

**PENGGUNAAN NERACA BERFIKIR AL-GHAZALI PADA MENILAI
PEMIKIRAN SHIAH ISMAILIYYAH BATINIYYAH TA'LIMIYYAH TENTANG
SUMBER AL-MA'RIFAH DALAM KITAB AL-QISTAS AL-MUSTAQIM**

MARIAM BINTI ABDUL RAHMAN

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2018

**PENGGUNAAN NERACA BERFIKIR AL-GHAZALI PADA
MENILAI PEMIKIRAN SHIAH ISMAILIYYAH BATINIYYAH
TA'LIMIYYAH TENTANG SUMBER *AL-MA'RIFAH* DALAM
*KITAB AL-QISTAS AL-MUSTAQIM***

MARIAM BINTI ABDUL RAHMAN

**TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI KEPERLUAN
BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2018

UNIVERSITI MALAYA
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: **Mariam binti Abdul Rahman**

No. Pendaftaran/Matrik: **IHA110033**

Nama Ijazah: **DOKTOR FALSAFAH**

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

PENGGUNAAN NERACA BERFIKIR AL-GHAZALI PADA MENILAI PEMIKIRAN SHIAH ISMAILIYYAH BATINIYYAH TA'LIMIYYAH TENTANG SUMBER AL-MA'RIFAH DALAM KITAB AL-QISTAS AL-MUSTAQIM

Bidang Penyelidikan: **Akidah (Agama)**

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/pengkaji 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/pengkajinya 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: 06.04.2018

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi

Tarikh: 06.04.2018

Nama : Prof. Madya Dr. Mohd. Fauzi Hamat
Jawatan : Penyelia

**PENGGUNAAN NERACA BERFIKIR AL-GHAZALI PADA MENILAI
PEMIKIRAN SHIAH ISMAILIYYAH BATINIYYAH TA'LIMIYYAH TENTANG
SUMBER AL-MA'RIFAH DALAM KITAB AL-QISTAS AL-MUSTAQIM**

ABSTRAK

Kekeliruan dalam menanggapi maksud telah menjadi isu dalam kajian ini, walaupun mempunyai istilah yang sama. Sumber *al-ma'rifah* yang difahami oleh Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta'līmīyyah mempunyai interpretasi berbeza daripada al-Ghazālī. Bagi mengupas persoalan ini, pengkaji telah menyediakan tiga objektif utama, pertama : mengenal pasti kedudukan aliran Shī'ah dan neraca berfikir yang mendasari pemikiran mereka. Objektif kedua : meneliti fungsi *mawāzīn al-Qur'ān* yang digunakan oleh al-Ghazālī sebagai sumber *al-ma'rifah* dan objektif ketiga ialah mengkaji penggunaan neraca berfikir al-Ghazālī terhadap keyakinan aliran Shī'ah mengenai imam mereka yang dianggap sebagai sumber *al-ma'rifah*. Kajian ini berasaskan kepada kajian teks yang bersifat deskriptif. Pada keseluruhannya, kajian ini menggunakan kajian kualitatif sepenuhnya, yang mana dalam pengumpulan data pengkaji menggunakan kaedah induktif dan deduktif. Kaedah perbandingan juga turut digunakan dalam penganalisaan data. Di akhir kajian, pengkaji mendapati bahawa hak kepemimpinan dalam kalangan Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta'līmīyyah mempunyai kedudukan yang dominan kerana imam menurut mereka adalah bersifat *ma'sūm*. Keyakinan aliran Shī'ah terhadap kemaksuman imam yang diwarisi semenjak kewafatan Nabi s.a.w. telah menimbulkan kefahaman bahawa imam adalah sumber *al-ma'rifah*. Untuk menilai kesahihan pemikiran tersebut, al-Ghazālī memperkenalkan *mawāzīn al-ma'rifah* sebagai sumber *al-ma'rifah* yang meyakinkan kerana *mawāzīn* ini menggunakan penghujahan *al-Qur'ān*. Dengan menggunakan *mawāzīn* ini sebagai suatu pendekatan terhadap pemikiran aliran Shī'ah, pengkaji mendapati bahawa kekeliruan yang berlaku dalam memahami hakikat sesuatu ialah disebabkan dua faktor, pertama : kesalahan fakta dan maklumat dan kedua : tidak menepati syarat-syarat yang telah ditetapkan dalam penghujahan.

Kata kunci : *Al-ma'rifah*, Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta'līmīyyah, al-Ghazālī, *mawāzīn*, *ma'sūm*.

**PENGGUNAAN NERACA BERFIKIR AL-GHAZALI PADA MENILAI PEMIKIRAN
SHIAH ISMAILIYYAH BATINIYYAH TA'LIMIYYAH TENTANG SUMBER AL-
MA'RIFAH DALAM KITAB AL-QISTAS AL-MUSTAQIM**

ABSTRACT

Confusion in response to meaning has become an issue in the study of *al-ma'rifah*, despite having similar terms. The source of *al-ma'rifah* as understood by the Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta'līmīyyah have different interpretations from that of al-Ghazālī. In this respect, this thesis has three main objectives. First, is to identify the position of the flow and balance of Shiites thinking that underlie their thought. The second objective is to explore the function of *mawāzīn al-Qur'ān* used by al-Ghazali as the source of *al-ma'rifah*. Third, is to study the use of balance thinking of al-Ghazali's belief on Shī'ah flow that considered their imam as the source of *al-ma'rifah*. This research is based on the descriptive text methodology. Overall, the study uses qualitative method of data collection utilizing inductive and deductive techniques. Comparative methods were also used in the data analysis. The outcome of this research found that the right leadership among Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta'līmīyyah has a dominant position because the imam possess the highest religious authority and are infallible. The belief on the flow of the infallibility of the Shī'ah imams, who inherited their power since the death of the Prophet, has led to the understanding that imam is the source of *al-ma'rifah*. To assess the validity of this thought, al-Ghazālī introduces *mawāzīn al-Qur'ān* as a source of *ma'rifah* which is based on Qur'anic foundation. By adopting *mawāzīn* as an approach to the flow of Shī'ah's thought, this research discovers a confusion in understanding the nature of things which is due to two factors ; firstly, errors of facts and information ; and, secondly : Shī'ah understanding of *al-ma'rifah* do not meet the conditions set out by the Qur'anic sources.

Keyword : *Al-ma'rifah*, Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta'līmīyyah, al-Ghazālī, *mawāzīn*, infallible.

PENGHARGAAN

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين .
سبحان لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم .

Setinggi-tinggi penghargaan buat penyelia, Prof. Madya Dr. Mohd. Fauzi Hamat yang telah berkesudian meluangkan masa dan buah fikiran pada menyelia penulisan tesis ini sehingga selesai. Terima kasih atas kesabaran beliau yang tiada henti memberi sokongan moral kepada pengkaji, *jazāka Allāhu khayra al-jazā'*.

Ingatan dan kalungan terima kasih juga buat seluruh warga Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam khususnya Ketua Jabatan, Dr Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman, dan barisan pensyarah yang telah membantu pengkaji dalam penulisan tesis ini. Dan terima kasih juga buat warga Pusat Lepasan Ijazah Tinggi, APIUM, Institut Pengajian Siswazah dan Perpustakaan, Universiti Malaya.

Sekalung budi dan penghargaan terima kasih buat kerajaan Brunei Darussalam di atas penganugerahan Latihan Dalam Perkhidmatan. Terima kasih turut dirakamkan buat Rektor Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Dr. Hj. Norarfan Hj Zainal dan Mantan Rektor, Dr. Hj. Mohd. Yusop Hj. Awg. Damit dan tidak lupa terima kasih buat warga Universiti Islam Sultan Sharif Ali amnya dan khusus buat warga Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa yang sentiasa meniupkan semangat kepada pengkaji.

Buat sahabat-sahabat seperjuangan, Dr. Hajah Masuriyati, Dr. Hajah Nurjanah@Sri Rahayu, Dr. Ros Aiza, Dr. Aiedah, Dr. Sharifah Nooraida, Dr Saidah Harith, Normalis Bazid, Izatul Yusof, Dr. Juliana, Dr. Noor Azwani dan Dr. Nor Aszlithah, tiupan semangat dan sokongan moral daripada kalian telah banyak membantu hingga pengkaji sampai ke tahap ini.

Dan ingatan kasih sayang dan terima kasih yang tidak terhingga buat suami, Ibrahim Hj. Arip dan anak-anak ; Khairunnisa', Khairunnida', Khairunnabilah, Muhd. Hasanul Azmi, Muhd. Hasanul Basri dan Muhd. Hasanul Fikri, kalian adalah sumber inspirasi pengkaji.

Tesis ini juga pengkaji hadiahkan buat arwah ayah, Abdul Rahman Tinggal dan arwah ibu, Dayang Pungut Kram dan juga buat bonda yang dikasihi, Dayang Hajah Maskupah Mokti yang sentiasa mendoakan pengkaji di sepanjang pengajian ini.

Tiada kata yang dapat pengkaji lahirkan hanya doa dan harapan agar diberikan ganjaran pahala kepada semua yang terlibat dalam menjayakan penulisan tesis ini, *jazākumu Allāhu khayra al-jazā'*.

RPN Serasa Muara, Brunei Darussalam.
06hb. April 2018.

Mariam Abdul Rahman.

ISI KANDUNGAN

ABSTRAK	iii
ABSTRACT	iv
PENGHARGAAN	v
SENARAI RAJAH	ix
SENARAI JADUAL	x
SENARAI KEPENDEKAN	xiv
BAB 1 : PENDAHULUAN	1
1.1 Latar Belakang Kajian	1
1.2 Permasalahan Kajian	10
1.3 Objektif Kajian	12
1.4 Kepentingan Kajian	13
1.5 Definisi Tajuk	14
1.6 Skop dan Batasan Kajian	18
1.7 Kajian Literatur	19
1.7.1 Kitab <i>al-Qistās al-Mustaqqīm</i>	19
1.7.2 Neraca berfikir al-Ghazālī	21
1.7.3 Sumber <i>al-ma'rīfah</i> menurut Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta'līmiyyah	24
1.8 Metodologi Kajian	26
1.9 Susunan Penulisan	28
BAB 2 : SHĪ'AH AL-ISMĀ'ĪLIYYAH AL-BĀTINIYYAH AL-TA'LIMIYYAH	
2.1 Pendahuluan	31
2.2 Sorotan kemunculan golongan Shī'ah	32
2.3 Isu Kepimpinan Sebagai Faktor Utama Kemunculan Shī'ah	43
2.4 Kemunculan Aliran-Aliran Shī'ah	55
2.5 Latar Belakang Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta'līmiyyah	63

2.5.1 Prinsip-Prinsip Utama Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah	69
2.5.1.1 <i>al-Ilāhiyyāt</i>	70
2.5.1.2 <i>al-Nubūwwāt</i>	74
2.5.1.3 <i>al-Imāmah</i>	76
2.5.1.4 <i>al-Qiyāmah</i> dan <i>al-Ma‘ād</i>	85
2.5.1.5 <i>al-Takālīf al-Shar‘iyyah</i>	89
2.5.2 Neraca Berfikir Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah	92
2.6 Kesimpulan	96
BAB 3 : NERACA BERFIKIR AL-GHAZĀLĪ DALAM KITAB <i>AL-QISTĀS AL-MUSTAQĪM</i>.	98
3.1 Pendahuluan	98
3.2 <i>al-Qiyās</i> dalam tradisi pengajian mantik	99
3.3 <i>al-Mīzān</i> menurut al-Ghazālī	110
3.4 <i>Şūrah Mawāzīn al-Ma‘rifah</i> (Format)	114
3.4.1 <i>Mīzān al-Ta‘ādul</i>	117
3.4.1.1 <i>Mīzan al-Ta‘ādul al-Akbar</i>	119
3.4.1.2 <i>Mīzan al-Ta‘ādul al-Awsat</i>	130
3.4.1.3 <i>Mīzan al-Ta‘ādul al-Asghar</i>	138
3.4.2 <i>Mīzān al-Talāzum</i>	143
3.4.3 <i>Mīzān al-Ta‘ānud</i>	153
3.5 Komponen <i>mawād al-mīzān</i> (bahan asas)	159
3.6 Kesimpulan	176

BAB 4 : NERACA BERFIKIR AL-GHAZĀLĪ DALAM MENILAI IMAM SEBAGAI SUMBER <i>AL-MA'RIFAH</i>	178
4.1 Pendahuluan	178
4.2 Neraca berfikir al-Ghazālī sebagai <i>mawāzīn al-ma'rifah</i> .	179
4.2.1 Hubungan <i>mawāzīn al-ma'rifah</i> dengan <i>al-Qur'ān</i>	183
4.2.2 Cara Penghujahan <i>al-Qur'ān</i>	185
4.3 <i>Mīzān al-Shaytān</i> dalam <i>al-Qur'ān</i>	188
4.4 Perbezaan <i>mīzān al-shaytān</i> dengan <i>mawāzīn al-ma'rifah</i>	197
4.5 Sumber <i>al-ma'rifah</i> menurut al-Ghazālī	206
4.6 Kedudukan <i>al-Ra'y</i> dan <i>al-Qiyās</i> dalam kitab <i>al-Qistās</i>	211
4.7 Kesimpulan	223
BAB 5 : KESIMPULAN DAN SARANAN	226
5.1 Kesimpulan	226
5.2 Saranan	231
BIBLIOGRAFI	233

