.1.b)</b>	<i>Qism 2</i>	Pernyataan mutlak ( <i>al-qadiyyah al-hamliyyah</i> )	34
<b>Bi.1.b.i)</b>	<i>Murād 1</i>	Subjek logik ( <i>mahkum 'alaih; mauḍu'</i> )	34
<b>Bi.1.b.i (1)</b>	<i>Naw' 1</i>	Subjek logik partikular ( <i>mauḍu' juz'iy</i> )	42
<b>Bi.1.b.i (2)</b>	<i>Naw' 2</i>	Subjek logik universal ( <i>mauḍu' kulliy</i> )	42
<b>Bi.1.b.i (3)</b>	<i>Naw' 3</i>	Kewujudan subjek logik ( <i>wujūd mauḍu'</i> )	45

<sup>171</sup> Bilangan halaman bahagian *al-kulliyat al-khams* tidak dapat dinyatakan kerana tiada dalam naskhah cetakan yang menjadi rujukan kajian dipercayai tercerai semasa cetakan fotokopi dari naskhah asal. Namun dalam naskhah *Hashiyah al-Bayjuri* dan *Min Turath*, pembahagian ini masih kekal dimasukkan dalam perbincangan *Mukhtaṣar al-Sanusi*. (Lihat Ibrahim Al-Bayjuri, *Hashiyah 'ala Mukhtasar Al-Sanusi fi Fann al-Mantiq*, (Mesir: Matba'ah at-Taqdīm al-'Ilmiyah bi Darb al-Dalil, 1321), 52 dan Ahmad al-Shāzuli al-Azhari, *Min Turath al-Imam Abi 'Abdillah as-Sanusi*, (Kaherah: Dar al-'Urafa, 2015), 17.

Lapisan ketujuh dinamakan komponen (*juzu'*). Pembahagian komponen boleh didapati dalam Jadual 3.8 yang ditunjukkan di bawah.

Jadual 3.8 Struktur lapisan ketujuh *Mukhtaṣar* (al-Sanūsī t.t)

Bil.		Tajuk	Hlm.
A)	<i>Maqṣūd</i> 1	Pendefinisian ( <i>al-ta'rifāt</i> )	5
Ai)	<i>Mabḥath</i> 1	Prinsip pendefinisian ( <i>mabādi' al-ta'rifāt</i> )	6
Ai.1)	<i>Faṣl</i> 1	Penunjukan ( <i>al-dalālah</i> )	6
Ai.1.a)	<i>Qism</i> 1	Penunjukan dengan lafaz ( <i>al-dāl al-lafz</i> )	6
Ai.1.a.i)	<i>Murād</i> 1	Penunjukan lafaz dengan perletakan ( <i>dalālah waḍ'iyyah</i> )	6
Ai.1.a.i. (3)	<i>Naw'</i> 3	Penunjukan lafaz berlaziman ( <i>dalālah iltizām</i> )	7
Ai.1.a.i. (3.i)	<i>Juzu'</i> 1	Lafaz yang berkaitan secara kelaziman pada luaran akal dan pada akal serentak ( <i>al-lāzim al-muṭlaq</i> )	9
Ai.1.a.i. (3.ii)	<i>Juzu'</i> 2	Lafaz yang berkaitan secara kelaziman pada akal ( <i>lāzim fi al-zihni</i> )	9
Ai.1.a.i. (3.iii)	<i>Juzu'</i> 3	Lafaz yang berkaitan secara kelaziman pada luaran akal ( <i>lāzim fi al-khārij</i> )	9
B)	<i>Maqṣūd</i> 2	Penghujahan ( <i>al-hujaj</i> )	5
Bi)	<i>Mabḥath</i> 1	Prinsip penghujahan ( <i>mabādi' al-hujaj</i> )	5
Bi.1)	<i>Faṣl</i> 4	Pernyataan ( <i>al-qādaya</i> )	28
Bi.1.b)	<i>Qism</i> 2	Pernyataan mutlak ( <i>al-qadiyyah al-hamliyyah</i> )	34
Bi.1.b.i)	<i>Murād</i> 1	Subjek logik ( <i>maḥkum 'alaih; mauḍu'</i> )	34
Bi.1.b.i (1)	<i>Naw'</i> 1	Subjek logik partikular ( <i>mauḍu' juz'iyy</i> )	42
Bi.1.b.i (1.i)	<i>Juzu'</i> 1	Pernyataan berkhusus ( <i>shakhsiyah; makhṣuṣah</i> )	42
Bi.1.b.i (2)	<i>Naw'</i> 2	Subjek logik universal ( <i>mauḍu' kulliy</i> )	42
Bi.1.b.i (2.i)	<i>Juzu'</i> 1	Pernyataan berkuantiti ( <i>musawwarah; mahṣurah</i> )	42
Bi.1.b.i (2.ii)	<i>Juzu'</i> 2	Pernyataan tiada ketentuan ( <i>muḥmalah</i> )	42
Bi.1.b.i (2.iii)	<i>Juzu'</i> 3	Pernyataan terpesong ( <i>munḥarifah</i> )	42
Bi.1.b.i (3)	<i>Naw'</i> 3	Kewujudan subjek logik ( <i>wujūd mauḍu'</i> )	45
Bi.1.b.i (3.i)	<i>Juzu'</i> 1	Pernyataan wujud secara luaran ( <i>khārijiyah</i> )	45
Bi.1.b.i (3.ii)	<i>Juzu'</i> 2	Pernyataan kemungkinan wujud ( <i>haqīqiyyah</i> )	45
Bi.1.b.i (3.iii)	<i>Juzu'</i> 3	Pernyataan wujud pada fikiran ( <i>dhihnīyyah</i> )	49

Kesimpulannya, pembahagian struktur kandungan *Mukhtaṣar* kepada tujuh lapisan ini memudahkan perbincangan dan pemahaman tentang struktur logik al-Sanūsī. Hal ini akan dihuraikan dengan terperinci dalam bahagian seterusnya berdasarkan kandungan asal teks *Mukhtaṣar* dari naskhah kajian yang dinyatakan sebelum ini.

## B. Pengkajian Struktur *Mukhtaṣar*

Pengkajian struktur *Mukhtaṣar* bermaksud analisis yang dibuat secara deskriptif dengan olahan pengkaji serta penggunaan laras bahasa yang lebih mudah dalam memahami struktur logik tanpa mengubah maksud asal dari al-Sanūsī. Bahagian ini akan memberi gambaran teks dan konteks perbincangan logik al-Sanūsī secara terperinci. Oleh itu, bahagian ini bertujuan menyelesaikan objektif kedua memerihalkan struktur logik al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar* dan melengkapkan persoalan kedua tentang struktur logik al-Sanūsī.

Pertama sekali, pengkajian struktur logik *Mukhtaṣar* dipecahkan kepada dua bahagian analisis berdasarkan persembahan dan penghuraian kandungan yang tersedia. Hal ini bagi memberi penerangan yang tersusun pada setiap lapisan struktur. Bahagian pertama dimulakan dengan analisis lapisan pertama, lapisan kedua dan lapisan ketiga iaitu tujuan (*maqṣūd*), kajian (*mabḥath*) dan fasal (*faṣl*). Bahagian ini akan menunjukkan perkembangan penghuraian al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*.

Lapisan pertama ialah pengkelasan bagi tujuan (*maqṣūd*). Penamaan istilah “*maqṣūd*” yang diberikan adalah kerana al-Sanūsī menggunakan pada permulaan teks *Mukhtaṣar* selepas pengenalan kitab iaitu, “*wa yunḥaṣiru al-maqṣūd min hazā al-ta’līfi al-ta’rifāt wa mabadī’hā wa al-hujaj wa mabādiḥā*” yang bermaksud “dan diringkaskan tujuan daripada peranan tersebut kepada pendefinisian dan prinsip-prinsipnya serta penghujahan dan prinsip-prinsipnya”. *Maqṣūd* juga bertepatan pada lapisan pertama untuk menyampaikan tujuan utama dalam penyusunan ilmu logik iaitu untuk menghasilkan definisi dari sesuatu konsep seterusnya membina pernyataan dan merangka

hujah yang benar untuk pengesahan. Ilmu ini yang membantu minda manusia yang sihat untuk berfikir dengan tatacara berfikir yang betul bermula dengan penentuan penunjukan, pemilihan lafaz dan pembentukan definisi bagi sesuatu konsep.

Manakala lapisan kedua ialah kajian (*mabḥath*). Pemilihan istilah “*mabḥath*” adalah diinspirasikan daripada catatan Muḥammad Ṣāliḥ dalam penyusunan *Mukhtaṣar* dalam *Sharah Mukhtaṣar*. Versi cetakan ini memperkenalkan istilah “*mabḥath*” pada bahagian tepi kitab di halaman enam dan tujuh yang menunjukkan perbincangan awal bab konsep (*taṣawwur*). *Mabḥath* yang bermaksud kajian menepati dua kajian utama dalam penyusunan ilmu logik iaitu tentang pendefinisian dan penghujahan. Lapisan ini diklasifisikan kepada dua pecahan mengikut dua *maqṣūd* iaitu (Ai) *Mabḥath* 1; prinsip pendefinisian (*mabādi’ al-ta’rīfāt*), (Aii) *Mabḥath* 2; tujuan pendefinisian (*gharaḍ al-ta’rīfāt*), (Bi) *Mabḥath* 1; prinsip penghujahan (*mabādi’ al-hujaj*) dan (Bii) *Mabḥath* 2; tujuan penghujahan (*gharaḍ al-hujaj*). Justeru *mabḥath* diangkat menjadi istilah teknikal untuk memerihalkan lapisan kedua *Mukhtaṣar*.

Seterusnya lapisan ketiga ialah *faṣl* (fasal). Pengistilahan *faṣl* mengikut seperti mana istilah yang digunakan oleh al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar* seperti “*faṣl al-qadiyyah al-lafz al-murakkab al-muhtamal bi al-naẓar ilā zātihi faqat al-sidqu wa al-kazibu*” yang bermaksud “fasal pernyataan ialah lafaz yang tersusun berkemungkinan dengan penelitian ilmiah kepada zatnya sahaja sama ada benar dan palsu”. Pengkaji berpendapat bahagian ini penting kerana dari sini al-Sanūsī mula menjelaskan penggunaan kaedah-kaedah yang dikemukakan dan memberikan percontohan. Keutamaan yang diberikan oleh al-Sanūsī ini akan menjadi pokok perbincangan yang akan membawa lapisan-lapisan seterusnya dengan lebih terperinci. Bahagian pertama dapat dijelaskan seperti susunan berikut:

## i) Bahagian Pertama

- A) *Maqṣūd* 1: Pendefinisian (*al-ta’rīfāt*)

*Mukhtaṣar* dimulakan dengan dua tujuan. Pertama, (A) *Maqṣud* 1: pendefinisian.

Dalam menghasilkan pendefinisian terdapat prinsip dan aspek yang menjadi tujuannya iaitu pertama, (A1) *Mabḥath* 1: prinsip pendefinisian dan kedua, (A11) *Mabḥath* 2: tujuan pendefinisian.

- Ai) *Mabḥath* 1: Prinsip pendefinisian (*mabādi’ al-ta’rīfāt*)

Prinsip pendefinisian terdiri daripada dua fasal perbincangan iaitu pertama (A.I.1)

*Faṣl* 1: penunjukan dan kedua (A.I.2) *Faṣl* 2: lafaz.

- Ai.1) *Faṣl* 1: Penunjukan (*al-dalālah*)

Prinsip pendefinisian (*mabādi’ al-ta’rīfāt*) yang perlu diketahui pertamanya; *al-dalālah* (penunjukan). Al-Sanūsī memulakan perbincangan dalam *Mukhtaṣar* tentang penunjukan. Penunjukan bermaksud memahami sesuatu perkara daripada sesuatu perkara yang lain. Dikatakan sebagai penunjukan apabila terjadi sesuatu perkara itu dengan mengikut apa yang difahami daripada sesuatu perkara yang lain, sama ada ia dapat difahami atau tidak dapat difahami maknanya.

- Ai.2) *Faṣl* 2: Lafaz (*al-lafz*)

*Faṣl* 2 membincangkan tentang bentuk-bentuk lafaz. Ia adalah dengan iktibar penunjukan yang ditunjukkan daripada penyusunan sesuatu afrah.

- Aii) *Mabḥath* 2: Tujuan pendefinisian (*gharad al-ta’rīfāt*)

*Mabḥath* 2 membincangkan tentang aplikasi penunjukan dan lafaz sebagai dua prinsip pendefinisian yang utama bertujuan untuk menghasilkan pendefinisian.

- Aii.1) *Faṣl* 3: Definisi (*al-mu’arrif*)

*Faṣl* 3 membincangkan tentang bentuk-bentuk definisi berserta huraian yang ringkas tetapi memadai untuk menyampaikan tujuan dan fungsinya dalam ilmu

logik. *Al-mu‘arrif* bagi hakikat bermaksud apa sahaja pengetahuan tentangnya menjadi penyebab bagi pengetahuan tentang sesuatu hakikat.

B) *Maqsūd* 2: Penghujahan (*al-hujaj*)

Bi) *Mabḥath* 1: Prinsip penghujahan (*mabādi’ al-hujaj*)

Terdapat tiga perbincangan utama sebagai prinsip-prinsip penghujahan. Ketiganya perbincangan selepas ini penting untuk membentuk sebuah hujah yang baik.

Prinsip penghujahan diperincikan al-Sanūsī seperti yang berikut.

Bi.1) *Faṣl* 4: Pernyataan (*al-qadāyā*)

*Faṣl* 4 membincangkan tentang pernyataan yang dimaksudkan oleh al-Sanūsī sebagai lafaz yang tersusun berkemungkinan dengan penelitian ilmiah (*nazar*) kepada sesuatu zat itu adalah benar atau palsu.

Bi.2) *Faṣl* 5: Pernyataan kontra (*al-tanāquḍ*)

*Faṣl* 5 membincangkan tentang pernyataan kontra yang bermaksud pertentangan antara dua pernyataan yang isbat (*ījāb*) atau nafi (*salbi*) pada bentuk yang dikehendaki daripada pertentangan berlaziman benar salah satu daripada keduanya atau palsu.

Bi.3) *Faṣl* 6: Pernyataan beralih (*al-‘aks*)

*Faṣl* 6 membincangkan tentang pernyataan beralih yang dijelaskan maksud dan fungsinya oleh al-Sanūsī pada pengkategorian lapisan seterusnya.

Bii) *Mabḥath* 2: Tujuan penghujahan (*gharad al-hujaj*)

Komponen-komponen prinsip penghujahan yang dibincangkan sebelum ini berperanan menyampaikan tujuan penghujahan yang menjadi matlamat akhir dalam ilmu logik. Terdapat satu sahaja matlamat akhir sebuah penghujahan iaitu membentuk silogisme.

Bii.1) *Faṣl* 7 : Silogisme (*al-qiyās*)

*Faṣl* 7 membincangkan tentang silogisme iaitu kata-kata daripada dua perakubenaran yang diterima secara lazim pada kedua-dua zatnya membenarkan yang lain dan dinamakan sebelum pensyariatan sebagai pendalilan iaitu dakwa dan padanya ada perkara yang dituntut (*maṭlub*) dan selepasnya ialah natijah.

## ii) Bahagian Kedua

Seterusnya bahagian kedua membincangkan lapisan keempat, kelima, keenam dan ketujuh secara berperingkat bermula dengan bahagian (*qism*), kehendak (*murād*), jenis (*naw'*) dan komponen (*juzu'*). Pengistilahan *qism*, *murād*, *naw'* dan *juzu'* adalah inisiatif pengistilahan pengkaji secara teknikal berdasarkan sistematika penulisan al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*. Pada bahagian ini pengkaji akan memulakan penstruktur dengan lapisan ketiga iaitu fasal (*faṣl*) yang berperanan sebagai topik utama perbincangan. Pembahagian *Faṣl* menurut perbincangan al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar* terdiri daripada enam iaitu *Faṣl* 1: penunjukan, *Faṣl* 2: lafaz, *Faṣl* 3: definisi, *Faṣl* 4: pernyataan, *Faṣl* 5: pernyataan bertentangan dan *Faṣl* 6: silogisme.

*Faṣl* 1 membincangkan tentang penunjukan (*al-dalālah*). Penunjukan terbahagi kepada dua iaitu *Qism* 1: penunjukan dengan lafaz dan *Qism* 2: penunjukan tanpa lafaz. Penunjukan dengan lafaz seterusnya menunjukkan kepada tiga kehendak iaitu *Murād* 1: penunjukan lafaz dengan perletakan, *Murād* 2: penunjukan lafaz dengan akal dan *Murād* 3: penunjukan lafaz dengan kebiasaan. Penunjukan lafaz dengan perletakan terdiri daripada tiga jenis iaitu *Naw'* 1: penunjukan lafaz bertepatan, *Naw'* 2: penunjukan lafaz berangkaian dan *Naw'* 3: penunjukan lafaz berlaziman. Seterusnya daripada *Naw'* 3: penunjukan lafaz berlaziman terdiri daripada tiga komponen iaitu *Juzu'* 1: lafaz yang berkaitan secara kelaziman pada luaran akal dan pada akal serentak, *Juzu'* 2: lafaz yang berkaitan secara kelaziman pada akal dan *Juzu'* 3: lafaz yang berkaitan secara kelaziman pada luaran akal. Perbincangan *Faṣl* 1: penunjukan diakhiri dengan pembahagian *Murād* 1: penunjukan lafaz dengan perletakan kepada tiga komponen iaitu *Juzu'* 1, *Juzu'* 2 dan

*Juzu' 3.* Penunjukan lafaz dengan perletakan menjadi keutamaan dalam perbincangan *al-dalālah* dalam kebanyakan perbincangan ilmu logik. Pembahagian *Faṣl 1* dapat dilihat dengan jelas berserta penerangan berstruktur seperti yang berikut:

**Ai.1)                  *Faṣl 1 : Penunjukan (al-dalālah)***

Ai.1.a)                  *Qism 1: Penunjukan dengan lafaz (al-dāl al-lafz)*

Ai.1.a.i)                  *Murād 1: Penunjukan lafaz dengan perletakan (dalālah waḍ'iyyah)*

Penunjukan lafaz dengan perletakan (*dalālah al-lafz waḍ'an*) seperti pada perletakan lafaz “*al-zakar*” menunjukkan maskulin dan perletakan “*al-untha*” menunjukkan feminin.

Ai.1.a.i (1)                  *Naw' 1: Penunjukan lafaz bertepatan (dalālah muṭābaqah)*

Penunjukan lafaz bertepatan (*dalālah muṭābaqah*) iaitu penunjukan lafaz kepada sepenuh makna yang diletakkan padanya seperti penunjukan bagi lafaz empat misalnya bermaksud kurang dari dua.

Ai.1.a.i (2)                  *Naw' 2: Penunjukan lafaz berangkaian (dalālah taḍammun)*

Penunjukan lafaz berangkaian (*dalālah taḍammun*) iaitu penunjukan lafaz kepada sebahagian makna yang diletakkan padanya seperti makna bagi lafaz empat adalah dua separuhnya atau satu daripada seperempatnya; atau tiga daripada tiga dan empat darinya. Rangkaian makna ini masih menunjukkan kepada lafaz empat.

Ai.1.a.i (3)                  *Naw' 3: Penunjukan lafaz berlaziman (dalālah iltizām)*

Penunjukan lafaz berlaziman (*dalālah iltizām*) iaitu penunjukan lafaz kepada sesuatu yang diluar dari makna yang melazimnya pada akal yang jelas seperti penunjukan bagi lafaz empat lazimnya genap. Kelaziman ini terbahagi kepada dua iaitu kelaziman yang jelas (*bayyin*) bermaksud perkara yang melazimi padanya dari gambaran apa yang dilazimi (*al-malzūm*) dan apa yang melazimi (*al-lazīm*) secara bersekali kelaziman dan

kelaziman yang tersembunyi (*ghayr bayyin*) bermaksud tiada melazimi padanya dari gambaran apa yang dilazimi (*al-malzūm*) dan apa yang melazimi (*al-lazīm*) secara bersekali kelaziman tersebut.

- Ai.1.a.i (3i) *Juzu' 1*: Lafaz yang berkaitan secara kelaziman pada luaran akal dan pada akal serentak (*al lāzim al muṭlaq*). Lazim pada luaran akal dan pada akal bersekali seperti lafaz “genap” lazim difahami dengan akal daripada angka empat dan ini dinamakan lazim mutlak.
- Ai.1.a.i (3ii) *Juzu' 2*: Lafaz yang berkaitan secara kelaziman pada akal (*lāzim fī al-zihni*). Tidak lazim atau lazim pada akal sahaja seperti lafaz “penglihatan” difahami akal daripada “buta”.
- Ai.1.a.i (3iii) *Juzu' 3*: Lafaz yang berkaitan secara kelaziman pada luaran akal (*lāzim fī al-khārij*). Lazim pada luaran akal sahaja seperti “warna hitam untuk gagak” tidak mutlak dalam ilmu mantik atas faham warna hitam gagak itu daripada lafaz topik secara kelazimannya iaitu: *dalālah iltizām*.
- Ai.1.a.ii) *Murād 2*: Penunjukan lafaz dengan akal (*dalālah ‘aqliyyah*) Penunjukan lafaz dengan rasional akal (*dalālah al-lafz ‘aqlan*) seperti pada penggunaan lafaz “*ala jarami yaqūmu bihi*” menunjukkan perbuatan dosa itu difahami dari rasional akal mesti ada sang pelakunya, mustahil perbuatan dosa berlaku tanpa ada sang pelaku.
- Ai.1.a.iii) *Murād 3*: Penunjukan lafaz dengan kebiasaan (*dalālah ṭabi‘iyah*) Penunjukan lafaz dengan kebiasaan (*dalālah al-lafz tab‘an*) misalnya lafaz *al-ṣurākh al-darūrī* bermaksud lafaz jeritan meminta pertolongan biasanya membawa penunjukan ada musibah yang berlaku.
- Ai.1.b) *Qism 2*: Penunjukan tanpa lafaz (*al-dāl ghayr al-lafz*)
- Ai.1.b.i) *Murād 1*: Penunjukan tanpa lafaz dengan perletakan (*dalālah ghayr al-lafz wad‘an*). Penunjukan tanpa lafaz dengan perletakan (*dalālah ghayr al-lafz wad‘an*).

*wad'an*) misalnya penunjukan yang membawa maksud isyarat yang khusus seperti isyarat “ya” atau “tidak” menunjukkan makna seperti mana ia diletakkan pada tempatnya.

- Ai.1.b.ii) *Murād* 2: Penunjukan tanpa lafaz dengan akal (*dalālah 'aqlan*)  
Penunjukan tanpa lafaz dengan rasional akal (*dalālah 'aqlan*) seperti penunjukan bagi sesuatu yang berubah dapat difahami pada akal mestilah sifat berubah itu menunjukkan ia “baharu”.
- Ai.1.b.iii) *Murād* 3: Penunjukan tanpa lafaz dengan kebiasaan (*dalālah ṭab'an*)  
Penunjukan tanpa lafaz dengan kebiasaan (*dalālah ṭab'an*) seperti warna kemerah-merahan pada muka secara kebiasaannya menunjukkan perasaan “malu”.

Seterusnya menurut perbincangan al-Sanūsī ialah *Faṣl* 2: lafaz (*al-lafz*). Fasal ini adalah berkaitan dengan pecahan dua bahagian lafaz iaitu *Qism* 1: lafaz yang tersusun dan *Qism* 2: lafaz yang tunggal. Kedua-dua bahagian lafaz ini akan menunjukkan pada pecahan jenis lafaz sama ada ia ialah *Naw'* 1: lafaz universal atau *Naw'* 2: lafaz partikular. Daripada pembahagian inilah terbahaginya beberapa komponen lafaz dan yang terpaling berfokus dalam ilmu logik ialah tentang *Juzu'* 3: lafaz universal yang lima. Perbincangan tentang lafaz universal yang lima atau lebih dikenali dalam istilah ilmu logik sebagai *al-kulliyāt al-khams*.

Perbincangan *Faṣl* 2 dengan penerangan berstruktur boleh dilihat seperti yang berikut:

- Ai.2)            *Faṣl 2 : Lafaz (al-lafz)***
- Ai.2.a)        *Qism* 1: Lafaz yang tersusun (*murakkab*)
- Ai.2.b)        *Qism* 2: Lafaz yang tunggal (*mufrad*)
- Ai.2.b (1)      *Naw'* 1: Lafaz universal (*kulliy*)

Lafaz universal (*kulliy*) bermaksud lafaz yang tiada halangan untuk menggambarkan dirinya daripada kebenaran maknanya seperti lafaz “manusia” dan “hidupan”.

Ai.1.b (1.i) *Juzu' 1: Lafaz yang setara pada dirinya (mutawātta')*

Lafaz yang setara pada dirinya (*mutawātta'*) bermaksud lafaz dan maknanya dari diri yang sama seperti lafaz “manusia” dan “benda hidup”.

Ai.1.b (1.ii) *Juzu' 2: Lafaz yang berbeza pada dirinya (mushakkak)*

Lafaz universal yang berbeza pada dirinya (*mushakkak*) bermaksud lafaz membawa makna berbeza jika berbeza pada dirinya seperti lafaz “putih” dan “cahaya”.

Ai.1.b (1.iii) *Juzu' 3: Lafaz universal yang lima (al-kulliyāt al-khams)*

a) Genus; kumpulan besar (*al-jins*) ialah apa yang benar pada jawapan bagi persoalan (apakah ia?) yang mana kebanyakannya berlainan pada hakikat seperti makna lafaz “benda hidup”. (Lafaz “benda hidup” boleh difahamkan dengan maksud manusia dan pelbagai bentuk benda hidup yang lain seperti lembu, ayam dan lain-lain).

b) Spesis; kumpulan kecil (*al-naw'*) adalah apa yang benar (berhimpun) pada jawapan bagi persoalan (apakah ia?) yang mana kebanyakannya bersepakat pada satu makna hakikat seperti “manusia” dan ia adalah *al-naw' al-haqīqī* (spesies hakikat).

c) Spesis sandaran (*al-naw' al-idhafiy*) ialah lafaz keseluruhan yang disebut kebanyakan pada jawapan bagi persoalan (apakah ia?) termasuk dari kumpulan *Jins* (genus). Al-Sanūsī jelaskan bentuk *al-naw' al-haqīqī* boleh ditentukan dari wajahnya sama ada ia umum atau khusus yang kedua-dua berhimpun sebagai *al-naw' al-sāfił* (spesis bawah), dan terkeluar sendiri

*al-naw' al-haqīqī* pada *al-naw' al-basīt*, dan terkeluar sendiri *al-naw' al-idāfiy* pada *al-jins al-sāfil* dan *al-mutawasiṭ*.

- d) Ciri pemisah (*al-fasl*) adalah bahagian hakikat diri yang benar atasnya pada jawapan bagi persoalan (apakah sesuatu itu?) seperti lafaz “*al-natiq*” (kemampuan berfikir) yang dinisbahkan kepada hakikat diri manusia. Al-Sanūsī menegaskan ada berkehendak untuk mengatakan: lafaz *fasl* adalah *kulliy* yang disebut *al-māhiyah* (hakikat diri) bagi jawapan kepada persoalan (apakah sesuatu itu?) secara zat.
- e) Sifat khusus (*al-khāṣṣah*) adalah lafaz *kulliy* secara luaran dari hakikat diri yang khas padanya seperti “manusia tertawa”.
- f) Sifat umum (*al-'aradh 'aām*<sup>172</sup>) adalah lafaz *kulliy* secara luaran dari hakikat diri yang benar atasnya dan atas selainnya seperti “manusia bergerak”.<sup>173</sup> Setiap *al-khāṣṣah* dan *al-'aradh 'aām* sama ada sempurna atau tidak sempurna mahupun setiap satunya *lāzim* (berlaziman) atau *mufāriq* (terpisah).

Ai.2.b.ii (2) *Naw' 2: Lafaz partikular (juz'iy)*

Lafaz partikular (*juz'iy*) bermaksud lafaz yang ada halangan untuk menggambarkan dirinya daripada kebenaran maknanya seperti lafaz “Zaid” dan “Amru”, dinamakan juga lafaz partikular yang hakiki. Lafaz partikular juga adalah semua yang terhasil bawah lafaz universal dan dinamakan juga sebagai lafaz partikular sandaran (*juz'i idāfiy*) dan ia lebih umum daripada lafaz partikular yang hakiki (*juz'iy haqīqī*).

Ai.2.b.ii (2.i) *Juzu' 1: Nama khas ('alam shaks)*

<sup>172</sup> 'Arad 'am ialah lafaz *kulliy* yang difahamkan atas afrah hakikat yang satu dan beberapa hakikat yang lainnya. Maka sifat tersebut terkeluar daripada hakikat sesuatu afrah bahkan boleh dikatakan atas afrah-afrah yang lain. (*Ibid*, h. 67)

<sup>173</sup> Lafaz ‘insan bergerak’ bermaksud nisbah sifat bergerak kepada insan secara luaran hakikat dan sifat bergerak ini boleh dinisbahkan kepada benda-benda lain yang bergerak juga.

Nama khas ('alam shaks) bermaksud jika sesuatu yang dinamakan dapat difahami dirinya secara luaran akal seperti lafaz nama “Zaid”.

Ai.2.b.ii (2.ii) *Juzu' 2*: Nama gelaran ('alam jins)

Nama gelaran ('alam jins) bermaksud jika sesuatu yang dinamakan dapat difahami pada akal seperti “Usāmah” (gelaran bagi singa).

Seterusnya perbincangan *Faṣl 3* iaitu tentang definisi. *Faṣl* ini di bawah *Mabḥath 2*, tujuan pendefinisian (*gharad al-ta'rifat*) selepas perbincangan *Faṣl 1* dan *Faṣl 2* di bawah *Mabḥath 1*, prinsip pendefinisian (*mabadi' al-ta'rifat*). Al-Sanūsī membincangkan empat jenis definisi yang dibahagikan seperti berikut, *Qism 1*: definisi sempurna, *Qism 2*: definisi berkurang, *Qism 3*: definisi secara zat sempurna dan *Qism 4*: definisi secara zat berkurang.

Perbincangan *Faṣl 3* tentang definisi menurut al-Sanūsī membincangkan jenis-jenis definisi dengan komprehensif ini dapat dilihat dalam penerangan berstruktur seperti yang berikut:

**Aii.1)      *Faṣl 3 : Definisi (al-mu'arrif)***

Aii.1.a)      *Qism 1*: Definisi pada zat secara sempurna (*hadd tām*)

*Hadd tām* ialah lafaz definisi yang tersusun dari jenis hakikat dan ciri pemisah yang dekat seperti “benda hidup yang berfikir” bagi definisi sempurna lafaz “insan”.

Aii.1.b)      *Qism 2*: Definisi pada zat secara berkurang (*hadd nāqiq*)

*Hadd nāqiq* ialah lafaz definisi yang terdapat padanya satu ciri pemisah atau ciri pemisah dan genus yang jauh seperti definisi “insan” dengan “jisim yang dapat berfikir”.

Aii.1.c)      *Qism 3*: Definisi pada sifat secara sempurna (*rasm tām*)

*Rasm tām* ialah lafaz definisi yang tersusun dari genus yang dekat dan sifat khusus yang sempurna pada kelazimannya seperti definisi “insan” dengan “benda hidup yang dapat ketawa”.

Aii.1.d) *Qism 4:* Definisi pada sifat secara berkurang (*rasm nāqīṣ*)

*Rasm nāqīṣ* ialah lafaz definisi yang terdapat padanya satu sifat khusus atau dengan sifat khusus dan genus yang jauh seperti definisi “insan” dengan “jisim yang dapat ketawa”.

Perbincangan al-Sanūsī dalam hal ini sangat jelas untuk menyampaikan tujuan pendefinisian. Setelah itu, selesai perbincangan *Faṣl 1*, *Faṣl 2* dan *Faṣl 3* bagi *Maqsud 1*: pendefinisian, perbincangan diteruskan dengan tiga *Faṣl* yang akhir iaitu *Faṣl 4*, *Faṣl 5* dan *Faṣl 6* yang akan memberikan servis akhir dalam ilmu mantik dan logik iaitu menyempurnakan *Maqsud 2*: penghujahan.

*Faṣl 4:* pernyataan terbahagi kepada dua bahagian utama iaitu *Qism 1:* pernyataan bersyarat (*al-qādiyyah al-shartīyyah*) dan *Qism 2:* pernyataan mutlak (*al-qādiyyah al-hamliyyah*). Bahagian pernyataan ini dilihat diberi keutamaan kerana dibincangkan oleh al-Sanūsī secara kompleks. Justeru, bahagian ini akan dijelaskan secara terperinci. Terlebih dahulu bahagian pertama iaitu *Qism 1:* pernyataan bersyarat menghasilkan dua kehendak iaitu *Murad 1:* pernyataan bersyarat berhubung (*shartīyyah muttaṣilah*) dan *Murad 2:* pernyataan bersyarat berpisah (*shartīyyah munfaṣilah*). Daripada *Murad 1:* perbincangan pernyataan bersyarat berhubung itu terbahagi kepada dua jenis iaitu *Naw'* 1: pernyataan berlaziman (*luzumiyyah*) dan *Naw'* 2: pernyataan bersepakat (*ittifāqīyyah*). Manakala daripada *Murad 2:* perbincangan pernyataan bersyarat berpisah terbahagi pula kepada tiga jenis iaitu *Naw'* 1: pernyataan yang ditegah dari berhimpun dan sunyi (*haqīqīyyah; māni‘ah al-jam‘u wa al-khuluw*), *Naw'* 2: pernyataan dengan tegahan berhimpun (*māni‘ah jam‘u*) dan *Naw'* 3: pernyataan dengan tegahan sunyi (*māni‘ah al-khuluw*).

Seterusnya bahagian 2 iaitu *Qism 2*: pernyataan mutlak (*al-qadiyyah al-hamliyyah*).

Pernyataan mutlak terbahagi kepada beberapa pernyataan mengikut kepada dua kehendak iaitu *Murad 1*: subjek logik (*maudu'*) dan *Murad 2*: predikat logik (*mahlul*). Daripada subjek logik ini dipecahkan kepada tiga jenis iaitu *Naw'* 1: subjek logik yang partikular, *Naw'* 2: subjek logik yang universal dan *Naw'* 3: kewujudan subjek logik. Komponen pertama bagi subjek partikular ialah *Juzu' 1*: pernyataan berkhusus (*shakhsiyah; makhsusah*) manakala komponen bagi subjek universal ialah *Juzu' 1*: pernyataan berkuantiti (*musawwarah; mahsurah*), *Juzu' 2*: pernyataan tiada ketentuan (*muhamalah*) dan *Juzu' 3*: pernyataan terpesong (*munharifah*). Pembahagian yang terakhir dalam pernyataan mutlak iaitu tentang kewujudan subjek logik pula terbahagi kepada tiga komponen iaitu *Juzu' 1*: pernyataan wujud secara luaran (*kharijiyah*), *Juzu' 2*: pernyataan kemungkinan wujud (*haqiqiyah*) dan *Juzu' 3*: pernyataan wujud pada fikiran (*dhihniyah*). Manakala untuk pembahagian predikat logik tiada perbincangan dibuat oleh al-Sanusi dalam *Mukhtasar*.

Perbincangan *Faṣl 4* tentang pernyataan dapat dilihat dengan lebih jelas dalam penerangan berstruktur seperti yang berikut:

**Bi.1)                  *Faṣl 4 : Pernyataan (al-qadaya)***

Bi.1.a)                  *Qism 1*: Pernyataan bersyarat (*al-qadiyyah al-sharṭiyah*)

Bi.1.a.i)                  *Murād 1*: Pernyataan bersyarat berhubung (*sharṭiyah muttaṣilah*)

Pernyataan yang dihukum padanya dengan hubungan satu pernyataan dengan pernyataan yang lain.

Bi.1.a.i (1)                  *Naw' 1*: Pernyataan berlaziman (*luzumiyyah*)

Pernyataan yang dihukum padanya dengan hubungan satu pernyataan dengan pernyataan yang lain dinamakan sebagai kelaziman (*luzumiyyah*) jika hubungan secara tanpa nafi (*mujib*) seperti salah satu pernyataan menjadi sebab kepada pernyataan yang satu lagi atau musabab akannya

(hukum yang lahir disebabkan kewujudan sebab) atau bersekali kedua sebab dan musabab pada sebab yang tunggal. Contohnya, “jika matahari terbit, maka siang ada” atau sebaliknya. Contoh yang lain “jika siang ada, maka bintang sembunyi”.

Bi.1.a.i (2) *Naw' 2: Pernyataan bersepakat (ittifaqiyah)*

Jika ada hubungan antara dua pernyataan pada kebenaran tanpa secara tiada nafi (*mujib*) dinamakan sebagai pernyataan persepakatan (*ittifaqiyah*), contohnya “jika matahari terbit, maka insan berfikir” dan dinamakan syarat padanya iaitu pada perkara yang mendahului (*muqaddam*) dan sebahagiannya ialah perkara yang menyusul kemudian (*tālī*).

Bi.1.a.ii *Murād 2: Pernyataan bersyarat berpisah (sharṭiyah munfaṣilah)*

Pernyataan yang dihukum padanya ketidakserasian antara dua pernyataan.

Bi.1.a.ii (1) *Naw' 1: Pernyataan yang ditegah dari berhimpun dan sunyi (haqīqiyyah; māni 'ah al-jam 'u wa al-khuluw)*

Jika pernyataan benar dan salah itu berhimpun dalam satu pernyataan bersekali, dinamakan sebagai; *munfaṣilah haqīqah* dan ia adalah lafadz yang tersusun daripada dua pernyataan. Contohnya, “sama ada berlaku perkara yang wujud secara *qadīm*, dan sama ada berlaku ia secara tidak *qadīm*” atau sama ada bersamaan dari segi pertentangan tersebut iaitu “sama ada berlaku perkara yang wujud secara *qadīm* dan sama ada berlaku secara baharu”.

Bi.1.a.ii (2) *Naw' 2: Pernyataan dengan tegahan berhimpun (māni 'ah jam 'u)*

Kesimpulan daripada penerangan pernyataan Bi.1.a.ii (1), jika bertentangan dua pernyataan pada yang benar sahaja dinamakan sebagai “tegahan berkumpul” (*mani 'ah al-jam 'u*), dan ia tersusun dari pernyataan

yang khusus dari pernyataan yang berlawanan, seperti “sama ada jisim itu adalah putih dan sama ada ia adalah hitam”.

Bi.1.a.ii (3) *Naw‘ 3*: Pernyataan dengan tegahan sunyi (*māni‘ah al-khuluw*)

Jika bertentangan dua pernyataan pada yang salah sahaja dinamakan ia sebagai “tegahan sunyi” (*mani‘ah al-khuluw*), dan ia tersusun dari pernyataan yang umum dari pernyataan yang berlawanan, contohnya “sama ada jisim itu adalah tidak putih, dan sama ada jisim itu adalah tidak hitam”.

Kesimpulannya telah ditafsirkan *mani‘ah al-jam‘u* dan *mani‘ah al-khuluw* dengan tafsiran yang lebih umum daripada apa yang disebut. Pertama; tegahan dari berkumpul (*mani‘ah al-jam‘u*) adalah tidak berkumpul atas kebenaran, kedua; berkumpul atasnya dusta atau tidak. Manakala tegahan dari ternafi adalah sebaliknya pada yang pertama dan kedua. Kesimpulan menurut al-Sanūsī, maka benarlah setiap satu dari tafsiran adalah umum atas sesuatu hakikat, dan kedua-duanya dinafikan dengan tafsiran yang khusus.

Bi.1.a) *Qism 2*: Pernyataan mutlak (*al-qadiyyah al-hamliyyah*)

Pernyataan mutlak terdiri daripada “yang menghukum” (*maḥkum ‘alaih*) atau dinamakan “subjek logik” (*maṣdu’*) dan daripada “yang dihukum” (*maḥkum bihi*) atau dinamakan “predikat logik” (*maḥmūl*) dan mesti ada “hubungan” antaranya dan dinamakan “ikatan” (*rābiṭah*).

Bi.1.a.i) *Murād 1*: Subjek logik (*maḥkum ‘alaih; maṣdu’*)

Pernyataan berkhusus (*shakhṣiyah; makhsūsaḥ*) jika subjek partikular, pernyataan berkuantiti (*musawwarah; mahsūrah*) jika subjek universal dan pernyataan tiada ketentuan (*muḥmalah*) jika tidak ditentukan subjeknya. Berikut pembahagian mengikut subjek logik.

- Bi.1.a.i (1) *Naw' 1*: Subjek logik partikular (*maudu 'juz 'iy*)
- Bi.1.a.i (1.i) *Juzu' 1*: Pernyataan berkhkusus (*shakhsiyah; makhṣuṣah*)  
Pernyataan berkhkusus (*shakhsiyah; makhṣuṣah*) jika subjek logik partikular sama ada pernyataan dalam bentuk penerimaan (*mūjabah*) atau penafian (*sālibah*). Seperti kata mereka “Zaid berdiri” dan “Amru tidak ketawa”.
- Bi.1.a.i (2) *Naw' 2*: Subjek logik universal (*maudu 'kulliy*)
- Bi.1.a.i (2.i) *Juzu' 1*: Pernyataan berkuantiti (*musawwarah; maḥṣūrah*)  
Pernyataan berkuantiti (*musawwarah; maḥṣūrah*) jika subjek logik universal dan dibezakan dengan apa yang menunjukkan pada hukum secara keseluruhan atau sebahagian sama ada dalam bentuk penerimaan atau penafian.
- Bi.1.a.i (2.ii) *Juzu' 2*: Pernyataan tiada ketentuan (*muḥmalah*)  
Jika pernyataan tidak dibezakan subjek logik mengikut generalisasi atau sebahagian maka dinamakan sebagai pernyataan yang tiada ketentuan dan sama ada dalam bentuk penerimaan atau penafian.
- Bi.1.a.i (2.iii) *Juzu' 3*: Pernyataan terpesong (*munḥarifah*)  
Pernyataan terpesong adalah apabila dihimpunkan pengkualiti bagi predikat logik (*al-sur bi al-maḥmul*) atau pengkuantiti bagi lafaz partikular (*al-sur bi al-juz 'iy*) dalam satu pernyataan. Kesalahan apabila mengisbatkan sesuatu yang partikular kepada sesuatu entiti (*afrad*), atau dihukumkan dengan mengumpulkan entiti yang banyak pada satu entiti dan terkecuali selainnya.
- Bi.1.a.i (3) *Naw' 3*: Kewujudan subjek logik (*wujūd mauḍu'*)
- Bi.1.b.iii (3.i) *Juzu' 1*: Pernyataan wujud secara luaran (*khārijiyah*)

Ia diiktibarkan daripada benar alamatnya dan subjeknya pada salah satu daripada tiga keadaan. Maka pernyataan ini menunjukkan subjek yang wujud.

Bi.1.b.iii (3.ii) *Juzu' 2*: Pernyataan kemungkinan wujud (*haqīqiyyah*)

Ia diiktibarkan daripada ketetapan kewujudan subjek dan jika tidak wujud pada salah satu daripada tiga keadaan. Maka pernyataan ini berkemungkinan subjek wujud atau tidak wujud.

Bi.1.b.iii (3.iii) *Juzu' 3*: Pernyataan wujud pada fikiran (*dhihnīyyah*)

Subjek logik wujud pada fikiran sahaja, tidak wujud secara luaran mahupun berkemungkinan. Contoh pernyataan yang diberikan seperti “penyekutuan kepada Allah ditegah”.

Al-Sanūsī menformulakan bahagian ini dalam penerangan seperti yang berikut.

Antara *khārijīyyah* dan *haqīqiyyah* secara umum dan khusus pada wajahnya (penerimaan atau penafian, universal atau partikular) iaitu jika dua pernyataan yang diterima (*mūjibatain*) dan dua pernyataan secara universal (*kulliyatain*) atau dua pernyataan secara partikular (*juzīyatain*) dan dua pernyataan yang ternafi (*sālibatain*).

Jika ia adalah *mūjibatain juzīyatain*, maka pernyataan kemungkinan wujudnya adalah lebih umum daripada pernyataan wujud secara luaran. Jika ia adalah *sālibatain kulliyatain*, maka ia sebaliknya, pernyataan wujud secara luaran pula lebih umum daripada pernyataan kemungkinan wujud. Ini adalah hukum yang terarah antara keduanya pada kebagaimanaan dan hukum.

Jika bertentangan pada kedua-duanya atau salah satu daripadanya, maka pernyataan universal yang diterima (*haqīqiyyah*) lebih umum dari wajah dari semua pernyataan berkuantiti *khārijīyyah* dan seumpama dengannya juga pernyataan partikular yang ternafi (*haqīqiyyah*) difahami jika lebih umum daripada semua pernyataan berkuantiti *khārijīyyah* pada wajahnya.

Begitu juga sebaliknya, pernyataan universal yang ternafi *haqīqiyyah* lebih khusus daripada pernyataan partikular ternafi *khārijīyyah* kerana ia lebih khusus daripada pernyataan universal ternafi, dan ia keadaan tertentu bagi dua pernyataan yang diterima dan wujud. Manakala pernyataan partikular yang diterima *haqīqiyyah* lebih umum daripada yang bertentangan dengannya *khārijīyyah* pada wajah kecuali pernyataan universal yang diterima *khārijīyyah* kerana ia lebih umum daripadanya secara mutlak.

Seterusnya *Faṣl 5*: Pernyataan berlawanan (*al-tanāquḍ*). Pernyataan berlawanan dapat difahami adalah bercanggahnya dua pernyataan pada penerimaan atau penafian. Jika pernyataan yang satunya benar, maka pernyataan yang satu lagi ternyata salah tanpa perlu difikir lagi dengan syarat-syarat yang telah digariskan dalam ilmu logik. Ini merupakan perbincangan setelah benar-benar memahami pernyataan. Penguasaan terhadap pernyataan dapat membantu pada memahami *al-tanāquḍ*. Tiada penstrukturan dibuat untuk penerangan ini. Namun begitu, dapat dilihat al-Sanūsī menjelaskan tentang *al-tanāquḍ* bersekali dengan *al-‘aks*.

Justeru, dalam perbincangan ini, al-Sanūsī mengatakan jika pernyataan bersyarat tersebut mempunyai pengkuantiti yang berbeza dari segi *kamm* sama ada salah satunya pernyataan *kullīyyah* maka pernyataan yang satu lagi mestilah *juz’iyyah*. Daripada contoh mudah ini, al-Sanūsī memberikan formula dalam bentuk-bentuk pernyataan berlawanan seperti yang berikut iaitu, berlawanan pernyataan *al-makhsusah al-mūjabah*: *al-makhsusah sālibah* dan sebaliknya, berlawanan *al-kulliyah al-mūjabah*: *juz’iyyah sālibah* dan sebaliknya, berlawanan *al-kulliyah al-sālibah*: *juz’iyyah mūjabah* dan sebaliknya, berlawanan *al-muhmalah mūjabah* dan *sālibah*: berlawanan dengan kedua-duanya dengan *al-juz’iyyah*. Pernyataan berkhusus (*al-makhsusah*) ini seperti perbincangan dalam pernyataan mutlak (*qaḍiyyah al-hamliyyah*).

Justeru daripada penerangan ini dapat difahami, al-Sanūsī menjelaskan tentang pernyataan berlawanan dengan memberikan bentuk-bentuk pernyataan berlawanan yang boleh dibuat dengan syarat-syarat yang telah ditetapkan.

Demikian itu, *Faṣl 5*, pernyataan berlawanan dapat difahami dalam struktur perbincangan yang berikut dalam *Mukhtaṣar*:

**Bi.2)                  *Faṣl 5: Pernyataan berlawanan (al-tanāqud)***

- Bi.2.a)        *Qism 1*: Pernyataan yang bertentangan ia pada keadaannya (*al-kayf*) dari penerimaan atau penafian (*al-qādiyah allati tukhalifuhā fi kaifihā min iījāb aw salbi*).
- Bi.2.b)        *Qism 2*: Bersekali pernyataan sama pada yang berikut iaitu daripada dua komponen (subjek dan predikat), masa, tempat, syarat, universal, partikular, kekuatan, perlakuan dan sandaran (*tatahaddu ma‘aha fīmā sawā zalika min al-tarfain wa al-zamani wa al-makāni wa al-sharṭi wa al-kulli wa al-juz’i wa al-quwwah wa al-fī’il wa al-idhafah*)
- Bi.2.b.i)      *Murād 1*: Jika pernyataan berkuantiti (*al-musawwarah*) atau apa yang pada kekuatan syarat (kata syarat) padanya maka dengannya pernyataan berlawanan seperti berikut; berlawanan pernyataan *al-makhṣusah al-mūjabah*: *al-makhṣusah sālibah* dan sebaliknya, berlawanan *al-kulliyah al-mūjabah*: *juz’iyyah sālibah* dan sebaliknya, berlawanan *al-kullīyyah al-sālibah*: *juz’iyyah mūjabah* dan sebaliknya, berlawanan *al-muḥmalah mūjabah* dan *sālibah*: berlawanan dengan kedua-duanya dengan *al-juz’iyyah*.

Seterusnya *Faṣl 6* tentang pernyataan beralih (*al-‘aks*). Pernyataan beralih dapat difahami bahawa subjek logik (*maudū’*) dan predikat logik (*maḥmūl*) beralih kedudukannya dalam susunan yang sepatutnya. Seperti juga perbincangan *al-tanāqūd*,

al-Sanūsī membentuk formula-formula yang dapat dijadikan panduan dalam memahami pernyataan ini.

Penstrukturran penting yang dapat difahami daripada *fāṣl* 6; pernyataan beralih (*al-'aks*) dalam *al-Mukhtaṣar* ialah:

**Bi.3)                  *Fāṣl 6: Pernyataan beralih (al-'aks)***

Bi.3.a)                  *Qism 1: Pernyataan beralih yang setaraf (al-'aks al-mustawa)*

Pernyataan beralih yang setaraf adalah apabila bertukar salah satu bahagian dalam pernyataan secara zat yang *tabi'i* dengan '*ain* yang lain dengan mengekalkan kebagaimanaan dan kebenaran atas wajah kelaziman

Bi.3.b)                  *Qism 2: Pernyataan beralih yang berlawanan persetujuan (al-'aks naqīd muwāfiq)*

Pernyataan beralih yang berlawanan persetujuan apabila bertukar setiap satu bahagian pernyataan secara zat yang *tabi'i* dengan berlawan yang lain.

Bi.3.c)                  *Qism 3: Pernyataan beralih yang berlawanan pertentangan (al-'aks naqīd mukhālif)*

Pernyataan beralih yang berlawanan pertentangan ialah apabila bertukar bahagian awal pernyataan secara zat *tabi'i* dengan berlawan bahagian yang kedua, dan kedua itu dengan '*ain* awal bersama kebenaran yang kekal tanpa kebagaimanaan pada wajah secara kelaziman.

Seterusnya, *Faṣl 7* tentang silogisme (*al-qiyās*). Perbincangan *al-qiyās* dalam perbincangan logik mempunyai dua bahagian iaitu *al-ṣūrah* (format) dan *al-maddah* (subjek). Justeru dalam *Mukhtaṣar*, al-Sanūsī membincangkan dari aspek format sahaja iaitu terdapat dua format silogisme iaitu *Qism 1*: silogisme berpasangan (*al-qiyās al-iqtirāni*) dan *Qism 2*: silogisme berkecuali (*al-qiyās al-istithnā’iy*). Dalam *Mukhtaṣar* dijelaskan format pembinaan silogisme dari aspek *al-ṣūrah* dengan teliti. Aspek ini berbentuk teoritikal. Al-Sanūsī dilihat membahaskan format silogisme ini untuk memberi kefahaman kepada pembaca dan menunjukkan akan kepentingan bahagian ini untuk *maqṣud* penghujahan. Silogisme berpasangan ada empat bentuk dan keseluruhan daripadanya dapat membentuk 16 silogisme akhir. Pembentukan silogisme berpasangan (*al-qiyās al-iqtirāni*) dapat difahami daripada Jadual 3.9 yang berikut:

<b>Format Silogisme</b>	<b>Formula menyusun komponen silogisme</b>
Bentuk Pertama ( <i>al-shakl al-awwal</i> )	<i>Sughrā: Mūjabah</i> <i>Kubrā : Kulliyyah</i> <i>Natījah : Kulliyyah Mūjabah (KM)</i>
1. KM + KM = KM 2. KM + KS = KS 3. JM + KM = JM 4. JM + KS = JS	
Bentuk Kedua ( <i>al-shakl al-thānī</i> )	<i>Sughrā: Sālibah</i> <i>Kubrā : Kulliyyah</i> <i>Natījah : Juz'iyah Sālibah (JS)</i>
1. KM + KS = KS 2. KS + KM = KS 3. JM + KS = JS 4. JS + KM = JS	
Bentuk Ketiga ( <i>al-shakl al-thālith</i> )	<i>Sughrā: Mūjabah</i> <i>Kubrā : Kulliyyah</i> <i>Natījah : Kulliyyah Sālibah (KS)</i>
1. KM + KM = JM 2. KM + KS = JS 3. JM + KM = JM 4. KM + JM = JM 5. JM + KS = JS 6. KM + JS = JS	
Bentuk Keempat ( <i>al-shakl al-rābi'</i> )	<i>Sughrā: Mūjabah</i> <i>Kubrā : Kulliyyah</i> <i>Natījah : Kulliyyah Mūjabah (KM)</i>
1. KM + KM = KM 2. KM + JM = JM 3. KS + KM = KS 4. JM + KS = JS 5. KM + JS = JS	

*Faṣl 7* silogisme dijelaskan terdiri daripada beberapa pembahagian dapat difahami secara berstruktur seperti yang berikut:

**Bii.1)           *Faṣl 7: Silogisme (al-qiyās)***

Bii.1.a)       *Qism 1: Silogisme berpasangan (al-qiyās al-iqtirāni)*

Silogisme berpasangan terbina daripada dua mukadimah. Mukadimah pertama mempunyai tuntutan yang lebih kecil; kesimpulan kecil (*asghar al-maṭlūb*) dalam pembinaan natijah dan jika mukadimah tersebut berbentuk pernyataan mutlak ia adalah pada “subjek logik”. Jika pernyataan tersebut pernyataan bersyarat maka ia adalah pada “*mukadimah; permulaan*”. Rukun yang kedua pula merupakan tuntutan yang lebih besar (*akbar al-maṭlūb*) dan jika pernyataan mutlak ia adalah “predikat logik”, manakala pernyataan bersyarat ia adalah “*tālī*; yang mengikut”. Yang ketiga dalam rukun ini adalah *al-wasāt* yang mana jika dihubungkan keadaan *wasāt* dengan *sughrā* dan *kubrā* maka dinamakan ia sebagai bentuk silogisme (*shakal*).

BII.1.b)       *Qism 2: Silogisme berkecuali (al-qiyās al-istithnā 'iy)*

Silogisme berkecuali mestilah muqadimah pertamanya ialah pernyataan bersyarat. Jika pernyataan bersyarat berhubung terarah ia kepada *mujabah kulliyah luzumiyyah* maka ia akan menjadi *al-qiyās al-istithnā 'iy* dan mukadimah pertama dihukumkan dengan diterima *al-muqaddam* atau dinafi *al-tālī*.

a) Jika pernyataan bersyarat berpisah *haqīqiyah*, mestilah *mujabah kulliyah inadiyah*, dan ia tersusun daripada sesuatu dan bersamaan untuk lawannya. Jika ia tersusun daripada sesuatu dan diri lawannya maka tidak memberikan penghasilan kerana natijah pada masa itu menjadi dirinya *al-istithnā 'iy* (pengecualian) dan melazimi padanya rujukan bagi apa yang

dituntut maka natijah bagi silogisme tersebut menghasilkan empat pengelasan.

b) Dua pada perletakan pengecualian pada salah satu bahagian dan dua pada mengangkat salah satu dari keduanya. Jika pernyataan bersyarat yang ditegah berkumpul maka menghasilkan dua pernyataan yang awal. Jika pernyataan bersyarat yang ditegah ternafi maka menghasilkan dua pernyataan yang akhir.

Kesimpulan daripada struktur pengkajian *Mukhtaṣar* ini, dapat dilihat perbincangan *Mukhtaṣar* al-Sanūsī merangkumi keseluruhan tajuk utama yang diperlukan dalam ilmu logik. Al-Sanūsī membincangkan dengan penuh ketelitian dan sistematik dalam setiap satu *faṣl*. Daripada penstruktur yang telah dibuat ini juga, struktur logik al-Sanūsī akan lebih mudah difahami dan analisis lengkap seterusnya akan dibuat dalam sub topik seterusnya bagi melihat kegunaan penstruktur logik *Mukhtaṣar* berdasarkan percontohan yang lebih terperinci.

### **3.3 ANALISIS PENGKAJIAN ILMU LOGIK DALAM MUKHTAŞAR**

Bahagian ini akan menganalisis pengkajian ilmu logik dalam *Mukhtasar* dengan melihat kepada beberapa topik utama perbincangan dalam ilmu logik yang dapat membina kerangka berfikir yang betul mengikut acuan pemikiran logik Islam. Justeru, perbincangan dimulakan dengan melihat pada struktur besar disiplin ilmu ini. Disiplin ilmu logik dibina atas teori *al-taṣawwurāt* (konsepsi) dan *al-taṣdīqāt* (perakubenan). Kebanyakan karya logik akan membincangkan kedua-dua teori penting ini. Tetapi, yang membezakan antara satu karya dengan karya yang lain adalah liputan syarahan serta contoh dan kes-kes cabang yang dibawa oleh penulis. Mat Rofa yang menyokong pernyataan ini menambah bahawa tajuk-tajuk dalam ilmu logik ini akan diperhalusi lagi mengikut tahap-tahap pelajar yang mempelajarinya. Begitulah ilmu ini akan terus berkembang dalam tradisi ilmu Islam.

Konsep yang pertama iaitu *al-taṣawwurāt* dalam ilmu logik dibincangkan dalam dua aspek iaitu *mabādi’ al-taṣawwurāt* iaitu pada komponen; *Juzu’ 3*: lafaz universal yang lima (*al-kulliyāt al-khams*) daripada kefahaman *Faṣl 1*: *al-dalālah* dan *Faṣl 2*: *al-lafz*, manakala *maqāṣid al-taṣawwurāt* iaitu pada *Faṣl 3*: *al-ta‘rifāt*. Konsep yang kedua iaitu *al-taṣdīqāt* dalam ilmu logik juga dibincangkan dalam dua aspek iaitu *mabādi’ al-taṣdīqāt* iaitu pada *Faṣl 4*: *al-qadāyā*, manakala *maqāṣid al-taṣdīqāt* iaitu pada *Faṣl 7*: *al-qiyās*. Adapun *Faṣl 5*: *al-tanāquḍ* dan *Faṣl 6*: *al-‘aks* merupakan dua fasal yang dibincangkan juga bawah *mabādi’ al-taṣdīqāt* iaitu sebagai keadaan tertentu bagi pernyataan sama ada secara berlawanan (*al-tanāquḍ*) atau beralih (*al-‘aks*). Kedua-dua *Faṣl* ini telah dijelaskan kandungannya dalam subtopik 3.2.3 Struktur Pengkajian *Mukhtasar*. Daripada konsep ini dapat dirumuskan bahawa perbincangan tentang penunjukan (*al-dalālah*), lafaz (*al-lafz*), definisi (*al-ta‘rifāt*), pernyataan (*al-qadāyā*) dan silogisme (*al-qiyās*) merupakan lima teori penting yang akan dibincangkan oleh pengkaji pada bahagian analisis pengkajian ilmu logik dalam *Mukhtasar*.

Pertama sekali, dalam *Mukhtaṣar*, prinsip pendefinisian (*mabādi’ al-ta’rīfāt*) ialah *al-dalālah* (penunjukan), manakala tujuan pendefinisian (*gharaḍ al-ta’rīfāt*) ialah *al-mu’arrif* (definisi). Manakala prinsip penghujahan (*mabādi’ al-hujaj*) ialah *al-qadāyā* (pernyataan) dan tujuan penghujahan (*gharaḍ al-hujaj*) iaitu *al-qiyās* (silogisme). Justeru, bahagian analisis ini akan menfokuskan kepada teori penunjukan (*al-dalālah*), teori lafaz (*al-lafż*), teori definisi (*al-ta’rīfāt*), teori pernyataan (*al-qadāyā*) dan teori silogisme (*al-qiyās*) yang menjadi perbincangan induk al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*. Teori bermaksud suatu pemikiran yang diangkat dari intipati sesebuah kandungan setiap disiplin ilmu. Justeru teori ini merupakan teori yang dibina dari disiplin ilmu logik. Analisis dibuat berdasarkan metode analisis teks dan gambaran rajah dibuat untuk memberi pemahaman kepada teori yang dibincangkan. Seterusnya daripada teori ini, pengkaji akan menganalisis kekuatan *Mukhtaṣar* dalam Bab 4.

### 3.3.1 Teori Penunjukan

Berdasarkan perbincangan *faṣl* 1; *al-dalālah*, yang dibincangkan oleh al-Sanūsī, teori penunjukan dikemukakan. *Al-dalālah* ialah memahami sesuatu perkara daripada sesuatu perkara yang lain.<sup>174</sup> Definisi ini dijelaskan oleh al-Sanūsī lagi bahawa penunjukan adalah sesuatu perkara itu dimana ia difahamkan daripadanya dengan sesuatu perkara, ia dapat difahami atau tidak dapat difahami.<sup>175</sup> Daripada apa yang difahami, penunjukan akan menunjukkan makna tertentu dengan apa yang ditunjuki namun begitu ada yang daripadanya dapat difahami dan ada yang tidak dapat difahami kerana mengikut jenis-jenis keadaan petunjuk tersebut dan pengetahuan seseorang yang terhad tentangnya. Justeru, walaupun ianya tidak dapat difahami ia masih juga dikenali sebagai penunjukan selagi mana ia mempunyai hubungan antara perkara yang ditunjuki dengan petunjuk. Al-Sanūsī mengemukakan enam pembahagian penunjukan iaitu penunjukan lafaz dengan

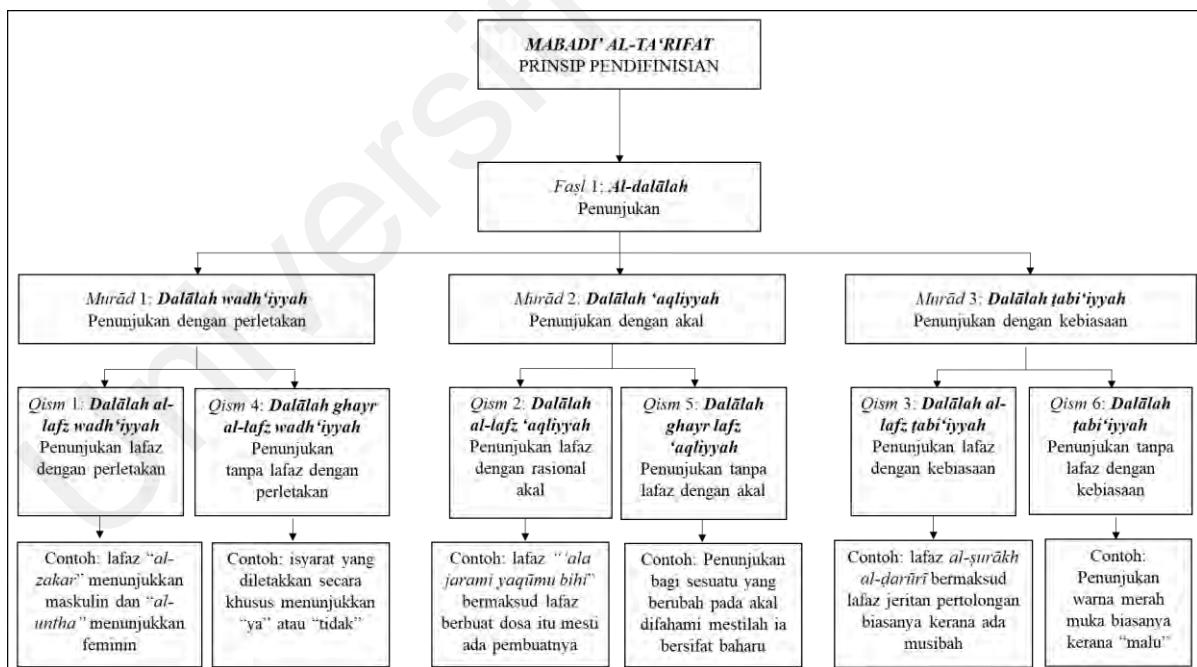
---

<sup>174</sup> Al-Sanūsī, *Mukhtaṣar*, 14, Al-Sanūsī, *Sharḥ Mukhtaṣar*, 6.

<sup>175</sup> *Ibid.*

perletakan (*dalālah wad'iyyah*), penunjukan lafaz dengan akal (*dalālah 'aqliyyah*), penunjukan lafaz dengan kebiasaan (*dalālah tabi'iyyah*), penunjukan tanpa lafaz dengan perletakan (*dalālah ghayr al-lafz wa'd'an*), penunjukan tanpa lafaz dengan akal (*dalālah 'aqlan*) dan penunjukan tanpa lafaz dengan kebiasaan (*dalālah tab'an*).

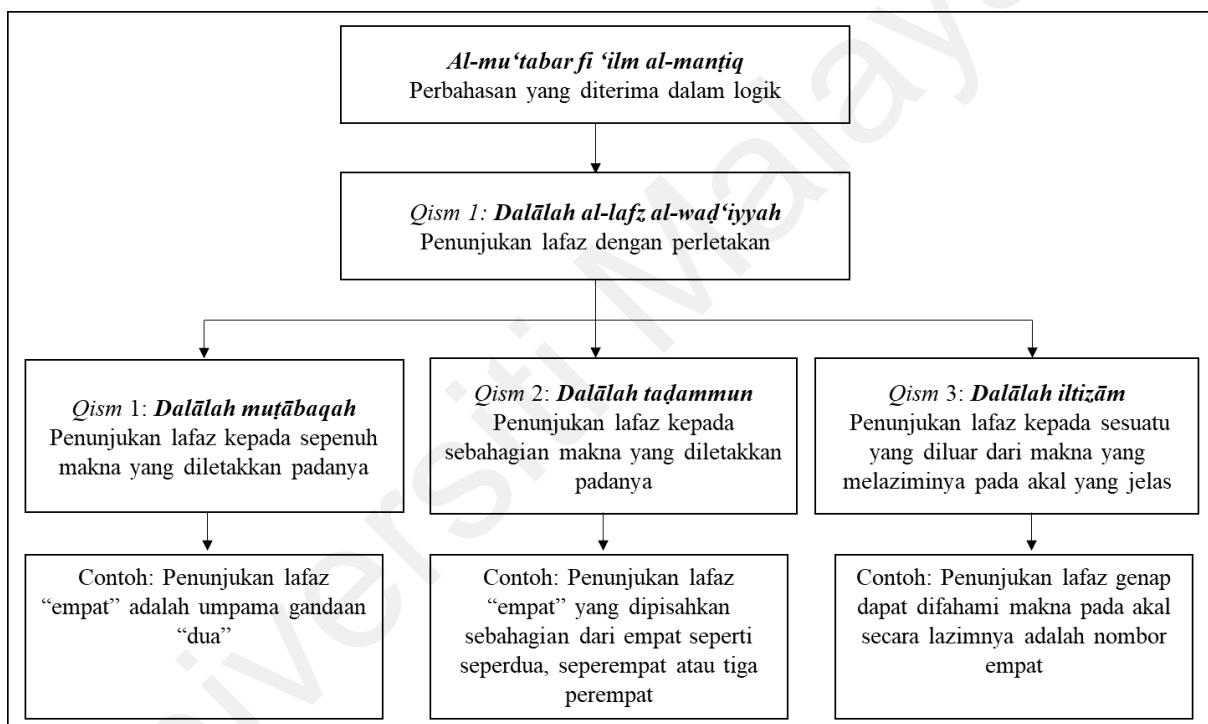
Dalam ilmu logik secara umumnya, peranan penunjukan adalah untuk memberi indikasi makna kepada sesuatu perkara. Justeru proses perpindahan makna tentang sesuatu perlu ditunjukkan oleh penunjukan tertentu dengan menggunakan perantaraan lafaz. Maka di sinilah peranan penunjukan atau dalam istilah logik di sebut *al-dalālah* mendahului dalam pemilihan lafaz. Al-Sanūsī menunjukkan susunan ini dengan cermat dalam penerangan *Mukhtaṣar*. Beliau menjelaskan terlebih dahulu teori penunjukan supaya para penuntut ilmu mendapat gambaran yang jelas tentang perkara ini sebelum teori lafaz. Penjelasan tentang enam bahagian penunjukan al-Sanūsī boleh difahami daripada Rajah 3.2 yang berikut:



Rajah 3.2 Struktur pembahagian enam teori penunjukan dalam *Mukhtaṣar*

(Pengkaji 2022)

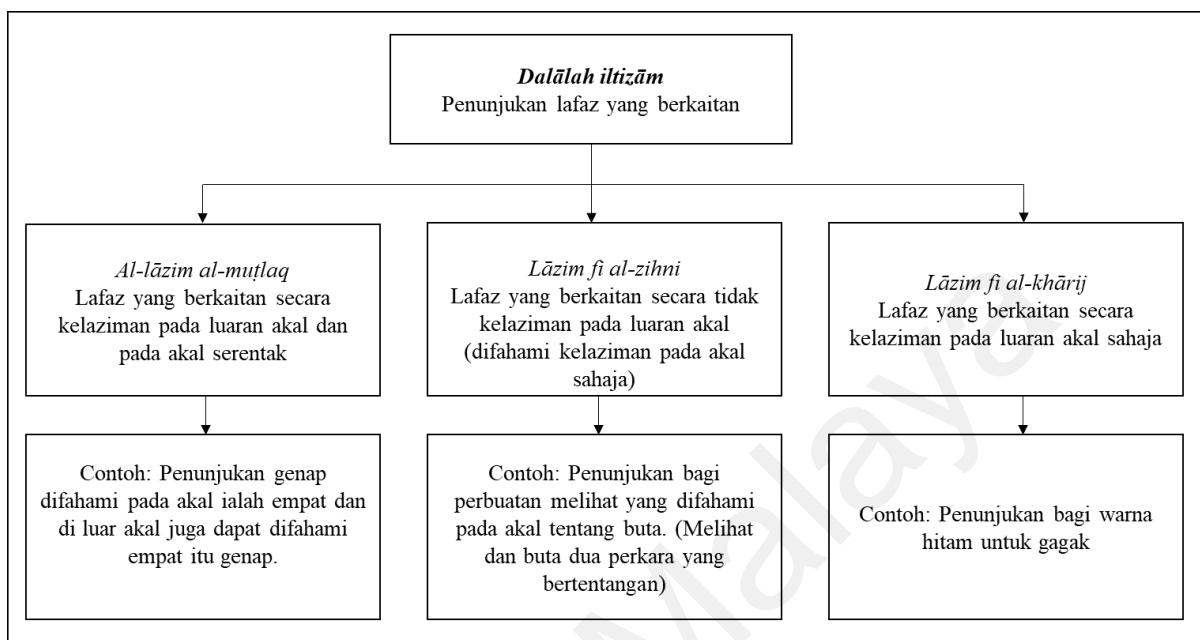
Berdasarkan struktur pembahagian enam penunjukan berikut, hanya satu sahaja pembahagian yang dikembangkan perbincangannya dalam ilmu logik iaitu *Mūrad* 1: penunjukan lafaz dengan sebab perletakan (*dalālah waḍ'iyyah*). Hal ini kerana penunjukan dengan perletakan mempunyai disiplinnya yang tersendiri iaitu tentang tujuan perletakan tersebut dan penunjukan ini memberi faedah secara umum pada akal, naqal dan tabiat (kebiasaan). Ini juga mudah difahami melalui pembelajaran dan pengajaran. Justeru, pembahagian penunjukan lafaz dengan perletakan dari al-Sanūsī dapat difahami penggunaanya dalam Rajah 3.3 berikut:



Rajah 3.3 Struktur perbahasan penunjukan yang diterima dalam ilmu logik menerusi *Mukhtaṣar* (Pengkaji 2022)

Seterusnya, al-Sanūsī menghuraikan lebih lanjut daripada pemahaman penunjukan dengan sebab perletakan dari segi fungsinya iaitu *dalālah iltizam* atau difahami sebagai penunjukan lafaz yang berkaitan iaitu melazimi atau mempunyai perkaitan makna penunjukan yang diletakkan tersebut dengan akal. Pembahagian ini dapat difahami melalui tempat kelaziman tersebut berlaku. Penjelasan al-Sanūsī

menunjukkan tiga tempat kelaziman iaitu pada dalam dan luar akal, pada akal sahaja dan pada luaran akal sahaja. Percontohan bagi pembahagian ini boleh difahami berdasarkan Rajah 3.4 berikut:



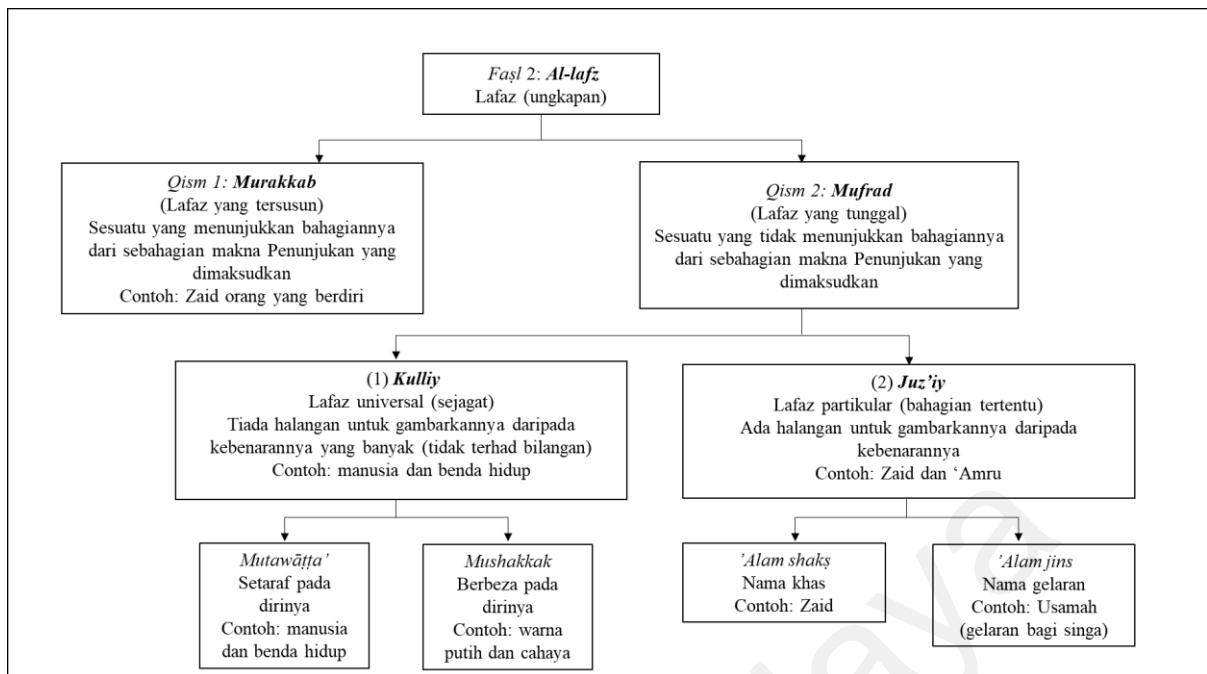
Rajah 3.4 Kerangka teori penunjukan lafaz yang berkaitan (*dalālah iltizām*) dalam *Mukhtaṣar* (Pengkaji 2022)

Justeru, secara umumnya dapat difahami perbincangan tentang teori penunjukan terbahagi kepada tiga komponen iaitu melalui akal, tabiat (kebiasaan) dan perletakan yang mana ketiga-tiganya berbentuk lafaz atau bukan lafaz. Yang disepakati menurut ahli ilmu mantik adalah penunjukan lafaz dengan perletakan (*dalālah wad'iyyah*) dengan sebab yang telah dinyatakan di atas dan ini mempunyai tiga pembahagian tujuan perletakan. Antara yang dibincangkan adalah perletakan sesuatu perkara secara kelaziman pada akal, luaran akal dan kedua-dua keadaan secara bersekali. Kesimpulan ini menjelaskan kembali definisi penunjukan iaitu untuk memahami sesuatu perkara daripada sesuatu perkara yang lain. Demikianlah pengkhususan perbincangan teori penunjukan dalam *Mukhtaṣar* yang akan dianalisis penggunaannya dalam pemikiran logik Islam dalam bab seterusnya.

### **3.3.2 Teori Lafaz**

Lafaz dibincangkan dalam *Mukhtaṣar* setelah penerangan tentang penunjukan. Lafaz yang dibincangkan al-Sanūsī adalah pada aspek bentuk lafaz. Ia terdiri daripada dua bentuk lafaz iaitu lafaz yang tersusun dan lafaz yang tunggal. Manakala lafaz yang tunggal pula mempunyai dua jenis iaitu lafaz tunggal yang universal dan lafaz tunggal yang partikular. Dalam perbincangan lafaz tunggal yang universal terdapat dua nisbah lafaz kepada maknanya iaitu pertama; sama ada lafaz tersebut mempunyai makna yang setaraf pada afradnya (*mutawāṭṭa*) seperti contoh lafaz “insan” dan “haiwan” atau kedua; lafaz tersebut adalah yang sebaliknya seperti contoh lafaz “putih” dan “cahaya”. Kedua-dua lafaz “insan” dan “haiwan” mengandungi makna yang setaraf iaitu secara hakikatnya kedua-dua contoh lafaz ini sebuah hidupan. Manakala lafaz “putih” dan “cahaya” tidak mempunyai makna yang sama taraf pada maknanya seperti contoh warna “putih” pada sesuatu afrad dengan “putih” pada “cahaya” jelas tidak dapat digambarkan persamaannya kerana apabila disandarkan pada sesuatu perkara, maka masing-masing mempunyai kekuatan yang berbeza sama ada dari segi fizikal maupun makna.

Seterusnya pembahagian lafaz partikular yang terdapat halangan untuk gambarkan daripada kebenarannya yang pelbagai kerana ia mempunyai kebenaran yang hakiki. Lafaz ini ditunjukkan pada dua bentuk iaitu nama khas (*'alam shakhs*) seperti contoh diberikan dalam *Mukhtaṣar* iaitu “Zaid” dan “Amru” manakala nama gelaran (*'alam jins*) seperti contoh nama gelaran “Usamah” kepada pemuda yang berani seperti singa. Gambaran rajah bagi perbincangan ini boleh dilihat dalam Rajah 3.5 berikut:

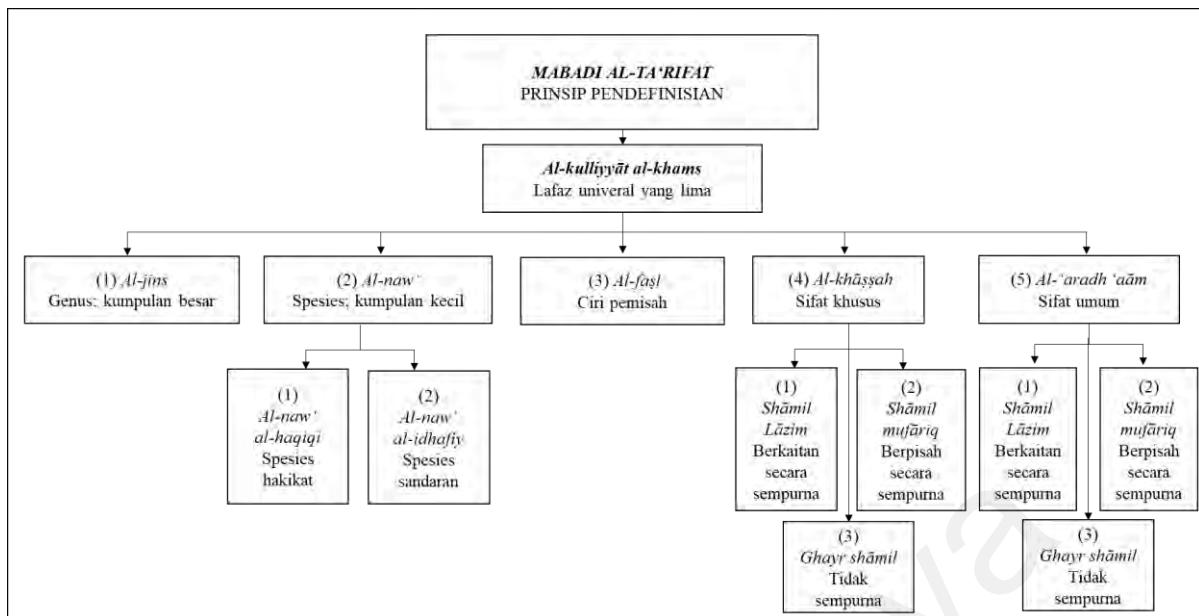


Rajah 3.5      Kerangka teori pembahagian bentuk lafaz dalam *Mukhtaṣar*  
(Pengkaji 2022)

Pembahagian jenis-jenis lafaz ini menunjukkan satu panduan tentang indikasi lafaz dalam penghasilan makna yang tepat. Hal ini beriringan dengan tujuan logik sebagai satu disiplin ilmu yang memandu manusia berfikir dengan betul. Justeru pengelasan jenis lafaz ini perlu diberi perhatian, maka bahagian ini dikeluarkan sebagai satu teori logik iaitu teori lafaz. Teori ini amat penting kerana dalamnya terkandung *mabādi' al-taṣawwurāt* yang turut dinyatakan kebanyakan ahli mantik iaitu *al-kulliyāt al-khams*. Al-Sanūsī menyatakan *al-kulliyāt al-khams* adalah *mabādi' al-taṣawwurāt* dengan penjelasan diberikan pada pengetahuan dua teori yang asas iaitu *al-dalālah* dan *al-lafz* untuk memahami perbincangan prinsip dalam *al-taṣawwurāt*.<sup>176</sup>

Perbincangan *al-kulliyāt al-khams* merupakan komponen ketiga bawah perbincangan jenis-jenis lafaz *mufrad* (lafaz tunggal) yang *kulliy* (lafaz yang universal). Justeru, teori lafaz dibentuk daripada perbincangan *Faṣl 2: Al-lafz*. Kerangka teori lafaz universal yang lima (*al-kulliyāt al-khams*) boleh dilihat pada Rajah 3.6 yang berikut:

<sup>176</sup> Al-Sanūsī, *Sharah Mukhtaṣar*, 6.