SENARAI RAJAH

Rajah 2.1 :	Kedudukan Para Pendamping Imam	80
Rajah 2.2 :	Tugas-Tugas Pendamping Imam	80
Rajah 3.1 :	Kedudukan <i>al-Hadd al-Awsat</i>	106
Rajah 3.2 :	<i>al-Maṭlūb</i> dan <i>al-Natījah</i>	108
Rajah 3.3 :	<i>Šūrah al-Qiyās</i>	108
Rajah 3.4 :	Syarat-syarat <i>Mīzān al-Ta ’ādul al-Akbar</i>	120
Rajah 3.5 :	Syarat-syarat <i>Mīzān al-Ta ’ādul al-Awsat</i>	132
Rajah 3.6 :	Syarat-syarat <i>Mīzān al-Ta ’ādul al-Asghar</i>	139
Rajah 3.7 :	Syarat-syarat <i>Mīzān al-Talāzum</i>	146
Rajah 3.8 :	Kedudukan <i>al-Malzūm</i> dalam <i>Mīzān al-Talāzum</i>	146
Rajah 3.9 :	Kedudukan <i>al-Lāzim</i> dalam <i>Mīzān al-Talāzum</i>	147

SENARAI JADUAL

Jadual 2.1 :	<i>Muqaddimah</i> Pertama	93
Jadual 2.2 :	<i>Muqaddimah</i> Kedua	93
Jadual 2.3 :	<i>Muqaddimah</i> Ketiga	93
Jadual 2.4 :	<i>Muqaddimah</i> Keempat	93
Jadual 2.5 :	<i>Muqaddimah</i> Kelima	94
Jadual 2.6 :	<i>Muqaddimah</i> Keenam	94
Jadual 2.7 :	<i>Muqaddimah</i> Ketujuh	95
Jadual 2.8 :	<i>Muqaddimah</i> Kelapan	95
Jadual 2.9 :	<i>al-Natījah</i>	95
Jadual 3.1 :	Maksud <i>al-Qiyās</i>	100
Jadual 3.2 :	Susunan Premis <i>al-Qiyās</i>	104
Jadual 3.3 :	<i>Mādah al-Qiyās</i> : Premis Pertama dan Kedua	105
Jadual 3.4 :	Kedudukan <i>al-Hudūd</i>	105
Jadual 3.5 :	Perbezaan <i>al-Istidlāl al-Mubāshir</i> dan <i>al-Istidlāl Ghayru al-Mubāshir</i>	110
Jadual 3.6 :	Kedudukan <i>al-Hadd al-Awsat</i> dalam <i>Mīzān al-Ta’ādul</i>	117
Jadual 3.7 :	Bentuk-bentuk <i>Mīzān al-Ta’ādul al-Akbar</i>	121
Jadual 3.8 :	Bentuk <i>Mīzān al-Ta’ādul al-Akbar</i> yang Tidak Memenuhi Syarat	121
Jadual 3.9 :	Hujah nabi Ibrahim a.s. kepada raja Namrūd (tanpa premis pertama)	126
Jadual 3.10:	Huraian hujah nabi Ibrahim a.s.	126
Jadual 3.11:	Contoh Pertama : Pernyataan Biasa Tanpa Premis Pertama (khusus)	128
Jadual 3.12:	Pernyataan Biasa Menggunakan <i>Mīzān al-Ta’ādul al-Akbar</i>	128
Jadual 3.13:	Contoh Kedua : Contoh Kedua : Pernyataan Biasa Tanpa Premis Kedua (umum)	129
Jadual 3.14:	Pernyataan Biasa Menggunakan <i>Mīzān al-Ta’ādul al-Akbar</i>	129
Jadual 3.15:	Bentuk-bentuk <i>Mīzān al-Ta’ādul al-Awsat</i>	132
Jadual 3.16:	Hujah nabi Ibrahim a.s. dalam <i>al-Qur'an</i>	133
Jadual 3.17:	Huraian Ayat berdasarkan <i>Mīzān al-Ta’ādul al-Awsat</i>	133
Jadual 3.18:	Penggunaan <i>Mīzān al-Ta’ādul al-Awsat</i> dalam Ayat <i>al-Qur'an</i>	135

Jadual	3.19:	Huraian ayat <i>al-Qur'ān</i> mengikut <i>Mīzān al-Ta'ādul al-Awsat</i>	135
Jadual	3.20:	Penghujahan dalam Ayat <i>al-Qur'ān</i>	136
Jadual	3.21:	Huraian Ayat <i>al-Qur'ān</i> Mengikut <i>Mīzān al-Ta'ādul al-Awsat</i>	137
Jadual	3.22:	Kesimpulan <i>Mīzān al-Ta'ādul al-Asghar</i> bersifat <i>juz'īyyah</i>	139
Jadual	3.23:	Bentuk-bentuk <i>Mīzān al-Ta'ādul al-Asghar</i>	140
Jadual	3.24:	Penghujahan dalam <i>al-Qur'ān</i>	141
Jadual	3.25:	Huraian ayat <i>al-Qur'ān</i> mengikut <i>Mīzān al-Ta'ādul al-Asghar</i>	142
Jadual	3.26:	Perbezaan Ketiga-tiga <i>Mīzān al-Ta'ādul</i>	143
Jadual	3.27:	Susunan Hujah <i>Mīzān al-Talāzum</i>	147
Jadual	3.28:	Penafian <i>al-Lāzim</i> , Menafikan <i>al-Malzūm</i>	148
Jadual	3.29:	Pensabitan <i>al-Malzūm</i> , mensabitkan <i>al-Lāzim</i>	148
Jadual	3.30:	Pengisbatan <i>al-Lāzim</i> , Mengisbatkan <i>al-Malzūm</i>	149
Jadual	3.31:	Penafian <i>al-Malzūm</i> , Menafikan <i>al-Lāzim</i>	150
Jadual	3.32:	<i>Mīzān al-Talāzum</i> Berasaskan Ayat <i>al-Qur'ān</i>	151
Jadual	3.33:	Neraca Asas <i>Mīzān al-Talāzum</i>	152
Jadual	3.34:	<i>Mīzān al-Taānud</i> dalam <i>al-Qur'ān</i>	156
Jadual	3.35:	Bentuk-bentuk <i>Mīzān al-Taānud</i>	157
Jadual	3.36:	<i>Mīzān al-Taānud</i> lebih daripada Dua Sifat	158
Jadual	4.1 :	Contoh <i>Mīzān al-Shayṭān</i> dalam <i>al-Qur'ān</i>	194
Jadual	4.2 :	Contoh Kesimpulan Batil	197
Jadual	4.3 :	Konsep Penghujahan <i>Mīzān al-Ta'ādul al-Asghar</i>	197
Jadual	4.4 :	Konsep Penghujahan <i>Mīzān al-Shayṭān</i>	198
Jadual	4.5 :	Contoh <i>Mīzān al-Shayṭān</i>	199
Jadual	4.6 :	Hujah Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātinīyyah al-Ta'līmīyyah	200
Jadual	4.7 :	Hujah Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātinīyyah al-Ta'līmīyyah	201
Jadual	4.8 :	Ukuran kebatilan hujah Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātinīyyah al-Ta'līmīyyah	202
Jadual	4.9 :	Hujah Keengganan Iblis Sujud	204
Jadual	4.10:	Hujah Iblis Menilai Kebaikan Melalui Keturunan	205

PANDUAN TRANSLITERASI

A. Konsonan

No.	Arab	Roman	Contoh	
			Arab	Roman
1.	أ	'(a,i,u)	الفعل	<i>al-fi'lu</i>
2.	ب	b	بعث	<i>ba'atha</i>
3.	ت	t	تأسیس	<i>ta'sisun</i>
4.	ث	th	ثواب	<i>thawābun</i>
5.	ج	j	جمع	<i>jama'a</i>
6.	ح	ħ	حضر	<i>ħasara</i>
7.	خ	kh	خدم	<i>khadamun</i>
8.	د	d	دستور	<i>dustūrun</i>
9.	ذ	dh	ذاكر	<i>dhākirun</i>
10.	ر	r	رجع	<i>raja'a</i>
11.	ز	z	زميل	<i>zamīlun</i>
12.	س	s	سائل	<i>sā'ilun</i>
13.	ش	sh	شاکر	<i>shākirun</i>
14.	ص	ṣ	صمد	<i>ṣamadun</i>
15.	ض	ḍ	ضمن	<i>daminun</i>
16.	ط	ṭ	طاق	<i>ṭāqun</i>
17.	ظ	ẓ	ظل	<i>zillun</i>
18.	ع	‘	عطر	<i>‘atārun</i>
19.	غ	gh	غمد	<i>ghamadun</i>
20.	ف	f	في	<i>fī</i>
21.	ق	q	قلع	<i>qala'a</i>
22.	ك	k	كسب	<i>kasabun</i>
23.	ل	l	لين	<i>layyinun</i>
24.	م	m	ماء	<i>mā'un</i>
25.	ن	n	نور	<i>nūrun</i>
26.	و	w	وقع	<i>waqa'a</i>
27.	ه	h	هين	<i>hayyinun</i>
28.	ي	y	يشبع	<i>yashī'un</i>
29.	ة	h,t	البطة	<i>al-batah</i>

B. Vokal

Vokal Pendek	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
ُ	A	فَعْلٌ	fa'ala
ِ	I	فَاعْلٌ	fā'ilā
ُ	U	فَعْلٌ	fa'ula

Vokal Panjang	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
أُ، ىُ	Ā	كُبْرٌ، كِبَارٌ	kubrā, kibāran
يُ	Ī	كَبِيرٌ	kabīrun
وُ	Ū	كَبْرُوا	kabbarū

C. Diftong

Diftong	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
وُوُ	Uww	قُورَةٌ	quwwatun
يُوُ	Iyy	قُويٰيٰ	qawiyyun
يُوُ	Ay	خَيْرٌ	khayra
وُوُ	Aw	فَوْلٌ	qawlun
يُوُ	iy,	قُويٰيٰ	quwwatī
اُن	Ī	الْأَقْوَيَا	al-aqwiya'u

SENARAI KEPENDEKAN

- S.W.T. : Subhanahu Wa Ta‘ala
- s.a.w. : sallallahu alayhi wasallam
- a.s. : alayhi al-salam

BAB 1 : PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Kajian

Keupayaan berfikir bagi manusia adalah anugerah Allah S.W.T yang menyebabkan wujudnya perbezaan yang nyata antara manusia dengan makhluk Allah S.W.T yang lain. Ini kerana penciptaan manusia telah dilengkapi dengan akal bagi membolehkan mereka memahami ilmu-ilmu yang berbentuk teori dan memproses data-data yang terbentuk dalam pemikiran.¹ Melalui akal, manusia mampu mengetahui sesuatu perkara yang bersifat wajib dari segi akal seperti ‘dua adalah lebih banyak daripada satu’ dan perkara-perkara yang bersifat mustahil seperti ‘seseorang yang berada di suatu tempat tidak mungkin akan berada di suatu tempat yang lain dalam masa yang sama’. Kemampuan manusia berfikir secara alami ini disebut al-Ghazālī sebagai *al-awwaliyyat al-aqliyyah al-mahdah*² atau disebut juga data aksiom.³ Keupayaan berfikir dan kaitannya dengan akal manusia telah termaktub dalam *al-Qur’ān*, yang menyebutkan tentang kemurkaan Allah S.W.T terhadap orang yang mensia-sikan kurniaan akal.

Firman Allah S.W.T :

قَالَ تَعَالَى : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الْجَحْسَ عَلَىٰ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ ۱۰۰

Yūnus 10 : 100

Terjemahan : Dan tidak seorang pun akan beriman kecuali dengan izin Allah, dan Allah menimpakan kemurkaan kepada orang-orang yang

¹ Al-Ghazālī, Abu Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad, *Iḥyā’ Ulūm al-Dīn*, kitāb al-‘ilm, al-bāb al-sābi‘ fī al-‘aql wa sharafihī wa haqīqatihi wa aqsāmihi : bayān sharaf al-‘aql, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986), 1: 99.

² Al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad, *Kitab Miḥāk al-Naẓar*, ed. Rafiq al-‘Ajm, (Beirut : Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1994), 103.

³ Mohd. Fauzi Hamat, “Ketokohan al-Ghazzali dalam bidang Mantik : Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitab dalam *Kitab al-Mustasfā’ min ‘Ilm al-Uṣūl*” (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Malaysia, 2003), 448.

tidak mempergunakan akalnya.

قالَ تَعَالَى : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَحْصَنِ الْسَّعْيِ ﴾
al-Mulk 67 : 10

Terjemahan : Dan mereka berkata : “Kalaularah kami dahulu mendengar dan memahami (sebagai orang yang mencari kebenaran), tentulah kami tidak termasuk dalam kalangan ahli neraka”.