Rajah 3.6 Kerangka teori lafaz universal yang lima dalam *Mukhtaṣar* (Pengkaji 2022)

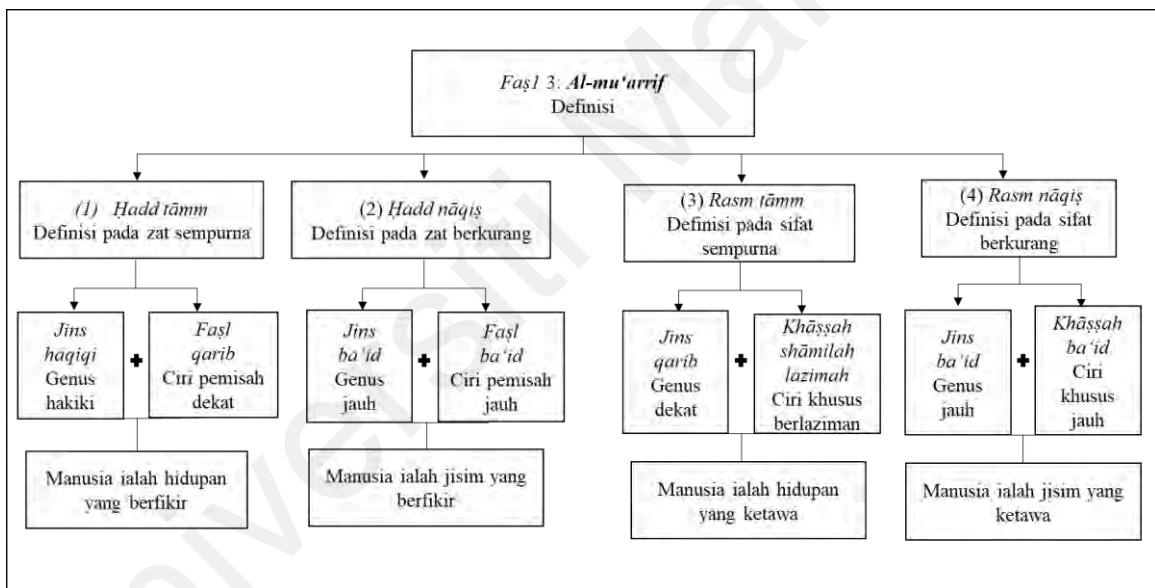
### 3.3.3 Teori Definisi

Berdasarkan perbincangan *faṣl* 3; definisi yang diketengahkan oleh al-Sanūsī, teori definisi ini dikemukakan. Teori ini dikemukakan seiring dengan fungsinya sebagai tujuan pendefinisian. Teori penunjukan dan lafaz yang dikemukakan sebelum ini berperanan sebagai prinsip-prinsip pendefinisian bagi menyempurnakan tujuan pendefinisian iaitu dengan membentuk definisi. Definisi penting bagi membezakan hakikat sesuatu dengan hakikat sesuatu yang lain. Justeru, dengan teori definisi ini boleh menyelamatkan seseorang dari kesalahan dalam berfikir.

Maka dalam teori definisi ini, perbincangan al-Sanūsī meliputi empat bentuk definisi berserta huraian yang ringkas oleh al-Sanūsī dalam *al-Mukhtaṣar* tetapi memadai dengan tujuan sebuah karya ringkasan iaitu hanya beberapa perkara yang penting untuk menyampaikan tujuan dan fungsinya dalam menyampaikan makna dan melengkapkan *maqsūd* yang pertama iaitu pendefinisian (*al-ta'rifāt*). Empat bentuk definisi tersebut ialah definisi pada zat secara sempurna (*hadd tāmm*), definisi pada zat secara berkurang (*hadd nāqis*), definisi pada sifat secara sempurna (*rasm tāmm*) dan definisi pada sifat secara berkurang (*rasm nāqis*). Keempat-empat definisi dibentuk dengan menggunakan

komponen lafaz universal yang lima dalam teori lafaz. Ini menunjukkan kesinambungan setiap teori yang dijelaskan dalam perbincangan logik secara tersusun.

Tiada kelainan dalam teori definisi yang dikemukakan oleh al-Sanūsī dengan teori sedia ada dalam disiplin logik. Namun begitu, corak penyampaian al-Sanūsī sedikit sebanyak menjadi indikator dari sudut kandungan perbincangan yang diperlukan untuk memenuhi fungsi tujuan pendefinisian sesuatu. Buktinya al-Sanūsī menjelaskan dengan ringkas sekali pada bahagian ini kerana pengetahuan tentangnya sudah jelas dan dapat difahami melalui percontohan yang diberikan. Untuk memahami teori ini, penguasaan kepada teori penunjukan dan definisi perlu dikuasai terlebih dahulu. Kerangka teori definisi boleh dilihat dalam Rajah 3.7 yang berikut.



Rajah 3.7      Kerangka teori definisi dalam *Mukhtaṣar* (Pengkaji 2022)

### 3.3.4 Teori Pernyataan

*Al-qadiyyah* atau pernyataan merupakan lafaz yang tersusun dan terkandung dengan penaakulan bagi zatnya bahawa ia adalah benar atau dusta.<sup>177</sup> Bahagian ini dibincangkan secara panjang lebar dalam *Mukhtaṣar*. Dalam BI.1 *Faṣl 4: Pernyataan (al-qadiyyah)*, pengkaji telah menjelaskan pembahagian-pembahagian pernyataan menurut susunan

<sup>177</sup> Al-Sanūsī, *Sharah Mukhtaṣar*, 28. Al-Sanūsī, *Mukhtaṣar*, 19.

keutamaan al-Sanūsī. Justeru, daripada penerangan tersebut, teori pernyataan dikemukakan sama ada pernyataan berbentuk perhasilan (*mahṣulah*) dan pelarasan (*ma'dūlah*) maka gabungannya menjadi enam belas bentuk pernyataan yang telah disimpulkan oleh al-Sanūsī. Struktur penyusunan pernyataan al-Sanūsī dimulakan dengan pembahagian pernyataan kepada dua bahagian utama iaitu *Qism* 1: pernyataan bersyarat (*al-qadiyyah al-shartiyah*) dan *Qism* 2: pernyataan mutlak (*al-qadiyyah al-hamliyyah*). Pernyataan bersyarat terdiri daripada dua komponen penting iaitu *muqaddam* (pendahulu) dan *tālī* (yang mengikut). Manakala definisi pernyataan mutlak terdiri daripada tiga komponen penting iaitu *maudu'* (subjek logik), *mahmūl* (predikat logik) dan *rābiṭah* (ikatan; hubungan) antara keduanya.

Pernyataan bersyarat dibahagikan kepada dua iaitu *Murād* 1: pernyataan bersyarat berhubung (*shartiyah muttaṣilah*) dan *Murād* 2: pernyataan bersyarat berpisah (*shartiyah munfaṣilah*). Pernyataan bersyarat berhubung ialah pernyataan yang dihukumkan padanya dengan mengikut salah satu pernyataan dengan pernyataan yang lain. Komponen *muqaddam* dan *tālī* adalah sama ada salah satunya menjadi sebab atau musabab kepada yang lain atau kedua-duanya menjadi sebab yang satu. Pernyataan bersyarat berpisah pula ialah pernyataan yang tiada keserasian antara dua pernyataan dalam satu ayat, sama ada pada benar dan salah.

Seterusnya dapat dilihat pula pengkategorian pernyataan mutlak. Terdapat tiga nisbah pembahagian bagi pernyataan mutlak iaitu aspek subjek logik partikular (*maudu' juz'iyy*) atau subjek logik universal (*maudu' kulliy*) dan kewujudan subjek logik (*wujūd mauḍū'*). Daripada jenis pembahagian ini, nisbah antara subjek logik, predikat logik dan hubungan kedua-duanya menatijahkan pernyataan yang pelbagai. Kesimpulan daripada ini, terdapat enam jenis pernyataan dapat dianalisis dan dikeluarkan. Pertama; pernyataan berkhusus (*shakhsiyah; makhṣuṣah*), kedua; pernyataan berkuantiti (*musawwarah; mahṣurah*), ketiga; pernyataan tiada ketentuan (*muḥmalah*), pernyataan terpesong (*munharifah*),

ketiga; pernyataan terpesong (*munharifah*), keempat; pernyataan wujud secara luaran (*khārijīyyah*), kelima; pernyataan kemungkinan wujud (*haqīqiyyah*) dan keenam; pernyataan wujud pada fikiran (*dhihnīyyah*).

Daripada keenam-enam pernyataan ini, pernyataan terpesong merupakan kelainan yang diketengahkan dalam perbincangan al-Sanūsī. Daripada pengkategorian yang diletakkan dibawah aspek subjek logik beserta keterangan dan penguraian al-Sanūsī tentangnya adalah diandaikan kategori pernyataan ini sebagai satu bentuk pembinaan pernyataan yang terdapat kesalahan padanya iaitu perletakan pengkuantiti predikat logik yang terpesong daripada pengkuantiti subjek logik. Mengikut kaedah perletakan pengkuantiti subjek dan predikat logik haruslah mengikuti satu sama lain. Jika terpesong perletakannya, maka dihukumkan pernyataan tersebut bertentangan dengan apa yang disepakati dalam logik Islam. Justeru, pernyataan sebegini jika digunakan oleh pihak musuh maka ia boleh dikenalpasti dan dapat ditangani dengan tatacara berfikir secara logik Islam. Analisis tentang teori ini yang bertepatan dengan pemikiran logik Islam zaman kini akan dihuraikan dalam analisis bab 4.

Bagi melengkapkan bahagian analisis pengkajian struktur ini, berikut merupakan jadual 3.10 menunjukkan percontohan setiap satu pernyataan dalam *Mukhtaṣar*. Setiap percontohan ini akan dianalisis dalam analisis teori pernyataan bab 4. Bahagian ini akan melihat kepada struktur teori ini seperti yang dinyatakan al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*.

Jadual 3.10 Contoh pernyataan dalam *Faṣl 4*: Pernyataan (*al-qadāyā*) dalam *Mukhtaṣar* (Al-Sanūsī t.t.)

<b>Pembahagian pernyataan dalam <i>Mukhtaṣar</i></b>	<b>Contoh dalam <i>Mukhtaṣar</i></b>
<b><i>Qism 1: Pernyataan bersyarat (al-qadiyyah al-shartiyah)</i></b>	
<b><i>Murād 1: Pernyataan bersyarat berhubung (shartiyah muttaṣilah)</i></b>	
<i>Naw'</i> 1: Pernyataan berlaziman ( <i>luzumiyyah</i> )	“Jika matahari terbit, maka siang ada” “Jika siang ada, maka bintang sembunyi”
<i>Naw'</i> 2: Pernyataan bersepakat ( <i>ittifāqiyah</i> )	“Jika matahari terbit, maka insan berfikir”
<b><i>Murād 2: Pernyataan bersyarat berpisah (shartiyah munfaṣilah)</i></b>	
<i>Naw'</i> 1: Pernyataan yang ditegah dari berhimpun dan ternafi ( <i>haqīqiyyah; māni‘ah al-jam‘ u wa al-khuluw</i> )	“Sama ada berlaku perkara yang wujud secara qadim dan sama ada berlaku ia secara tidak qadim” “Sama ada berlaku perkara yang wujud secara qadim dan sama ada berlaku secara baharu”
<i>Naw'</i> 2: Pernyataan dengan tegahan berhimpun ( <i>māni‘ah jam‘ u</i> )	“Sama ada jisim itu adalah putih dan sama ada jisim itu adalah hitam”
<i>Naw'</i> 3: Pernyataan dengan tegahan ternafi ( <i>māni‘ah al-khuluw</i> )	“Sama ada jisim itu adalah tidak putih dan sama ada ia adalah hitam”
<b><i>Qism 2: Pernyataan mutlak (al-qadiyyah al-hamliyyah)</i></b>	
<b><i>Naw' 1: Subjek logik partikular (mauḍu‘ juz‘iy)</i></b>	
<i>Juzu'</i> 1: Pernyataan berkhusus ( <i>shakhsiyah; makhṣuṣah</i> )	“Zaid berdiri”; “Amru tidak ketawa”
<b><i>Naw' 2: Subjek logik universal (mauḍu‘ kulliy)</i></b>	
<i>Juzu'</i> 1: Pernyataan berkuantiti ( <i>musawwarah; mahṣurah</i> )	Tiada contoh dinyatakan
<i>Juzu'</i> 2: Pernyataan tiada ketentuan ( <i>muḥmalah</i> )	Tiada contoh dinyatakan
<i>Juzu'</i> 3: Pernyataan terpesong ( <i>munharifah</i> )	Tiada contoh dinyatakan

### **Naw' 3: Kewujudan subjek logik (*wujūd mauḍū'*)**

---

Juzu' 1: Pernyataan wujud secara luaran    Tiada contoh dinyatakan  
(*khārijiyah*)

---

Juzu' 2: Pernyataan kemungkinan wujud (*haqīqiyyah*)    Tiada contoh dinyatakan

---

Juzu' 3: Pernyataan wujud pada fikiran (*dhihnīyyah*)    “sekutukan Allah ditegah”

---

Jadual 3.10 telah mengumpulkan semua percontohan dalam *Faṣl 4: al-qadiyyah*. Menurut al-Sanūsī, pernyataan bersyarat adalah pernyataan mutlak yang dibezakan keduanya sama ada secara berkhkusus atau tidak berkhkusus.

“Dan adapun pernyataan bersyarat adalah pernyataan mutlak: ia menjadi berkhkusus apabila dikhkususkan kelaziman atau kepatuhan pada keadaan tertentu, atau zaman tertentu seperti kami berkata: “jika datang kepada kami suatu hari dengan berjalan atau menunggang maka kamu dimuliakan” atau kami berkata “sama ada terjadi ia adalah apabila hidup dengan berilmu atau dengan jahil”.”<sup>178</sup>

Manakala pernyataan tidak berkhkusus adalah tidak terikat pada kelaziman atau kepatuhan terhadap keadaan tertentu, sebaliknya hanya melihat pada subjek logik dalam pernyataan tersebut sama ada subjek ditentukan kuantitinya dengan keseluruhan atau sebahagian, atau tidak ditentukan kuantitinya. Kesemua keadaan ini sama ada ditentukan penerimaannya atau penafiannya dalam pernyataan tersebut. Penjelasan al-Sanūsī ini telah menjelaskan hubungan pernyataan mutlak dan pernyataan bersyarat.

Oleh itu, diandaikan al-Sanūsī menjelaskan struktur ini secara berlainan dari kebiasaan dalam karya-karya logik iaitu menjelaskan pernyataan bersyarat terlebih dahulu kemudian diikuti pernyataan mutlak kerana ingin menunjukkan kesinambungan dalam kedua-dua jenis pembahagian pernyataan ini. Hal ini juga melatih keupayaan berfikir secara kritis kepada pembaca dan pengkaji tentang hubungan dan kandungan teori

---

<sup>178</sup> Al-Sanūsī, *Sharah Mukhtaṣar*, 59. Al-Sanūsī, *Mukhtaṣar*, 24.

pernyataan yang dibincangkan. Al-Sanūsī menyenaraikan pernyataan tidak berkhkusus seperti berikut:

“Dan tidak berkhkusus: dan ia adalah tidak dikhusukan padanya kelaziman atau kepatuhan dengannya, dan ia menjadi pernyataan tiada ketentuan (*muḥmalah*), pernyataan berkuantiti (*musawwarah*), pernyataan keseluruhan (*kulliyah*), pernyataan sebahagian (*juz’iyyah*), penerimaan (*mūjabāt*) dengan pengisbatan kelaziman dan kepatuhan dan penafian (*sālibāt*) dengan mengangkat keduanya.”<sup>179</sup>

Pada akhir perbincangan teori pernyataan ini, al-Sanūsī memberikan senarai perkataan yang memberi indikasi pada perbezaan pernyataan, kuantiti subjek dan penerimaan atau penafian yang dihukumkan pada pernyataan bersyarat. Perkataan ini dinamakan *al-sūr* (kata pengkuantiti dan jenis-jenisnya). Pengkaji menjelaskan hal ini dalam jadual 3.11 di bawah:

---

<sup>179</sup> *Ibid.*

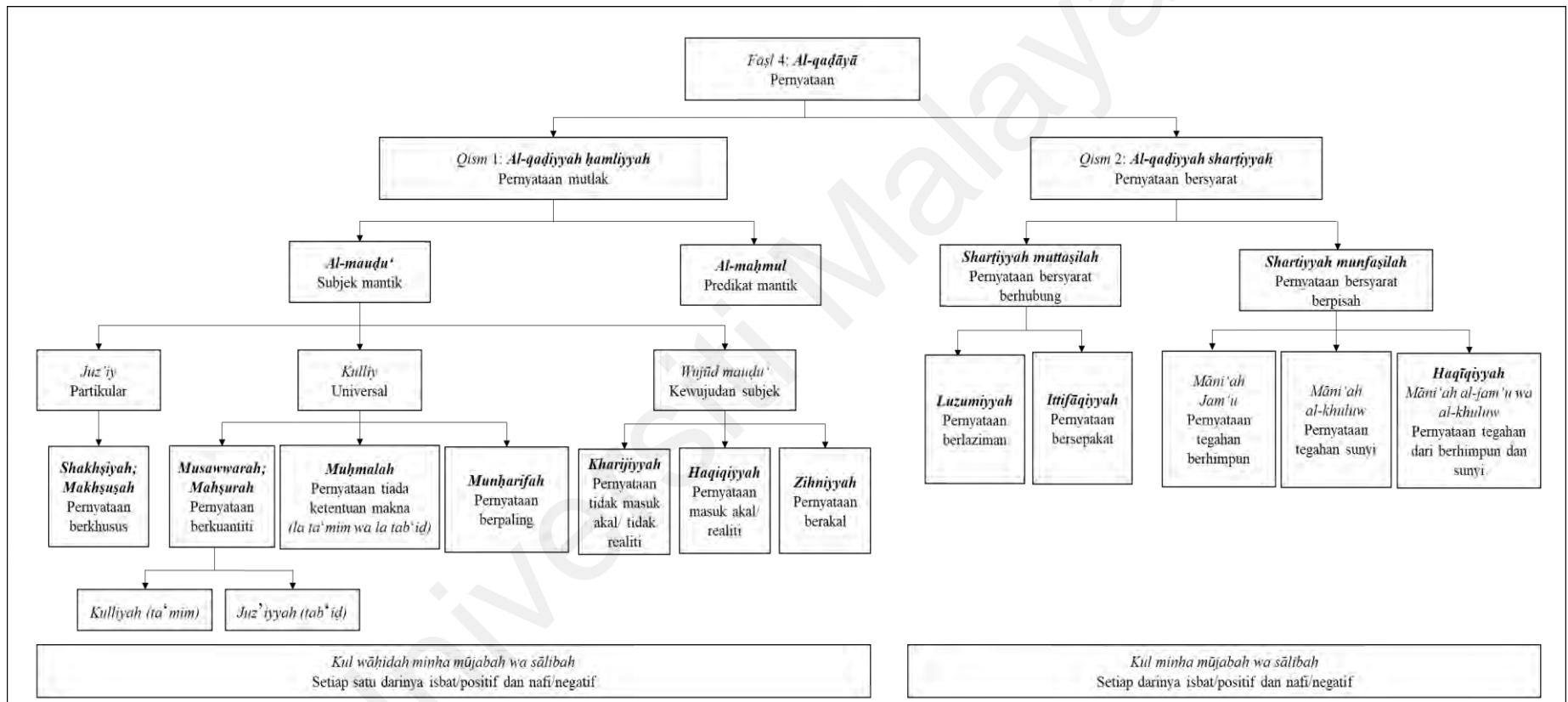
Jadual 3.11 Peranan pengkuantiti (*al-sūr*) dan jenis-jenisnya dalam teori pernyataan (Al-Sanūsī t.t. & Pengkaji 2022)

Bil.	Pengkuantiti dan jenis-jenisnya ( <i>al-sūr wa anwā'ihi</i> )	Peranan dalam teori pernyataan
1.	<i>kullamā</i> dan <i>mahmā</i> (kebanyakan masa, bila-bila sahaja; <i>at most time; whenever</i> )	Pernyataan keseluruhan berhubung dengan penerimaan
2.	<i>dā'imān</i> (sentiasa; <i>always</i> )	Pernyataan keseluruhan berpisah dengan penerimaan
3.	<i>laisa albattah</i> (tidak sesekali; <i>not at all</i> )	Pernyataan keseluruhan berpisah dan berhubung dengan penafian
4.	<i>qad yakūnu</i> (kemungkinan; <i>perhaps</i> )	Pernyataan sebahagian dengan penerimaan
5.	<i>laisa kullamā, laisa dā'imān wa qad lā yakūnu</i> (tidak kebanyakan masa, tidak sentiasa, tidak berkemungkinan; <i>not at most time, not always, no perhaps</i> )	Pernyataan sebahagian dengan penafian
6.	<i>in, walau, iza</i> (jika; <i>if</i> ) <i>immā</i> (jika; <i>if</i> )	Kegunaan kebiasaan dengan generalisasi <sup>180</sup>

Kesimpulan daripada pengakhiran teori pernyataan ini menunjukkan al-Sanūsī seorang yang sangat teliti dalam penstrukturkan kaedah ini dalam ilmu logik. Penerangan diberikan pada sekecil-kecil perkara jika perkara tersebut jelas dapat membezakan antara sesuatu pernyataan dengan pernyataan yang lain. Bahagian pernyataan yang dijelaskan secara ringkas didatangkan dengan percontohan agar dapat difahami dengan baik. Manakala pernyataan yang mempunyai penghuraian yang lebih panjang adalah bahagian yang penting dan beliau perlu menjelaskan dengan terperinci sebagai memenuhi tujuan nakhah kecil ini ditulis. Begitu juga hal ini apabila dirujuk pada *Sharah Mukhtaṣar* dan *Hāshiyah Bayjūrī 'alā Mukhtaṣar*. Setiap daripada karya ini menghuraikan dengan lebih

<sup>180</sup> Al-Sanūsī menggunakan istilah طلاق مالا “وَالْمَالِق” dalam *Mukhtaṣar* bagi menunjukkan kegunaan kata “jika” bagi menunjukkan kegunaannya secara kebiasaan dengan membawa hukum generalisasi kepada pernyataan yang dibuat. (Lihat Al-Sanūsī, *Mukhtaṣar*, 25 dan *Sharah Mukhtaṣar*, 57-58)

terperinci tentang satu-satu struktur logik yang diketengahkan al-Sanūsī. Oleh kerana kajian ini hanya menfokuskan pada *Mukhtaṣar*, untuk analisis akan melihat keistimewaan *Mukhtaṣar* sebagai sebuah naskhah kecil dalam memberi pemahaman tentang ilmu logik dan membina kerangka berfikir yang betul. Gambaran bagi kerangka teori tentang pernyataan secara keseluruhan dalam *Mukhtaṣar* adalah seperti dalam Rajah 3.8 yang berikut:



Rajah 3.8

Kerangka teori pernyataan dalam *Mukhtaṣar* (Pengkaji 2022)

### 3.3.5 Teori Silogisme

Silogisme merupakan bahagian terpenting dalam disiplin ilmu logik. Pengkaji menamakan teori ini sebagai analisis logik yang dimaksudkan sebagai kesimpulan akhir dari perbincangan ilmu logik yang menyampaikan tujuan ilmu logik iaitu memandu akal untuk membezakan antara yang hak dan batil.

Dalam pembahagian *Mukhtaṣar al-Sanūsī*, silogisme teletak di bawah *Mabḥath 2: għarad al-hujaj* yang bermaksud tujuan penghujahan. Inilah natijah akhir bagi penyusunan disiplin mantik iaitu untuk menghasilkan hujah dengan kebenaran yang tidak berhajat kepada pernyataan lain lagi. Justeru dapat dilihat bahagian perbincangan logik Islam bermula dari *Faṣl 1*: penunjukan, *Faṣl 2*: lafaz, *Faṣl 3*: definisi, *Faṣl 4*: pernyataan, *Faṣl 5*: pernyataan kontra dan *Faṣl 6*: pernyataan beralih. Keenam-enam fasal ini berhubungan dan merupakan servis kepada fasal yang terakhir iaitu *Faṣl 7*: silogisme untuk pembinaan hujah yang benar. Disinilah perbahasan silogisme dapat difahami dengan jelas melalui penguasaan kepada bahagian-bahagian yang lain dalam perbincangan ini.

Pembinaan silogisme terdiri daripada dua mukadimah yang menerusi takrif silogisme, *al-Sanūsī* namakan sebagai dua perakubenaran (*taṣdiqainī*). Silogisme dibahagikan kepada dua bahagian iaitu *Qism 1*: silogisme berpasangan (*al-qiyās al-iqtirāni*) dan *Qism 2*: silogisme berkecuali (*al-qiyās al-istithna ‘iy*). Setiap satunya mempunyai ciri-ciri tersendiri dalam penghasilan natijah. Pada bahagian silogisme berpasangan terdapat beberapa rukun yang penting untuk menghasilkan ilmu yang benar. Dinamakan rukun yang pertama mukadimah *ṣughrā* manakala rukun kedua sebagai mukadimah *kubrā*. Penghubung kedua-dua rukun ini dinamakan *wasat* yang mana ketiga-tiga ini akan membentuk keadaan yang dinamakan *shakal* (bentuk silogisme). Terdapat empat *shakal* yang dibina dari rukun ini. Al-Sanūsī turut bersepakat dengan kebanyakan ahli mantik bahawa bentuk silogisme yang terhasil dari kaedah empat *shakal* ini adalah 16. Pada

kajian ini tidak dibincangkan secara mendalam pembentukan semua *shakal* ini akan tetapi secara rumusan formula kaedah pembinaan *shakal* boleh dilihat pada Jadual 3.12 berikut.

Jadual 3.12 Rumusan kaedah pembinaan *shakal* dalam silogisme

Jenis Shakal	Pertama	Kedua	Ketiga	Keempat
<b>Mukadimah Sughrā</b>	Alam itu berubah-ubah	Setiap insan itu <b>haiwan</b>	Setiap <b>insan</b> itu haiwan	Setiap <b>insan</b> itu haiwan
<b>Mukadimah Kubrā</b>	Setiap yang berubah-ubah itu baharu	Tiada satupun daripada batu itu <b>haiwan</b>	Setiap <b>insan</b> itu berfikir	Setiap yang berfikir itu <b>insan</b>
<b>Wasat</b>	berubah-ubah	haiwan	insan	insan
<b>Formula</b>	(A) itu (B) (B) itu (C)	(A) itu (B) (C) itu (B)	(B) itu (A) (B) itu (C)	(B) itu (A) (C) itu (B)
<b>Rumusan</b>	Kedudukan <i>wasat</i> pada predikat <i>sughrā</i> dan subjek <i>kubrā</i> .	Kedudukan <i>wasat</i> pada predikat <i>sughrā</i> dan <i>kubrā</i> .	Kedudukan <i>wasat</i> pada subjek <i>sughrā</i> dan <i>kubrā</i> .	Kedudukan <i>wasat</i> pada subjek <i>sughrā</i> dan predikat <i>kubrā</i> .

Dalam silogisme terdapat dua rukun. Rukun yang pertama merupakan tuntutan yang lebih kecil; kesimpulan kecil (*asghar al-matlūb*) dalam pembinaan natijah dan jika mukadimah tersebut berbentuk pernyataan mutlak ia adalah pada “subjek logik”, manakala bentuk pernyataan bersyarat ia adalah pada “*mukadimah*; permulaan”. Rukun yang kedua pula merupakan tuntutan yang lebih besar (*akbar al-matlūb*) dan jika pernyataan mutlak ia adalah “predikat logik”, manakala pernyataan bersyarat ia adalah “*tālī*; yang mengikut”. Yang ketiga dalam rukun ini adalah *al-wasat* yang mana jika dihubungkan keadaan *wasat* dengan *sughrā* dan *kubrā* maka dinamakan ia sebagai *shakal*. Maka kesemua rukun ini membentuk silogisme berpasangan dan formula yang dihasilkan dalam penyusunan rukun-rukun ini amat penting. Penyusunan al-Sanūsī

tentang aspek ini sangat teliti dan dijelaskan satu persatu mengikut kaedah dan penggunaannya.

Oleh kerana teori ini mempunyai peranan yang besar dalam natijah ilmu mantik dan logik, terdapat pelbagai respon terhadapnya. Golongan yang menerima teori ini secara khususnya seiring pastinya menerima autoriti ilmu mantik dan logik dan begitu juga golongan sebaliknya yang menolak mantik kerana teori silogisme ini. Penerimaan kepada ilmu ini dari golongan sarjana terdahulu adalah selagi mana ia tidak bertentangan dengan ilmu wahyu. Begitu juga realitinya pada zaman kini yang sepatutnya lebih terkehadapan dalam bab pemikiran ini. Manakala penolakan kepada ilmu ini berlaku kerana dakwaan teori silogisme berupaya menghasilkan ilmu yang yakin ditolak.<sup>181</sup> Sedangkan fungsi teori silogisme dalam sintesis ilmu logik dan mantik dengan ilmu-ilmu semasa merupakan perkembangan ilmu yang selari dengan perkembangan dunia intelektual zaman kini. Justeru teori ini juga dibincangkan al-Sanūsī secara mendalam seperti mana para sarjana mantik kebanyakannya.

---

<sup>181</sup> Menurut Sa‘īd Fūdah dalam *Tad‘īm al-Mantiq*, Ibn Taimiyah menolak ilmu mantik kerana beliau menyanggah teori silogisme mampu menghasilkan ilmu yang yakin. Beliau menyatakan kesilapan dalam ilmu mantik biasanya berlaku dalam konsep *al-burhān* dari teori silogisme dan konsep *al-hadd* dari teori definisi. Beliau menerima kebenaran yang ada pada *al-burhān* kerana keupayaan dalil *al-burhān* menghasilkan ilmu yang benar. Namun begitu, beliau menyatakan terdapat kesilapan dalam *al-burhan* dari dua aspek iaitu pengehadan sumber-sumber ilmu yakin kepada enam sumber sahaja sebagaimana yang disenaraikan oleh al-Ghazali dalam kitab *al-Iqtisād fī al-Itiqād* untuk digunakan di dalam silogisme adalah tidak berasaskan kepada dalil yang sahih. Berasaskan kepada perkara ini, beliau menolak teori silogisme secara khususnya dan ilmu mantik dan logik secara amnya. (Lihat Engku Ku Hasan, Penggunaan Al-Qiyās dalam *Umm al-Barāhīn*, 109-110)

### **3.4 KESIMPULAN**

Kesimpulan daripada perbincangan dalam bab ini jelas menunjukkan tujuan penyusunan *Mukhtaşar* dalam ilmu logik. Menurut al-Sanūsī, penyusunan ini adalah untuk membenarkan apa yang diperlukan pada *al-taṣawwurāt* (konsepsi) dan *al-taṣdīqāt* (perakubenan) yang terhasil daripada proses berfikir manusia dengan meninggalkan dan mengurangkan apa yang mengganggu pemikiran dan mengaplikasikannya daripada kaedah-kaedah dan pembahagian yang dikemukakan. Justeru, tujuan al-Sanūsī ini dilihat selari dalam penghuraianya tentang ilmu mantik. Manusia secara fitrahnya berkemampuan untuk berfikir namun perlu kepada satu undang-undang berfikir yang dinamakan sebagai ilmu mantik yang membawa kepada faedah ilmu ini iaitu sebuah peraturan yang memelihara aktiviti berfikir manusia daripada tersalah ketika aktiviti tersebut berlaku. Maka, bab 3 ini telah mengeluarkan satu struktur peraturan berfikir menurut al-Sanūsī berdasarkan keutamaan perbincangan tertentu yang dijelaskan. Daripada struktur logik al-Sanūsī ini, pengkaji menganalisis lima teori yang diandaikan sebagai tonggak perbincangan dalam *Mukhtaşar*. Untuk melengkapkan analisis pengkajian ilmu logik al-Sanūsī, penulis akan memberikan percontohan aplikasi kekuatan kelima-lima teori ini sebagai asas pemikiran logik Islam dalam bab seterusnya.

## **BAB 4: ANALISIS SUMBANGAN IDEA DAN KARYA LOGIK AL-SANUSI TERHADAP TRADISI ILMU MANTIK SERTA APLIKASI SEMASA DALAM PEMIKIRAN LOGIK ISLAM KONTEMPORARI**

### **4.1 PENGENALAN**

Dalam bab Analisis Sumbangan Idea dan Karya Logik Al-Sanusi Terhadap Tradisi Ilmu Mantik Serta Aplikasi Semasa Dalam Pemikiran Logik Islam Kontemporari, kajian ini akan menjawab persoalan utama tentang sumbangan idea dan karya *Mukhtaṣar* serta aplikasi semasa dalam pemikiran logik Islam kontemporari. Persoalan ini adalah berdasarkan objektif ketiga iaitu menganalisis konsep logik menurut Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar fi ‘Ilm al-Manṭiq* berdasarkan asas epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari. Objektif ketiga ini merangkumkan sumbangan karya logik al-Sanūsī terhadap tradisi ilmu mantik dan aspek aplikasi dalam pemikiran logik Islam. Analisis ini dijalankan dalam tiga aspek. Pertama, analisis lima idea teori logik dalam *Mukhtaṣar* terhadap tradisi ilmu mantik; kedua, analisis kedudukan dan kekuatan karya *Mukhtaṣar* dan ketiga, analisis aplikasi konsep logik al-Sanūsī terhadap pemikiran logik Islam kontemporari. Seterusnya dalam analisis aplikasi konsep logik al-Sanusi terhadap pemikiran logik Islam kontemporari, lima aspek dikenalpasti iaitu pertama; asas epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari, kedua; aplikasi dan praktikaliti logik karya *Mukhtaṣar*, ketiga; aspek dan cabaran logik *Mukhtaṣar* terhadap pemikiran logik Islam kontemporari dan keempat, keperluan pengemaskinian struktur dan kandungan *Mukhtaṣar*. Perbincangan bab 4 ini diakhiri dengan kesimpulan.

## **4.2 ANALISIS SUMBANGAN IDEA AL-SANUSI DALAM KARYA LOGIK *MUKHTAŞAR* TERHADAP TRADISI ILMU MANTIK**

Pengkajian ilmu logik dari segi latar belakang dan struktur pengkajian telah dinalisis dalam Bab 3 berkenaan Struktur Ilmu Logik dalam Pengkajian Ilmu Logik. Justeru, subtopik 4.2 ini akan menganalisis sumbangan idea al-Sanūsī daripada karya *Mukhtaşar* dengan merujuk kepada perbahasan percontohan yang telah dibuat oleh al-Sanūsī dalam setiap teori-teori yang telah dikeluarkan. Disamping itu, analisis ini juga membuat perbandingan percontohan dengan karya logik permulaan yang terkenal iaitu *Isaghūjī* untuk melihat sumbangan idea *Mukhtaşar* dalam tradisi ilmu mantik.

### **4.2.1 Analisis Idea Teori Penunjukan**

Daripada perbincangan *Mukhtaşar*, al-Sanūsī dilihat memberi keutamaan pada perbincangan penunjukan dalam penyusunan struktur ilmu logik beliau. Ini berbeza dari kebanyakan karya logik yang lain seperti *Isaghūjī* oleh al-Abharī yang dimulakan dengan teori lafaz. Keistimewaan pada teori penunjukan ini boleh dilihat melalui proses berfikir manusia. Hakikat adanya kaitan antara fikiran dan bahasa boleh dilihat seperti yang dinyatakan oleh Hashim Musa dalam Pengantar Falsafah Bahasa iaitu fikiran berperanan sebagai kandungan bahasa manakala bahasa sebagai wahana bagi fikiran. Justeru untuk menyampaikan sesuatu bahasa, kita memerlukan penggunaan lafaz; tetapi untuk menyatakan penggunaan lafaz kita memerlukan penunjukan terlebih dahulu disebalik lafaz yang digunakan.

Maka, di sini perbincangan logik al-Sanūsī mempunyai keistimewaannya apabila beliau memulakan perbincangan penunjukan terlebih dahulu dalam menyampaikan makna sesuatu. Topik penunjukan yang dibincangkan disepakati dalam mana-mana perbincangan logik iaitu penunjukan berbentuk secara lafaz atau bukan lafaz yang disampaikan dalam tiga kehendak iaitu sama ada melalui perletakan yang bermaksud penamaan yang telah diletakkan dari segi istilah seperti contoh isyarat menunjukkan

makna membenarkan iaitu “ya” dan isyarat menunjukkan makna menidakkan iaitu “tidak”. Hal ini sudah dapat difahami maksudnya dengan penggunaan kedua-dua isyarat yang membawa maksud penunjukan tersebut.

Seterusnya penunjukan dengan akal fikiran yang dapat difahami maknanya seperti apa-apa contoh perbuatan. Wajib akal mempercayai setiap perbuatan makhluk mestilah ada pelaku. Justeru, lafaz perbuatan tersebut secara automatik dapat difahami dengan akal yang waras bahawa ada pelaku yang melakukan sesuatu perbuatan. Contoh yang diberikan oleh al-Sanūsī dalam Mukhtaṣar adalah tentang perbuatan melakukan dosa. Jika ada perbuatan melakukan dosa pasti pada akal yang rasional ada pelaku dosa. Disamping itu, penunjukan yang dapat difahami maknanya melalui kebiasaan pula adalah berdasarkan penggunaan dan tabiat kebanyakan orang tentangnya. Contoh yang dibawa oleh al-Sanūsī adalah tentang jeritan iaitu pada kebiasaannya jika terdapat sesuatu jeritan meminta pertolongan maka pastinya untuk menunjukkan adanya musibah dalam situasi tersebut. Akhir sekali, penunjukan tanpa lafaz dengan kebiasaan lain pula seperti perubahan rona wajah biasa kepada warna kemerah-merahan kerana sifat malu.

Daripada ketiga-tiga penunjukan ini, hanya satu sahaja penunjukan yang diterima dalam perbahasan ilmu logik iaitu penunjukan dengan perletakan. Hal ini telah dibincangkan dalam subtopik 3.3.1 berkenaan teori penunjukan secara umumnya. Jika dilihat pada penunjukan dengan perletakan, terdapat tiga aspek pembahagian untuk memahami penggunaannya dalam menyampaikan kefahaman terhadap sesuatu perkara. Pertama, *dalālah muṭabaqah* iaitu penunjukan lafaz kepada sepenuh makna yang diletakkan padanya. Ini seperti contoh penunjukan lafaz “empat” menunjukkan sepenuh makna yang setaraf dengannya iaitu “gandaan dua” yang bermaksud angka dua apabila digandakan akan setaraf dengan bilangan “empat”. Antara contoh lain yang lebih mudah difahami ialah penunjukan lafaz insan kepada makna haiwan yang berfikir. Kedua, penunjukan lafaz kepada sebahagian makna yang diletakkan padanya. Seperti contoh

penunjukan lafaz bagi bilangan “empat” kepada makna sebahagian (juzuk) bagi empat seperti seperdua, seperempat atau tiga perempat. Antara contoh lain yang lebih mudah difahami ialah penunjukan lafaz insan sebagai haiwan sahaja atau yang berfikir sahaja.