Kedua-dua ayat di atas jelas menunjukkan kepentingan akal kepada manusia, apabila diabaikan akan menimbulkan kemurkaan Allah S.W.T dan menempatkan mereka di dalam api neraka. Dalam konteks kehidupan duniaawi dan ukhrawi, manusia amat digalakkan untuk menggunakan akal dengan sebaik-baiknya dalam mencari hakikat Allah kerana dengan mengenali Allah S.W.T akan dapat meningkatkan keimanan dan amalan individu. Oleh kerana itu, dengan menggunakan akal yang boleh menghasilkan ilmu pengetahuan, seseorang akan menjadi orang yang berilmu, keadaan ini akan mempengaruhi hati nurani dan jika hati ini berubah daripada yang baik kepada yang lebih baik maka akan berubahlah amalan seseorang. Kewajipan berfikir akan menjadi penggerak seseorang untuk melakukan kebaikan, iaitu berlakunya perpindahan sesuatu yang dibenci kepada yang disukai, maka keadaan ini menyebabkan perkembangan ilmu dan membawa makrifat dan keuntungan.⁴ Dalam kitab *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī menukilkan beberapa *hadīth* yang menyebut tentang kepentingan akal dalam kehidupan manusia, antaranya:⁵

عن عائشة رضي الله عنها قالت : قلت يا رسول الله بم يتفاضل الناس في الدنيا؟
قال : (بالعقل)، قلت : وفي الآخرة؟ قال : (بالعقل) ، قلت : أليس إنما يجزون
بأعمالهم؟ فقال صلى الله عليه وسلم : يا عائشة وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم

⁴ Hasmah Isa et.al (ed.), *Mutiara Ihya Ulumuddin*, terjemahan, cet.7, (Perak Darul Ridzuan : Bukubuku, 2009), 1230.

⁵ Hadīth dikeluarkan oleh Ibn al-Mujbir dan al-Ḥakīm al-Tarmizī dalam kitab *Nawādir al-Uṣūl fī Ma'rifah Aḥadīth al-Rasūl*. Lihat al-Ghazālī, Abu Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad, “*Ihya' Ulūm al-Dīn*”, *kitāb al-'ilm, al-bāb al-sābi 'fī al-'aql wa sharafihī wa haqīqatihī wa aqsāmihi : bayān sharaf al-'aql*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), 1: 100.

عَزْ وَجْلُ مِنَ الْعُقْلِ؟ فِي قَدْرِ مَا أَعْطَوْا مِنَ الْعُقْلِ كَانَتْ أَعْمَالُهُمْ وِيَقْدَرُ مَا عَمَلُوا
يَجِزُونَ.

Terjemahan : Daripada ‘Aisyah r.a, dia telah bertanya kepada Rasulullah, “Wahai Rasulullah ; dengan apa manusia itu berbeza darjah kelebihannya dalam kehidupan di dunia?” Jawab baginda, “dengan akal.” Aku bertanya lagi, “Bagaimana pula dalam kehidupan akhirat? katanya, dengan akal, aku bertanya lagi, bukankah manusia itu dibalas menurut kadar amalan mereka?” Jawab Rasulullah, “Wahai ‘Aisyah ; Bukankah mereka beramat menurut kadar akal yang dikurniakan oleh Allah kepada mereka. Dan bukankah dengan kadar amalan mereka itu pulalah mereka dibalas.

Berdasarkan *hadīth* ini, al-Ghazālī cuba menekankan bahawa akal mempunyai peranan yang amat penting dalam kehidupan manusia kerana tanpa mengambil kira kemaslahatan yang ada pada akal, akan menjadikan manusia sentiasa dalam kejahilan dan gagal melaksanakan tugas sebagai khalifah Allah di mukabumi ini. Oleh kerana itu, akal yang terarah dan bersistem dalam memandu seluruh amal perbuatan manusia adalah sangat signifikan. Seandainya setiap amalan yang dilakukan merujuk kepada pemikiran yang benar dan meyakinkan, yang berasaskan kepada ajaran agama Islam dan *al-Qur’ān* maka segala amalan tersebut akan sentiasa mengarah kepada perkara yang berkebijakan, dan seandainya amal perbuatan manusia yang tidak dilaksanakan menurut syarak dan tidak menggunakan neraca berfikir yang betul maka sudah pasti mereka akan menuju kebinasaan dan kesesatan. Pertimbangan akal menurut neraca berfikir yang benar jika dijadikan garis panduan berfikir dalam kehidupan manusia, akan melahirkan generasi yang berilmu dan bertaqwah kepada Allah S.W.T di samping menjana umat Islam yang sentiasa bersatu dan berwawasan dalam menegakkan syiar Islam. Berfikir mengikut neraca yang betul juga akan membantu mengekalkan keharmonian dalam kehidupan beragama dan mewujudkan pemikiran *wasiatiyyah* dalam memahami prinsip-prinsip yang mendasari agama. Firman Allah S.W.T :

قَالَ تَعَالَى : ﴿ وَتَلَكَ الْأَمْثَلُ نَصِرُّهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا أَعْلَمُونَ ﴾



Al-'Ankabūt 29 : 43

Terjemahannya : Dan misal-misal perbandingan yang demikian itu Kami kemukakan kepada umat manusia dan hanya orang-orang yang berilmu yang dapat memahaminya.

Perselisihan pendapat dan perdebatan yang berlaku dalam kalangan ulama secara sihat membuktikan bahawa peranan akal telah diaktifkan semaksimum mungkin oleh mereka bagi mempertahankan nilai-nilai kebenaran Islam. Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah telah menggunakan akal sebagai neraca berfikir, namun sumber ini tidak mengatasi keterangan nas-nas yang *qat'iī* dalam *al-Qur'an* dan Sunnah. Antara ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang tersohor dalam bidang ini ialah Imam al-Ghazālī (450-505H/1058-1111M). Beliau terkenal dengan gelaran *hujjah al-Islām* kerana kemahiran beliau berhujah dalam mempertahankan akidah Islam di samping keupayaan beliau memartabatkan akal sebagai kaedah berfikir yang mempunyai neraca ukuran yang berorientasikan Islam. Penguasaan beliau dalam bidang falsafah khususnya ilmu logik atau mantik yang dibawa oleh Aristotle (384-322 S.M.) menjadikan beliau mahir dalam perbahasan dan perdebatan. Walaupun terdapat kalangan para ulama Islam tidak dapat menerima logik sebagai satu disiplin ilmu namun al-Ghazālī mengambil langkah yang positif dengan memanfaatkan logik sebagai keperluan umat Islam dalam mempertahankan hujah-hujah yang merosakkan akidah Islam. Menurut al-Ghazālī, logik merupakan neraca berfikir yang fungsinya boleh menghindari pemikiran manusia daripada melakukan kesilapan bahkan neraca berfikir ini telah beliau nukilkan dalam karya-karya logik beliau seperti *Mi'yār al-'Ilm fi Fann al-Manṭiq*, *Mihāk al-Nāzār*, *al-Muṣṭaṣfā min 'ilm al-Uṣūl* dan *al-Qistās al-Mustaqīm*. Melalui karya-karya ini, al-Ghazālī telah menonjolkan neraca ukuran berfikir yang lebih komprehensif dan berwajah baru. Beliau mengemaskini metode berfikir yang telah dihasilkan oleh ahli

falsafah dan para *mutakallimūn* dengan menekankan susunan penghujahan serta persyaratan yang merujuk kepada *al-Qur'an* bagi menghasilkan ilmu yang benar dengan bukti yang kukuh. Proses pengemaskinian tersebut melalui tiga peringkat, pertama menghadapi metode berfikir *mutakallimūn*. Golongan ini membela sunnah Rasulullah s.a.w. dengan cara berdebat menggunakan ungkapan-ungkapan yang teratur dan sistematik, mereka dikenal sebagai *ahl al-Kalam* atau *ahl al-Jadl*. Akan tetapi menurut al-Ghazālī golongan ini tidak dapat mencapai matlamat mereka pada memelihara dan menjaga aqidah Ahli Sunnah serta mengawal daripada kekeliruan yang sengaja diadakan oleh ahli bid'ah kerana perbahasan mereka lebih menjurus kepada permasalahan metafizik yang rumit seperti mencari hakikat terakhir bagi wujud ini atau hakikat sesuatu *jauhar*, *araḍ* dan hukum mengenai kedua-duanya.⁶

Manakala peringkat yang kedua ialah menghadapi metode berfikir ahli falsafah. Al-Ghazālī membahagikan mereka kepada tiga golongan, pertama : *al-Dahriyyūn* iaitu golongan ahli falsafah yang terdahulu yang menyangkal adanya Maha Pencipta yang mengatur alam ini. Kedua : *al-Tabi'iyyūn* iaitu golongan yang menumpukan kajian mereka terhadap alam, binatang dan tumbuh-tumbuhan. Mereka berpendapat bahawa keseimbangan memberi kesan yang besar dalam menegakkan daya haiwan, begitu juga kepada manusia, jika ia musnah maka akal manusia juga musnah. Ketiga : *al-Ilahiyyūn* iaitu golongan ini menolak *al-Dahriyyūn* dan *al-Tabi'iyyūn*. Golongan ini dipimpin oleh Aristotle yang mengkritik kelemahan kedua-duanya serta mengecam falsafah ketuhanan mereka. Walaupun Aristotle mengkritik dan mengecam mereka akan tetapi beliau tetap juga dihukum kafir dan bid'ah.⁷ Masalah metafizik Aristotle hampir sama dengan aliran-aliran Islam yang lain sebagaimana yang disampaikan oleh al-Farabi dan Ibn Sina, akan tetapi wujud tiga permasalahan yang menyalahi pendapat orang Islam dan

⁶ Abdul Fatah Haron Ibrahim, *Penyelamat dari kesesatan*, terjemahan., cet.ke-3, (Selangor Darul Ehsan : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), 17-18.

⁷ *Ibid.*, 25.

wajib dihukumkan kafir ialah pertama : Jasad manusia tidak dibangkitkan semula pada hari Kiamat, kedua : Allah S.W.T. hanya mengetahui perkara-perkara yang bersifat umum sahaja dan ketiga : Alam ini bersifat qadim dan azali.⁸

Manakala peringkat yang ketiga ialah menghadapi pemikiran golongan Shī‘ah. Golongan ini sebagaimana yang tercatat dalam kitab *al-Qisṭas al-Mustaqqīm* dikenali sebagai aliran Shī‘ah al-Ismā‘īlīyyah al-Ta‘līmīyah al-Bātīnīyyah. Melalui kitab ini, al-Ghazālī mengemukakan beberapa neraca berfikir yang berasaskan ayat-ayat *al-Qur’ān* bagi mematahkan hujah mereka yang mengatakan bahawa mereka perlu kepada *mu‘allim* (pengajar) dan *mu‘allim* tersebut bersifat *ma’sūm*. Setiap kebenaran hanya dapat diperolehi melalui para imam aliran Shī‘ah yang bersifat *mu‘allim ma’sūm*. Melalui kitab *al-Qisṭas*, al-Ghazālī memperkenalkan metode berfikir yang berasaskan *al-qiyās* dan telah beliau kemaskini penggunaannya mengikut sumber *al-Qur’ān* di samping memperkasa pengaplikasian metode berfikir yang bersifat wasatiyah ini agar mencapai kebenaran yang mutlak dengan berasaskan ilmu *yaqīn*.

Dalam usaha al-Ghazālī mengubah persepsi umat Islam agar dapat menerima logik sebagai suatu ilmu yang sebanding dengan ilmu-ilmu Islam tulen yang lain, al-Ghazālī meletakkan logik sebagai mukadimah *al-kitāb* dalam karya beliau, *al-Muṣṭaṣfā min ‘ilm al-Uṣūl*. Melalui kitab ini, al-Ghazālī berusaha menonjolkan kepentingan logik dengan menjelaskan antara syarat seorang mujtahid ialah hendaklah tahu penggunaan dalil dan syarat-syaratnya sehingga dapat menghasilkan kesimpulan yang benar. Beliau bukan sahaja menghuraikan kaedah-kaedah logik bahkan berusaha untuk mempertautkan logik dengan neraca berfikir yang berasaskan *al-Qur’ān* dan *Hadīth*. Neraca berfikir ini beliau gunakan bagi membuat justifikasi penggunaan ilmu logik iaitu ilmu mantik dalam bidang keagamaan khasnya dalam mempertahankan akidah Ahl al-

⁸Ibid., 31-32.

Sunnah wa al-Jamā‘ah.⁹ al-Ghazālī mula mengaplikasikan penggunaan neraca ini dalam kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm* bagi menilai pemikiran aliran Shī‘ah al-Ismā‘īlīyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta‘līmīyyah tersebut. Dalam melestari ketepatan dan kesahihan kefahaman ini, al-Ghazali mencari hakikat kebenaran kefahaman tersebut dengan menaiktaraf penghujahan akal yang menggunakan *al-qiyās* dengan ayat-ayat *al-Qur’ān* yang berbentuk penghujahan. Penghujahan ini beliau nukilkhan dan huraikan dalam kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm* dan menamakannya sebagai pertimbangan ilmu atau *mawāzīn al-ma‘rifah* dan neraca berfikir *al-Qur’ān* atau *mawāzīn al-Qur’ān*.