Ketiga, *dalālah muṭabaqah* iaitu penunjukan lafaz yang berkaitan atau berlaziman sesuatu dengan sesuatu yang lain. Penunjukan ini dapat difahami kerana tidak terpisah antara perkara yang melazimi dan yang dilazimi. Sebagai contoh angka empat dan genap ialah berlaziman pada akal dan luar akal angka empat ialah genap. Begitu juga dengan kelaziman pada perbuatan melihat dan buta. Dapat difahami pada akal, buta adalah hal tidak melihat. Untuk memahami buta, perlu difahami terlebih dahulu perbuatan melihat kemudian dinafikan melihat. Pada luaran akal, buta dan melihat adalah dua hal yang bertentangan. Kelaziman yang lain seperti warna hitam pada gagak. Boleh juga digambarkan gagak berwarna-warni pada akal tetapi secara luaran akal, gagak lazim berwarna hitam. Percontohan yang dibawa oleh al-Sanūsī jelas mudah difahami dan memberi kefahaman yang jitu dalam memahami idea teori penunjukan sebelum membina sesuatu premis yang lebih kompleks.

Justeru untuk memahami sesuatu perkara dengan sesuatu yang lain, idea teori penunjukan diketengahkan sebagai panduan yang dapat memandu akal beroleh kefahaman tersebut. Manakala idea penunjukan lafaz dengan sebab perletakan (*dalālah al-lafz waḍ'iyyah*) mempunyai disiplin yang tersendiri seperti yang dijelaskan sebelum ini. Inilah idea teori penunjukan dalam ilmu logik yang terpakai dalam aktiviti berfikir sehari-hari.

#### 4.2.2 Analisis Idea Teori Lafaz

Berdasarkan perbincangan *fasl* 2; lafaz yang diketengahkan oleh al-Sanūsī, idea teori lafaz ini dikemukakan. Rentetan daripada perbincangan idea teori penunjukan yang memberi pengindikasian makna lafaz, al-Sanūsī tidak kesampingkan perbincangan bentuk-bentuk lafaz yang dikemukakan. Penyusunan yang sistematik ini memberi

kefahaman bahawa untuk menyatakan sesuatu makna, unsur yang digunakan bagi penyampaian makna perlu dibincangkan supaya tiada kesalahan dalam penggunaan bentuk lafaz. Lafaz merupakan perantara untuk menyampaikan apa yang difikirkan. Maka di sinilah peranan teori lafaz berdasarkan huraian al-Sanūsī.

Pengkajian teori lafaz telah dijelaskan dalam subtopik 3.3.2. Terdapat satu bahagian yang amat penting dalam pembahagian lafaz iaitu tentang *al-kulliyāt al-khams* iaitu lafaz universal yang lima. Al-Sanūsī meletakkan *al-kulliyāt al-khams* sebagai *mabādi' al-taṣawwurāt* dengan penjelasan diberikan pada pengetahuan dua teori yang asas iaitu *al-dalālah* (penunjukan) dan *al-lafż* (lafaz) untuk memahami perbincangan prinsip dalam *al-taṣawwurāt*.<sup>182</sup> Ini menjelaskan perbahasan lafaz universal yang lima (*al-kulliyāt al-khams*) merupakan pengantar untuk memahami teori definisi yang merupakan tujuan terpenting dalam bahagian *al-taṣawwurāt*. Dalam struktur pengkajian *Mukhtaṣar*, perbincangan *al-kulliyāt al-khams* merupakan komponen ketiga bawah perbincangan jenis-jenis lafaz *mufrad* (lafaz tunggal) yang *kulliy* iaitu dapat difahami *kulliy* sebagai lafaz universal yang berlaku bagi individu yang ramai.

Perbahasan bahagian ini dalam *Mukhtaṣar* adalah sangat ringkas tetapi merupakan bahagian yang penting untuk difahami bagi menyelesaikan tujuan *al-taṣawwurāt*. Al-Sanūsī tidak membahaskannya secara terperinci. Tambahan pula, bahagian lafaz universal yang lima ini boleh dilihat perbincangannya dalam disiplin ilmu falsafah dan ilmu maqulat iaitu tentang perbahasan menjelaskan *māhiyah* (hakikat) sesuatu. Justeru dalam ilmu logik, al-Sanūsī sebolehnya membincangkan *Mukhtaṣar* beliau secara ringkas sekadar untuk memahami logik tanpa unsur falsafah yang rumit kepada para penuntut ilmu untuk peringkat awal belajar ilmu mantik sebagaimana dinyatakan beliau dalam mukadimah kitab.

---

<sup>182</sup> Al-Sanūsī, *Sharaḥ Mukhtaṣar*, 6.

Dalam ilmu logik, lafaz universal yang lima tersebut ialah *al-jins* (kumpulan spesies besar; *genus*), *al-naw'* (kumpulan spesies kecil; *species*), *al-faṣl* (ciri pemisah; *difference*), *al-khaṣṣah* (sifat khusus; *proper accident*) dan *al-'araḍ 'am* (sifat umum; *comon accident*). Mahiyah adalah apa yang dengannya sesuatu itu tepat dengan hakikat dirinya. Justeru dalam perbahasan menjelaskan *al-māhiyyah* yang bermaksud apa yang dengannya, suatu itu tepat dengan hakikat dirinya, lafaz universal yang lima ini digunakan. Jika gugur salah satu lafaz universal dalam menerangkan hakikat sesuatu, maka faham terhadap sesuatu itu sukar untuk diperoleh. Dalam kebanyakan karya logik, dinyatakan bahagian ini adalah untuk menjawab persoalan “apakah ia?”. Begitu juga dalam *Mukhtaṣar*, al-Sanūsī memulakan setiap satu huraian pembahagian lafaz universal yang lima ini dengan menyatakan apa yang benar dalam memberi jawapan kepada “apakah ia?”.

Sebagai contoh dalam *Mukhtaṣar*, untuk menjelaskan apa itu manusia? Lafaz universal yang pertama ialah dari segi *al-jins*; kumpulan spesies yang besar. Manusia adalah daripada kumpulan spesies makhluk iaitu haiwan. Maka pada peringkat ini dapat difahami manusia ialah haiwan. Namun begitu, untuk memahami hakikat manusia secara kolektif tidak cukup hanya dari lafaz *al-jins* sahaja kerana pembahagian *al-jins* ini masih umum. Kuda, lembu dan haiwan-haiwan yang lain juga masih dibawah kategori *al-jins* haiwan. Justeru itu, di sinilah lafaz *al-jins* memerlukan pada lafaz yang seterusnya dari segi *al-naw'*, *al-faṣl*, *al-khaṣṣah* dan *al-'araḍ 'am*. Setiap lafaz ini memberi fungsi yang penting dalam menjelaskan sesuatu hakikat dan membezakan sesuatu hakikat dengan hakikat yang lain. Sebagai contoh, jika menjawab persoalan apakah manusia dengan menggunakan *al-jins* dan *al-faṣl* maka manusia ialah haiwan yang berfikir. Jika dengan *al-jins* dan *al-khaṣṣah* maka manusia ialah haiwan yang ketawa. Seterusnya daripada perbincangan semua lafaz universal yang lima ini akan membentuk sebuah definisi.

Kesimpulannya, penguasaan yang baik dalam memahami *al-kulliyāt al-khams* memberi kelebihan seseorang individu untuk memberi penjelasan yang baik bagi sesuatu perkara. Oleh sebab itu, idea teori ini diperkenalkan sebagai prinsip yang penting dalam proses memberi gambaran makna akan sesuatu (*mabādi' al-taṣawwurāt*). Dalam erti kata yang lain, lafaz universal yang lima ini akan memberi servis sepenuhnya dalam idea teori definisi seterusnya seperti yang dibincangkan dalam huraian di atas.

#### 4.2.3 Analisis Idea Teori Definisi

Idea teori definisi membincangkan kaedah yang diguna pakai dalam pemberian makna tentang sesuatu. Dalam konteks ini, teori yang dikemukakan oleh al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar* menjadi topik perbincangan. Dari segi struktur pengkajian *Mukhtaṣar*, teori ini telah dibincangkan dalam subtopik 3.3.3. Justeru dalam subtopik ini, pengkaji akan menganalisis perbincangan dan percontohan yang dinyatakan oleh al-Sanūsī.

Pendefinisian yang diajar dalam kaedah ilmu logik ini merupakan satu sandaran yang diguna pakai oleh semua bidang ilmu. Terdapat dua jenis definisi yang dibincangkan iaitu *ta'rīf bi al-hadd* (definisi analitik) dan *ta'rīf bi al-rasm* (definisi deskriptif). Secara keseluruhan daripada dua jenis definisi ini, al-Sanūsī menjelaskan empat kaedah pembentukan definisi yang disepakati oleh karya-karya logik kebanyakannya.

Kaedah pertama iaitu pembentukan *hadd tāmm* yang dapat difahami sebagai definisi pada zat secara sempurna. Definisi pada zat secara sempurna berfungsi sebagai definisi yang dibatasi dengan kritis secara sempurna dengan sesuatu yang membezakan sesuatu itu dengan sesuatu yang lain. Begitu juga sebaliknya bagi *hadd nāqīṣ* difahami sebagai definisi pada zat secara berkurangan iaitu mempunyai fungsi yang berkurang kesempurnaannya daripada kaedah pertama *hadd tāmm*. Ketepatan sesuatu definisi adalah berdasarkan unsur-unsur yang digunakan dalam pembinaan definisi tersebut. Ibarat pembinaan sebuah dinding yang memerlukan bahan-bahan seperti batu-bata dan

simen. Jenis dan kualiti bahan yang digunakan memberi kesan kepada kukuhnya binaan yang dibuat. Justeru untuk membina definisi pada zat secara sempurna perlulah menggunakan lafaz universal yang lima kategori *jins haqiqi* (genus yang hakiki) dan *faṣl qarīb* (ciri pemisah dekat).

Sebagai contoh pertama yang dinyatakan dalam *Mukhtaṣar* ialah “manusia adalah hidupan yang berfikir”. Jika dilihat daripada contoh ini, hidupan yang berfikir betul-betul membatasi hakikat manusia daripada hidupan-hidupan yang lain. Definisi ini terdiri daripada *al-jins qarīb* (genus dekat) dan *al-faṣl qarīb* (ciri pemisah dekat). Oleh kerana batasan yang diberikan sempurna maka ia dinamakan *hadd tāmm*. Begitu juga sebaliknya contoh bagi *hadd nāqīṣ* iaitu “manusia adalah jisim yang berfikir”. Definisi insan yang terdiri daripada *jins ba ‘īd* (genus jauh) dan *faṣl qarīb* (ciri pemisah dekat) menyebabkan hakikat manusia yang didefinisikan itu kurang sempurna kerana jisim bermaksud sesuatu yang menempati ruang. Justeru apa-apa sahaja yang menempati ruang masih boleh mengambil tempat jisim dan hal ini tidak memberi gambaran hakikat manusia yang sepenuhnya. Begitu juga keadaannya jika digunakan *faṣl qarīb* sahaja untuk mendefinisikan manusia iaitu “yang berfikir” (*nāṭīq*). Menurut Syeikh Muhammad Yasin al-Fādānī dalam *Risālah fī ‘Ilm al-Manṭiq*, definisi *hadd tāmm* ini terdiri daripada sekalian zatnya dan ia digelar definisi yang hakiki (*mu‘arrif haqīqī*) manakala definisi *hadd nāqīṣ* pula terdiri daripada sebahagian zatnya. Demikian itu, tidak mungkin wujud dua *hadd tāmm* bagi satu perkara kerana ia melibatkan sekalian zat yang memberi makna kepada sesuatu hakikat.

Seterusnya bagi kaedah ketiga dan keempat iaitu definisi pada sifat secara sempurna tidak berzat (*rasm tāmm*) dan definisi pada sifat secara berkurang tidak berzat (*rasm nāqīṣ*). Definisi secara deskriptif ini dapat difahami sebagai definisi secara gambaran diluar hakikat sesuatu. Contoh bagi *rasm tāmm* ialah “manusia ialah haiwan yang ketawa”. Definisi ini dibina daripada *jins qarīb* (genus dekat) dan *khāṣṣah shāmilah*

*lazimah* (ciri khusus berlaziman) atau lebih dikenali dengan istilah *khāṣṣah qarīb* (ciri khusus dekat). Untuk memahami definisi ini, haiwan hanyalah sebahagian hakikat dari manusia dan ketawa merupakan ciri khusus bagi manusia yang tidak dimiliki oleh hidupan yang lain. Justeru definisi ini dinamakan definisi pada sifat secara sempurna kerana apa yang digambarkan bukanlah hakikat manusia sepenuhnya iaitu haiwan tetapi sifat ketawa yang diberikan masih kuat menggambarkan manusia maka ciri kesempurnaan pada definisi ini masih ada. Sebaliknya bagi *rasm nāqis* sudah tidak ada ciri kesempurnaan tersebut sebagai contoh *rasm nāqis* dalam *Mukhtaṣar* disebut “manusia ialah jisim yang ketawa”. Apabila digambarkan manusia sebagai jisim, maka gambaran tersebut terlalu umum walaupun digandingkan dengan sifat khusus manusia iaitu ketawa. Penggunaan lafaz yang umum tidak dapat memberi gambaran bagi hakikat sesuatu.

Untuk memahami perbezaan definisi *hādd* dan *rasm* boleh dilihat dari segi penggunaan lafaz universal yang lima dalam pembinaan definisinya. Definisi *hādd* menggunakan *jins* dan *faṣl* yang lebih dekat dengan hakikat sesuatu yang didefinisikan. Manakala definisi *rasm* menggunakan *jins* yang jauh dan *khaṣṣah* yang memerihalkan sesuatu perkara dengan hal-hal yang berada di luar hakikat sesuatu. Definisi secara *hādd* lebih tegas dan kukuh berbanding definisi secara *rasm* yang masih longgar dan boleh diragukan dan pastinya ia tidak boleh dijadikan sandaran dalam menghukum. Kaedah ini merupakan pilihan yang terakhir boleh dibuat sekiranya tidak boleh dibina definisi dengan kaedah yang lebih sempurna iaitu kaedah pertama dan kedua.

Kesimpulannya, idea teori definisi ini mempunyai kepentingan dalam mana-mana disiplin ilmu. Untuk memulakan sesuatu perbincangan ilmu, definisi perlulah menjadi keutamaan yang disepakati terlebih dahulu agar perbincangan yang dibuat mendatangkan hasil. Akibat pengabaian pada definisi maka manusia akan cenderung untuk bersikap sebebas-bebasnya dalam penggunaan istilah dan hal ini boleh mendatangkan

ketidaksefahaman dan mengundang perbalahan sesama ahli ilmu. Perkara sebegini dapat dielakkan dengan kefahaman tentang teori definisi ini.

#### 4.2.4 Analisis Idea Teori Pernyataan

Penerangan tentang struktur pengkajian teori pernyataan telah dijelaskan dalam subtopik 3.3.4. Pada bahagian ini, pengkaji akan menganalisis percontohan yang diberikan oleh al-Sānūsī dalam menjelaskan idea teori pernyataan. Berdasarkan jadual 3.9, dapat dilihat corak percontohan yang dinyatakan oleh al-Sānūsī dalam *Mukhtaṣar*. Mat Rofa menyebut dalam kajiannya bahawa umumnya, kebanyakan teks mantik membicarakan tajuk yang sama tetapi yang membezakan antara mereka adalah liputan syaranan serta contoh dan kes-kes cabang.<sup>183</sup> Pengkaji berpendapat setiap contoh yang dibawakan oleh beliau pada bahagian ini mempunyai kelainan dari kebiasaan percontohan dalam karya-karya logik.

Bagi pernyataan bersyarat berhubung (*sharṭiyah muttaṣilah*), al-Sānūsī memberikan contoh-contoh tentang kejadian alam. Jika dilihat dalam *Mukhtaṣar*, al-Sānūsī menunjukkan pernyataan tentang perubahan kepada kejadian alam iaitu “jika matahari terbit, maka siang ada”, “jika siang ada, maka bintang sembunyi” dan “jika matahari terbit, maka insan berfikir”. Ketiga-tiga contoh ini menjelaskan fungsi pernyataan bersyarat berhubung yang boleh dihukumkan benar atau salahnya dengan melihat pada pernyataan lain yang dihubungkan dengan kata syarat ‘jika’. Hal ini signifikan dengan hujah pertama beliau dalam kitab akidah seperti *Umm al-Barāḥīn* iaitu “alam itu berubah-ubah” dan “setiap yang berubah-ubah adalah baharu” maka “alam adalah baharu”. Pemilihan unsur alam dalam penghujahan al-Sānūsī dalam karya akidah dan mantik dilihat dapat melatih akal berfikir tentang hakikat kejadian alam.

Manakala contoh bagi pernyataan bersyarat terpisah (*sharṭiyah munfaṣilah*) adalah tentang perbahasan sesuatu kewujudan sama ada wujud secara qadim atau baharu.

---

<sup>183</sup> Mat Rofa Ismail, *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu: Pendekatan Bersepadu dalam Tradisi Pengajaran Islam*, (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1994), 60.

Qadim dan baharu merupakan dua sifat yang tidak dinafikan kebenarannya tetapi mustahil berhimpun kedua-dua keadaan pada satu kewujudan. Pertentangan ini tidak berhimpun dalam satu pernyataan untuk satu kewujudan dan dipisahkan dengan kata “sama ada” seperti contoh “sama ada berlaku perkara yang wujud secara qadim dan sama ada berlaku secara baharu” atau dibezaikan dengan kata nafi “tidak” seperti contoh “sama ada berlaku perkara yang wujud secara qadim dan sama ada berlaku ia secara tidak qadim”. Kedua-duanya membawa maksud pertentangan yang mustahil untuk dinafikan salah satu dari keduanya. Ini merupakan kategori pertama dalam teori pernyataan bersyarat terpisah iaitu secara *haqiqiyah*.

Seterusnya bagi pernyataan bersyarat terpisah (*shartiyah munfaṣilah*) iaitu secara tegahan berhimpun (*māni‘ah jam‘u*) dan tegahan ternafi (*māni‘ah al-khuluw*), al-Sanūsī mendatangkan contoh tentang perbezaan warna hitam dan putih pada sesuatu jisim. Contoh pernyataan ini adalah “sama ada jisim itu adalah putih dan sama ada jisim itu adalah hitam” dapat difahami bahawa warna putih dan hitam tidak boleh berhimpun pada satu jisim dan dipisahkan dengan kata ‘sama ada’ pada satu pernyataan. Manakala bagi pernyataan bersyarat terpisah secara tegahan ternafi pula “sama ada jisim itu adalah tidak putih dan sama ada ia adalah hitam”. Pernyataan ini dapat difahami dengan meihat kepada penggunaan kata ‘tidak putih’ dan ‘hitam’ merupakan satu perkataan yang boleh berhimpun pada satu jisim tetapi berlaku dengan pemilihan lafaz ternafi warna putih iaitu ‘tidak putih’ yang membawa maksud hitam.

Demikianlah percontohan yang digunakan al-Sanūsī yang amat berkait rapat dalam pembinaan pernyataan beliau dalam penghujahan tentang kejadian alam yang dapat dicerap melalui pemerhatian (*mushahadah*), kewujudan sesuatu yang bersifat qadim dan baharu serta persabitan ‘*arad* pada jisim. Percontohan yang diberikan menunjukkan penguasaan beliau dalam ilmu akidah dan ilmu kalam. Berdasarkan percontohan ini jelas

menunjukkan pembinaan pernyataan yang kukuh dan mudah difahami oleh orang yang berakal.

Pembahagian kedua bagi teori pernyataan ialah *Qism 2*: pernyataan mutlak (*al-qadiyyah al-hamliyyah*). Dalam definisi pernyataan mutlak terdapat tiga komponen penting iaitu subjek logik (*maudū'*), predikat logik (*mahmūl*) dan ikatan (*rabīṭah*); hubungan antara keduanya. Dalam perbincangan pernyataan mutlak, didapati al-Sanūsī membincangkan seperti mana kebanyakan ahli mantik bincangkan iaitu tentang pembahagian subjek dan predikat dalam pembentukan satu pernyataan dan keutamaan diberikan pada subjek logik (*maudu'*; *makhum 'alaih*). Justeru dibahagikan perkara ini kepada tiga jenis pembahagian iaitu *Naw'* 1; subjek logik partikular, *Naw'* 2; subjek logik universal dan *Naw'* 3; kewujudan subjek tersebut.

Daripada ketiga-tiga jenis pembahagiaan ini menghasilkan tujuh jenis pernyataan mengikut fungsi-fungsinya. Subjek logik yang partikular menghasilkan pernyataan berkhusus (*shakhsiyah*; *makhṣuṣah*) seperti contoh “Zaid berdiri” dan “Amru tidak ketawa” yang jelas menyatakan perbuatan Zaid dan Amru pada pernyataan masing-masing secara berkhusus kepada subjeknya tanpa melibatkan subjek lain. Pernyataan berkhusus boleh dikenalpasti apabila melibatkan subjek logik tertentu yang bersifat partikular pada sesuatu yang khas. Seterusnya subjek logik yang universal pula menghasilkan pernyataan berkuantiti (*musawwarah*; *māḥṣurah*). Pernyataan ini dapat dikenal pasti apabila subjek logik tersebut didatangkan bersamanya dengan kata-kata yang menunjukkan batasan kuantiti sama ada sebahagian atau keseluruhan. Manakala pernyataan yang tiada ketentuan kuantiti dibawah kategori pernyataan tiada ketentuan (*muḥmalah*) dan pernyataan yang bersalahan dari segi kuantiti yang diletakkan adalah pernyataan terpesong (*munharifah*).

Ketelitian al-Sanūsī memperincikan pembahagian *munharifah* ini telah dinyatakan dalam teori struktur pengkajian sebelum ini tanpa dinyatakan percontohnya dalam

*Mukhtaşar*. Namun begitu, apabila dirujuk pada *Sharah Mukhtaşar*, al-Sanūsī menghuraikan beberapa contoh yang menunjukkan penggunaan pernyataan ini. Contoh *munharifah* yang dibawakan oleh al-Sanūsī adalah; “ jika mereka berkata “Zaid adalah semua manusia” dan “bukan Zaid bukan semua manusia”. Maka kedua-dua pernyataan ini adalah pernyataan yang benar dari segi hukumnya. Tetapi apabila dimasukkan pengkuantiti yang bertentangan untuk menyalahi pernyataan benar tadi maka pernyataan tersebut akan menjadi pernyataan yang salah. Contohnya pengkuantiti “sebahagian” dimasukkan dalam pernyataan “Zaid adalah sebahagian keldai” atau “Zaid yang buta adalah sebahagian penulis”. Begitu juga jika diubah kedudukan pengkuantiti tersebut, pernyataan itu tetap menjadi dua pernyataan yang salah iaitu “sebahagian keldai itu Zaid” atau “sebahagian penulis adalah Zaid yang buta”. Hal ini adalah kerana pemesongan penggunaan pengkuantiti telah menyebabkan pernyataan tersebut menjadi pernyataan yang tidak benar. Daripada percontohan yang mudah dari al-Sanūsī ini, fungsi pernyataan *munharifah* dapat difahami.

Seterusnya pembahagian yang terakhir dalam teori pernyataan iaitu pernyataan yang terhasil dari aspek kewujudan subjek logik dalam alam nyata. Pembahagian ini berdasarkan tiga asas iaitu apabila subjek wujud secara luaran iaitu pernyataan *khārijiyah*, subjek kemungkinan wujud iaitu pernyataan *haqīqiyyah* dan subjek wujud pada fikiran iaitu pernyataan *dhihnīyyah*. Dalam *Mukhtaşar*, al-Sanūsī memberikan contoh bagi pernyataan *dhihnīyyah* iaitu pada pernyataan “menyekutukan Allah adalah ditegah”. Daripada contoh ini dapat difahami bahawa subjeknya ialah Allah dan wujud Allah adalah pada akal fikiran dan tidak boleh dilihat dalam alam nyata maka pernyataan ini contoh yang sangat jelas menerangkan tentang pernyataan *dhihnīyyah*. Daripada percontohan ini dapat difahami penggunaan pernyataan *khārijiyah* dan *haqīqiyyah*.

Dalam ketelitian pembinaan pernyataan yang benar, pembahagian tentang kewujudan sesuatu subjek bagi predikat yang disandarkan juga penting. Jika subjek tersebut

diketahui ada, maka cara menghukumnya pastilah melalui kewujudannya dan begitu juga sebaliknya jika perkara tersebut kemungkinan ada dan tiada, maka cara penghukumannya juga pastilah kemungkinan ada dan tiada. Ketelitian dalam hal ini perlu dilatih melalui ilmu logik sebagai persediaan untuk membina hujah yang benar melawan kecelaruan pemikiran. Percontohan al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar* dapat difahami dengan mudah dalam menjelaskan tentang pembinaan pernyataan dari konsep kewujudan subjek.

Kesimpulannya, analisis teori pernyataan menunjukkan percontohan yang diberikan al-Sanūsī dalam menjelaskan idea teori logik dalam *Mukhaṣar* dan sokongan daripada huraianya *Sharḥ Mukhtaṣar*. Pada percontohan dan penerangan yang diberikan dapat disimpulkan al-Sanūsī amat mementingkan teori pernyataan. Beliau menghuraikan topik ini dengan panjang lebar walaupun dalam sebuah matan karya *Mukhtaṣar*. Hal ini kerana, daripada pernyataan yang betul akan memberi penghujahan yang betul dan menjadi tujuan utama dalam ilmu ini iaitu *maqāṣid al-taṣdiqāt*. Tambahan pula, cabang perbincangan teori pernyataan menyeleweng (*munharifah*) yang dikemukakan dalam karya logik al-Sanūsī merupakan teori yang bertepatan dengan penghujahan logik al-Sanūsī dalam karya-karya akidah untuk mengesan syubhat pemikiran zaman silam seperti Muktazilah dan mempertahankan akidah Islam dengan kukuh. Bahkan paling penting, ia sebagai peneguh kepada bukti-bukti naqli khususnya perbincangan dalam ilmu kalam.<sup>184</sup> Pokoknya, tujuan utama ilmu logik dalam pengajian tradisi Islam adalah untuk menyediakan perkaedahan berfikir yang bersistem agar kesilapan mengisbatkan kesimpulan dapat dihindari. Justeru, kemuncak perbincangan pernyataan ini akan dibuktikan melalui teori silogisme.

#### 4.2.5 Analisis Idea Teori Silogisme

Dalam aspek kajian ini, analisis idea teori silogisme dapat dilihat aplikasinya dalam doktrin ilmu kalam. Al-Sanūsī menyatakan *hadd* ilmu kalam ialah ilmu mengenai hukum-

---

<sup>184</sup> Mat Rofa, *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu*, 63.

hukum ketuhanan dan pengutusan para Rasul dan kebenarannya dalam setiap khabarnya dan apa yang bergantung sesuatu itu kepadanya maka ia adalah khusus kepadanya dan penetapan dalilnya dengan kekuatan yang merupakan andaian untuk menyangkal syubhat dan meleraikan keraguan.<sup>185</sup> Justeru dalam hujah ilmu kalam, al-Sanūsī menggunakan idea daripada teori silogisme dalam ilmu logik untuk memberi hujah pendalilan yang yakin dan pasti untuk menyangkal syubhat dan meleraikan keraguan dalam pegangan akidah Islam.

Menurut Mat Rofa, silogisme umumnya adalah satu penghujahan mudah menggunakan kaedah deduksi kiasan; iaitu satu penghujahan mantik yang memerlukan beberapa premis dan diakhiri dengan kesimpulan yang diterbitkan daripada premis pertama secara deduksi.<sup>186</sup> Dalam istilah mantik, premis pertama disebut “*muqaddimah sughrā*” manakala premis kedua ialah “*muqaddimah kubrā*”. Seterusnya kesimpulan yang disebut “*natijah*”. Kesimpulan hujah yang yakin dan pasti terhasil daripada premis pertama yang mantap dan diterima umum secara ijmak. Inilah konsep umum penghujahan dengan silogisme yang dibincangkan dalam mana-mana silibus mantik. Al-Sanūsī menggunakan idea teori silogisme sebagai asas pendalilan akidah dalam karya beliau *Umm al-Barāhīn*. Karya ini biarpun merupakan ringkasan kecil namun ia telah mencukupi segala perbahasan akidah yang perlu diketahui dengan mengumpulkan dalil-dalil akal dan *naqal* bersesuaian dengan metodologi ilmu dan akal khususnya dalam perbahasan bab ketuhanan.

Melihat kepada idea teori silogisme dalam *Mukhtaṣar*, al-Sanūsī dilihat tidak membincangkan aspek *al-maddah* dan menumpukan huraihan pada aspek *al-ṣūrah* iaitu bentuk silogisme. Aspek yang penting dalam memahami teori silogisme dalam konsep

<sup>185</sup> Al-Sanusi memberi definisi ilmu kalam dalam Akidah al-Kubra (Muhammad bin Yusuf al-Sanūsī, *Sharah al-Aqīdah al-Kubrā*, 68) seperti berikut:

مَا أَحْقِيقَ فَعْلَمَ الْكُلُّ بِهِ مُلْعِنٌ بِأَكْلِ اللَّوْبِيَّةِ، وَرَسَالَ الْوَسْوَلِ صَدِقًا فِي كُلِّ أَخْرَى وَمُتَّجِّعِقَ فِي نَمْ شَيْءٍ ذَلِكَ عَلَيْهِ خَاصَبَهُ، وَتَقْرِيرُ أَدْلِيَّ طَقْوَةٍ هِيَ مَظْنَةٌ لِرَمْلَشِبَاتٍ وَحَالَلَشِكُوكَ.

<sup>186</sup> Mat Rofa, *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu*, 63.

ilmu logik adalah mengikut *al-ṣūrah* (format) dan *al-maddah* (subjek). *Al-ṣūrah* ialah format yang terbentuk apabila silogisme dihasilkan daripada pernyataan-pernyataan untuk menghasilkan kesimpulan. Silogisme dari aspek *al-ṣūrah* terbahagi kepada dua jenis iaitu silogisme *al-iqtirānī* (berpasangan) dan *al-istithnā’iy* (berkecuali).

Silogisme *al-iqtirānī* ialah silogisme yang tidak disebut padanya kesimpulan dan pernyataan lawannya secara benar (*bil fi’li*). Silogisme berpasangan dinamakan berpasangan adalah kerana tidak terpisah tiga perkara untuk membentuk pernyataan iaitu *hadd aşghar*, *hadd awṣat* dan *hadd akbar*. *Hadd aşghar* ialah subjek bagi natijah. *Hadd akbar* ialah predikat natijah. Manakala *hadd awṣat* ialah yang berulang-ulang pada dua mukadimah dalam membentuk silogisme. *Hadd awṣat* menjadi penghubung bagi kedua-dua premis dalam silogisme.

Seterusnya daripada itu, *hadd aşghar* dan *hadd akbar* diletakkan dalam pernyataan akan menjadi mukadimah *sughrā* dan mukadimah *kubrā* yang kemudiannya menghasilkan natijah. Tertib rukun-rukun ini dalam membentuk silogisme berpasangan telah dibincangkan dalam struktur pengkajian *Mukhtaṣar* pada subtopik 3.3.5. Keadaan ketiga-tiga perkara ini menentukan bentuk analisis silogisme yang terhasil. Dalam *Mukhtaṣar* dibincangkan keempat-empat bentuk (*shakal*) dalam silogisme berpasangan seperti yang telah dirumuskan dalam jadual 3.12.

Justeru, untuk melihat idea teori silogisme al-Sanūsī, kajian Engku Hassan menjadi sandaran. Kajian tersebut telah menunjukkan dua puluh enam bentuk silogisme dihasilkan oleh al-Sanūsī dalam *Umm al-Barāhin*.<sup>187</sup> Bentuk-bentuk silogisme ini menepati teori silogisme yang dibincangkan oleh al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*. Jadual 4.1 di bawah menunjukkan sebahagian contoh aplikasi teori silogisme dari aspek *al-ṣūrah* dalam *Mukhtaṣar* menerusi karya akidah dan ilmu kalam al-Sanūsī.

<sup>187</sup> Engku Hassan, “Penggunaan al-Qiyās dalam *Umm al-Barāhīn*”, 227.

Jadual 4.1 Contoh kepelbagaian aplikasi teori silogisme dari aspek *al-surah* dalam *Mukhtaṣar* menerusi karya akidah al-Sanūsī.

<b>Teori silogisme dalam <i>Mukhtaṣar</i></b>	<b>Aplikasi teori silogisme dari aspek <i>al-surah</i> dalam karya akidah al-Sanūsī</b>	<b>Tujuan penghujahan dalam doktrin akidah dan ilmu kalam</b>
Silogisme berpasangan ( <i>al-qiyās al-iqtirānī</i> )	<p>Mukadimah <i>al-sughrā</i>: Alam ini baharu.</p> <p>Mukadimah <i>al-kubrā</i> : Setiap yang baharu semestinya ada pencipta.</p> <p>Kesimpulan : Alam ini mesti ada penciptanya.</p>	Untuk mengisbatkan kewujudan Allah SWT sebagai pencipta dengan penunjukan baharu alam.
	<p>Mukadimah <i>al-sughrā</i>: Pergerakan dan diam merupakan penunjukan bagi alam yang melazimi sifat-sifat baharu.</p> <p>Mukadimah <i>al-kubrā</i> : Setiap yang melazimi sifat baharu ialah baharu.</p> <p>Kesimpulan : Pergerakan dan diam yang merupakan penunjukan adalah baharu.</p>	Untuk menafikan Allah swt adalah jirim dan mengisbatkan pergerakan dan diam merupakan sifat jirim.
	<p>Mukadimah <i>al-sughrā</i>: <i>Al-'araq</i> ialah perubahan yang dapat dilihat daripada tiada kepada ada dan daripada ada kepada tiada.</p> <p>Mukadimah <i>al-kubra</i> : Setiap yang berubah daripada tiada kepada ada dan ada kepada ada adalah baharu.</p> <p>Kesimpulan : <i>Al-'araq</i> adalah baharu.</p>	Untuk mengisbatkan <i>al-'araq</i> adalah baharu.

	<p>Mukadimah <i>al-sughra</i>: Berlawanan dengan sifat <i>sama'</i>, <i>baṣar</i> dan <i>kalām</i> bagi Allah swt adalah kekurangan.</p> <p>Mukadimah <i>al-kubra</i> : Setiap kekurangan atas Allah swt adalah mustahil.</p> <p>Kesimpulan : Berlawanan dengan sifat <i>sama'</i>, <i>baṣar</i> dan <i>kalām</i> bagi Allah swt adalah mustahil.</p>	Untuk menafikan sifat kekurangan kepada Allah swt.
Silogisme berkecuali ( <i>al-qiyās al-istithna'iyy</i> )	<p>Mukadimah <i>al-kubra</i> : Sekiranya alam baharu dengan tidak ada pencipta dan alam terjadi sendiri nescaya ini melazimkan <i>tarjīh</i> salah satu dari dua pekerjaan yang sama (ada alam dan tiada pencipta) tanpa ada sebab.</p> <p>Mukadimah <i>al-sughra</i>: Berlaku <i>tarjīh</i> salah satu dari dua pekerjaan yang sama (ada alam dan tiada pencipta) tanpa ada sebab (pentarjih) adalah mustahil.</p> <p>Kesimpulan : Alam baharu dengan tidak ada pencipta adalah mustahil.</p>	Untuk mengisbatkan alam ada pencipta.
	<p>Mukadimah <i>al-kubra</i>: Sekiranya Allah swt menyerupai makhluk, nescaya Allah swt bersifat baharu seperti makhluk.</p> <p>Mukadimah <i>al-sughra</i>: Sifat baharu bagi Allah swt adalah mustahil.</p>	Untuk mengisbatkan sifat <i>mukhalafatun li al-hawādith</i> bagi Allah swt.

	Kesimpulan : Allah swt menyerupai makhluk adalah mustahil.	
	<p>Mukadimah <i>al-kubra</i>: Sekiranya para Rasul khianat dengan melakukan sesuatu yang haram atau makruh maka bertukar sesuatu yang haram atau makruh itu menjadi satu ketaatan pada hak mereka.</p> <p>Mukadimah <i>al-sughra</i>: Bertukar sesuatu yang haram atau makruh itu menjadi satu ketaatan pada hak mereka adalah terbatal.</p> <p>Kesimpulan : Maka pengkhianatan para Rasul dengan melakukan sesuatu yang haram atau makruh juga terbatal.</p>	Untuk mengisbatkan sifat amanah dan tabligh bagi para Rasul.

Berdasarkan silogisme berpasangan (*al-qiyās al-iqtirāni*) di atas, dapat dilihat al-Sanūsī menggunakan silogisme bentuk yang pertama. Pemilihan bentuk yang pertama ini diandaikan memudahkan pemahaman kepada kesimpulan yang hendak disampaikan. Nilai yang ada pada bentuk yang pertama silogisme berpasangan ada dibincangkan oleh Syeikh Yāsīn al-Fādānī seorang ulama Kurdish dalam karya mantiknya *Risālah fī ‘Ilm al-Manṭiq*.<sup>188</sup> Menurutnya, bentuk pertama memberi kesimpulan semua pernyataan yang dipraktikkan dalam semua bidang ilmu. Disamping itu, bentuk pertama juga tertumpu pada meletakkan *burhān* dan mengisbatkan sesuatu kaedah umum. Justeru kedua-dua nilai ini menjelaskan penggunaan bentuk pertama dalam analisis silogisme al-Sanūsī untuk penghujahan akidah.

<sup>188</sup> Muhammad Yasin al-Fadani, *Tadrib al-Adani fi Tarjamah wa Taudī‘ Risālah al-Fadānī fī ‘Ilm al-Manṭiq*, terj. Ahmad Faiz Mohd Khalil Al-Azhari, (Akademi Pemikiran Turath Malaysia, Bangi, 2021), 104.

Manakala silogisme berkecuali (*al-qiyās al-istithna’iy*) di atas juga menunjukkan keseragaman penggunaannya apabila al-Sanūsī menggunakan metode menafikan *tālī* silogisme. *Tālī* silogisme ialah bahagian yang kedua pada pernyataan bersyarat. Bahagian yang pertama pada pernyataan bersyarat dinamakan *muqaddam*. *Muqaddam* dan *tālī* tidak mempunyai kesinambungan akan tetapi boleh diandaikan kedudukannya pada predikat mantik bagi pernyataan bersyarat. Apabila ada *muqaddam* maka ada *tālī*, ibarat ada yang lazim dan yang melazimkan ia. Justeru, berdasarkan kajian terhadap aplikasi silogisme al-Sanūsī sebelum ini menunjukkan keseragaman penggunaan bentuk silogisme memberi impak kepada pemahaman pembaca yang terdiri daripada pelbagai lapisan masyarakat. Sesebuah pernyataan dapat difahami dengan mudah apabila jelas penyusunan subjek dan predikat.

Dalam ilmu logik, kedudukan subjek logik, predikat logik dan pemilihan lafaz perkataan yang membawa maksud pengecualian, kata nafi dan kata syarat menentukan bentuk kesimpulan yang dihasilkan. Sekaligus setiap fungsi perkataan ini memberi potensi kekuatan yang berbeza kepada kesimpulan ilmu yang dihasilkan. Disinilah fungsi teori penunjukan, lafaz, definisi dan pernyataan memberi servis kepada pembinaan teori silogisme. Silogisme ini menjadi perbincangan yang panjang dalam kalangan sarjana mantik kerana penguasaan terhadap seni berfikir ini terletak pada analisis silogisme dan kelebihan ini membolehkan seseorang itu menilai dan menimbang sesuatu hujah sama ada ia benar atau sebaliknya.

Selain itu, aspek *al-māddah* dalam teori silogisme juga aspek yang penting dalam perbincangan konsep logik. *Al-māddah* boleh difahami sebagai taraf ilmu bagi pernyataan yang membentuk silogisme. Malangnya dalam dapatan kajian penulis, al-Sanūsī tidak membincangkan tentang *al-māddah* dalam *Mukhtaṣar*. Akan tetapi hal ini diandaikan kerana al-Sanūsī dilihat mengutamakan pada kaedah teoritikal pembinaan silogisme dari awal perbincangan teori penunjukan sehingga ke teori pernyataan. Al-Sanūsī menjelaskan

setiap fungsi aspek tersebut tanpa memberikan huraian yang panjang. Hal ini disokong dengan tahap *Mukhtaṣar* sebagai sebuah karya ringkasan. Oleh itu, perbincangan dalam karya ringkasan adalah sangat terhad dan karya ini dilihat menjelaskan aspek yang penting untuk memberi kefahaman tentang asas ilmu logik sebagai ilmu tentang undang-undang berfikir. Hal ini dinyatakan oleh al-Sanūsī dalam muqadimah *Mukhtaṣar*. Maka penerangan lanjut tentang ilmu logik dijelaskan panjang lebar oleh al-Sanūsī dalam *Sharah Mukhtaṣar* miliknya. Maka, perbincangan *al-maddah* tidak akan dikesampingkan dalam kajian ini sebagai menunjukkan fungsi dan kepentingan *al-maddah* dalam silogisme.