Usaha ini merupakan usaha al-Ghazālī yang terakhir dalam memantapkan dan merealisasikan bidang Mantik pada merentasi disiplin ilmu-ilmu yang lain. Melalui kitab *al-Qisṭās*, beliau memperkenalkan sistem penghujahan yang telah digunakan oleh ahli falsafah dan para *mutakallimūn* sebelum ini dan menamakannya sebagai *al-mīzān*. Format *al-mīzān* dan sistem penghujahan yang berasaskan kaedah-kaedah berfikir yang bersistematis dalam *al-Qur’ān* perlu difahami oleh para ilmuwan kerana usaha menghasilkan hujah yang benar dan meyakinkan adalah bergantung kepada penyusunan premis-premis hujah meyakinkan.¹⁰ Menurut al-Ghazālī ‘ilm *al-yaqīn* adalah pendedahan yang jelas tentang sesuatu tanpa ada keraguan, seseorang yang berfikir berasaskan neraca ini tidak mudah melakukan kesilapan dan kesamaran dalam menanggapi sesuatu perkara.¹¹ Kenyataan ini dapat dilihat dengan jelas dalam penilaian al-Ghazālī tentang kefahaman aliran Shī‘ah berhubung dengan kedudukan para imam mereka dalam kitab *al-Qisṭās*. Ketaksuhan sebagai generasi pewaris nabi s.a.w. dan sifat kemaksuman *al-imāmah* telah menjadikan keceluaran dalam aliran tersebut dan memberikan impak yang serius dalam kefahaman berakidah umat Islam sejagat dan

⁹ Mohd Fauzi Hamat, *Ketokohan al-Ghazālī dalam Bidang Logik*, c.3, (Kuala Lumpur : Universiti Malaya, 2005), 4.

¹⁰ Mohd Fauzi Hamat, “Metod Pendalilan al-Burhan dalam Pemikiran Logik dan Kepentingannya dalam Pembangunan Ummah Berfikiran Kritis” dalam *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa*, ed. Mohd Fauzi Hamat et al., (Kuala Lumpur : Universiti Malaya, 2004), 57.

¹¹ al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muhammad bin Muḥammad, *al-Munqidh min al- Dalāl*, (Kaherah : Maktabah al-Anglo al-Miṣriyah, 1964), 5.

masyarakat Islam di nusantara ini khasnya. Oleh kerana itu, kitab *al-Qistās al-Mustaqīm* terhasil dan menjadi salah satu karya al-Ghazālī yang unik kerana penulisan kitab ini adalah berasaskan kepada perbualan al-Ghazālī bersama salah seorang pengikut *Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah* yang disebut dalam kitab *al-Qistās*, sebagai *rufaqā’ al-Ta‘līm*.¹² Kitab ini istimewa daripada karya-karya al-Ghazālī yang lain kerana susunan perbualan ditulis dalam bentuk soal jawab.¹³

Melihat kepada sejarah perpecahan umat Islam, Shī‘ah adalah golongan yang terawal muncul setelah kewafatan Nabi s.a.w., iaitu pada zaman *khulafā’ al-rāshidīn*. Kemunculan aliran ini berkaitan dengan persoalan *al-imāmah*, walaupun isu *al-imāmah* ini belum begitu ketara pada zaman Abū Bakar, ‘Umar dan ‘Uthmān namun setelah pelantikan ‘Alī sebagai khalifah yang keempat pada tahun 35H, umat Islam mula berpecah kepada tiga golongan, pertama : golongan yang menyokong ‘Alī agar terus dikenakan menjadi khalifah, kedua : golongan yang tidak mahu menyokong ‘Alī dan ketiga : golongan yang berkecuali.¹⁴ Perpecahan golongan Shī‘ah terus berlaku sehingga wujud aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah yang berasal daripada golongan Shī‘ah al-Imāmiyyah.

Bermula daripada perselisihan pendapat ini, golongan Shī‘ah terus berkembang ke seluruh dunia, pelbagai usaha telah dibuat untuk menghalang penyebarannya secara bebas akan tetapi pengaruh tersebut masih berleluasa dan bertapak kukuh sehingga kini. Berdasarkan penjelasan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) mengenai perkembangan Shī‘ah, wujud tiga golongan Shī‘ah yang masih aktif iaitu Shī‘ah Imam Dua Belas yang disebut Shī‘ah al-Ithnā‘ ‘Asharīyyah, Shī‘ah Zaydīyyah dan Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah. Shī‘ah al-Ithnā‘ ‘Asharīyyah merupakan aliran Shī‘ah yang terbesar di

¹² al-Ghazali, Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Qistās al-Mustaqīm*, ed. Victor Chelhot, (Beirut : Maṭba‘ah al-Kātholīkīyyah, 1959), 10.

¹³ al-Ghazali, Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Qistās al-Mustaqīm al-Mawāzīn al-Khamsah fī al-Qur‘ān*, ed. Maḥmūd Bejou. (Damshik : al-Maṭba‘ah al-‘Ilmiyah, 1993), 7.

¹⁴ al-Ash‘arī, Abī al-Ḥasan bin ‘Alī bin Ismā‘il, *Maqālāt al-Islāmīyyīn*, juz.1, (Beirut : al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1990), 47-55.

Iran dan meliputi hampir 60% daripada penduduk Iraq. Aliran ini juga minoriti di Pakistan, Afghanistan, Lebanon dan Syria. Manakala Shī‘ah Zaydīyyah yang juga di dikenali Shī‘ah Imam Lima turut berkembang di Yaman dan hampir 40% penduduk negara tersebut adalah pengikut Shī‘ah. Manakala Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah yang berpusat di India, dianggarkan berjumlah dua juta orang dan bertaburan di sekitar Asia Tengah, Iran, Syria dan Timur Afrika. Di Malaysia, golongan Shī‘ah yang giat berkembang ialah Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah Agha Khan¹⁵, Shī‘ah Taiyibi Bohra¹⁶ dan Shī‘ah al-Ithnā‘Asharīyyah.¹⁷ Menurut Datuk Othman Mustapha, Ketua Pengarah Jakim, Shī‘ah al-Ithnā‘Asharīyyah mula aktif di Malaysia selepas kejayaan Revolusi Iran pada tahun 1979 dan hasil sumber risikan Polis Diraja Malaysia (PDRM) bilangan Shī‘ah di Malaysia dianggarkan sekitar 2,000 orang. Jumlah ini tidak termasuk pelancong Iran dan pelajar luar negara yang belajar di Malaysia.¹⁸