*Al-Qiyās* berdasarkan *al-maddah* terbahagi kepada lima. Salah satu pembahagian yang menghasilkan ilmu yang yakin ialah *al-burhān*. Oleh itu dalam ilmu logik, *al-burhān* diterima sebagai alat dalam proses pendalilan yang melibatkan persoalan akidah sepetimana dapat dilihat dalam karya akidah al-Sanūsī. *Al-burhān* ialah silogisme yang dibina daripada premis-premis yang yakin. Al-Abhārī menyebutnya sebagai enam pembahagian *al-yaqīniyyāt* iaitu pertama, *al-awwaliyyāt* yang bermaksud premis yang dipercayai akal tanpa perlu dalil seperti “satu adalah setengah daripada dua”; kedua, *mushāhadāt* yang bermaksud premis yang dipercayai akal dengan perantaraan pancaindera; ketiga, *mujarrabāt* (eksperimen) yang bermaksud premis yang dipercayai akal dengan hasil yang berulang kali terjadi; keempat, *hadsiyyāt* (pancaindera) yang bermaksud premis yang dipercayai akal dengan pancaindera dan pengalaman; kelima, *mutawatirāt* yang bermaksud premis yang diyakini akal dengan bantuan pancaindera yang banyak dan keenam, premis yang diyakini apabila tersembunyi *al-qiyās* yang dapat dipercayai akal didalamnya.<sup>189</sup>

Manakala al-Ghazālī dalam *al-Iqtisād fi al-I’tiqād* pula menjelaskan *al-maddah* sebagai enam sumber ilmu yang yakin. Pertama, *hissiyah* iaitu perkara yang dapat

<sup>189</sup> Athir al-Dīn Al-Abhārī, *Isaghūjī* terj. Naseer Sobree, 33-35.

ditanggap dengan pancaindera atau indera batin; kedua, ‘*aqliyyah* iaitu perkara yang dapat diketahui dengan akal; ketiga, *khabar mutawatir* iaitu perkara yang diketahui melalui sabda Rasulullah SAW; keempat, usul yang disabitkan dengan silogisme lain bersandarkan pada *hissiyah*, ‘*aqliyyah* dan *khabar mutawatir*; kelima, *sam’iyyah* iaitu perkara yang diketahui melalui al-Quran dan hadis nabi seperti hari akhirat, syurga, neraka dan sebagainya dan keenam, pegangan pihak lawan yang berpotensi dijadikan usul bagi analisis logik yang tidak mungkin diingkari pihak lawan kerana jika mereka menolak usul tersebut maka pegangan mereka sendiri tertolak.<sup>190</sup> Dalam *Mi’yar al-‘Ilm*, al-Ghazālī menyebutkan perbincangan *al-maddah* sebagai *madārik ‘ilm al-yaqīn*. Menurutnya, mana-mana mukadimah silogisme yang berdasarkan *madārik ‘ilm al-yaqīn* akan turut menghasilkan kesimpulan yang bertaraf yakin.<sup>191</sup>

Justeru berbalik kepada *al-burhān* dalam pendalilan akidah, al-Sanūsī menunjukkan keseragaman pada *al-burhān* yang digunakan. Jadual 4.2 di bawah menunjukkan beberapa analisis logik dari aspek *al-maddah* dalam teori silogisme al-Sanūsī.

Jadual 4.2 Contoh kepelbagaiannya aplikasi teori silogisme dari aspek *al-maddah* dalam *Mukhtaṣar* menerusi karya akidah al-Sanūsī.

Pembahagian <i>al-burhān</i>	Contoh aplikasi teori silogisme dari aspek <i>al-maddah</i> bertaraf <i>al-burhān</i> dalam karya akidah al-Sanūsī	Tujuan penghujahan dalam doktrin akidah dan ilmu kalam
1) ‘ <i>Aqliyyah</i>	Mukadimah <i>al-sughrā</i> : Alam ini baharu. Mukadimah <i>al-kubrā</i> : Setiap yang baharu semestinya ada pencipta.  Kesimpulan : Alam ini mesti ada penciptanya.	Untuk mengisbatkan alam itu ada pencipta.

<sup>190</sup> Al-Ghazali, *Al-Iqtisād fī al-‘Itiqād*, Perihal Kesederhanaan Dalam Beriktikad, terj. Mohamad Hilmī Marjunit, (Selangor, IBDE Ilham, 2018), 37-40.

<sup>191</sup> Al-Ghazali, *Mi’yar al-‘Ilm fī al-Manṭiq*, 178.

2) <i>Hissiyah</i>	Mukadimah <i>al-sughrā</i> : Alam ini berubah-ubah.  Mukadimah <i>al-kubrā</i> : Setiap yang berubah itu baharu.  Kesimpulan : Alam ini baharu.	Untuk mengisbatkan alam ini baharu.
3) Khabar mutawatir	Mukadimah <i>al-kubrā</i> : Sekiranya para Rasul tidak bersifat dengan benar, lazimlah dusta dalam khabar Allah swt  Mukadimah <i>al-sughrā</i> : Keadaan Allah SWT dusta tentang perkhabarannya adalah terbatal  Kesimpulan : Tidak bersifat benar bagi para Rasul adalah terbatal.	Untuk mengisbatkan sifat benar bagi Rasul berdasarkan perkhabaran Allah SWT dalam hadis qudsinya.

Analisis *al-maddah* dalam silogisme al-Sanūsī menunjukkan penggunaan aspek ‘*aqliyyah*, *hissiyah* dan khabar mutawatir pada mukadimah silogisme. ‘*Aqliyyah* ialah penghujahan yang wajib diiktiraf oleh setiap orang yang berakal.<sup>192</sup> *Hissiyah* ialah perkara yang dapat ditanggap sama ada melalui pancaindera ataupun indera batin.<sup>193</sup> Manakala, khabar mutawatir ialah usul yang didapati daripada nas Al-Quran dan hadis. Analisis daripada pernyataan dalam Jadual 4.1, “setiap yang baharu semestinya ada pencipta, alam ini ada penciptanya” menunjukkan pernyataan ini adalah satu pernyataan yang wajib diterima daripada akal. Manakala pernyataan “alam ini berubah-ubah, setiap yang berubah-ubah adalah baharu” menunjukkan pernyataan yang boleh ditanggap melalui proses pemerhatian pada kejadian alam (*mushahadah; obeservation*). Maka, hal ini boleh dijelaskan dengan berfikir secara logik tentang perkara yang baharu. Dalam pernyataan ini bermula dengan pemerhatian pada kejadian alam seperti tumbuh-

<sup>192</sup> Al-Ghazali, *Al-Iqtisād fī al-‘Itiqād*, 42.

<sup>193</sup> *Ibid*, 37.

tumbuhan, haiwan, awan dan lain-lain aspek alam, kita boleh melihat perubahan-perubahan pada perkara berikut, maka ini mengukuhkan pendalilan bagi pernyataan perkara yang berubah-ubah adalah perkara yang baharu.

Seterusnya dari aspek ‘*aqliyyah*, tidak mungkin wujud kejadian awan, hujan, angin dan unsur alam itu terjadi sendiri tanpa ada kejadian sebelumnya iaitu pencipta yang *qadim*. Pencipta alam wujud tanpa pencipta. Jika berlaku kewujudan pencipta atas pencipta alam, maka disi akal adalah mustahil kerana berlaku pengulangan yang tidak bekesudahan dalam istilah akidah (*al-dawr* dan *al-tasalsul*). Sekiranya mengingkari kewujudan pencipta, maka dia sebenarnya mengingkari perkara wajib diterima di sisi orang yang berakal sihat dan sejahtera.

Kekuatan hujah melalui teori silogisme al-Sanūsī telah dianalisis dengan cermat dan terperinci dalam kajian Engku Hassan. Penggunaan silogisme yang berkaitan antara satu sama lain merupakan faktor utama keberkesanan hujah beliau dalam membahaskan isu-isu akidah dalam *Umm al-Barāhīn*.<sup>194</sup> Ringkasnya dalam kajian ini penulis ingin mengetengahkan bahawa keseragaman penggunaan teori silogisme berdasarkan aspek *al-surah* di atas ternyata menepati teori silogisme dalam *Mukhtaṣar*. Manakala berdasarkan aspek *al-maddah* pula ternyata kesimpulan analisis logik al-Sanūsī mencapai taraf yang tertinggi dalam kebenaran ilmu. Hal ini pastinya memberikan kekuatan disisi kepercayaan dan doktrinisasi akidah Ahli al-Sunnah wa al-Jama‘ah.

Kesimpulannya, percontohan yang diberikan di atas jelas menunjukkan fungsi teori silogisme al-Sanūsī yang mesra akal dalam pendekatan ilmiah dan al-Sanūsī mengaplikasikannya dalam penghujahan karya akidah dengan baik sekali. Secara keseluruhan perbincangan analisis perbahasan teori logik dalam *Mukhtaṣar*, al-Sanūsī telah memberikan panduan yang baik dalam menjelaskan tentang setiap satu teori dengan mendatangkan contoh-contoh yang mudah untuk difahami. Disamping itu, kandungan

---

<sup>194</sup> Engku Hassan, “Penggunaan Al-Qiyās dalam *Umm al-Barāhīn*”, 235.

yang disampaikan juga berturutan dan sistematik untuk membentuk sebuah asas pemikiran logik Islam bermula dari teori penunjukan, teori lafaz, teori definisi, teori pernyataan dan teori silogisme. Justeru, atas faktor ini aplikasi teori logik *Mukhtaṣar* akan dibincangkan dalam subtopik seterusnya dari aspek perbincangan asas epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari.

#### **4.3 KEDUDUKAN DAN KEKUATAN KARYA MUKHTAŞAR**

Sebelum meneliti lebih lanjut pada bahagian ini, terlebih dahulu pengkaji menjelaskan kedudukan *Mukhtasar* sebagai karya logik al-Sanūsī yang menjadi pengaruh kekuatan teori logik *Mukhtasar*. Daripada senarai karya al-Sanūsī, khususnya dalam *mu'allafāt* al-Sanūsī<sup>195</sup>, *Mukhtasar* disenaraikan pada tempat keempat diikuti dengan *Sharah Mukhtasar* sebagai karya terakhir yang didapati dalam senarai karya logik al-Sanūsī. Hal ini dikukuhkan dengan penemuan teks penuh satu-satunya karya logik ini dalam himpunan matan al-Sanūsī.<sup>196</sup> Justeru, ini menunjukkan kedudukan *Mukhtasar* adalah selepas tiga karya logik yang dikatakan sulit dan rumit untuk disyarahkan. Hal ini telah dijelaskan dalam subtopik 2.4.1 Keaslian dan Nakshah Kajian.

Demikian itu, daripada lima karya al-Sanūsī dalam ilmu ini, *Mukhtasar* mempunyai kedudukan yang istimewa apabila ia dihasilkan setelah beliau menekuni karya-karya yang lebih rumit sebelumnya. Hal ini secara tidak langsung menunjukkan kedudukan *Mukhtasar* sebagai kesimpulan bagi semua karya logik al-Sanūsī yang lain. Dengan nama yang diberikan iaitu *Mukhtasar* yang bererti “ringkasan”, al-Sanūsī meringkaskan semua perbincangan teori-teori dalam ilmu logik sekadar yang diperlukan untuk mencapai tujuan ilmu logik tersebut. Hal ini boleh dilihat dalam bahagian pengenalan *Mukhtasar* dan *Sharah Mukhtasar*, malah al-Sanūsī juga memetik kata-kata gurunya Ibn ‘Arfah dalam *Sharah Mukhtasar* tentang kepentingan ilmu logik ini seperti berikut:

“Maka pelajarilah ilmu mantik dan hafallah kaedah-kedahnya dan fahaminya [kaedah-kaedah ilmu mantik] dapat memudahkan bagi akal dan mendapatkan penaakulan (*naṣar*) dan meluaskan dengannya bidang pemikiran bersama kerehatan dan ketenangan daripada kesalahan pada jalannya dengan keberhasilan iktibar dan telah berkata al-Shaykh al-Abī dalam huraiannya kepada Sahih Muslim bahawa al-

<sup>195</sup> Senarai karya al-Sanūsī boleh dirujuk pada syaranan karya-karya utama al-Sanūsī oleh ulama terkemudian selepasnya juga dalam karya biografi tentang al-Sanūsī yang ditulis oleh *al-Mawāhib al-Quddūsiyah*. Berkenaan karya ini telah dijelaskan pada Bab 2.

<sup>196</sup> Himpunan matan al-Sanūsī ini ialah *Min Turath al-Imām Abi ‘Abdillah al-Sanūsī rahimahullahuta’ala* oleh Ahmad al-Shāzulī al-Azhārī yang telah disebutkan sebelum ini dalam subtopik 2.4.2 (A) Nakshah Sumber Kajian *Mukhtasar*.

Shaykh al-Imām Ibn ‘Arfah *rahmah Allāh ta‘ālā* pada kebanyakannya sesungguhnya adalah telah banyak apa yang diwasiatkan ke atas ilmu mantik dan mengukuhkan wasiat bagi mereka dan berkata kepada mereka tiada badan yang mati dan dimuliakan aku dengannya atau diingatkan aku atau kata-kata yang hampir dengannya...”

Berdasarkan kedudukan yang dijelaskan ini, *Mukhtaṣar* mempunyai kekuatan sebagai karya pengenalan logik al-Sanūsī. Antara kekuatannya yang lain, karya ini tidak tergantung sebagai sebuah matan sahaja. Al-Sanūsī menulis huraihan bagi *Mukhtaṣar* untuk memperjelas perbincangannya. Malah huraihan ini kemudiannya diulas oleh al-Bayjūrī dengan lebih terperinci atau dalam tradisi penulisan kitab dinamakan *hāshiyah*. Al-Bayjūrī diakui ketokohan dan sumbangan yang besar dalam ilmu akidah antaranya menerusi karya yang tersebar luas dalam kalangan masyarakat iaitu *Risālah fī ‘Ilm al-Tauhīd* atau naskhah terjemahan ialah *Introduction to Islamic Creed*<sup>197</sup> dan juga huraihan bagi karya al-Sanūsī yang terkenal iaitu *Hāshiyah Umm al-Barāhīn*. Oleh kerana itu, huraihan oleh al-Bayjūrī didapati amat teliti merangkumi perbahasan analitikal dalam aplikasi teori logik al-Sanūsī. Rangkaian penulisan ini menunjukkan penulisan ilmu logik *Mukhtaṣar* al-Sanūsī memberi impak dalam tradisi keilmuan Islam.

Bahagian seterusnya ini akan menfokuskan kepada kekuatan teori logik *Mukhtaṣar* al-Sanūsī seperti mana yang telah dianalisiskan kepada lima teori logik dalam subtopik 4.2. Kekuatan teori ini akan dianalisis secara perbandingan dengan karya yang dinilai mempunyai metodologi penulisan tentang teori ilmu logik pada peringkat pengenalan iaitu *Isaghūjī* dan *al-Sullam al-Munawwaraq*. Kedua-dua karya ini juga dipilih berdasarkan susur galur masa iaitu karya *al-Abharī* yang merupakan karya awal pada zaman kegemilangan logik Islam; abad ke-7H manakala karya *al-Akhḍarī* merupakan karya penghujung selepas *Mukhtaṣar* al-Sanūsī pada zaman kemerosotan ijtihad dan penciptaan bidang logik Islam; abad ke-8 hingga ke-10 dan sebelum zaman

<sup>197</sup> Ibrāhīm Al-Bayjūrī, *Introduction to Islamic Creed*, terj. Rashad Jameer (United Kingdom: Imam Ghazali Institute, 2016).

kebekuan logik Islam; abad ke-11H. Justeru daripada susur galur masa ini dapat dilihat perkembangan kandungan penyampaian ilmu logik pada zaman tersebut. Analisis ini telah dibuat dalam beberapa aspek iaitu dari segi penyusunan, isi kandungan, struktur perbahasan dan gaya percontohan yang dikemukakan. Analisis perbandingan karya tentang teori ilmu logik pada peringkat pengenalan dapat difahami dalam penerangan seperti yang berikut:

a) *Isaghūjī*

*Isaghūjī* merupakan karya Athir al-Dīn al-Abharī (594-663H), seorang yang sangat mahir dalam bidang falsafah, logik, matematik dan astronomi. Al-Abharī meninggal dunia pada tahun 663H bersamaan 1265H. Antara karyanya yang terkenal selain *Isaghūjī* ialah *Hidāyat al-Hikmah*, yang merupakan karya secara ringkas mengenai tiga disiplin ilmu iaitu logik (*manṭiq*), sains (*tab‘iyyāt*) dan metafizik (*ilāhiyyāt*).

Pada nama “*Isaghūjī*” terkandung falsafah ilmu logik. Terdapat pelbagai pendapat tentang penamaan ini. Dari segi bahasa Yunani, lafaz ini terdiri daripada tiga perkataan iaitu “*iis*” (kamu), “*aghu*” (saya) dan “*iji*” (di tempat ini).<sup>198</sup> Jika dirangkumkan semua lafaz ini “*Isagogue*” dalam bahasa Greek bermaksud pengenalan.<sup>199</sup> Manakala dalam huraiannya *Mughnī al-Tullab*, pendapat yang masyhur berkaitan nama ini ialah ia berasal daripada nama sekuntum bunga yang mempunyai lima kelopak.<sup>200</sup> Justeru ia dirujuk pada teori lafaz iaitu tentang lafaz universal yang lima (*al-kulliyāt al-khams*) kerana persamaan ciri tersebut. Karya ini sangat terkenal sebagai pengenalan kepada ilmu logik. Hal ini dapat dilihat apabila kandungan *Isaghūjī* menjadi pilihan untuk didaurahkan dalam majlis ilmu sama ada kepada orang awam atau secara khusus dalam silibus

<sup>198</sup> Maklumat ini diperoleh daripada Ustaz Muhd Fawzan Mahmad Najid (tenaga pengajar jemputan Islamic and Strategic Studies Institute), Sharah Matan *Isaghūjī* Mantik, 27 Ogos 2018 di Islamic and Strategic Studies Institute (ISSI). Lihat juga rakaman “Sharah Matan Isaghūji (Kelas Pertama),” <https://youtu.be/UZBjWvMzvEg>.

<sup>199</sup> Athir al-Dīn Al-Abharī, *Isaghūjī* terj. Naseer Sobree, (Pulau Pinang: Baytul Hikma Resources, 2016), 3-4.

<sup>200</sup> Ustaz Muhd Fawzan Mahmad Najid, “Sharah Matan *Isaghūjī* Mantik (Kelas Pertama)”.

pengajian kepada penuntut ilmu. Meskipun teks ini hanyalah sebuah ringkasan, namun setiap patah perkataan sarat dengan makna yang dikandungnya.<sup>201</sup>

Oleh itu, untuk analisis perbandingan terlebih dahulu dilihat dari struktur isi kandungannya. Kitab ini terdiri daripada tujuh bahagian. Bahagian pertama menerangkan tentang teori lafaz (*al-lafż*) yang merangkumi klasifikasi lafaz tunggal (*mufrad*) dan lafaz tersusun (*murakkab*), lafaz universal (*kullīy*) atau lafaz tertentu (*juz'iy*) dan diakhiri dengan pengelasan lafaz universal yang lima (*al-kulliyāt al-khams*). Bahagian pertama ini mewakili teori lafaz yang dibincangkan al-Abharī. Bahagian kedua ialah tentang perkataan yang menjelaskan (*al-qawl al-shārih*) atau dikenali sebagai takrif atau definisi. Al-Abharī mengemukakan empat jenis definisi iaitu definisi pada zat secara sempurna (*hadd tāmm*), definisi pada zat secara berkurang (*hadd nāqis*), definisi pada sifat secara sempurna (*rasm tāmm*) dan definisi pada sifat secara berkurang (*rasm nāqis*). Bahagian kedua ini mewakili teori definisi yang dibincangkan al-Abharī.

Bahagian ketiga adalah tentang pernyataan (*al-qadāyā*). Bahagian pernyataan diklasifikasikan kepada tiga jenis iaitu pernyataan mutlak (*hamliyyah*), pernyataan bersyarat berhubung (*sharṭiyyah al-muttaṣilah*) dan pernyataan bersyarat berpisah (*sharṭiyyah al-munfaṣilah*). Daripada ini pembahagian pernyataan dibahagikan kepada empat iaitu pernyataan yang khusus (*makhṣūṣah*), pernyataan universal yang berkuantiti (*kulliyyah musawwarah*), pernyataan partikular yang berkuantiti (*juzi'iyyah musawwarah*) dan pernyataan tiada ketentuan (*muḥmalah*). Seterusnya pernyataan berhubung (*al-muttaṣilah*) dibahagikan kepada dua iaitu pernyataan berlaziman (*luzūmiyyah*) dan pernyataan bersepakat (*ittifaqīyyah*). Bahagian pernyataan diakhiri pembahagian pernyataan berpisah (*al-munfaṣilah*) dengan pernyataan yang ditegah dari berhimpun dan sunyi (*haqīqīyyah; māni 'ah al-jam'u wa al-khuluw*), pernyataan dengan

<sup>201</sup> Maklumat ini diperoleh daripada setiap guru yang pengkaji ikuti pengajian *Īsaghūjī* tengannya iaitu Tuan Guru Muhammad Ridhauddin dari Maahad Ihya Ulumuddin dalam Daurah *Īsaghūjī* di Universiti Sains Islam Malaysia, 2017.

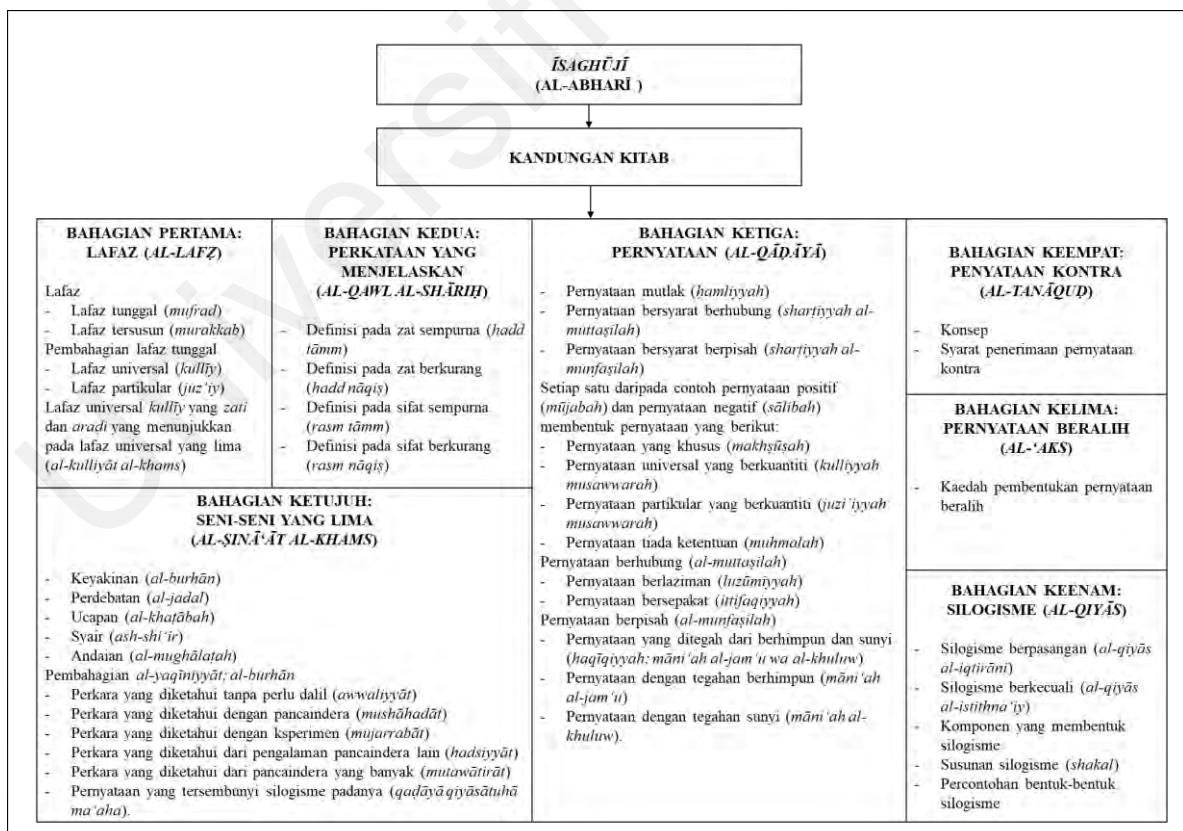
tegahan berhimpun (*māni ‘ah al-jam ‘u*) dan pernyataan dengan tegahan sunyi (*māni ‘ah al-khuluw*). Justeru, bahagian ini membincangkan teori pernyataan menurut al-Abharī.

Bahagian keempat ialah pernyataan bertentangan (*al-tanāquḍ*) yang dijelaskan ringkas tentang konsep dan syarat untuk berlakunya pernyataan bertentangan tersebut. Seterusnya bahagian kelima ialah pernyataan berpaling (*al-‘aks*) yang menjelaskan fungsi penggunaan pernyataan berpaling pada masa yang sama mengekalkan keadaan benar dan dusta pernyataan tersebut. Bahagian keempat ini merupakan salah satu perbincangan yang ada dalam teori pernyataan.

Bahagian keenam adalah tentang silogisme (*al-qiyās*). Ia diklasifikasikan kepada dua jenis iaitu silogisme berpasangan (*al-qiyās al-iqtirāni*) dan silogisme berkecuali (*al-qiyās al-istithnā ‘iy*). Pada bahagian ini dijelaskan komponen yang membentuk silogisme iaitu tentang *muqaddimah al-sughrā*; *al-hadd al-aṣghar*, *muqaddimah al-kubrā*; *al-hadd al-akbār* dan *al-hadd al-awsat*. Seterusnya dinyatakan tentang empat keadaan susunan (*shakal*) komponen berikut dengan percontohan yang menjelaskan setiap satu susunan. Disamping itu, pembahagian silogisme berpasangan dijelaskan juga melalui beberapa jenis pasangan pernyataan dalam menghasilkan satu silogisme iaitu daripada dua pernyataan mutlak, dua pernyataan bersyarat berpasangan, dua pernyataan bersyarat berpisah, pernyataan mutlak dan pernyataan berpasangan, pernyataan mutlak dan pernyataan berpisah serta pernyataan berpasangan dan berpisah. Seterusnya silogisme berkecuali adalah pada pengecualian komponen pemula (*muqaddam*) dan ‘yang mengikut’ (*tāli*) dalam pernyataan berpasangan dan berpisah. Justeru, bahagian ini mewakili teori silogisme menurut perbincangan al-Abharī.

Bahagian ketujuh ialah perihal seni-seni yang lima (*al-ṣinā ‘āt al-khams*) iaitu dalam istilah ilmu logik dikenali sebagai *maddah al-qiyās*. Bahagian ini menjelaskan tentang kategori pertama dari aspek isi silogisme (*maddah; content*) iaitu *al-burhān*, silogisme yang terbina daripada beberapa pernyataan yang yakin. Keyakinan (*al-*

*yaqīniyyāt*) dalam kandungan *al-maddah* silogisme ini berpandukan kepada enam bahagian iaitu pernyataan yang dipercayai akal tanpa perlu dalil semata-mata (*awwaliyyāt*), pernyataan yang diyakini akal dengan perantaraan pancaindera (*mushāhadāt*), pernyataan yang dipercayai akal dengan uji kaji; eksperimen (*mujarrabāt*), pernyataan yang dipercayai akal daripada pengalaman pancaindera yang lain (*hadsiyyāt*), pernyataan yang dipercayai akal dengan bantuan pancaindera yang banyak (*mutawātirāt*) dan pernyataan yang dalamnya ada silogisme (*qadāyā qiyāsātuhā ma 'aha*). Seterusnya kategori yang mengikut selepas *al-burhān* ialah perdebatan (*al-jadal*), ucapan (*al-khaṭābah*), syair (*al-shi'ir*) dan falasi; *fallacy* (*al-mughālatah*). Al-Abharī mengakhiri perbincangan kitab ini dengan bahagian ketujuh dan menegaskan bahawa *al-burhān* merupakan isi silogisme yang menjadi tunjang sebuah kesimpulan ilmu yang yakin. Penjelasan tentang kandungan *Īsaghūjī* boleh difahami melalui Rajah 4.1 yang berikut.



Rajah 4.1 Kerangka teori logik *Īsaghūjī* karya al-Abharī (Pengkaji 2022)

Manakala dari segi gaya percontohan dalam *Isaghūjī*, dilihat percontohan yang diberikan adalah percontohan yang mudah difahami. Tiada unsur falsafah mahupun ilmu akidah yang dibawakan dalam perbahasan percontohan berikut. Percontohan yang dibawa semata-mata untuk menjelaskan fungsi setiap topik perbincangan dalam ilmu logik Islam.

Justeru daripada perbincangan di atas dan Rajah 4.1 ini dapat difahami dengan jelas tentang struktur isi kandungan, perbahasan dan percontohan al-Abharī dalam karyanya *Isaghūjī*. Perbincangan ini mewakili teori logik *Isaghūjī*. Kesimpulan yang dapat dibuat dari aspek perbandingan kekuatan *Mukhtaṣar* berbanding *Isaghūjī* adalah didapati karya *Isaghūjī* menerangkan kelima-lima teori logik secara ringkas sama ada dari segi perbahasan mahupun percontohan. Manakala dari segi isi kandungan, terdapat teori-teori yang tidak diberikan penjelasannya seperti perincian yang dilakukan oleh al-Sanūsī seperti pada teori pernyataan. Pengkaji berpendapat hal ini pastinya dipengaruhi oleh keperluan zaman ketika itu. *Mukhtaṣar* al-Sanūsī walaupun ringkas tetapi lebih terperinci perbahasannya untuk mempersiapkan ilmu alat yang diperlukan bagi menghadapi syubhabah akidah dan pemikiran pada zamannya. Oleh kerana itu, al-Sanūsī melengkapkan perbahasan karya ringkasannya bermula dari teori penunjukan untuk membina kerangka fikir yang betul dengan logik Islam.

Namun begitu, tidak dinafikan *Isaghūjī* telah sekian lama memberi sumbangan kepada masyarakat di alam Melayu kerana ringkasnya ia, maka karya ini tersebar dengan mudah dan banyak dijadikan sebagai karya ringkas untuk didaurahkan dan diajarkan kepada orang awam tentang ilmu mantik. Maka dalam konteks kajian ini, karya *Mukhtaṣar* pula diketengahkan dengan kedudukan dan kekuatan yang dijelaskan supaya dapat memberi perkembangan dan pengkayaan kepada karya-karya dalam ilmu logik Islam.

### b) *Al-Sullam al-Munawwaraq*

*Al-Sullam* merupakan karya ‘Abd al-Rahman al-Akhḍarī (918-983H). Kitab *al-Sullam* ini ditulis dalam bentuk *nazam* (puisi) yang terdiri daripada 144 baris atau rangkap yang boleh dibahagikan kepada tiga bahagian, iaitu mukadimah, kandungan dan penutup. Kandungan perbahasan logik bermula pada baris 15 hingga 121.

Bahagian kandungan atau inti pati ini bermula dengan bab pertama iaitu hukum bersibuk dengan ilmu logik. Bab kedua ialah jenis-jenis ilmu baharu. Seterusnya bab 3 baru memasuki perbincangan tentang teori penunjukan iaitu klasifikasi penunjukan dengan perletakan (*al-dalālah al-wad’iyah*) yang terbahagi kepada tiga iaitu penunjukan bertepatan (*dilālah al-muṭābaqah*), penunjukan berangkaian (*taḍammun*) dan penunjukan berlaziman (*iltizām*). Bab keempat ialah perbincangan aspek teori lafaz iaitu perbahasan lafaz yang merangkumi tentang lafaz tersusun (*murakkab*), lafaz tunggal (*mufrad*), lafaz universal (*kulliy*) dan lafaz partikular (*juz’i*), lafaz *zat* dan lafaz *‘āraq* dan diakhiri dengan lafaz universal yang lima (*al-kulliyāt khamsah*). Seterusnya bab kelima ialah penisbatan lafaz kepada makna. Bab keenam tentang perbahasan “setiap” (*al-kull*) dan “lafaz universal” (*al-kulliyah*) dan “bahagian” (*al-juz’*) dan “lafaz partikular” (*al-juz’iyyah*). Bab ketujuh ialah tentang definisi (*al-mu’arrifāt*) yang menjelaskan tiga bahagian iaitu tentang definisi analitikal (*hadd*), definisi deskriptif (*rasmī*) dan *lafżī*. Perbincangan bab ini menjelaskan aspek teori definisi.

Bab kelapan adalah tentang pernyataan dan hukum-hukumnya (*al-qadāyā wa ahkamuha*) yang menjelaskan pernyataan bersyarat (*shartiyah*) dengan komponennya iaitu *muqaddam* dan *tālī* serta pernyataan mutlak (*hamliyyah*) dengan komponennya iaitu *maudu’* dan *māhmūl*. Pernyataan mutlak mempunyai beberapa bahagian antaranya ialah pernyataan universal berkhusus (*kulliyah shakhṣiyah*), pernyataan berkuantiti (*musawwar*), pernyataan tidak berkuantiti (*muhmal*), pernyataan partikular (*kullī*) dan universal (*juz’ī*) yang *mūjabah* dan *sālibah*. Manakala pernyataan bersyarat pula

diklasifikasikan kepada pernyataan bersyarat yang berhubung (*shartiyah muttaṣilah*) dan pernyataan bersyarat yang berpisah (*shartiyah munfaṣilah*). Daripada pernyataan bersyarat ini menghasilkan tiga pernyataan iaitu *māni‘jam‘i, khuluw* atau kedua-duanya. Bab ini menjelaskan tentang teori pernyataan.

Seterusnya bab kesembilan iaitu pernyataan bertentangan (*al-tanāqud*) yang menjelaskan peraturan-peraturan untuk menghasilkan pernyataan bertentangan. Manakala bab kesepuluh tentang pernyataan berbalik yang setara (*al-‘aks al-mustawī*). Kedua-dua bab ini dibawah perbincangan teori pernyataan. Bab kesebelas ialah silogisme (*al-qiyās*). Dalam bab ini silogisme mempunyai dua bahagian akan tetapi dijelaskan perbincangan tentang silogisme berpasangan (*al-qiyās al-iqtirānī*) dan komponennya. Seterusnya bab kedua belas adalah tentang bentuk-bentuk silogisme (*al-ashkāl*). Bab ketiga belas ialah silogisme berkecuali (*al-qiyās al-istithnā’i*). Bab keempat belas adalah tentang pelengkap silogisme (*lawāhiq al-qiyās*). Bab kelima belas ialah klasifikasi hujah (*aqsām al-hujjah*) yang terbahagi kepada lima iaitu *khaṭābah, shi‘r, burhān, jadal* dan *safsaṭah*. Hujah yang tertinggi dari semuanya ialah *al-burhān* dari mukadimah yakin (*al-yaqīniyyāt*) yang terhasil daripada *awwaliyyāt, mushāhadāt, mujarrabāt, mutawātirāt, hadsiyyāt* dan *mahsūsāt*. Lima belas bab ini merangkumi kandungan bagi kitab *al-Sullam* yang menjelaskan kelima-lima teori logik Islam. Seterusnya diakhiri dengan bab penutup (*khātimah*) pada baris 122 hingga 144.

Manakala dari segi gaya percontohan, disebabkan karya *al-Sullam* berbentuk puisi maka sukar untuk dimuatkan bersama percontohan bagi menjelaskan fungsi setiap teori logik yang disusun. Justeru, didapati karya ini hanya mempunyai teori-teori yang melatari kandungan konteks perbincangan. Namun begitu, ini bukanlah satu kekurangan bagi karya ini kerana *al-Sullam* adalah antara karya yang mendapat tempat dalam kalangan tokoh pemikir Islam selepas abad ke-11H untuk dijadikan karya yang dibincangkan dan dihuraikan dalam tradisi keilmuan Islam. Malah *al-Sullam* juga menjadi antara kitab

rujukan untuk pengajian ilmu logik di Timur Tengah. Kandungan kitab *al-Sullam* dapat difahami melalui Rajah 4.2 yang berikut:



Rajah 4.2 Kerangka teori logik Al-Akhdaari (Pengkaji 2022).

Berdasarkan kepada analisis terhadap kerangka teori logik kedua-dua karya di atas, didapati bahawa al-Abharî dan al-Akhdaari mempunyai persembahan yang berbeza dari al-Sanûsî dalam pelbagai aspek. Perbincangan ini bukanlah bertujuan menunjukkan kelemahan dalam karya-karya tokoh pemikir Islam yang prolifik ini sebaliknya untuk menunjukkan kekuatan yang ada pada karya *Mukhtaşar* al-Sanûsî sebagai karya kajian ini.

Justeru daripada analisis penyusunan struktur perbahasan ilmu logik, pengkaji mendapati bahawa *Isaghûjî* dan *al-Sullam* benar-benar menepati sebagai karya perbahasan tentang teori logik. Kedua-dua karya ini hanya menjelaskan teori-teori dalam ilmu logik tanpa memasukkan perbahasan bahagian ilmu falsafah yang lain. Oleh itu dapatkan daripada perbandingan kedua-dua karya ini dengan *Mukhtaşar* merupakan perbandingan yang setaraf dari segi konteks perbahasannya. Al-Ghazali menyatakan

dalam *al-Munqiz min al-Dalal* bahawa logik merupakan komponen dalam ilmu falsafah disamping matematik, fizik, metafizik (ketuhanan), politik dan etika. Logik sebagai ilmu yang tiada hubungan dengan agama, tetapi agama tidak menentang atau menyokongnya. Malah ilmu ini membincangkan pendalilan dan silogisme serta syarat-syarat mukadimah bagi sesuatu *al-burhān*, cara-cara atau teknik-teknik penyusunannya dan syarat-syarat takrif yang betul serta teknik penyusunannya.<sup>202</sup> Justeru, karya-karya logik Islam yang muncul selepas al-Ghazali dipengaruhi model persesembahan ini. Namun begitu, terdapat kepelbagaian dalam konteks perbincangan al-Ghazali dalam karya-karyanya kerana kepakaran dan penguasaannya dalam ilmu tersebut yang mana kepelbagaiannya tersebut tidak akan dibincangkan pada kajian ini.

Setelah menepati persamaan dari segi karya teori logik, maka seterusnya analisis dibuat dari konteks perbahasan kandungan. Analisis terhadap kandungan kepada *Īsaghūjī* didapati bahawa al-Abharī tidak memasukkan perbincangan tentang teori penunjukan (*al-dalālah*) dalam kerangka perbincangannya. Sedangkan al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar* memperuntukkan bahagian awal perbincangan menjelaskan tentang lafadz dan penunjukan kerana kedua-duanya saling berkaitan untuk difahami terlebih dahulu dalam mencapai tujuan ilmu logik. Pengkaji turut mendapati perbincangan tentang pernyataan (*al-qadāyā*) dijelaskan melalui percontohan tanpa penerangan terhadap kaedah sesuatu pernyataan. Sedangkan al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar* telah membincangkan tentang pernyataan dengan terperinci sekali. Malah keistimewaannya lagi al-Sanūsī menciptakan satu pernyataan yang didapati memberi kepentingan untuk berhadapan dengan kecelaruan pemikiran dari serangan musuh-musuh Islam. Hal ini telah dijelaskan lebih lanjut dalam subtopik 4.2.4 tentang aplikasi sumbangannya idea al-Sanūsī dalam karya logik *Mukhtaṣar*.

Seterusnya analisis terhadap kandungan *al-Sullam* didapati *al-Sullam* lebih terperinci perbahasan kandungannya berbanding *Īsaghūjī*. Al-Akhḍarī memulakan perbahasan

---

<sup>202</sup> Al-Ghazālī, *al-Munqiz min al-Dalal*, 26-30.

logik dalam karya ini dengan perbahasan tentang hukum penglibatan dengan ilmu logik dan klasifikasi ilmu. Perbahasan hukum jelas tidak dibincangkan dalam *Mukhtaṣar* dan *Īsaghūjī* kerana masing-masing memulakan dengan perbincangan lafaz dan penunjukan. Seterusnya, *al-Sullam* menyentuh perbincangan penunjukan dengan perletakan (*dalālah waq'īyyah*) dan memberi pengkhususan pada perbincangan lafaz apabila diwujudkan satu bab khusus tentang penisbatan lafaz kepada makna. Pengkaji melihat ketelitian al-Akhḍarī dalam menjelaskan bahagian ini. Namun begitu, pada bahagian pernyataan (*al-qadāyā*), al-Akhḍarī tidak boleh menandingi ketelitian al-Sanūsī dalam perbincangannya yang terperinci mengambil kira keperluan daripada kepakaran dan pengalamannya. Justeru, perbincangan teori pernyataan al-Sanūsī lebih lengkap dalam hal ini.

Secara kesimpulannya daripada analisis perbandingan perbahasan dan isi kandungan, gaya percontohan yang dibawakan dalam karya-karya ini, al-Sanūsī mempunyai kekuatan dari segi ketelitian perbincangan teori yang bermula dengan penunjukan, lafaz dan pernyataan. Ketiga-tiga perbincangan pada bahagian ini disampaikan secara berkesinambungan daripada hal yang asas iaitu perbincangan lafaz kepada yang lebih kompleks iaitu pembinaan sebuah pernyataan yang benar. Namun begitu, daripada perbandingan ini juga didapati terdapat kekurangan pada karya *Mukhtaṣar* dari segi perincian konteks silogisme dari aspek *al-maddah*. Kekurangan ini dilihat sebagai cadangan keperluan kepada pengemaskinian supaya dapat diselaraskan dengan keperluan semasa.

#### **4.4 ANALISIS APLIKASI KONSEP LOGIK AL-SANUSI TERHADAP PEMIKIRAN LOGIK ISLAM KONTEMPORARI**

Dalam Bab Analisis Aplikasi Konsep Logik Al-Sanūsī Terhadap Pemikiran Logik Islam Kontemporari ini, pengkaji menjawab persoalan utama tentang konsep logik Al-Sanūsī dari *Mukhtaṣar* yang boleh dijadikan panduan aplikasi terhadap pemikiran logik Islam kontemporari. Kepentingan ilmu mantik secara umum dalam disiplin ilmu telah disebutkan dalam perbincangan-perbincangan sebelum ini. Pada kajian ini, pengkaji menfokuskan pada keistimewaan *Mukhtaṣar* yang menjadi kekuatan sebagai sebuah karya mantik yang dinamakan ringkasan tetapi berpotensi untuk pemikiran logik Islam kontemporari. Oleh itu, dalam bab ini, pengkaji telah menganalisis perbincangan ini berdasarkan lima aspek analisis. **Pertama;** Asas Epistemologi Pemikiran Logik Islam Kontemporari. **Kedua;** Aplikasi dan Praktikaliti Teori Logik *Mukhtaṣar* al-Sanūsī. **Ketiga;** Prospek dan Cabaran Logik *Mukhtaṣar* Terhadap Pemikiran Logik Islam Kontemporari. **Keempat;** Keperluan Pengemaskinian Struktur dan Kandungan *Mukhtaṣar* al-Sanūsī.

##### **4.4.1 Asas Epistemologi Pemikiran Logik Islam Kontemporari**

Isu dan perbahasan tentang “pemikiran Islam” sering menjadi perbincangan tokoh pemikir dan sarjana-sarjana dalam wacana pemikiran, tetapi jarang diperkenalkan istilah “pemikiran logik Islam”. Begitu juga dengan istilah epistemologi yang bermaksud faham ilmu atau dalam perbincangan ilmu falsafah merupakan *naẓāriyah ma’rifah*.<sup>203</sup> Asal perkataan *episteme* adalah daripada perkataan Yunani yang bermaksud pengetahuan. Sebelum diurai lebih lanjut berhubung dengan persoalan konsep logik al-Sanūsī sebagai

---

<sup>203</sup> Secara umumnya pembahagian ilmu falsafah terbahagi kepada lima bahagian iaitu kosmologi (*‘ilm al-kawniyyāt*), epistemologi (*naẓāriyah al-ma’rifah*), ontologi (*naẓāriyah al-wujūd*), aksiologi (*naẓāriyah al-qiyām*) dan falsafah ruh (*falsafah al-rūh*). Imam ‘Abd al-Fatah, *Madkhāl ila al-Falsafah*, (Kaherah: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzi’, 1972), 144-156.

dasas epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari, bahagian ini akan menjelaskan terlebih dahulu tentang definisi epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari.

Perkataan “pemikiran” menurut penggunaan bahasa Melayu bermaksud perihal berfikir dan cara memikirkan sesuatu.<sup>204</sup> Daripada ini dapat difahami, perkataan “pemikiran” merupakan istilah yang diberikan kepada hasil aktiviti berfikir manusia tentang sesuatu perkara. Istilah “pemikiran” juga dapat difahami sebagai satu hasil daripada proses berfikir manusia dalam hakikat kejadian manusia secara fitrah iaitu manusia ialah hidupan yang berfikir. Manakala, perkataan “logik” yang telah dibahaskan panjang dalam Bab 1 sebelum ini dapat difahami sebagai ilmu tentang cara berfikir. Bertepatan dengan itu, ungkapan “epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari” merupakan satu istilah yang dibina dalam penulisan ilmiah ini sebagai mengiktiraf kesepaduan epistemologi dalam tradisi pemikiran Islam yang menyeimbangkan tumpuan kepada dua asas utama iaitu aspek subjek (*al-maddah*) dan aspek format (*al-surah*) pemikiran yang berbeza kadarnya menurut konsep ilmu logik klasik Yunani dan ilmu logik moden.

Terdapat dua permasalahan pokok dalam epistemologi iaitu masalah sumber ilmu pengetahuan dan masalah kebenaran ilmu pengetahuan.<sup>205</sup> Kedua-dua permasalahan dalam epistemologi ini diselesaikan dengan penguasaan aspek format (*al-surah*) dan aspek subjek (*al-maddah*) dalam teori silogisme. Tradisi pemikiran Islam terlebih dahulu telah memanfaatkan potensi logik klasik Yunani yang menekankan keabsahan *al-surah* pemikiran dan pada masa yang sama turut memanfaatkan keabsahan *al-maddah* pemikiran. Jika logik klasik mengutamakan aspek konseptual atau teoritikal sesuatu dalam minda rasional, maka logik moden pula mengutamakan aspek realiti atau praktikal

<sup>204</sup> Lihat carian perkataan “pemikiran” dalam Pusat Rujukan Persuratan Melayu, Dewan Bahasa dan Pustaka pada laman sesawang <https://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=pemikiran> dicapai pada 30 Julai 2021.

<sup>205</sup> Abdul Rahman Hj. Abdullah, *Wacana Falsafah Ilmu: Analisis Konsep-konsep Asas dan Falsafah Pendidikan Negara*, (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributor, 2005), 9 & 55.

sesuatu dalam kehidupan nyata. Oleh itu, gandingan ini membentuk kesepaduan epistemologi logik Islam.

Hakikat dalam al-Quran dan al-Sunnah terkandung fakta sejarah yang banyak menunjukkan bukti tentang Islam sebagai agama yang bertepatan dengan akal.<sup>206</sup> Abdul Halim Mahmud menyatakan dalam karyanya tentang Islam dan akal bahawa Al-Quran secara umumnya merupakan sebuah kitab yang sentiasa menyeru kepada pembebasan akal daripada pemikiran yang sempit dengan membawa pelbagai pendekatan dan pengajaran bagi menjadikan akal sebagai neraca penilaian bagi setiap perkara.<sup>207</sup> Oleh yang demikian, pemikiran logik Islam amat memenuhi keperluan manusiawi yang menuntut keseimbangan berhubungan kedua-dua dimensi *al-surah* dan *al-maddah* sebagaimana diterjemahkan dalam pencapaian gemilang tamadun dan peradaban Islam.

Berdasarkan hal ini, panduan Islam dalam pemikiran logik merupakan gandingan yang tepat tanpa dinafikan usaha awal pembersihan disiplin ilmu logik dari falsafah Yunani telah dilakukan oleh al-Ghazālī (450-505H) pada abad ke-6H. Hasil sumbangan al-Ghazālī dapat dilihat pada karya-karya logik yang lahir selepas abad ke-7H seperti karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (543-606H) dan Athīr al-Dīn al-Abharī (594-663H). Dalam karya teori logiknya *Mi'yar*, *Mihak* dan *al-Qistas*, al-Ghazālī telah kemukakan model pemikiran logik Islam apabila ilmu ini dipersembahkan dengan kelegitimasian wahyu dari segi kandungan dan pengkaedahannya. Untuk memahami perkembangan ilmu logik Islam, perlu dimulai dengan zaman al-Ghazālī yang menunjukkan sumbangan terbesar dalam ilmu ini iaitu penyepaduan ilmu logik dari tradisi falsafah ke dalam tradisi Islam. Walaupun zaman ini disusuli oleh tokoh pemikir yang menolak ilmu logik sampai kepada masyarakat, tetapi hal ini tidak menghalang kepesatan ia disebarluaskan.

---

<sup>206</sup> Muhammad Rashidi, Mohd Fauzi & Mohd Faizul, “Konsep al-Qiyas al-Usuli dan al-Qiyas al-Mantiqi,” *Jurnal AFKAR* 20.2 (2018), 56.

<sup>207</sup> ‘Abd al-Halim Mahmūd, *al-Islam wa al-‘Aql* (Kaherah: Dar al-Ma’arif, t.t), 15-17. Al-Sheikh Abdul Halim Mahmud (1910-1978), Islam dan Akal, terj. Mohd Fakhrudin Abd Mukti (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000), 3-4.

Seterusnya proses perkembangan ilmu ini berterusan sehingga zaman yang dinamakan sebagai kemerosotan ijtihad dan penciptaan bidang ilmu logik sekitar abad ke-8H hingga abad ke-10H. Hal ini adalah kerana karya-karya logik pada zaman ini merupakan ikutan kepada apa yang telah dibuat oleh tokoh pemikir Islam sebelumnya. Pada zaman ini tokoh pemikiran Islam adalah seperti Qutb al-Dīn al-Rāzī (694-776H), Sa‘ad al-Dīn al-Taftazānī (712-791H), ‘Ali al-Jurjānī (740-816H) dan al-Sanūsī (832-895H) kemudiannya disiplin ilmu ini menghadapi zaman kebekuan sepenuhnya pada abad ke-11H sehingga zaman kebangkitan semula ilmu logik Islam pada abad ke-14H sehingga ke hari ini ilmu ini masih diterima dan disebarluaskan kepada masyarakat.<sup>208</sup> Adalah jelas bahawa, perkembangan yang berlaku dalam ilmu logik ini menunjukkan ahli logik Islam tidak pernah hilang perhatian bahawa sebenarnya fungsi utama usaha-usaha mereka adalah untuk mencari ilmu dan menyumbangkan kepada epistemologi yang menyeluruh bagi semua aspek usaha intelektual Muslim termasuk aspek keimanan.

Hal ini berbeza dengan kekacauan epistemologi dan ketempangan yang dialami Barat sehingga mencetuskan gejala dualisme, konflik rasionalisme, empirisisme dan sekularisasi ilmu. Aliran rasionalisme yang ekstrem adalah apabila pengetahuan dapat diperoleh melalui sumber akal sahaja dan pengetahuan akal juga yang paling benar dan sahih. Manakala aliran empirisisme pula mementingkan pancaindera atau deria sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran. Aliran-aliran ini mencetuskan konflik kerana berlakunya ketaksuhan kepada sesuatu sumber ilmu sedangkan setiap satu sumber ilmu mempunyai fungsi dan kepentingan tertentu dalam membentuk kesepadan epistemologi. Bahkan sumber ilmu yang terutama yang tidak boleh dikesampingkan ialah wahyu yang diturunkan oleh Allah SWT kepada para nabi dan rasul untuk disampaikan kepada manusia seluruhnya. Demikianlah dalam epistemologi pemikiran logik Islam, ahli mantik

---

<sup>208</sup> Mahdi Fadl Allah, “*al-Shamsīyyah fī al-Qawā’id al-Manṭiqīyyah: Taqdīm, Tahlīl, Ta’liq wa Tahqīq*”, (Beyrut: al-Markaz al-Thaqāfi, 1998), 19-20.

membincangkan aspek epistemologi dari sudut sumber ilmu agar dapat dijadikan pedoman tentang kedudukan sumber-sumber ilmu dan sentiasa meletakkan sumber *mutawatirat* pada kedudukan autoriti yang tertinggi.

Ketempangan epistemologi yang menekankan aspek *al-ṣūrah* semata-mata dapat dilihat contohnya apabila iblis berhujah dari aspek penggunaan *al-ṣūrah* betul, tetapi dari segi *al-maddah* tidak bersandarkan atas premis mana-mana malah membawa kepada kekufuran. Dialog Iblis dengan Allah SWT ini berlaku apabila dia enggan bersujud kepada nabi Adam AS sebagaimana yang diperintahkan dalam Surah Sād, ayat 75 dan 76 seperti berikut:

Allah berfirman: “Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri ataukah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?”. Iblis berkata: “Aku lebih baik daripadanya, kerana Engkau ciptakan aku dari api, sedangkan dia Engkau ciptakan dari tanah.”

Daripada ayat ini, dialog iblis yang dapat difahami dalam bentuk silogisme adalah seperti berikut:

Mukadimah <i>sughrā</i>	:	Aku diciptakan dari api
Mukadmiah <i>kubrā</i>	:	Setiap yang diciptakan dari api, lebih baik dari yang diciptakan dari tanah.
Kesimpulan	:	Aku lebih baik dari Adam.

Daripada silogisme ini dapat dilihat, pembentukan silogisme daripada bentuk (*shakal*) yang pertama iaitu formulanya:

Mukadimah <i>sughrā</i>	:	Setiap A adalah B
Mukadmiah <i>kubrā</i>	:	Setiap B adalah C
Kesimpulan	:	Jadi, setiap A adalah C

Justeru daripada formula ini, premis iblis dapat dijelaskan seperti berikut:

A	:	Aku (Iblis)
B	:	Yang diciptakan daripada api (Iblis)
C	:	Lebih baik daripada yang diciptakan daripada tanah (Nabi Adam A.S)

Umumnya dalam aspek subjek (*al-maddah*) silogisme, kesimpulan bagi silogisme bentuk pertama ialah berstatus benar kerana mukadimah *sughrā* dan *kubrā* ialah benar. Tetapi untuk silogisme yang dibuat oleh iblis, status mukadimah *kubrā* adalah tidak benar. Dalam logik klasik, kaedah ini dinamakan falasi (*mughalatāh*). Falasi ialah kepalsuan pada cara berfikir atau berhujah. Dalam konteks contoh dialog iblis, ini menunjukkan penipuan iblis untuk menyangkal kebenaran bahawa dia perlu tunduk dan patuh kepada arahan Allah SWT untuk bersujud pada Nabi Adam AS. Kerana sifat sompong dan angkuh, satu premis yang salah dibuat untuk menafikan kelemahan dirinya. Premis C bahawa “setiap daripada api lebih baik daripada yang diciptakan daripada tanah” tidak dapat dibuktikan kebenarannya malah dari aspek khabar mutawatir, Allah SWT tidak pernah menyebut dalam mana-mana firmannya dalam al-Qur‘ān. Jelas sekali, ini merupakan contoh apabila aspek *al-maddah* dikesampingkan dalam berhujah iaitu membentuk satu kesalahan dalam cara berfikir iaitu penipuan.

Kesimpulannya, telah dibincangkan di atas bahawa logik Islam yang berdiri atas asas kesepadan epistemologi dilengkapi dengan aspek subjek dan format amat penting bagi membentuk cara berfikir yang betul. Asas epistemologi ini memberikan keyakinan yang jitu dalam kehidupan. Walaupun analisis mendapati *Mukhtaṣar* terfokus kepada aspek format, hal ini kerana konsep karya berbentuk ringkasan ini hanya membahaskan aspek teoritikal dalam ilmu logik. Justeru, pengemaskinian kontemporari menuntut penambahan aspek subjek untuk melengkapkan aspek format yang telah sedia ada.

#### **4.4.2 Aplikasi Dan Praktikaliti Logik *Mukhtaṣar Al-Sanūsī***

Aspek aplikasi dan praktikaliti logik *Mukhtaṣar* al-Sanūsī dianalisis pada bahagian ini untuk menjawab persoalan kajian tentang konsep logik menurut al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*. Bahagian ini akan menunjukkan bagaimana pengaplikasian teori-teori logik *Mukhtaṣar* berdasarkan metodologi penulisan daripada perspektif seorang tokoh Ashā‘irah yang prolifik dalam keilmuannya. Perbincangan ini juga meliputi aspek

praktikaliti yang dapat dijadikan panduan kepada semua manusia yang berfikir tentang cara-cara berfikir yang betul dan menolak tohmahan kejumudan pada aliran Ashā‘irah dan mengangkat fungsi potensi rasional akal kurniaan Tuhan secara berdisiplin.

Terlebih dahulu pengkaji akan menunjukkan hasil dapatan bahawa secara umumnya teori-teori logik al-Sanūsī sudah dipraktikkan dalam karya-karya akidah dan ilmu kalamnya. Dari pada karya yang besar iaitu ‘*Aqīdah al-Kubrā*’ dan sekecil-kecil karya seperti *Umm al-Barāhīn* dan *Al-Haqāiq fī Ta‘rīfāt Muṣṭalahāt ‘Ilm al-Kalām* boleh didapati persembahan teori ilmu logik dalamnya. Sebagai contoh, hal ini dapat dilihat dengan jelas dalam pembentukan mukadimah bagi premis-premis pernyataan yang yakin berdasarkan teori pernyataan yang dibincangkan. Manakala penghujahan akidah untuk mengisbatkan perbahasan ketuhanan (*ilāhiyyah*) seperti sifat-sifat Allah pula berdasarkan teori silogisme seperti yang telah disenaraikan dalam Jadual 4.1. Tambahan pada itu, teori definisi juga menjadi keutamaan dalam mana-mana karya sehingga al-Sanūsī menunjukkan kepentingan perkara ini dengan menghasilkan kitab *Al-Haqāiq fī Ta‘rīfāt Muṣṭalahāt ‘Ilm al-Kalām* yang menjelaskan istilah-istilah (*muṣṭalahāt*) penting dalam ilmu kalam. Keupayaan mengeluarkan definisi-definisi dalam ilmu kalam menunjukkan al-Sanūsī benar-benar menguasai ilmu tersebut. Dari pada sisi yang lain, sumbangan karya ini dilihat amat relevan dijadikan rujukan pada zaman ini kerana salah satu punca perbalahan dalam aliran akidah di negara kita pada hari ini berpunca daripada ketidaksepakatan tentang definisi sesuatu istilah sebelum dibincangkan. Praktikaliti teori definisi sebagai salah satu teori ilmu logik berpotensi dalam mengawal hal ini.

Setelah melihat pada aplikasi teori logik menerusi karya akidah dan ilmu kalam al-Sanūsī, pengkaji mengetengahkan aspek praktikaliti yang dianalisis dari segi peranan lima teori logik *Mukhtaṣar* al-Sanūsī dalam menghadapi isu-isu pemikiran Islam. Secara umumnya, setiap teori ini bernilai kerana ia boleh diaplikasikan. Pertama sekali ialah teori penunjukan. Dalam analisis teori penunjukan pada 4.2.1, telah disebutkan fungsi teori

penunjukan untuk menzahirkan sesuatu daripada fikiran. Para logikawan telah membincangkan penunjukan daripada lafaz dengan perletakan (*dalālah waḍ‘iyah*) sebagai permulaan dalam proses penghasilan ilmu yang benar. Maka fungsi “perletakan” disini dapat difahami sebagai pemberian istilah bagi sesuatu perkara untuk menyampaikan kefahaman tentang hakikat sesuatu tersebut. Pada aspek praktikaliti dalam kehidupan manusia sehari-hari, kita tidak akan terlepas daripada aktiviti berfikir dan menzahirkan apa yang tersirat dalam benak pemikiran. Maka dengan pemahaman tentang teori penunjukan dari ilmu logik Islam, kita akan menjadi lebih berhati-hati dalam menzahirkan apa yang tersirat kepada tersurat supaya ia dapat menjadi satu percakapan yang tidak sia-sia dan memberi kefahaman kepada si pendengar. Tujuan untuk bertutur pastilah untuk difahami atau dalam konteks perbincangan ini jika perkara yang ditutur itu satu perkara yang benar maka ia menghasilkan ilmu yang benar. Justeru daripada permulaan lagi, ilmu logik telah meletakkan satu teori yang fungsinya berseiring dengan tujuan ilmu logik iaitu untuk memandu akal dalam aktiviti berfikir. Malah ia melatih manusia untuk menjadi lebih praktikal dalam berfikir ibarat perumpamaan Melayu, “hati orang yang bodoh di mulutnya, lidah orang yang cerdik itu di belakang hatinya”. Maka berfikir panjang sebelum menutur kata-kata lebih baik kerana kecerdikan dan kebodohan boleh dinilai daripada berkata-kata.

Kedua ialah aplikasi teori lafaz. Lafaz merupakan bahasa perantara untuk menyampaikan makna gambaran dari fikiran. Dalam ilmu logik, teori lafaz mempunyai kepentingan untuk menjelaskan sesuatu hakikat dan membezakan sesuatu hakikat dengan hakikat yang lain. Daripada pernyataan ini dapat difahami bahawa teori lafaz dan teori penunjukan berfungsi secara kolektif. Untuk mengeluarkan sesuatu lafaz, proses berfikir terhadap perletakan istilah kepada sesuatu telah dikenal pasti terlebih dahulu. Justeru pengindikasian lafaz kepada makna yang tepat dapat dihasilkan. Sebagai contoh praktikaliti teori lafaz sebagai asas pemikiran logik Islam dapat digunakan untuk

berdepan dengan isu penggunaan kalimah Allah. Sejak isu kalimah Allah ini dibangkitkan pada tahun 2008 dalam tuntutan sebuah gereja Kristian<sup>209</sup> dan tuntutan COMANGO<sup>210</sup> pada tahun 2018, kini isu ini kembali menyentuh sensitiviti umat Islam.

Pada 10 Mac 2021, keputusan Mahkamah Tinggi Kuala Lumpur memutuskan penganut agama Kristian boleh menggunakan kalimah Allah dan tiga perkataan lain dalam penerbitan agama itu untuk pendidikan dalam komuniti mereka.<sup>211</sup> Keputusan ini telah mendapat reaksi agensi-agensi agama dan kesultanan Melayu di Malaysia agar ditarik kembali kerana hal ini telah mencabar kedaulatan dan kesucian agama Islam. Jika dilihat isu ini dari perspektif ilmu logik, hal ini amatlah berkaitan dengan teori lafaz. Berbalik pada bagaimana teori ini berfungsi dalam isu ini. Lafaz kalimah Allah dari perletakan istilahnya merupakan gambaran daripada fikiran umat Islam terhadap makna Tuhan yang disembah seperti yang dinyatakan dalam keseluruhan Surah al-Ikhlas iaitu Tuhan Yang Maha Esa, Tuhan Tidak Berbapa, Tuhan Tidak Mempunyai Anak dan Tuhan Tiada Sekutu Dengan-Nya.<sup>212</sup>

Justeru, pada perletakan istilah ini telah jelas menunjukkan ianya satu istilah yang membawa makna khusus dari gambaran minda umat Islam. Justeru, bagaimana pula penganut agama lain ingin menuntut penggunaan istilah ini dalam agama mereka

---

<sup>209</sup> Meerangani, Khairul *Isu Penggunaan Kalimah Allah Oleh Pihak Kristian: Analisis Menurut Hukum Islam*. Jurnal Fiqh. 117-138.

<sup>210</sup> COMANGO ialah singkatan daripada Coalition of Malaysian NGO's in the UPR Process atau Pakatan NGO Malaysia dalam proses UPR. COMANGO ditubuhkan pada tahun 2008 bersama dengan 54 buah organisasi. EMPOWER (Persatuan Kesedaran Komuniti Selangor) dan SUARAM (Suara Rakyat Malaysia) merupakan sekretariat bersama untuk COMANGO (<https://uprmalaysia.com/about-comango/>). Antara pertubuhan-pertubuhan yang menjadi gabungan COMANGO ialah All Women's Action Society (AWAM), SIS Forum (Malaysia) Bhd (SIS), Association of Womens's Lawyers (AWL), Christian Federation Malaysia (CFM), Jaringan Rakyat Tertindas (JERIT), Sabah Women's Action-Resource Group (SAWO), Young Buddhist Association dan lain-lain. COMANGO juga turut menggunakan saluran atas talian dan media sosial untuk menyampaikan maklumat dan aktiviti-aktiviti terbaru mereka. Maklumat mengenai pertubuhan ini boleh diakses di facebook dan laman sesawang iaitu di <https://www.facebook.com/COMANGO> dan <https://uprmalaysia.com>. (Lihat Earnie Elmie, Kamarudin & Nur Farhana. *Isu-Isu Pluralisme Agama dalam Tuntutan Comango: Satu Analisis Terhadap Laporan 2013 dan 2018*. International Journal of Islamic Thought. 15. (2019), 36-37.

<sup>211</sup> Farah Marshita Abdul Patah, "Penganut Kristian Kini Boleh Guna Kalimah Allah," *Berita Harian Online*, 10 Mac 2021.

<sup>212</sup> Mohd Nizwan Musling, "Tangani Isu Penggunaan Kalimah Secara Berhikmah," *Berita Harian Online*, 15 Mac 2021.

sedangkan pasti *tasawwur* mereka terhadap istilah ini akan berbeza mengikut agama mereka dan ini ternyata menyalahi tata cara kaedah berfikir. Lafaz akan menjelaskan sesuatu hakikat dan dapat membezakan sesuatu itu dengan hakikat sesuatu yang lain. Begitu juga pada penggunaan perkataan “solat”, pastinya makna istilah solat sebagai suatu perbuatan yang dimulai dengan *takbiratul ihram* dan diakhiri dengan salam mempunyai makna yang khusus kepada umat Islam. Golongan pluralis agama akan mengambil kesempatan pada isu-isu sebegini untuk menuntut erti kebebasan beragama yang ditafsirkan sendiri. Maka, disinilah fungsi teori lafaz ini dapat memelihara kesucian agama Islam dalam berhadapan ancaman isu dalam pluralisme agama.

Ketiga ialah aplikasi teori definisi. Perbahasan tentang definisi bukan sahaja dibincangkan dalam ilmu logik, malah dalam semua disiplin ilmu. Sebelum mempelajari sesuatu ilmu, definisi ilmu tersebut perlu dijelaskan kerana tidak diperoleh ilmu daripada sesuatu yang tidak diketahui mengenainya terlebih dahulu. Setelah mengetahui definisi ilmu, barulah dijelaskan dengan lebih mendalam tentang kandungan ilmu tersebut. Justeru, kaedah terbaik dalam memberi gambaran yang padu dan menyeluruh tentang sesuatu adalah melalui pendefinisian. Dalam ilmu logik, teori definisi amat penting kerana keberhasilan daripada teori penunjukan dan teori lafaz yang dibincangkan sebelum ini digabungjalinkan untuk memberi servis pada teori definisi ini. Kepentingan teori definisi juga dapat dilihat dalam berdepan dengan serangan ideologi liberalis Muslim yang dapat dikenal pasti salah satu punca kecelaruan dalam pemahaman mereka adalah disebabkan tidak betul-betul memahami sesuatu istilah dalam penghayatan kehidupan beragama.

Contoh salah faham pada definisi dapat dilihat dalam serangan ideologi liberalis Muslim adalah kesalahan dalam memberi definisi ilmu. Menerusi satu penulisan dalam laman sesawang Islamic Renaissance Front (IRF), terdapat seruan agar ilmu *wāqi‘* iaitu ilmu perubatan, arkitek, kejuruteraan, ahli sains, sejarah dan seumpama dengannya

diletakkan setaraf dengan ilmu *nusūs* iaitu ilmu tentang tafsir al-Quran.<sup>213</sup> Hal ini bagi membolehkan teks dan konteks teks Al-Quran dibincangkan oleh semua ilmu manusia.<sup>214</sup> Hal ini menunjukkan satu kebebalan golongan liberalis Muslim terhadap definisi kedua-dua ilmu tersebut apabila mereka meletakkan ilmu yang mempunyai definisi yang berbeza yang pastinya menunjukkan hakikat yang berbeza dan dihasilkan dari sumber yang berbeza pada satu taraf yang sama. Bermula dengan hanya kesalahan pada meletakkan definisi, memberi kesan yang lebih besar terutama dalam hal-hal yang menyentuh autoriti agama. Sikap tidak profesional golongan ini dalam menyebarkan fahaman ini adalah dengan matlamat yang lebih besar untuk menggugat ketulenan ajaran Islam dengan meruntuhkan autoriti agama yang ditunjangi institusi ulama.<sup>215</sup> Maka dengan itu, teori definisi sebagai asas pemikiran logik Islam perlu dijadikan panduan dan sandara. Malah dalam menangani kekeliruan golongan Liberalis Muslim ini, kelima-lima teori logik yang dibincangkan diadun sekali untuk membetulkan cara berfikir dengan menghormati jalinan sumber naqli dan aqli. Perkara sebegini mempunyai manfaat yang besar yang perlu didedahkan sebagai asas pemikiran Islam.

Seterusnya bagi menjelaskan aplikasi teori keempat dan kelima iaitu teori pernyataan dan teori silogisme maka kedua-dua ini digabungkan. Sebagaimana yang telah dibincangkan fungsi teori definisi dapat membantu menjelaskan proses gambaran konseptual sesuatu lafadz. Setelah lafadz difahami dengan jelas, maka pernyataan boleh dibina. Hal ini amat penting kerana ayat atau sesuatu pernyataan tidak boleh dipersetujui, kecuali setelah kedua-dua pihak sepakat terhadap definisi perkataan atau kalimah yang

---

<sup>213</sup> Ahmad Farouk Musa, Reformasi Radikal dan Tariq Ramadan, laman sesawang Islamic Renaissance Front dicapai pada 16 September 2017, <http://irfront.net/post/articles/articles-malay/reformasi-radikal-dan-tariq-ramadan-2/>.

<sup>214</sup> NurFarzana Nizam, “Menangani Liberalis Muslim Melalui Perbahasan Epistemologi Islam Menurut Daud Fatani Dalam *Al-Durr Al-Thamin*” (latihan ilmiah Sarjana Muda Usuluddin (Akidah dan Pemikiran Islam), Universiti Malaya), 85-86.

<sup>215</sup> Azmil Zainal Abidin, “Cabaran Ideologi Terhadap Pemikiran Islam” (makalah, Wacana Aplikasi Ilmu Kalam Dalam Menangani Serangan Pemikiran, Webinar Jubli Zamrud 55 Tahun Badan Kebajikan Anak Selangor Mesir, 24 Oktober 2020), 5-6.

ingin digunakan dalam ayat (*statement*) atau pernyataan tersebut.<sup>216</sup> Maka daripada penyusunan ini terhasillah hujah; argument; *al-istidlal*; *al-hujjah* yang dalam kajian ini dibincangkan dalam teori silogisme. Hujah sudah tentu dapat memastikan gambaran dan kepercayaan bertepatan dengan hakikat sebenarnya.<sup>217</sup> Oleh kerana itu, hal ini amat penting untuk diberi perhatian kerana ia dapat memberi kesan kepada prinsip akidah Islam.

Maka dalam hal ini, aplikasi teori pernyataan dan teori silogisme yang dijelaskan tersebut dapat dilihat misal aplikasinya dalam isu feminism. Feminisme ialah satu fahaman yang menuntut kesamarataan antara lelaki dan perempuan (*gender equality*). Feminisme percaya apa sahaja yang menghalang persamaan hak wanita dan lelaki sama ada dari aspek undang-undang, sosial malah agama perlu dihapuskan. Justeru, penetapan hukum Islam yang ditetapkan dalam Al-Qurān dipertikaikan oleh golongan ini demi memenuhi hak wanita yang diperjuangkan. Dalam soal ini, golongan feminis Islam di Malaysia terkehadapan menyuarakan tuntutan mereka melalui gerakan Sisters in Islam (SIS). Gerakan ini kelihatan semakin berani terkehadapan apabila gerakan bersifat global diberi nama “Musawah” ditubuhkan di Malaysia pada tahun 2009 hasil kebersamaan dengan SIS. Sebuah kempen tentang tuntutan kesamarataan dalam undang-undang keluarga Islam telah dilancarkan pada tahun 2020 dan terdapat 14 perkara dituntut untuk dinilai semula, digubal atau dimansuhkan mengikut kepentingan hak wanita seperti hak kesamarataan pasangan dalam perkahwinan, hak perceraian, hak penjagaan anak, hak perlindungan wanita dalam keganasan rumah tangga dan pelbagai lagi.<sup>218</sup> Prinsip yang dipegang iaitu “*God cannot be God if God is unjust*” menjadi asas kepada penubuhan

<sup>216</sup> Razali Musa, Mohd Rashidi Wahab & Mohd Faizul Azmi, “Ilmu Mantik Dan Isu Akidah Kontemporari”, *Malaysian Journal for Islamic Studies* 4. 2 (2020), 36.

<sup>217</sup> Wan Adli Wan Ramli, “Asas Epistemologi *Ahli 'l-Sunnah wa 'l-Jama'ah* dalam Menangani Pasca Modernisme” (makalah adaptasi prosiding, Wacana Intelektual Akidah Menurut Pendekatan Wasatiyyah, Politeknik Nilai, Negeri Sembilan, 28 Ogos 2017), 10.

<sup>218</sup> “*Malaysia Overview of Muslim Law Practice*”, laman sesawang Musawah dikemaskini 31 Mei 2017, diakses pada 12 Ogos 2021, <https://www.musawah.org/?location=my>.

gerakan ini dan ia dijelaskan oleh Zainah Anwar yang merupakan Pengurus Eksekutif gerakan ini.<sup>219</sup>

Demikian itu, bagaimana isu yang dinyatakan oleh golongan feminis Muslim ini dapat dilihat dari perspektif teori pernyataan dan teori silogisme sebagai asas pemikiran logik Islam. Hal ini dapat dilihat melalui prinsip yang dinyatakan di atas iaitu “*God cannot be God if God is unjust*” atau dapat diterjemahkan sebagai “Tuhan tidak boleh menjadi Tuhan kalau Tuhan tidak adil” adalah contoh silogisme yang salah dari aspek *al-maddah*. Pernyataan “Tuhan itu adil” adalah benar. Tetapi keadilan Tuhan yang dimaksudkan oleh golongan feminis Muslim ini adalah keadilan seperti apa yang mereka mahukan bererti sebuah falasi. Justeru, mereka telah membina silogisme yang salah; “apabila Tuhan itu adil”, “maka Tuhan tidak boleh memberikan hukum-hukum yang tidak adil” (menurut mereka hukum-hukum yang memberikan hak kepada lelaki berbanding wanita, contohnya hak pembahagian harta, hak melafazkan talak dan sebagainya adalah sesuatu yang tidak adil bagi wanita). Pada pandangan mereka, hukum-hukum ini tidak adil disebabkan mereka telah memasukkan pernyataan yang baru iaitu “prinsip keadilan Tuhan adalah menurut pandangan manusia” bukannya seperti kehendak Tuhan. Jadi natijah silogisme mereka yang salah adalah, “Tuhan itu mesti adil”, “keadilan Tuhan mestilah menurut kehendak manusia”, “maka keadilan Tuhan yang menurut kehendak manusia barulah adil”.

---

<sup>219</sup> Musawah, “*God Cannot Be God If God Is Unjust*”, laman sesawang Sister Hood dikemaskini 1 November 2017, diakses pada 12 Ogos 2021, <https://sister-hood.com/musawah/god-cannot-be-god-unjust/>.

Secara ringkasnya silogisme mereka yang salah tentang keadilan Tuhan ini boleh difahami dalam bentuk yang berikut:

- |                         |   |  |
|-------------------------|---|--|
| Mukadimah <i>sughrā</i> | : | Tuhan itu adil.  |
| Mukadmiah <i>kubrā</i>  | : | Maka Tuhan tidak boleh memberikan hukum-hukum yang tidak adil. |
| Kesimpulan              | : | Prinsip keadilan Tuhan adalah menurut pandangan manusia.       |

Jika dimasukkan dalam format bentuk silogisme:

- |                         |   |  |
|-------------------------|---|--|
| Mukadimah <i>sughrā</i> | : | Tuhan itu adil.                                |
| Mukadmiah <i>kubrā</i>  | : | Setiap perkara yang ditetapkan Tuhan itu adil. |
| Kesimpulan              | : | Setiap hukum itu membuktikan keadilan Tuhan.   |

Oleh itu, prinsip penghujahan mereka, “Tuhan bukanlah Tuhan jika Tuhan tidak adil” adalah tidak benar. Justeru, dapatlah difahami bahawa konsep ketidakadilan yang dimaksudkan mereka adalah berdasarkan pandangan mereka sendiri sebagai manusia bukan seperti mana yang dimaksudkan dengan kehendak Allah SWT. Sedangkan, jika telah mengakui Allah SWT itu adil, maka sepatutnya mereka juga mengakui hukum-hukum yang dinyatakan Allah SWT adalah bukti keadilan Allah SWT.

Demi hak kesamarataan gender yang diperjuangkan mereka menuntut penilaian semula (*reform*) kepada undang-undang hukum Islam ini. Tindakan mereka ini bukan sahaja mencabar pengiktirafan tradisi ilmu Islam hasil ijtihad dan tafsiran para mujtahid dan mufassirin keatas nas-nas Al-Qur’ān, malah mereka mencabar konsep perbuatan Allah SWT yang menciptakan manusia secara berpasang-pasangan. Walaupun usaha memberi gambaran konseptual ini merupakan tindakan yang selari dengan teori logik Islam akan tetapi penilaian kebenaran dan kepalsuan pada pernyataan dan hujah yang dipersembahkan perlu diukur dengan piawai teori silogisme.

Kesimpulan daripada perbincangan ini, dapat dilihat setiap teori dalam ilmu logik Islam berpotensi dan telah digunakan sebagai alat berhujah untuk mendepani pelbagai isu klasik. Selain daripada potensi dan pengalaman silam, ilmu ini juga berpotensi untuk

mendepani isu moden seperti serangan ideologi dan pemikiran moden. Walaupun situasi ini belum direalisasikan sebagaimana potensi ini telah diaplikasikan oleh para ulama kita pada masa lalu, dalam usaha mendepani serangan ideologi dan pemikiran yang mengelirukan pada zaman kini dan akan datang, maka asas pemikiran logik Islam boleh diketengahkan sebagai solusi. Ideologi daripada pemikiran yang salah ini perlu diuruskan dengan membetulkan cara fikir golongan-golongan ini terlebih dahulu. Apatah lagi idea dan gagasan pemikiran golongan liberalis Muslim, pluralis Muslim dan feminis Muslim bukan sahaja disebarluaskan sesama komuniti mereka, malah disebarluaskan melalui media-media baru yang semakin berkembang pesat pada arus kemodenan ini. Hal ini kelak akan memberi ancaman besar kepada keharmonian negara yang bersatu dibawah prinsip kepercayaan kepada Tuhan. Apabila akal digunakan secara berlebihan dalam urus tadbir kehidupan, maka segala prinsip ketuhanan yang tetap dan utuh mula dipersoalkan. Justeru, daripada perbincangan ini diharapkan dapat memberi gambaran aplikasi dan praktikaliti logik Islam tanpa dinafikan terdapat prospek dan juga cabaran terhadap pembentukan asas pemikiran logik Islam ini. Hal ini akan dibincangkan dalam subtopik yang berikutnya.

#### **4.4.3 Prospek Dan Cabaran Logik *Mukhtaşar* Terhadap Pemikiran Logik Islam Kontemporari**

Bahagian ini akan membincangkan prospek atau peluang yang ada untuk teori logik *Mukhtaşar* dijadikan sebagai asas pemikiran logik Islam. Dalam melihat pada peluang, pastinya ada cabaran yang perlu diambil perhatian. Berdasarkan perbincangan sebelum ini, pengkaji telah menunjukkan praktikaliti dan aplikasi teori-teori logik *Mukhtaşar*. Daripada hal tersebut, dapat disimpulkan bahawa ilmu logik ialah alat, metodologi, neraca atau pengantar yang bukan sekadar boleh diaplikasikan dalam setiap bidang ilmu malah dalam kehidupan insan yang berfikir. Sebagai ilmu yang boleh digunakan sebagai alat mempertahankan kesucian agama Islam, neraca menegakkan yang hak daripada batil

dan pengantar dalam berbicara atau memberi pandangan, perbincangan ini diketengahkan. Justeru dalam konteks tersebut, teori logik *Mukhtaṣar* menjadi penanda aras terhadap pemikiran logik Islam kontemporari. Bahagian ini akan dibincangkan dalam dua perkata iaitu pertama, prospek dan kedua ialah cabaran.

### a) Prospek

Pada zaman ini, jika disebut idea-idea berfikir atau teknik berfikir pastinya lebih dijuarai oleh idea dari sarjana Barat. Antara teknik pemikiran yang terkenal ialah idea yang diasaskan oleh Edward De Bono iaitu idea pemikiran lateral atau teknik berfikir secara kreatif dan prinsip enam topi berfikir (*six thinking hats*).<sup>220</sup> Begitu juga dengan prinsip Machiavellian yang menghalalkan setiap cara demi menuju matlamat (*the end justifies the means*). Setelah diteliti idea-idea ini, ternyata ia mempunyai pengubahsuai daripada penyambungan tradisi falsafah golongan Sofis sekian lama. Ciri-ciri asas pemikiran ini masih diterapkan dalam amalan berfikir ketika ini sebagai kaedah penyelesaian masalah (*problem solving*) dan membuat keputusan (*decision making*). Walaupun ada pendapat pemikiran ini mempunyai kebaikan terutama dalam dunia profesionalisme, akan tetapi matlamat yang diterapkan dalam idea ini sebenarnya akan mengawal kehidupan seseorang dan akhirnya memisahkan kehidupan dari pegangan agama atau dalam ancaman ideologi kini dikenali sebagai sekularisme.

Demikian itu, apa-apa sahaja yang mempunyai matlamat memisahkan agama dari kehidupan perlu dielakkan jika seseorang itu tidak mempunyai asas pegangan akidah yang kukuh. Dalam *al-Munqiz min al-Dalal*, al-Ghazālī telah menggambarkan akan bahayanya penyakit Sofisme ini kerana sebelum beliau menyatupadukan ilmu logik Islam ini, beliau telah membuat persiapan yang jitu sebelum mendalami ilmu falsafah yang digambarkan keadaannya ketika itu seperti dalam kesakitan yang amat sangat.<sup>221</sup> Maka

<sup>220</sup> Abdul Rahman, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*, 57-62.

<sup>221</sup> Al-Ghazālī, *Al-Munqiz min al-Dalal*, 11.

usaha al-Ghazālī ini telah melahirkan banyak karya-karya logik klasik Islam dari zaman ke zaman sehingga ke hari ini. Justeru, pengkaji berpendapat sebuah model pemikiran Islam perlu diketengahkan daripada karya-karya logik yang bernilai dan memberi sumbangsan yang besar dalam keilmuan Islam.

Oleh yang demikian, daripada contoh-contoh aplikasi dan praktikaliti yang dikemukakan dalam perbincangan sebelum ini memang banyak merujuk kepada aliran pemikiran pluralisme, liberalisme, feminism dan sekularisme. Walau bagaimanapun, sebenarnya aplikasi tersebut boleh diluaskan kepada pelbagai aliran sesat yang lain seperti Syi‘ah, Wahabi, ajaran sesat malah untuk menangani syubhat-syubhat daripada golongan kufar. Dalam hal ini, teori logik *Mukhtaṣar* mempunyai prospek atau peluang untuk menangkis pemikiran-pemikiran menyeleweng dan menjadi alternatif kepada teknik berfikir yang betul mengikut acuan pemikiran logik Islam. Teori pemikiran logik Islam yang sepatutnya diberikan kefahaman tentangnya agar diketahui oleh semua manusia khususnya umat Islam.

### b) Cabaran

Dalam menetapkan sebuah asas pemikiran logik Islam, teori logik *Mukhtaṣar* mempunyai cabaran-cabarannya. Antaranya ialah cabaran dari segi kurangnya pendedahan tentang al-Sanūsī dan karya logiknya di Malaysia. Oleh sebab itu, dalam subtopik 1.5 telah dibincangkan dalam kepentingan kajian bahawa kajian ini dilakukan adalah untuk pengkayaan karya ilmu logik dalam silibus pengajian di institusi-institusi pengajian di Malaysia. Apatah lagi al-Sanūsī merupakan tokoh pemikir yang tidak asing lagi dalam disiplin ilmu akidah dan ilmu kalam dengan karya-karyanya yang popular di Malaysia, maka sepatutnya ketokohan al-Sanūsī ini didedahkan juga karyanya dalam ilmu logik yang menjadi alat dalam penghujahan akidah.

Maka cabaran dalam konteks masyarakat awam pula, pendedahan tentang disiplin ilmu logik dan pemikiran logik Islam jarang sekali diketengahkan. Apatah lagi jika

disebut karya-karya logik klasik yang tertentu seperti *Mukhtaṣar al-Sanūsī* untuk dijadikan bahan pengajian atau rujukan di surau, masjid atau mana-mana kuliah keagamaan, pastinya menjadi satu cabaran sebagai permulaan. Oleh yang demikian, cabaran ini boleh ditangani dengan pengenalan secara yang dilakukan dengan berperingkat tentang ilmu ini. Misalnya perubahan-perubahan istilah yang memberi tafsiran yang sama kepada pemikiran logik Islam seperti cara berfikir dengan betul, panduan dalam berfikir mengikut syarak, manual penyelesaian masalah menurut Islam dan sebagainya mengikut kreativiti. Perkaitan ilmu ini dengan kehidupan manusia perlu disampaikan agar kejanggalan tentangnya dapat dikurangkan. Bahkan dengan cara memberi edukasi ini, kepentingan ilmu ini kepada masyarakat dapat disampaikan dan dijadikan neraca berfikir bagi semua manusia.

Cabaran yang lain ialah pendirian sebahagian daripada sarjana Islam dalam aliran atau mazhab tertentu yang menolak ilmu logik. Maka cabaran ini sebenarnya boleh dilihat dalam hukum penglibatan dengan ilmu logik atau mantik seperti yang dibincangkan oleh ulama fiqh pada zaman ilmu ini berkembang dalam dunia Islam. Bahagian ini tidak dibincangkan dalam kajian ini kerana pemfokusan diberikan pada perbincangan kandungan logik tersebut. Malah boleh dikatakan semua kajian yang lepas tentang logik telah membincangkan soal hukum secara panjang lebar. Dalam cabaran ini, isu pendirian al-Shāfi‘ī terhadap ilmu logik dijelaskan oleh Yaman Towpek dalam kajian beliau bahawa al-Suyūtī menjelaskan dalam kitab *Sawn al-Mantiq wa al-Kalām ‘an Fann al-Mantiq wa al-Kalām* bahawa para sahabat, para tabi‘in dan para tāb‘i tabi‘īn tidak menjelaskan apa-apa tentang ilmu mantik kerana ilmu mantik belum wujud sebagai satu domain keilmuan pada zaman mereka, bahkan sebagai satu domain keilmuan, ilmu mantik hanya wujud pada akhir abad ke-2H.<sup>222</sup> Oleh sebab itu, al-Shāfi‘ī yang masih hidup ketika itu menyatakan pendiriannya menolak terminologi Aristotle ini. Jika diteliti

---

<sup>222</sup> Yaman Towpek, *Analisis Mantiq Mi'yār*, 359.

penolakan al-Shāfi‘ī ini adalah pada ilmu logik Aristotle yang belum melalui penyaringan dan penyatupaduan dengan Islam oleh al-Ghazālī. Maka hal-hal sebegini perlu dijelaskan untuk menghadapi cabaran penentangan golongan-golongan tertentu pada zaman ini yang masih berpegang pada penentangan ilmu logik Islam.

Walau bagaimanapun, setelah menghadapi peralihan zaman, perlu dilihat bagaimana ilmu logik berkembang dengan baik pada zaman ini. Malah karya-karya yang menghuraikan matan ilmu logik juga semakin banyak dikeluarkan oleh ulama-ulama kontemporari sebagai menunjukkan kepentingan ilmu ini dalam tradisi keilmuan Islam. Berdasarkan perbincangan ini, pengkaji dapat simpulkan bahawa teori logik *Mukhtaṣar* mempunyai prospek dan pada masa yang sama juga cabaran untuk aplikasi terhadap pemikiran logik Islam kontemporari. Demikian itu, secara tidak langsung, kajian ini juga sebenarnya menjadi salah satu prospek kepada tujuan murni ini.

#### **4.4.4 Keperluan Pengemaskinian Struktur dan Kandungan *Mukhtaṣar***

Setiap karya logik klasik mempunyai gaya persembahan yang berbeza. Gaya persembahan yang dibincangkan pada bahagian ini adalah tentang struktur dan kandungan. Maka pada bahagian ini, dikemukakan keperluan utama kepada pengemaskinian struktur dan kandungan *Mukhtaṣar* agar ia berupaya sepenuhnya menjadi senjata yang ampuh untuk dijadikan alat, metodologi, neraca dan pengantar sebagai asas pemikiran logik Islam.

Dalam subtopik 3.2.1 berkenaan struktur pengkajian *Mukhtaṣar*, perbincangan silogisme (*al-qiyās*) dinyatakan sehingga pembahagian silogisme kepada dua kategori iaitu silogisme berpasangan (*al-qiyās al-iqtirāni*) dan silogisme berkecuali (*al-qiyās al-istithnā‘iy*). Didapati aspek-aspek yang dibincangkan dalam bahagian ini juga merangkumi rukun-rukun dalam pembentukan silogisme iaitu terdiri daripada rukun yang pertama, mukadimah *sughrā* manakala rukun kedua sebagai mukadimah *kubrā*. Penghubung kedua-dua rukun ini dinamakan *wasaṭ* yang mana ketiga-tiga ini akan

membentuk keadaan yang dinamakan *shakal* (bentuk silogisme). Al-Sanūsī membincangkan keempat-empat bentuk silogisme ini dengan teliti dalam penerangannya. Meskipun begitu, perbincangan ini dilihat tidak mencukupi. Aspek terpenting dalam bahagian ini tidak dibincangkan iaitu aspek *al-maddah* (bahan; isi silogisme). Dalam memahami teori silogisme seperti dibincangkan oleh sarjana mantik kebanyakannya mengikut *al-ṣūrah* (bentuk) dan *al-māddah* (isi). Akan tetapi, al-Sanūsī sekadar membincangkan aspek *al-ṣūrah* sahaja. Hal ini dilihat tidak mencukupi untuk berfungsi kerana keperluan cabaran pemikiran semasa yang bukan sahaja melibatkan bentuk penghujahan, malah isi pemikiran yang datang daripada Barat. Hal ini ibarat seseorang yang dalam proses membuat kek dengan matlamat untuk sebuah kek dihasilkan, dia mempunyai peralatan dan resepinya akan tetapi beliau tidak menyediakan bahan-bahan ramuan yang diperlukan dengan betul. Maka matlamat sebuah kek yang sedap untuk dihasilkan tidak dapat berlaku.

Aspek *al-māddah* amat penting untuk memastikan fungsi silogisme dapat dijalankan dengan sempurna. Seperti dibincangkan dalam subtopik 4.2.5 berkenaan analisis teori logik. *Al-maddah* dapat difahami dalam lima bentuk. Dalam *Isaghūjī* dinyatakan lima bentuk ini sebagai seni yang lima iaitu kenyataan yang yakin (*al-burhan*), perdebatan (*al-jadal*), ucapan (*al-khaṭābah*), syair (*al-shi‘ir*) dan falasi (*al-mughālaṭah*). Antara semua ini, bentuk yang menghasilkan ilmu yang yakin ialah *al-burhan*. Oleh sebab itu, *al-burhan* diterima sebagai alat dalam proses pendalilan yang melibatkan persoalan akidah. Walau bagaimanapun, dalam analisis penggunaan *al-qiyās* dalam karya akidah al-Sanūsī iaitu kitab *Umm al-Barahīn*, didapati al-Sanūsī hanya menggunakan silogisme dengan *al-burhan* sahaja. Ini menunjukkan al-Sanūsī telah mempunyai pilihan dalam aspek *al-maddah* ini iaitu hanya *al-burhan* sahaja digunakan oleh beliau. Maka, dalam teori logiknya tidak dimasukkan perbincangan tentang *al-maddah* atas penelitian ini. Maka untuk memahami Mukhtaṣar perlu digandingkan dengan *Umm al-Barahīn* dan begitu

juga sebaliknya sebagai semak dan seimbangkan (*check and balance*) bagi potensi dan kelebihan kedua-dua karya ini.

Kesimpulannya, pengkaji masih berpendapat adanya keperluan pengemaskinian bahagian ini agar teori logik *Mukhtaṣar* ini dapat memberi fungsi terhadap pemikiran logik Islam kontemporari untuk melengkapkan neraca pemikiran Muslim sejati. Manakala struktur dan kandungan perbincangan yang lain dalam *Mukhtaṣar* dilihat sudah mencukupi dalam konteks cabaran semasa untuk sebuah teori logik bagi asas pemikiran logik Islam kontemporari.

#### **4.5 KESIMPULAN**

Undang-undang berfikir telah sekian lama dibincangkan oleh para ulama pemikir Islam menerusi kajian ilmu logik akan tetapi keampuhan senjata ini sebagai alat untuk berhujah, metodologi dalam berfikir, neraca dalam membuat pertimbangan dan pengantar dalam sebuah perbincangan belum dikembangkan potensinya pada zaman kini. Dengan maksud itu, analisis teori logik Islam dalam karya *Mukhtaṣar* yang dikemukakan perbincangannya dapat menyumbang kepada asas epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari. Tanpa dinafikan dalam perbincangan ini, terdapat aspek pengemaskinian kandungan perlu diberi perhatian agar teori ini dapat berfungsi dengan optimum dari aspek subjek dan format silogisme untuk menghadapi syubhat-syubhat dalam aliran akidah dan pemikiran dan sekaligus dapat memartabatkan autoriti aliran akidah Ahli Sunnah wa al-Jama‘ah. Untuk mencapai tujuan ini, pastinya terdapat cabaran sebagaimana pengamatan dalam realiti semasa, masyarakat kini perlu disedarkan dengan ilmu terlebih dahulu. Maka pendedahan tentang disiplin ilmu logik dan pemikiran logik Islam perlu diberikan secara sistematik sebagaimana ilmu ini yang mengajar untuk kita berfikiran demikian agar teori logik *Mukhtaṣar* dapat menjadi salah satu penanda aras ilmu logik Islam dalam pengamalan berfikir dan mendatangkan kesejahteraan kepada kehidupan umat Islam khususnya dan masyarakat secara umumnya.

## BAB 5: PENUTUP

### 5.1 PENGENALAN

Dalam Bab Penutup ini, pengkaji membincangkan kesimpulan kajian ini berdasarkan lima subtajuk. Pertama; Pengenalan. Kedua; Kesimpulan Kajian. Ketiga; Penemuan Kajian. Keempat; Implikasi Kajian dan Saranan. Kelima; Penutup. Demikian itu, bahagian ini akan membincangkan tentang pengenalan bagi Bab Penutup ini. Penutup merupakan sebuah rumusan dan cadangan bagi penyelidikan yang telah dilakukan.<sup>223</sup> Justeru untuk menggarapkan sebuah rumusan yang menyeluruh bagi kajian ini, pengkaji akan menjelaskan terlebih dahulu tujuan utama kajian ini berdasarkan garapan permasalahan kajian dan kelompongan pengetahuan (*knowledge gap*) untuk mencapai objektif-objektif yang telah digariskan dalam subtopik 1.4.

Kajian ini berlatarbelakangkan tiga aspek permasalahan iaitu tentang kedudukan akal dalam Islam, kelompongan kajian logik daripada tokoh kalam Ashā‘irah yang mendapat pengaruh di alam Melayu dan tohmahan akidah alam Melayu yang menjadi pegangan aliran Ahl Sunnah wa al-Jama‘ah bersifat konservatif, jumud dan tidak rasional.

Dengan itu untuk membincangkan hal ini, ilmu logik yang bersumberkan akal menyumbangkan kepada cara berfikir yang betul merupakan pernyataan yang benar menjadi asas subjek kajian ini. Manakala, kitab yang berjudul *Mukhtaṣar fi ‘Ilm al-Manṭiq* oleh al-Sanūsī menjadi fokus kajian untuk membincangkan pengesahan subjek kajian. Justeru kedua-dua perkara ini ditentukan dan dianalisis untuk menyelesaikan permasalahan kajian yang dibincangkan.

Pertamanya, pada membincangkan kedudukan akal dalam Islam, selain daripada bukti-bukti yang dibawakan dalam sumber-sumber Al-Qur’ān, ulama telah menunjukkan kemampuan ilmu logik yang bersumberkan potensi akal kurniaan Allah SWT untuk

---

<sup>223</sup> Panduan Penulisan Ilmiah Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2020), 14.

pembentukan pemikiran dan kekuatan pegangan akidah seseorang. Oleh kerana itu, ilmu logik menjadi pilihan sebagai ilmu yang perlu diperkenalkan dalam kalangan masyarakat awam kini untuk memberi pengetahuan tentang cara berfikir yang betul. Keduanya, kelompongan kajian logik daripada tokoh kalam Ashā'irah yang karyanya tersebar luas dan mempengaruhi karya-karya akidah alam Melayu. Apabila disebut tentang pengaruh di alam Melayu, akidah sifat 20, *Umm al-Barāhīn* dan nama al-Sanūsī tidak asing lagi.

Justeru itu, keberhasilan dakwah akidah al-Sanūsī menjadi faktor galakan untuk kajian ini menyingkap ketelitian beliau dalam menyusun sebuah ilmu yang beliau maksudkan sebagai sebuah peraturan yang melindungi penjagaan akal dengan bimbingan Allah SWT daripada kesalahan dalam berfikir atau undang-undang yang diberi kemuliaan penjagaannya dengan taufik Allah SWT pada akal daripada kesalahan berfikir seperti ilmu nahu yang melindungi lisan daripada kutukan dalam berkata-kata. Maka bertitik tolak pada sumbangan dan ketelitian al-Sanūsī dalam pengajaran ilmu akidah dan penghujahan ilmu kalam, kajian ini berusaha menjelaskan sistematik pemikiran al-Sanūsī berasaskan ilmu logik dalam karyanya. Ketiganya, tohmahan golongan liberalis Muslim tentang akidah alam Melayu yang bersifat konservatif, jumud dan tidak rasional. Liberalis Muslim mewakili bentuk-bentuk ancaman pemikiran yang menyelewang dalam kalangan masyarakat pada era ini. Dengan bertopengkan pemahaman sendiri pada agama, mereka mencari jalan untuk menghapuskan tradisi keilmuan Islam seperti mana dakwaan jumud yang dibuat terhadap pengamalan akidah alam Melayu atau lebih dikenali dengan akidah sifat 20.

Sebagai penyelesaian permasalahan yang dibincangkan ini, pengkaji memilih untuk menonjolkan bidang ilmu logik dalam kalangan ilmuwan Islam yang masyhur dalam tradisi kalam Ashā'irah iaitu al-Sanūsī dan menunjukkan penguasaan logik al-Sanūsī dan pengesahan bahawa beliau mempunyai kerangka logik yang tersusun bahkan dapat dibuktikan secara khusus dalam bentuk teori ditulis oleh beliau dalam bidang logik

iaitu kitab *Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq* dan *Sharah Mukhtaṣar fī ‘Ilm al-Manṭiq* yang menjadi huraian pelengkap dan dikukuhkan pula dengan *Hāshiyah ‘ala Mukhtaṣar al-Sanūsī fī Fann al-Manṭiq*. Rangkaian penulisan dari al-Sanūsī ini menunjukkan karya *Mukhtaṣar* berdiri kukuh sebagai khazanah logik al-Sanūsī yang diyakini ketulenannya dari tokoh yang masyhur iaitu al-Sanūsī.

Oleh yang demikian, garapan ketiga-tiga permasalahan yang berkaitan ini telah menghasilkan sebuah kajian berbentuk kualitatif hasil analisis kepada teks *Mukhtaṣar* mewakili struktur ilmu logik al-Sanūsī, pelopor metodologi akidah sifat 20 yang berkembang hasil keiltizaman ulama alam Melayu di tanah air kita. Berdasarkan perbincangan-perbincangan yang telah dilakukan, pengkaji mengemukakan beberapa kesimpulan yang merupakan sumbangan terhadap perkembangan pengetahuan yang boleh mengisi kelomongan pengetahuan (*knowledge gap*) pada pengkajian karya logik Islam oleh tokoh kalam Ashā‘irah yang terkenal di alam Melayu iaitu al-Sanūsī dan kajian ilmu logik Islam kerana fungsinya ilmu logik yang mempunyai kekuatan mencorakkan cara berfikir yang betul iaitu dengan kesepaduan epistemologi dapat membentuk acuan pemikiran logik Islam kontemporari serta menjadi alat serampang dua mata untuk menangkis pemikiran-pemikiran menyeleweng.

## 5.2 KESIMPULAN KAJIAN

Kajian ini telah berhasil mencapai tujuan umumnya iaitu untuk meneliti, menganalisis, menjelaskan dan memerihalkan intipati logik al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*. Keberhasilan ini dapat dilihat berdasarkan pada pencapaian tiga objektif khusus iaitu, (1) mengkaji sumbangan al-Sanūsī dalam ilmu logik (2) memerihalkan keistimewaan struktur logik al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*, dan (3) menganalisis konsep logik menurut Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar* berdasarkan asas epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari. Berdasarkan ketiga-tiga objektif khusus ini, pengkaji menyimpulkan seperti berikut.

Bab 1 berfungsi sebagai pengantar kepada penyelidikan ini. Ia membuka jalan kefahaman kepada kajian terhadap logik al-Sanūsī. Latar belakang kajian ini bermula dengan kelahiran ilmu logik yang dikenali dari perbahasan ilmu falsafah, seterusnya usaha pemurniaan ilmu logik zaman al-Ghazālī membentuk ilmu logik Islam yang menjadi warisan ilmu pengetahuan para pemikir Islam selepasnya sehingga ke hari ini. Justeru daripada lautan para pemikir Islam ini, al-Sanūsī ibarat seorang tokoh yang bersinar di alam Melayu. Buktinya beliau mempunyai metodologi penyusunan pendalilan akidah yang mempengaruhi sebahagian besar karya akidah di sini. Berdasarkan latar belakang tersebut, pengkaji membincangkan perkara-perkara ini dalam bab 1. Metodologi kajian yang paling sesuai bagi kajian logik al-Sanūsī adalah metode analisis kandungan teks secara kualitatif. Justeru, analisis dilakukan sepenuhnya berpandu kepada kandungan logik al-Sanūsī dalam karya ini. Kajian logik al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar* adalah satu kelebihan kerana kehebatan karya ini telah disebut oleh tokoh pemikir Islam dan *Mutakallim* pada zaman moden ini iaitu Saīd Fūdah. Demikian itu, satu usaha pengkajian terhadap *Mukhtaṣar* dilakukan untuk mengeluarkan ia daripada lipatan sejarah dan menyerlahkan kekuatannya. Tambahan pula, terdapat desakan keperluan untuk mempertahankan keautoritian aliran akidah Ashā‘irah di alam Melayu apabila ada golongan yang melebihkan nafsu dan akal dalam pemikiran memberi tohmahan jumud, konservatif dan tidak rasional pada aliran ini. Hal ini menyebabkan kajian ini merupakan inisiatif untuk membuktikan bahawa akidah di alam Melayu ini dibina dengan kerangka pemikiran seorang tokoh yang menguasai ilmu logik malah acuan pemikiran ilmu logik Islam yang diperkenalkan telah dan berpotensi mengawal kesejahteraan beragama dan menyelesaikan kekeliruan dan penyelewengan pemikiran.

Seterusnya dalam Bab 2, pengkaji menjawab persoalan tentang sumbangan al-Sanūsī dalam keilmuan umumnya dan ilmu logik secara khususnya. Justeru, bab ini dimulakan dengan analisis sumber historis untuk meneliti biografi al-Sanūsī. Daripada

dapatkan ini menunjukkan identiti diri al-Sanūsī dan suasana yang melatari corak pemikirannya terutama suasana keilmuan di Dunia Barat Islam. Biodata peribadi al-Sanūsī menunjukkan al-Sanūsī mempunyai susur galur keturunan yang mulia iaitu keturunan Baginda SAW dan beliau juga dikurniakan gelaran-gelaran yang pelbagai menunjukkan kemasyhuran, kemuliaan dan ketokohan beliau telah diangkat dan diiktiraf dalam kalangan masyarakat ketika itu. Disamping itu, suasana persekitaran ketika hayat al-Sanūsī membantu untuk memahami kehidupan al-Sanūsī. Suasana keilmuan di Dunia Barat Islam mendominasi pengaruhnya kepada pemikiran al-Sanūsī berbanding suasana politik, sudut geografi dan sosio budaya. Suasana keilmuan yang memberi kesan telah melahirkan rangkaian penulisan akidah al-Sanūsī. Tujuh karya akidah utama al-Sanūsī menjadi penanda aras dalam seni dan silibus penyampaian ilmu akidah Islam, salah satunya *Umm al-Barāhīn* yang dikenali sebagai karya berpengaruh akidah sifat 20 di alam Melayu kerana kekuatan penghujahan akidahnya.

Dari pada sumbangan penulisan ini, al-Sanūsī dilihat mempunyai ketokohan dalam ilmu logik. Walaupun karyanya dalam ilmu logik tidaklah sebanyak karya dalam ilmu kalam, namun begitu ketelitian beliau dalam ilmu kalam dibina dari kerangka logik yang jelas dan telah melahirkan karya-karya yang pelbagai dalam ilmu logik seperti *Mukhtaṣar*, *Sharah Mukhtaṣar* dan *Hāshiyah Mukhtaṣar*. Al-Sanūsī dilihat berfokus dalam penulisan dalam ilmu logik. Sebagai sebuah naskhah klasik logik Islam, *Mukhtaṣar* al-Sanūsī belum sampai dalam pengetahuan di alam Melayu, ini bukanlah sesuatu yang menghairankan kerana ilmu logik itu sendiri masih kurang diberi pendedahan sedangkan banyak faedah daripadanya. Justeru, bahagian sumbangan ini mengumpulkan sebilangan karya yang menunjukkan ketokohan al-Sanūsī dalam ilmu logik. Kajian yang mendalam terhadap karya ini pastinya akan membawaikan dapatan ilmu baru dalam perbincangan logik al-Sanūsī kerana kebanyakan karya ini mengandungi nilai-nilai pembaharuan yang boleh diaplikasikan sepanjang zaman. Malah kesinambungan idea-idea logik menurut

perbincangan al-Sanūsī disebutkan berhasil daripada guru yang disegani dan tersebar kepada anak murid beliau walaupun tidak dinyatakan secara khusus muridnya dalam ilmu logik. Akan tetapi bukti-bukti penulisan menunjukkan khazanah daripada penulisan adalah hasil keiltizaman guru dan muridnya. Justeru, terhasillah perbincangan bab 2 tentang sumbangan al-Sanūsī dalam ilmu logik.

Dalam Bab 3, pengkaji menjawab persoalan utama tentang struktur logik *Mukhtaṣar*. Persoalan ini dikembangkan dengan memerihalkan keistimewaan struktur logik al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*. Terlebih dahulu perlu dijelaskan bahawa tulisan asal *Mukhtaṣar* didapati tidak disusun mengikut pembahagian bab yang berstruktur. Justeru bahagian analisis struktur telah dimulakan dengan penstrukturkan bab dan penamaan terminologi ilmu logik berpandukan kepada ketiga-tiga rujukan logik klasik yang utama iaitu *al-Manṭiq* dalam *Min Turath al-Sanūsī* suntingan Ahmad al-Shazūlī pada tahun 1436H/2015M; Kedua, *Mukhtaṣar* al-Sanūsī dalam *Hāshiyah al-Bayjūrī* bertarikh 1321H dan Ketiga, *Mukhtaṣar* al-Sanūsī dalam *Sharah Mukhtaṣar* daripada catatan Muḥammad Sālih pada tahun 1292H. Daripada kandungan isi perbincangan, ketiga-tiga karya ini mempunyai keserasian dari segi isi kandungan. Namun begitu untuk perstruktur dan analisis berfokus pada sumber yang ketiga iaitu *Mukhtaṣar* dalam *Sharah Mukhtaṣar* sahaja.

Daripada analisis yang dibuat, karya logik *Mukhtaṣar* terdiri daripada tujuh lapisan yang diberi penamaan untuk memudahkan pemahaman sebuah struktur. Hal ini merupakan inspirasi metode penulisan al-Ghazālī dalam *Mi‘yar al-‘Ilm* dengan olahan pengkaji mengikut kesesuaian konteks penyampaian al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*. Tujuh lapisan tersebut adalah tujuan (*maqṣīd*), kajian (*mabḥath*), fasal (*faṣl*), bahagian (*qism*), kehendak (*murād*), jenis (*naw’*) dan komponen (*juzu’*). Setiap satu lapisan ini telah diperincikan dengan mengemukakan istilah bahasa Arab bagi terminologi al-Sanūsī dalam ilmu logik dan diikuti dengan istilah bahasa Melayu untuk memudahkan

pemahaman. Perincian juga dibuat dari segi penyusunan struktur secara satu persatu dengan berjadual. Seterusnya diikuti dengan penguraian yang difahami dari terjemahan teks *Mukhtaṣar*. Daripada dapatan menyeluruh ini, pengkaji mengemukakan lima teori utama iaitu teori penunjukan, teori lafaz, teori definisi, teori pernyataan dan teori silogisme. Lima teori ini telah dibina dari perbincangan *al-dalālah*, *al-lafz*, *al-ta‘rifāt*, *al-qadāyā* dan *al-qiyās* dalam *Mukhtaṣar*. Demikian itu, kelima-lima teori ini dianalisis berpandukan kandungan teks *Mukhtaṣar* dan menjadi aspek keistimewaan yang dibawakan untuk perbincangan bab seterusnya. Kesimpulannya, daripada pengkajian struktur logik *Mukhtaṣar* al-Sanūsī ini, pengkaji telah membuktikan terdapat keistimewaan pada karya ini dan ia menjadi sumber kekuatan untuk dianalisis dalam objektif utama.

Dalam bab 4, pengkaji akan menjawab persoalan utama tentang aplikasi teori-teori logik *Mukhtaṣar* sebagai asas pemikiran logik Islam. Persoalan ini adalah berdasarkan objektif ketiga iaitu menganalisis perbincangan konsep logik al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar*. Justeru, perbincangan bab 4 ini akan merangkumkan sumbangan karya al-Sanūsī sebagai satu karya turath logik Islam daripada seorang tokoh kalam Ashā‘irah lalu daripada karya ini dianalisis perbahasan teori logik dalam *Mukhtaṣar* dan hasil kekuatan *Mukhtaṣar* ini dijadikan sebagai asas pemikiran logik Islam melalui aspek aplikasi dan praktikaliti. Berdasarkan hal ini, *Mukhtaṣar* telah terbukti mempunyai kekuatan kerana setiap aspek teori yang dibina secara keseluruhannya dibincangkan dengan tersusun dan mudah difahami.

Manakala daripada analisis setiap satu teori, pertama; teori penunjukan yang dimulakan oleh al-Sanūsī untuk memahami sesuatu perkara dengan sesuatu yang lain merupakan seawal-awal perkara perlu diutamakan. Ini menunjukkan panduan yang tepat untuk memandu akal beroleh sesuatu kefahaman. Pengolahan al-Sanūsī dalam teori penunjukan dijelaskan seawal perbincangan pada definisi penunjukan sehingga jenis-

jenis penunjukan dan akhirnya penunjukan yang diterima dalam ilmu logik bersama percontohan yang mudah difahami.

Kedua; teori lafaz yang menyusul selepas memahami penunjukan menunjukkan penyusunan yang sistematik oleh al-Sanūsī. Ini memberi kefahaman bahawa untuk menyatakan sesuatu makna, unsur yang digunakan bagi penyampaian makna perlu dibincangkan iaitu jenis dan bentuk lafaz. Namun begitu, al-Sanūsī mengambil pendekatan tidak membincangkan aspek lafaz ini secara mendalam terutama tentang lafaz universal yang lima (*al-kulliyāt al-khams*) yang turut dibincangkan dalam salah satu perbincangan falsafah. Analisis ini menemukan al-Sanūsī tidak berminat memasukkan unsur falsafah dalam karya ringkasan ini kerana dengan tujuan asalnya menulis karya logik untuk memberi satu peraturan tentang cara berfikir yang mudah dengan mengkesampingkan segala hal yang mengacau pemikiran.

Ketiga; teori definisi. Dapatkan kajian mendapati, tiada pembaharuan dalam teori definisi. Al-Sanūsī masih mengekalkan istilah yang sama dan jelas difahami. Pengkaji berpendapat kelaianan pada teori ini adalah cara perbahasannya. Al-Sanūsī menjelaskan definisi setiap satu jenis pembahagian dalam teori definisi dan mendatangkan contoh. Cara perbahasan ini sangat ringkas tetapi dapat menjadi bukti percontohan pendefinisian yang baik. Beliau membuktikan bahawa penyampaian yang ringkas tetapi lengkap dengan maklumat tepat yang diperlukan telah membataskan maksud-maksud lain mengaburi pemahaman tentang sesuatu perkara.

Keempat; teori pernyataan. Didapati al-Sanūsī memberikan tumpuan yang lebih dalam membincangkan teori ini. Pertamanya dari segi struktur pembahagian, al-Sanūsī memperkenalkan teori pernyataan terpesong (*al-qādiyah al-munharifah*). Teori yang bernilai ini amat bertepatan dengan penghujahan logik al-Sanūsī dalam karya-karya akidah dan ilmu kalamnya dalam mengesan syubhat-syubhat pemikiran zaman silam

seperti Muktazilah dan mempertahankan akidah Islam dengan kukuh. Daripada teori pernyataan ini dapat difahami al-Sanūsī menyediakan satu penerangan yang jelas sebagai mempersiapkan seorang pemikir bukan sahaja dalam membina pernyataan yang benar malah juga mengesan pernyataan-pernyataan yang salah. Maka hal ini mengkhususkan kekuatan teori ini dalam *Mukhtaṣar*. Keduanya dari aspek percontohan. Percontohan dari teori logik yang digunakan al-Sanūsī amat berkait rapat dalam pembinaan pernyataan dalam penghujahan akidah seperti kejadian alam yang dapat dicerap melalui pemerhatian (*mushahadah*), kewujudan sesuatu yang bersifat qadim dan baharu serta persabitan ‘*araḍ* pada jisim. Hal ini mengukuhkan lagi kajian ini serta secara tidak langsung mengukuhkan pemahaman akidah dan menyelamatkan umat Islam.

Kelima; teori silogisme. Dapatkan kajian mendapati teori silogisme al-Sanūsī merupakan sesuatu yang praktikal dalam doktrin ilmu kalam beliau. Inilah yang menjadi faktor pengkajian ini dilakukan. Justeru, setelah dianalisis dalam teori silogisme dalam *Mukhtaṣar*, didapati al-Sanūsī menfokuskan pada aspek teoritikal sahaja iaitu aspek *al-surah* berbanding aspek *al-maddah*. Justeru, pengkaji berpendapat al-Sanūsī mengekalkan konsistensi perbincangan daripada awal *Mukhtaṣar* dengan hanya memberikan ringkasan apa yang diperlukan mencukupi pemahaman pembaca. Hal ini dikukuhkan lagi apabila setiap satu perbincangan teori adalah merupakan kaedah teoritikal pembinaan silogisme dari awal perbincangan teori penunjukan sehingga ke teori pernyataan. Oleh yang demikian, untuk menjelaskan teori silogisme pengkaji memasukkan hasil analisis daripada kajian aplikasi logik *Umm al-Barāḥīn* dengan gabungan kajian teori logik *Mukhtaṣar*.

Kesimpulan daripada kelima-lima teori ini, sebuah analisis perbahasan dan percontohan teori logik *Mukhtaṣar* al-Sanūsī yang baik dapat dijadikan panduan untuk memudahkan kefahaman. Disamping itu, kandungan yang disampaikan juga berturutan dan sistematik dapat membentuk pemikiran logik Islam kontemporari. Oleh kerana

faktor-faktor yang telah dibincangkan ini, teori logik *Mukhtaṣar* boleh dan mampu dibawa dalam pemikiran logik Islam kontemporari. Dalam menunjukkan aspek kekuatan *Mukhtaṣar*, analisis perbandingan telah dibuat antara *Mukhtaṣar*, *Īsaghūjī* dan *al-Sullam*, lalu didapati karya pengenalan *Mukhtaṣar* mempunyai kekuatan dari segi ketelitian perbincangan teori yang bermula dengan penunjukan, lafaz dan pernyataan yang menjadi perkara asas untuk memahami kerangka ilmu logik ini. Seterusnya semua perbincangan teori ini dibawa kepada aspek aplikasi menunjukkan teori dalam ilmu logik Islam telah digunakan sebagai alat berhujah untuk mendepani isu klasik. Teori ini juga berpotensi daripada sudut praktikaliti dalam pelbagai isu moden seperti pemikiran golongan pluralis Muslim, liberalis Muslim dan feminis Muslim.

Disamping itu, terdapat beberapa prospek dan cabaran yang telah dikenal pasti. Sebagai sebuah karya logik dari tradisi logik Islam, *Mukhtaṣar* sebagai asas pemikiran logik Islam berpotensi untuk menjadi menjadi model pemikiran Islam mengantikan teknik idea-idea berfikir dari sarjana Barat yang mempunyai elemen memisahkan agama dari kehidupan. Dalam menggagaskan tujuan yang besar ini, pastinya ada cabaran-cabaran yang perlu dipertimbangkan. Antaranya cabaran kurangnya pendedahan tentang ketokohan logik al-*Sanūsī* dan karya logiknya iaitu *Mukhtaṣar* di Malaysia, pendedahan tentang disiplin ilmu logik dan pemikiran logik Islam itu sendiri juga jarang sekali diketengahkan serta cabaran pendirian sebahagian daripada sarjana Islam dalam aliran atau mazhab tertentu yang menolak ilmu logik.

Demikian itu, kajian ini telah mendapati terdapat beberapa keperluan pengemaskinian struktur dan kandungan *Mukhtaṣar* yang perlu diambil perhatian. Hal ini bagi memastikan ia berupaya sepenuhnya menjadi senjata yang ampuh untuk dijadikan alat, metodologi, neraca dan pengantar terhadap pemikiran logik Islam. Dalam perbincangan silogisme *Mukhtaṣar*, al-*Sanūsī* sekadar membincangkan aspek *al-ṣūrah* sahaja. Pengemaskinian dalam struktur ini perlu untuk kandungan logik ini berfungsi

kerana keperluan cabaran pemikiran semasa kini bukan sahaja melibatkan bentuk penghujahan, malah isi dan kandungan pemikiran yang datang daripada Barat. Justeru, aspek keabsahan *al-surah* pemikiran dan pada masa yang sama turut memanfaatkan keabsahan *al-maddah* pemikiran merupakan unsur yang penting perlu diutamakan.

Kesimpulannya, setiap aspek dapatan kajian membentuk keempat-empat bab ini bagi menjelaskan objektif khusus kajian ini iaitu mengkaji sumbangan al-Sanūsī dalam ilmu logik, memerihalkan keistimewaan struktur logik al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar* dan menganalisis konsep logik menurut al-Sanūsī dalam *Mukhtaṣar* berdasarkan atas epistemologi pemikiran logik Islam kontemporari. Tidak dinafikan pastinya sesuatu analisis kajian akan menghasilkan dapatan yang berbeza-beza daripada perspektif yang berbeza. Justeru daripada hasil analisis dan pengalaman pengajian, pengkaji merumuskan penemuan hasil penyelidikan dalam subtopik 5.2 ini berpandukan ketiga-tiga objektif yang telah dijelaskan.

### 5.3 PENEMUAN KAJIAN

Melalui kajian ini, pengkaji telah membuat penemuan dalam dua aspek iaitu lima teori logik *Mukhtaṣar* yang dinilai utama daripada analisis dan senarai terminologi logik menurut al-Sanūsī yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu bagi memudahkan kefahaman dengan pengayaan istilah logik Islam. Aspek penemuan kajian ini dapat difahami seperti berikut:

#### a) Lima teori logik *Mukhtaṣar* al-Sanūsī

##### 1. Teori Penunjukan

Teori penunjukan ialah teori yang dibentuk daripada penunjukan yang diterima dalam perbahasan logik iaitu penunjukan dengan perletakan (*dalālah waḍ‘iyah*) yang mempunyai disiplin tertentu. Penunjukan (*dalālah*) adalah memahami sesuatu perkara dengan sesuatu yang lain. Justeru, teori penunjukan berpandukan perbincangan

penunjukan dengan perletakan diketengahkan sebagai panduan yang dapat memandu akal berfikir dengan betul dalam memahami sesuatu perkara. Kesalahan dalam berfikir sering berlaku apabila mengalami kesukaran dalam memahami sesuatu perkara. Sesuatu yang telah diletakkan istilah padanya seperti yang dibincangkan dalam teori penunjukan dapat membantu dalam menangani hal ini. Inilah aplikasi teori penunjukan yang perlu difahami dan wajar diperkenalkan kepada semua manusia yang berakal.

## **2. Teori lafaz**

Teori lafaz ialah teori yang dibentuk daripada perbincangan lafaz (*lafż*). Keduduan perbincangan lafaz setelah penunjukan menunjukkan unsur yang digunakan bagi penyampaian makna perlu dibincangkan supaya tiada kesalahan dalam proses berfikir ini. Dalam teori lafaz terdapat perbincangan lafaz universal yang lima (*kulliyāt al-khams*) iaitu satu prinsip yang penting dalam proses memberi gambaran makna akan sesuatu. Lafaz yang berperanan sebagai perantara untuk menyampaikan apa yang difikirkan dapat menjelaskan sesuatu hakikat dengan betul. Inilah keutamaan teori lafaz yang berkesinambungan daripada teori penunjukan.

## **3. Teori definisi**

Teori definisi ialah teori yang dibentuk daripada perbincangan definisi (*al-mu‘arrif*). Teori ini membincangkan kaedah yang diguna pakai dalam pemberian makna tentang sesuatu. Dalam menjelaskan hakikat sesuatu, gabungan teori lafaz dan teori penunjukan digunakan dalam teori definisi. Daripada penjelasan hakikat tersebut dapat membezakan sesuatu hakikat dengan sesuatu hakikat yang lain. Inilah keutamaan teori definisi yang perlu diberi perhatian dan amat tersebar luar penggunaannya dalam semua disiplin ilmu. Penggunaan teori definisi yang betul amat penting dengan panduan teori lafaz dan penunjukan yang tepat untuk menghasilkan sebuah pemikiran yang benar.

#### **4. Teori pernyataan**

Teori pernyataan ialah teori yang dibentuk daripada perbincangan pernyataan (*al-qadiyyah*). Dalam kehidupan seharian, kita memberikan pelbagai bentuk pernyataan dengan tujuan-tujuan tertentu. Dalam ilmu logik, perkara ini dibincangkan dalam teori pernyataan. Teori pernyataan ini perlu diketahui agar pernyataan yang disampaikan jelas tujuan penggunaan dan dapat berfungsi dengan betul. Teori pernyataan juga dapat digunakan untuk mengesan pernyataan yang menyeleweng seperti dalam perbincangan al-Sanūsī dalam teori pernyataan terpesong (*munharifah*). Teori yang bernilai ini telah terbukti mengesan syubhat pemikiran zaman silam seperti Muktazilah, justeru ia juga relevan dan berpotensi pada zaman kini dengan sentuhan pemikiran semasa.

#### **5. Teori silogisme**

Teori silogisme dibentuk daripada perbincangan silogisme (*al-qiyās*) dalam ilmu logik. Dalam teori silogisme, suatu kesimpulan yang merumuskan tujuan ilmu logik akan dihasilkan. Maka dalam hal ini pengetahuan tentang kedudukan subjek logik, predikat logik dan pemilihan lafaz perkataan yang membawa maksud pengecualian, kata nafi dan kata syarat menentukan bentuk kesimpulan yang dihasilkan. Setiap fungsi pemilihan perkataan ini memberi potensi kekuatan kepada kesimpulan ilmu yang dihasilkan. Gabungan fungsi teori penunjukan, teori lafaz, teori definisi dan teori pernyataan memberi servis kepada pembinaan teori silogisme yang hebat. Penguasaan terhadap seni berfikir seseorang terletak pada kekuatan analisis silogismenya dan kelebihan ini membolehkan seseorang itu menilai dan menimbang sesuatu penghujahan sama ada ia benar atau sebaliknya dengan baik.

### b) Senarai terminologi logik *Mukhtaṣar al-Sanūsī*

Berikut merupakan senarai teminologi ilmu logik *Mukhtaṣar al-Sanūsī* dengan merujuk kepada rujukan terjemahan sepanjang kajian ini yang terdiri daripada glosari terjemahan dalam karya Mat Rofa, *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu*; Yaman Towpek dalam *Analisis Mantiq Mi'yar* dan kamus terbitan Dewan Bahasa dan Pustaka, *Istilah Usuluddin dan Falsafah Islam*. Hasil rujukan kepada karya-karya ini, pengkaji membuat olahan dan padanan yang bersesuaian dengan konteks kefahaman semasa untuk senarai terminologi logik *Mukhtaṣar* ini.

Jadual 5.1 Senarai terminologi logik *Mukhtaṣar al-Sanūsī* (al-Sanūsī t.t.; Pengkaji 2022)

Bil.	Terminologi	Terjemahan
1	<i>taṣawwur</i>	gambaran konseptual
2	<i>taṣdīq</i>	perakuan kebenaran
3	<i>al-ta'rīfāt</i>	pendefinisian
4	<i>al-ḥujaj</i>	penghujahan
5	<i>mabādi' al-ta'rīfāt</i>	prinsip pendefinisian
6	<i>gharaḍ al-ta'rīfāt</i>	tujuan pendefinisian
7	<i>mabādi' al-ḥujaj</i>	prinsip penghujahan
8	<i>gharaḍ al-ḥujaj</i>	tujuan penghujahan
9	<i>al-dalālah</i>	penunjukan
10	<i>al-dāl al-lafż</i>	penunjukan dengan lafaz
11	<i>al-dāl ghayr al-lafż</i>	penunjukan tanpa lafaz
12	<i>dalālah wad'iyyah</i>	penunjukan lafaz dengan perletakan
13	<i>dalālah 'aqliyyah</i>	penunjukan lafaz dengan akal
14	<i>dalālah ṭabi'iyyah</i>	penunjukan lafaz dengan kebiasaan
15	<i>dalālah ghayr al-lafż waḍ'an</i>	penunjukan tanpa lafaz dengan perletakan
16	<i>dalālah 'aqlan</i>	penunjukan tanpa lafaz dengan akal
17	<i>dalālah ṭab'an</i>	penunjukan tanpa lafaz dengan kebiasaan
18	<i>dalālah muṭabaqah</i>	penunjukan lafaz bertepatan
19	<i>dalālah taḍammun</i>	penunjukan lafaz berangkaian
20	<i>dalālah iltizām</i>	penunjukan lafaz berlaziman
21	<i>al-lafż</i>	lafaz
22	<i>murakkab</i>	lafaz yang tersusun
23	<i>mufrad</i>	lafaz yang tunggal
24	<i>kulliy</i>	lafaz universal
25	<i>juz'iyy</i>	lafaz partikular
26	<i>mutawāṭṭa'</i>	lafaz yang setaraf pada dirinya

27	<i>mushakkak</i>	lafaz yang berbeza pada dirinya
28	<i>al-kulliyāt al-khams</i>	lafaz universal yang lima
29	<i>al-jins</i>	genus; kumpulan besar
30	<i>al-naw'</i>	spesis; kumpulan kecil
31	<i>al-naw' al-idhafiy</i>	spesis sandaran
32	<i>al-naw' al-haqīqī</i>	spesis hakikat
33	<i>al-fasl</i>	ciri pemisah
34	<i>al-khāṣṣah</i>	sifat khusus
35	<i>alam shaks</i>	nama khas
36	<i>'alam jins</i>	nama gelaran
37	<i>al-mu 'arrif</i>	definisi
38	<i>hadd tām</i>	definisi pada zat secara sempurna
39	<i>hadd nāqīṣ</i>	definisi pada zat secara berkurang
40	<i>rasm tām</i>	definisi pada sifat secara sempurna
41	<i>rasm nāqīṣ</i>	definisi pada sifat secara berkurang
42	<i>al-qadāyā</i>	pernyataan
43	<i>al-qādiyyah al-shartiyah</i>	pernyataan bersyarat
44	<i>shartiyah muttaṣilah</i>	pernyataan bersyarat berhubung
45	<i>luzumiyyah</i>	pernyataan berlaziman
46	<i>ittifāqiyah</i>	pernyataan bersepakat
47	<i>shartiyah munfaṣilah</i>	pernyataan bersyarat berpisah
48	<i>haqīqiyah; māni 'ah al-jam 'u wa al-khuluw</i>	pernyataan berhakikat; pernyataan yang ditegah dari berhimpun dan sunyi
49	<i>māni 'ah jam 'u</i>	pernyataan dengan tegahan berhimpun
50	<i>māni 'ah al-khuluw</i>	pernyataan dengan tegahan sunyi
51	<i>al-qādiyyah al-hamliyyah</i>	pernyataan mutlak
52	<i>maḥkum 'alaih; mauḍū'</i>	subjek logik
53	<i>maḥkum bih; maḥmul</i>	predikat logik
54	<i>mauḍū 'juz 'iy</i>	subjek logik partikular
55	<i>mauḍū 'kulliy</i>	subjek logik universal
56	<i>wujūd mauḍū '</i>	kewujudan subjek logik
57	<i>shakhsiyah; makhsuṣah</i>	pernyataan berkhusus
58	<i>musawwarah; mahṣurah</i>	pernyataan berkuantiti
59	<i>muḥmalah</i>	pernyataan tiada ketentuan
60	<i>munharifah</i>	pernyataan terpesong
61	<i>khārijiyah</i>	pernyataan wujud secara luaran
62	<i>haqīqiyah</i>	pernyataan kemungkinan wujud
63	<i>dhihniyah</i>	pernyataan wujud pada fikiran
64	<i>al- 'aks</i>	pernyataan beralih
65	<i>al- 'aks al-mustawa</i>	pernyataan beralih yang setaraf
66	<i>al- 'aks naqīd muwāfiq</i>	pernyataan beralih yang berlawanan persetujuan
67	<i>al- 'aks naqīd mukhālif</i>	pernyataan beralih yang berlawanan pertentangan

<b>68</b>	<i>al-tanāqud</i>	pernyataan kontra
<b>69</b>	<i>ikhtilāf qadiyatain bi al-ījāb wa al-salbi</i>	pernyataan berlawanan dari segi keadaan penerimaan (positif) dan penafian (negatif)
<b>70</b>	<i>al-qiyās</i>	silogisme
<b>71</b>	<i>al-qiyās al-iqtirāni</i>	silogisme berpasangan
<b>72</b>	<i>al-qiyās al-istithnā'i y</i>	silogisme berkecuali
<b>73</b>	<i>muqaddam</i>	perkara yang mendahului
<b>74</b>	<i>tālī</i>	perkara yang menyusul kemudian
<b>75</b>	<i>rābiṭah</i>	ikatan
<b>76</b>	<i>mūjabah</i>	penerimaan
<b>77</b>	<i>sālibah</i>	penafian
<b>78</b>	<i>al-sūr bi al-maḥmul</i>	pengkualiti bagi predikat logik
<b>79</b>	<i>al-sūr bi al-juz'i y</i>	pengkuantiti bagi lafaz partikular
<b>80</b>	<i>mūjibatain</i>	dua pernyataan yang diterima
<b>81</b>	<i>kulliyatain</i>	dua pernyataan secara universal
<b>82</b>	<i>juziīyyatain</i>	dua pernyataan secara partikular
<b>83</b>	<i>sālibatain</i>	dua pernyataan yang ternafi
<b>84</b>	<i>asghar al-maṭlūb</i>	tuntutan yang lebih kecil; kesimpulan kecil
<b>85</b>	<i>akbar al-maṭlūb</i>	tuntutan yang lebih besar; kesimpulan besar
<b>86</b>	<i>muqadimah</i>	pernyataan permulaan
<b>87</b>	<i>shakal</i>	bentuk silogisme

#### 5.4 IMPLIKASI KAJIAN

Berdasarkan kesimpulan kajian ini, pengkaji mengemukakan beberapa tafsiran daripada rumusan yang dibuat. Implikasi ini mengambil kira penemuan kajian ini.

Pertama, pengkaji mendapati terdapat keperluan pada penambahan skop analisis karya *Mukhtaṣar al-Sanūsī*. Hal ini dapat dilihat bahawa karya ini mempunyai syaranan dan *hāshiyah* yang pelbagai menunjukkan terdapatnya percambahan perbincangan yang lebih mendalam dan penambahan nilai-nilai baru dari segi keilmuan. Justeru, keperluan analisis dibuat perlulah dirujuk kepada rangkaian penulisan ini untuk hasil yang lebih menyeluruh dan pengkayaan sumber yang autentik berkenaan fokus analisis kajian.

Kedua, pengkaji melihat terdapat unsur pengurangan dan penambahbaikan yang perlu dibuat pada aspek penjelasan secara persejarahan asal-usul logik dari falsafah Greek. Hal ini adalah kerana, unsur persejarahan asal-usul logik dari falsafah Greek

sering kali dijadikan wacana perbincangan dalam kajian-kajian logik. Pengkaji melihat penambahbaikan boleh dilakukan daripada aspek memasukkan asal-usul logik yang dibincangkan dari susur galur Islam. Bermula dengan perbahasan ilmu logik sebagai neraca kebenaran yang digagaskan dalam Al-Qur'an seperti mana yang yang terdapat dalam karya logik al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqīm* atau boleh juga dikemukakan dari sudut logik para Nabi dalam berdakwah. Hal ini dapat meluaskan sisi logik yang boleh difahami oleh masyarakat awam sebagai pengenalan.

Ketiga, pengkaji juga mendapati terdapat keperluan untuk menambahkan adaptasi teks arab dan terjemahan sepenuhnya bagi karya logik dari teks turath logik *Mukhtaṣar*. Hal ini bagi memudahkan pemahaman pada analisis yang dibincangkan. Adapun daripada dapatan kajian, pengkaji telah kemukakan semua terminologi logik al-Sanūsī berbentuk terjemahan daripada kandungan teks logik *Mukhtaṣar*, namun terjemahan sepenuhnya daripada teks asal *Mukhtaṣar* juga penting sebagai satu nilai tambah dan khidmat ilmu kepada tokoh besar dalam Ashā'irah ini dalam disiplin ilmu logik yang masih belum diperkenalkan di alam Melayu.

Keempat dan yang terakhir, daripada dapatan kajian ini juga pengkaji mendapati adanya keperluan untuk membincangkan bentuk-bentuk penghujahan pemikiran logik yang salah daripada golongan-golongan yang membuat penyelewengan dalam aliran akidah dan pemikiran moden secara analisis terperinci. Hal ini bagi menjelaskan perbandingan aplikasi dan praktikaliti logik Islam yang lebih konkret tentang penyelewengan yang berlaku sekaligus dapat menjelaskan bentuk-bentuk ancaman daripada syubhat pemikiran ini supaya masyarakat umumnya akan lebih berhati-hati dalam menimbang antara kebenaran dan kebatilan.

## 5.5 SARANAN

Berdasarkan penemuan hasil penyelidikan ini, pengkaji mengesyorkan beberapa cadangan atau rekomendasi untuk kajian lanjutan yang mengambil kira fokus kajian iaitu karya logik al-Sanūsī, *Mukhtaṣar* dan subjek kajian iaitu ilmu logik Islam dari aspek fokus analisis, subjek analisis dan skop analisis kajian seperti yang berikut:

- a) Pengkajian karya-karya logik al-Sanūsī secara terperinci bermula dari sumbangan dan pengaruhnya dalam tradisi keilmuan di Dunia Barat Islam dan Dunia Timur Islam.
- b) Pengkajian karya logik al-Sanūsī dan pengaruhnya dalam tujuh karya utama ilmu kalam dalam “Marhalah Sanūsiyyah” iaitu ‘*Aqīdah al-Kubrā*, ‘*Aqīdah al-Wusṭā*, *Sughrā Sughrā*; *Umm al-Barāhīn*, *Sughrā Sughrā Sughrā*, *al-Mufidah*, *al-Hafidah* dan *al-Muqaddimāt*.
- c) Pengkajian karya logik al-Sanūsī dan pengaruhnya dalam mendepani isu-isu pemikiran klasik dan moden secara terperinci berdasarkan sumber persejarahan keberhasilan perdebatan dan penghujahan al-Sanūsī dan cabaran dalam realiti semasa.
- d) Pengkajian untuk meringkaskan penghujahan logik al-Sanūsī dalam tujuh karya utama ilmu kalam dalam “Marhalah Sanūsiyyah” iaitu ‘*Aqīdah al-Kubrā*, ‘*Aqīdah al-Wusṭā*, *Sughrā Sughrā*; *Umm al-Barāhīn*, *Sughrā Sughrā Sughrā*, *al-Mufidah*, *al-Hafidah* dan *al-Muqaddimāt* dan menjadikannya satu kit penghujahan untuk melawan syubhat dalam aliran akidah dalam konteks realiti semasa.
- e) Pengkajian kepada penterjemahan karya logik al-Sanūsī ke dalam bahasa Melayu dan bahasa Inggeris. Disamping itu, penterjemahan alih bahasa ini bukanlah sekadar menterjemah tetapi turut membuat satu terminologi ilmu logik yang bersesuaian dengan budaya dan mudah difahami masyarakat Melayu dalam bahasa Melayu untuk kegunaan dalam kehidupan seharian. Jika hal ini dapat dilaksanakan, ia akan membantu

pemahaman dan aspek praktikaliti ilmu logik sebagai asas pemikiran logik Islam dalam kalangan masyarakat.

## 5.6 PENUTUP

Perbincangan logik al-Sanūsī daripada karya logiknya *Mukhtaṣar* menunjukkan al-Sanūsī mempunyai garapan idea logik yang tersendiri berdasarkan ketelitian dan penguasaannya dalam ilmu ‘*aqlī* ini. Cara persembahan isi kandungan *Mukhtaṣar* telah menunjukkan al-Sanūsī mempunyai sistematasi dalam berfikir untuk menghasilkan satu karya yang ringkas tetapi padat agar dapat diterima pakai oleh pengikut-pengikutnya dalam memahami dakwah akidahnya. Al-Sanūsī juga telah membuktikan sebuah karya yang ringkas ini mempunyai mutiara ilmu yang membezakan perbahasan logik al-Sanūsī dengan karya-karya logik yang lain. Disamping itu, al-Sanūsī juga mendatangkan percontohan yang menghidupkan perbincangan ilmu logik dengan sintesis penghujahan akidah ketuhanan yang jarang diketengahkan dalam kajian-kajian logik semasa. Selain daripada itu, keistimewaan dan kekuatan karya logik *Mukhtaṣar* ini memberi idea pada aspek aplikasi dan praktikaliti dalam mendepani cabaran pemikiran moden dan meneguhkan pegangan dan pendirian terhadap ajaran Islam yang benar. Justeru daripada susur galur seorang *Mutakallim Ashā’irah* yang dakwah akidahnya telah sampai ke alam Melayu dengan berpengaruh sekali, maka hasil pengkajian yang sedemikian ini menunjukkan al-Sanūsī juga seorang *manātiqah* yang potensi karya logiknya ini boleh disampaikan kepada masyarakat di alam Melayu bahawa ulama akidah ini turut menggagaskan satu ilmu tentang peraturan-peraturan dalam berfikir yang dapat membentengi diri daripada kebatilan dan menegakkan kebenaran. Tindakan yang sedemikian ini hanya boleh dilakukan oleh ulama yang mempunyai pengaruh keilmuan yang besar merentas benua dan negara seperti al-Sanūsī.

## BIBLIOGRAFI

### 6.1 Rujukan Bahasa Arab

- ‘Abd al-Halim Mahmūd, *al-Islam wa al-‘Aql*. Kaherah: Dār al-Ma’arif, t.t.
- Al-Azharī, Ahmad al-Shāzuli. Min Turath al-Imam Abi ‘Abdillah as-Sanusi. Kaherah: Dār al-‘Urafa, 2015.
- Al-Bayjūrī, Ibrāhīm. *Hāshiyah al-Imām al-Shaykh Ibrāhīm al-Bayjūrī ‘ala Mukhtaṣar al-Sanūsī fī Fann al-Manṭiq*. Mesir: Matba’ah al-Taqdīm al-‘Ilmiyyah bi Darb al-Dalil, 1321.
- Al-Daqqāq, Jamāl Fāruq. *Baṣair Azhariyah ‘ala Sharah al-Sullam al-Munawwaraq lil Quwaisinī*. Mesir: Kashidah lil Nashar wa al-Tauzi’, 2018.
- Al-Ghazālī, Abu Hamid. *Al-Mi’yar al-‘Ilm*. Jeddah: Dār al-Minhaj, 2007.
- \_\_\_\_\_. Abu Hamid. *Al-Mihak al-Naẓar*. Jeddah: Dār al-Minhaj, 2005.
- \_\_\_\_\_. Abu Hamid. *Al-Qistās al-Mustaqqīm* ditahkik oleh al-Duktūr İhsān Zunūn al-Thāmirī. Jordan: al-Markaz al-Malīki li al-Buhūth wa al-Dirāsat al-Islāmiyyah, 2014.
- \_\_\_\_\_. Abu Hamid. *Mi’yar al-‘Ilm fī al-Manṭiq*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Al-Ḥasan, Jamal al-Dīn Buqlī. Ibn Yūsuf al-Sanūsī fī al-Zākirah al-Shābiyyah wa fī al-Wāqi’. t.tp. :t.t., 1999.
- Al-Ḥāshimī, Al-Ustāz al-Kāmil Muḥammad. *Al-Ta’līqāt al-Saniyyah ‘alā al-‘Aqā’id al-Durriyyah Sharah Matni al-Sanūsiyyah, taḥqīq Maḥādī Muḥammad*. Terengganu: Akademi AlQuran Dan Turath Ilmi, 2021.
- Ibn ‘Arfah, “al-Mukhtaṣar fi al-Manṭiq,” dalam *Risālatāni fī al-Manṭiq: Al-Jumal wa al-Mukhtaṣar fī al-Manṭiq*, ditahkik oleh Sa‘id Ghurāb. al-Jāmi‘ah al-Tūnisiah Markaz al-Dirāsat wa al-Abhāth al-Iqtisādiyah, t.t..
- Ibn al-Manzur, *Lisan al-‘Arab*. Iran: Nashr Adbi al-Hauzah, 1405. 3/367.
- Ibn Maryam, Abī Abdillah Muḥammad bin Muḥammad Ibn Ahmad al-Mulaqab bi. *al-Bustān fī Zikri al-Awliyā’ wal ‘Ulamā’ bi Tilimsān*. Al-Jazā’ir: Toba’ fī al-Matba’ah al-Sa‘alibiyah li Ṣahibihā Ahmad bin Murad al-Tarakī wa Akhīr, 1908.
- Khālid Zahrī, *‘Aqīdah al-Tarabulstī*. Taṭuwan: Maktabah al-Tawāṣul, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Fihris al-Kutub al-Makhsusah fī al-Hikmah wa al-Manṭiq, wa al-Adab, wa al-Munāẓarah, wa al-Wad’u*. Rabat: al-Khizānah al-Hasanīyah, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Min ‘Ilm Kalām ila Fiqh al-Kalām*. t.tp.: Dār al-Diyā’, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Thalātha ‘Aqa’id Ash‘ariyah li Imām Abi ‘Abd Allah Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī al-Tilimsānī* (w. 835). Maghribi: Rabiṭah al-Muhammadiyah li al-‘Ulama, 2001.

- . *Thalathu ‘Aqā’id Ash’ariyyah*. Rabat: Dārr Abi Riqraq, 2012.
- Mahdi Faḍl Allāh, *Al-Shamsīyyah fī al-Qawā’id al-Manṭiqiyyah: Taqdīm, Tahlil, Ta’liq wa Taḥqīq*. Beyrut: al-Markaz al-Thaqafī, 1998.
- Muhammad Rashidi, Mohd Fauzi & Mohd Faizul, “Konsep al-Qiyas al-Usuli dan al-Qiyas al-Manṭiqi,” *Jurnal AFKAR* 20.2 (2018), 53-92.
- Al-Mālikī, Ibrāhīm bin Ahmad al-Mārighnī al-Zaitūnī. *Tāli‘ al-Bushrā ‘ala al-‘Aqidah al-Šughrā*, ditahkik oleh Nizar Hamādī. Kuwait: Dār al-Diya’i lil Nashr wa al-Tawzī‘, 2012.
- Sa’id Fūdah, *Tahzīb Sharah al-Sanūsiyyah Umm al-Barāhīn: al-‘Aqīdah al-Sughrā*. Jordan: Dār An-Nur, 2016.
- . *Tahzīb Sharah al-Sanūsiyyah*. Jordan: Dār al-Razi, 2004.
- Şalah ‘Abd al-‘Aziz, *Mukhtaşar Fawā’id al-Jaliyyah fī Tārikh al-‘A’ilah al-Sanūsiyyah*, dikemaskini 2007, dicapai 30 Januari 2020, [http://archive.libya-al-mostakbal.org/Books/sa\\_assonousia\\_family\\_history.htm](http://archive.libya-al-mostakbal.org/Books/sa_assonousia_family_history.htm).
- Al-Sanūsī, Muḥammad bin Yūsuf. *Sharah Mukhtaşar fi ‘Ilm al-Manṭiq*. t.tp.: t.p, t.t.
- . Muḥammad bin Yūsuf. *Sharah al-‘Aqīdah al-Kubrā, taḥqīq al-Sayyīd Yūsuf Ahmad*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- . Muḥammad bin Yūsuf. *Sharah al-‘Aqīdah al-Wusṭā, taḥqīq Muḥammad Yūsuf Idrīs*. Jordan: al-Aslain lil Dirāsāt wa al-Nashr, 2017.
- . Muḥammad bin Yūsuf. *Sharah Umm al-Barāhīn*. Mesir: Dār al-Imām Syafi‘i, 2013.
- . Muḥammad bin Yūsuf. *Sharah Umm al-Barāhīn*. Mesir: Matba‘ah Mustafā al-Bābi al-Halabi, 1939.
- Al-Sharqawi, ‘Abd Allāh bin Hijazi. *Hāshiyah ‘Ala Sharah Imām al-‘Allamah Muḥammad bin Manṣur al-Hudhudī*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi, 1955.
- Al-Sheikh Abdul Halim Mahmud (1910-1978), *Islam dan Akal*, terj. Mohd Fakhrudin Abd Mukti. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000.
- Al-Tinbuktī, Aḥmad Bābā. *Nayl al-Ibtihāj bī Taṭrīz al-Dībāj, taqdīm ‘Abd al-Hamīd ‘Abd Allah al-Harramah*. Tārablūs: Dār al-Kātib, 2000.

## 6.2 Rujukan Bahasa Melayu

- Abdul Halim Mahmud, *Islam dan Akal*, terj. Mohd Fakhrudin Abd Mukti. Selangor: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000.
- Abdul Rahman Haji Abdullah, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*. Kuala Lumpur: Utusan Publications, 2001.
- Al-Abharī, Athir al-Dīn. *Īsaghūjī*, terj. Naseer Sobree. Pulau Pinang: Baytul Hikma Resources, 2016.

Afrizal, *Metode Penelitian Kualitatif: Sebuah Upaya Mendukung Penggunaan Penelitian Kualitatif dalam Berbagai Disiplin Ilmu*. PT Rajagrafindo Persada. Jakarta: 2014.

Ahmad al-Syazuli, *Peringatan Buat Penuntut: Perihal Perkara Utama yang Dituntut (Tazkir al-Talib bi Ummahat al-Matalib)*, terj. Ahmad Syaibani. Pulau Pinang: Baytul Hikma, 2017.

“Ahmad Arif Zulkefli,” Tiga Tokoh Besar Ilmu Kalam: Al-Salaliji, Al-Juzuli dan Al-Sanusi Serta Sekilas Pandang Dinasti Mariniyyin dan Wattasiyyin | Nizamiyyah Institute, <https://fb.watch/7qXFKBXEAt/>.

Ahmad Farouk Musa, Reformasi Radikal dan Tariq Ramadan, laman sesawang Islamic Renaissance Front dicapai pada 16 September 2017, <http://irfront.net/post/articles/articles-malay/reformasi-radikal-dan-tariq-ramadan-2/>.

Ahmad Munawar Ismail dan Mohd. Nor Shahizan Ali, *Kaedah Penyelidikan Sosial daripada Perspektif Islam*. Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2018.

Farah Marshita Abdul Patah, “Penganut Kristian Kini Boleh Guna Kalimah Allah,” Berita Harian Online, 10 Mac 2021.

Farouk Musa, Tertutupnya Pemikiran Kaum Muslimin, dicapai 2 Mei 2019, <https://irfront.net/post/others/tertutupnya-pemikiran-kaum-muslimin/>.

Al-Fadānī, Muḥammad Yasin. *Tadrīb al-Adāni fī Tarjamah wa Taudi‘ Risālah al-Fadānī fī ‘Ilm al-Manṭiq*, terj. Ahmad Faiz Mohd Khalil Al-Azhari. Akademi Pemikiran Turath Malaysia, Bangi, 2021.

Al-Fathani, Daud bin Abdullah, *Mutiara Berharga Pada Menyatakan Aqidah Orang Yang Beriman*, ditahkik oleh Abdul Wahab bin Md Saleh. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2013.

Al-Ghazālī, *Al-Iqtisād fī al-‘Itiqād, Perihal Kesederhanaan Dalam Beriktikad*, terj. Mohamad Hilmi Marjunit. Selangor, IBDE Ilham, 2018.

\_\_\_\_\_. *Al-Munqīz min al-Dalal*, Pembendung Kesesatan, terj. Abdulfatah Haron Ibrahim. Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1983.

Al-Sanūsī, Muḥammad bin Yūsuf. *Al-‘Aqīdah al-Sughrā*, terj. Ahmad Arif Zulkefli. t.p.: ARG Training & Consultancy, 2019.

Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Tauhid Syaikh Mohammad Sanusi*. Surabaya: Pt Bina Ilmu, 1992.

Azmil Zainal Abidin, “Asas Keintelektualan Tradisi Kalam Ashā‘Irah Suatu Analisis Metodologikal”, Jurnal Usuluddin 35 (Januari-Jun 2012), 1-24.

\_\_\_\_\_. “Cabaran Ideologi Terhadap Pemikiran Islam” (makalah, Wacana Aplikasi Ilmu Kalam Dalam Menangani Serangan Pemikiran, Webinar Jubli Zamrud 55 Tahun Badan Kebajikan Anak Selangor Mesir, 24 Oktober 2020), 5-6.

Drs. H. Syukriadi Sambus, *Mantik Kaidah Berpikir Islami*. Indonesia: PT Remaja Rosdakarya, 2009.

Earnie Elmie, Kamarudin & Nur Farhana. Isu-Isu Pluralisme Agama dalam Tuntutan Comango: Satu Analisis Terhadap Laporan 2013 dan 2018. *International Journal of Islamic Thought*. 15. (2019), 35-43.

Engku Hassan dan Mohd Fauzi Hamat, “Pengaruh Umm al-Barāhīn Karangan Al-Sanūsī Dalam Penulisan Akidah Di Alam Melayu”, *Jurnal Usuluddin* 30 (Disember 2009), 1-33.

Engku Ku Hassan, “Penggunaan Al-Qiyās dalam Umm al-Barāhīn.” *Tesis sarjana*, Universiti Malaya, 2010.

Faizuri & Muhammad Hazim, “Pengaruh Umm al-Barāhīn Karya Al-Sanūsī terhadap Bakurah al-Amani Karya Wan Ismail al-Fatani,” *Jurnal Afkar* Vol. 20, 2 (2018), 93-126.

Hashim Musa, *Pengantar Falsafah Bahasa*, ed. ke-2. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2006.

Imam Barnadib, *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan*. Yogyakarta: Yayasan Penerbitan FIP-IKIP Yogyakarta, 1982.

Istilah Usuluddin dan Falsafah Islam: Bahasa Arab-Bahasa Malaysia, ed. 1. Kuala Lumpur: Dewan Bahasan dan Pustaka, 1991.

Khairul Azhar Meerangani, “Isu Penggunaan Kalimah Allah Oleh Pihak Kristian: Analisis Menurut Hukum Islam,” *Jurnal Fiqh*. 13 (2016), 117-138.

Khalīd Zahrī, *Kedudukan Umm al-Barāhīn Sughra Sughra di sisi Ulama Maghribi*, terj. Ayman al-Akiti. t.tp.: t.p., t.t.

Kamus Al-Farid: Arab-Arab-Inggeris-Melayu, ed. kemaskini (Kuala Lumpur: Telaga Biru Sdn. Bhd., 2019), 329, entri “نُطق”.

Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, ed. ke-3. Bandung: Penerbit PT Remaja Rosdakarya, 1993.

Masakaree Arde, “Pengaruh dan Kesan Penulisan al-Imān al-Sanusi Terhadap Ilmu Tauhid di Selatan Thailand.” *Tesis kedoktoran*, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang, 2008.

Mat Rofa Ismail, *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu: Pendekatan Bersepadu dalam Tradisi Pengajian Islam*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1994.

Mohd Fauzi Hamat, “Ketokohan al-Ghazālī dalam Bidang Mantik: Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitab dalam Kitab Al-Mustasfa min ‘ilm al-Usul.” *Tesis kedoktoran*, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2002.

\_\_\_\_\_. “Pengaruh Mantiq Terhadap Pemikiran Islam.” *Tesis sarjana*, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1996.

\_\_\_\_\_. “Penghasilan Karya Sintesis Antara Mantik dan Usul al-Fiqh: Rujukan Kepada Kitab Al-Mustasfa min ‘ilm al-Usul, Karangan al-Imām al-Ghazālī (m.505H)”, *Jurnal Afkar*, Bil. 1 (2000): 123-138.

\_\_\_\_\_. “Mantik Aristotle dalam Karya Ulama: Satu Analisis Terhadap Beberapa Bahan Penulisan al-Imām Fakhr al-Din al-Rāzī (M. 606 H./1209 M.)”, Jurnal Usuluddin Vol. 11 (2000) <https://ejournal.um.edu.my/index.php/JUD/article/view/3835>.

Mohd Nizwan Musling, “Tangani Isu Penggunaan Kalimah Secara Berhikmah,” Berita Harian Online, 15 Mac 2021.

Muhd Fawzan, “Sharaḥ Matan Isaghuji Mantiq: Kelas Pertama,” laman sesawang Youtube Islamic and Strategic Studies Institute, dicapai 6 Disember 2018, <https://youtu.be/UZBjWvMzvEg>.

Muhammad Nuruddin, *Ilmu Mantik: Panduan Mudah & Lengkap Untuk Memahami Kaedah Berpikir*. Jawa Barat: Keira Publishing, 2019.

Muhammad Rashidi Wahab, “Pendalilan Mantik al-Asha‘ari Dalam Akidah Ketuhanan.” Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2019.

Muhammad Rashidi Wahab & Mohd Fauzi Hamat, “Metode Penghujahan Al-Ash’ari Mendepani Aliran Menyeleweng”, Jurnal Islam Dan Masyarakat Kontemporari 20, 2 (2019), 130-149. <https://journal.unisza.edu.my/jimk/index.php/jimk/article/view/333>.

Muhammad Sapwan Haddad, “Pandangan Al-Farabi tentang Ilmu Mantiq: Telaâh Kitab Mantiq ‘Indal Farabi.” Tesis sarjana, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2019. Laman sesawang <http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37458> dikemaskini pada 17 Januari 2020 dan dicapai pada 20 Oktober 2020.

NurFarzana Nizam, “Menangani Liberalis Muslim Melalui Perbahasan Epistemologi Islam Menurut Daud Fatani Dalam Al-Durr Al-Thamin.” Latihan ilmiah Sarjana Muda Usuluddin (Akidah dan Pemikiran Islam), Universiti Malaya, 2018.

Panduan Penulisan Ilmiah Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, ed. ke-4. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2020.

Pusat Rujukan Persuratan Melayu, diakses 14 Ogos 2021, <https://prpm.dbp.gov.my/Cari1?keyword=ilmu+mantik>, entri “ilmu mantik”.

Razali Musa, Mohd Rashidi Wahab & Mohd Faizul Azmi, “Ilmu Mantik Dan Isu Akidah Kontemporari”, Malaysian Journal for Islamic Studies 4. 2 (2020), 33-40.

Sabitha Marican, *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*. Malaysia: Prentice Hall Pearson Malaysia, 2005.

Ustaz Dr. Ayman al-Akiti (Felo Penyelidik Islamic and Strategic Studies Institute), Aqidah Sanusiyyah Siri 2: (Al-Mufidah li al-Wildan wa al-Nisa’ al-Mu’mint, Sughra Sughra Al-Sughra (Al-Hafidah), Sughra Al-Sughra, 31 Julai 2019 di Islamic and Strategic Studies Institute (ISSI). Lihat juga rakaman “Aqidah Sanusiyyah Siri 2”, <https://www.youtube.com/watch?v=x7hH17qcEsI&list=PLwmEqkvaOXDzi9RaW27B1WWhA9Moiof8a&index=4>.

Ustaz Muhd Fawzan Mahmad Najid (tenaga pengajar jemputan Islamic and Strategic Studies Institute), Sharah Matan Isaghūjī Mantik, 27 Ogos 2018 di Islamic and Strategic Studies Institute (ISSI). Lihat juga rakaman “Sharah Matan Isaghūjī (Kelas Pertama),” <https://youtu.be/UZBjWvMzvEg>.

Wan Adli Wan Ramli, “Asas Epistemologi Ahli ’l-Sunnah wa ’l-Jama‘ah dalam Menangani Pasca Modenisme” (makalah adaptasi prosiding, Wacana Intelektual Akidah Menurut Pendekatan Wasatiyyah, Politeknik Nilai, Negeri Sembilan, 28 Ogos 2017), 10.

Wan Adli Wan Ramli & Abdul Karim Majid, “Pemikiran Islam: Suatu Analisis Konseptual”, Jurnal Usuluddin, Vol 22 (2005), 1-25. Laman sesawang Jurnal Usuluddin <https://ejournal.um.edu.my/index.php/JUD/article/view/4230> diakses pada 20 Oktober 2020.

Yaman Towpek, “Analisis Mantik al-Ghazālī Berdasarkan *Mi'yār al-'Ilm fi Fan al-Manṭiq*.” Tesis kedoktoran, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 2017.

Zainul Abidin Abdul Halim, *Sejarah Ringkas Mazhab Asy'arī di Barat Dunia Islam: Perkembangan Tokoh-Tokoh Utama, Dan Karya-Karya Penting: Mukhtaṣar al-Maṣādir al-Maghribiyah lil 'aqidah al-Ash'ariyyah*. Kuala Lumpur: Nizamiyyah Publications & Distributors, 2021.

Zainul Abidin Abdul Halim, *Sifat 20 Imam Al-Sanūsī: Sejarah Ringkas, Perkembangan dan Penghayatannya Berserta Terjemahan Aqidah Imam al-Hawwari* (w.843H). Kedah: Pusat Tarbiyah Dan Pengajian Dārul Hikmah, 2020.

### 6.3 Rujukan Bahasa Inggeris

Amran Muhammad, *Ibn Sina on Demonstration: A Logica Epistemological Framework of Ibn Sina's Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: ISSI Publications, 2007.

Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University of Press, 1985.

Saīd Fūdah, *A Refined Explanation of The Sanusi Creed: The Foundational Proofs*, terj. Suraqah Abdul Aziz. Netherlands: Sunni Publications, 2013.

Will Durant, *The Story of Philosophy*. New York: Garden City Publishing, 1926.

Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden, the Netherlands: Brill, 1937–1949) 2:323-326.

Che' Razi Jusoh, *The Malay Exposition of al-Sanusi's Umm al-Barāhīn*. Kuala Lumpur: Islamic and Strategic Studies Institute (ISSI), 2016.

Ferruh Özpiravcı, “Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed B. Yusuf Es-Senūsī'nin Muhtasarul-Mantık İsimli Eseri”, Journal of Islamic Science, Vol. 10, 2 (2015), 7-23.

Khalid el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*. Vol. 2. Germany: Schwabe Verlag, 2019.

“Khalid Zahri”, laman sesawang The Center for Maghrib Studies, dicapai pada 16 Februari 2020, <http://centermaghribstudies.org/employees/khalid-zahri/>.

Khaled el-Rouyheb, *History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in The Ottoman Empire and the Maghreb*. United States of America: Cambridge University Press, 2015.

Ibrāhim Al-Bayjūrī, *Introduction to Islamic Creed*, terj. Rashad Jameer. United Kingdom: Imam Ghazali Institute, 2016.

Jocelyn Hendrickson, "A Guide to Arabic Manuscript Libraries in Morocco, with Notes on Tunisia, Algeria, Egypt, and Spain." MELA Notes, no. 81 (2008): 15-88. dicapai pada 11 Ogos, 2020. <http://www.jstor.org/stable/29785883>.

Joseph P. Kenny, “Muslim theology as presented by M.b Yusuf as-Sanusi- especially in his *al-'Aqida al-Wusta*.” Tesis kedoktoran, University of Edinburgh, United Kingdom, 1971.

“Malaysia Overview of Muslim Law Practice”, laman sesawang Musawah dikemaskini 31 Mei 2017, diakses pada 12 Ogos 2021, <https://www.musawah.org/?location=my>.

Musawah, “God Cannot Be God If God Is Unjust”, laman sesawang Sister Hood dikemaskini 1 November 2017, diakses pada 12 Ogos 2021, <https://sister-hood.com/musawah/god-cannot-god-god-unjust/>.