Walaupun kitab *al-Qistās* dikarang bagi menolak sumber *al-ma‘rifah* yang dibawa oleh Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Baṭīnīyyah al-Ta‘līmiyyah namun neraca berfikir yang dibawakan oleh al-Ghazālī ini juga sesuai digunakan untuk menolak fahaman *al-imāmah* yang terkandung dalam aliran-aliran Shī‘ah yang lain, seperti Shī‘ah al-Imāmiyyah al-Ithnā‘Asharīyyah yang berkembang di nusantara ini termasuk Malaysia dan juga Negara Brunei Darussalam. Pengaruh ini sangat membimbangkan dan perlu kepada kaedah berfikir yang sesuai dan selaras dengan keadaan umat Islam yang menghadapi pelbagai ancaman akidah. Oleh itu, kajian ini dibuat bagi memastikan neraca berfikir yang dibawa oleh al-Ghazālī ini, boleh dijadikan sebagai bahan rujukan

¹⁵ Shī‘ah Ismā‘īliyyah Agha Khan dikenali dengan Kedai Peerbhai yang bergerak sekitar kawasan Lembah Kelang. Bilangan aliran ini lebih kecil daripada Bohra.

¹⁶ Syiah Taiyibi Bohra juga dikenali Dawood Bohra yang memiliki Kedai Bombay. Aliran ini berpusat di daerah Kelang, mempunyai tanah perkuburan dan masjid tersendiri. Pengikutnya dianggarkan seramai 200 hingga 400 orang.

¹⁷ *Penjelasan Terhadap Fahaman Syiah*, ed. Bahagian Penyelidikan, cet. ke-3, (Malaysia : Jabatan Kemajuan Islam, 1997), 1-3. Lihat juga Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Sobri Ellias, *Perbezaan Fahaman Syi‘ah Imamiyah dan Ahli Sunnah wal Jamaah*, Jabatan Agama Islam Selangor, April 2011, 15.

¹⁸ www.sinarharian.com.my, 13hb. Disember 2013.

bagi sumber *al-ma'rifah* yang meyakinkan yang berdasarkan *al-Qur'an*. Dalam kajian ini juga, pengkaji memilih al-Ghazālī kerana ketokohan beliau pada mengemukakan mekanisme baru dalam bidang pemikiran sebagai persediaan menghadapi *gazw al-fikr* dalam kalangan umat Islam yang boleh merosakkan akidah Islam. Pendekatan al-Ghazālī ini bukan sahaja memenuhi syarat-syarat penghujahan akan tetapi kandungan dan bahan hujah yang digunakan adalah berasaskan kepada sumber yang mantap dan meyakinkan.

1.2 Permasalahan Kajian

Menurut al-Ghazālī proses pendalilan yang berhubung dengan hakikat dan penetapan hukum, terbahagi kepada tiga peringkat, tahap pertama : keyakinan, kedua : iktikad (kepercayaan) dan ketiga : zan (sangkaan). Keyakinan bermaksud suatu kebenaran yang tidak perlu diragukan kerana kebenaran ini adalah berasaskan pembuktian yang benar dan *'ilm al-yaqīn*.¹⁹

Manakala tahap yang kedua adalah kepercayaan yang mana menurut al-Ghazālī, kepercayaan bermaksud sesuatu perkara yang telah diakui oleh akal tanpa mengira kemungkinan wujudnya pertentangan, ataupun pertentangan tersebut memang telah sedia wujud. Walau apa pun bentuk pertentangan tersebut, akal tidak akan mengubah sesuatu yang telah menjadi kepercayaan. Manakala tahap ketiga ialah sangkaan yang mana tahap di tahap ini bersedia menerima sesuatu yang bertentangan dengan apa yang telah dipercayai sebelumnya. Akal akan berusaha membetulkan sangkaan yang salah dan menyempurnakan kesilapan tersebut secara perlahan sehingga apa yang menjadi sangkaan tersebut akan bertukar menjadi keyakinan.²⁰

Di antara ketiga-tiga peringkat tersebut, pendalilan yang dimaksudkan ialah berhubung dengan tahap pertama iaitu tahap keyakinan dan tahap ini amat sesuai untuk

¹⁹ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 15.

²⁰ *Ibid.*, 16.

diaplikasikan dalam mempertahankan pegangan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Kemunculan fahaman mengenai imam *mu‘allim* yang dibawakan oleh aliran Shī‘ah ini boleh mengganggu gugat keyakinan umat Islam kerana mereka meletakkan imam bukan sekadar *mu‘allim* sahaja bahkan menganggap imam mereka adalah setara dengan kedudukan nabi s.a.w. Permasalahan timbul apabila aliran ini menganggap imam adalah sumber segala ilmu yang mana kefahaman ini akan menolak peranan akal untuk menghasilkan ilmu dengan cara penghujahan dan juga menolak ijtihad. Keyakinan ini akan menafikan fungsi akal sebagai sumber maklumat secara tidak langsung. Implikasi daripada penafian ijtihad dan peranan akal ini akan menumbuhkan keyakinan bertaqlid dalam kalangan umat Islam tanpa melihat kepada keupayaan akal yang bersandarkan kepada ayat-ayat hujah *al-Qur’ān*.

Permasalahan mengenai sumber *al-ma‘rifah* ini telah dinukilkhan oleh al-Ghazālī di awal penulisan kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm* seperti berikut:²¹

أَحْمَدَ اللَّهُ تَعَالَى أَوْلَا ، وَأَصْلَى عَلَى نَبِيِّ الْمَسْتَوْفِيِّ ثَانِيَا ، وَأَقُولُ : إِخْرَانِي ، هَلْ فِيكُمْ
مِنْ يَعِيرُنِي سَمْعَهُ لِأَحْدَاثِهِ بِشَيْءٍ مِنْ أَسْمَارِي رَفِيقٌ مِنْ رَفِيقَاتِهِ أَهْلِ التَّعْلِيمِ وَغَافِضُهُ
بِالْسُّؤَالِ وَالْجَدَالِ مُغَافِضٌ مِنْ يَتَحَدِّى بِالْيَدِ الْبَيْضَاءَ وَالْحَجَةَ الْغَرَاءَ وَقَالَ لِي : أَرَاكُ
تَدْعُى كَمَالَ الْعِرْفَةِ ، فَبَأْيَ مِيزَانَ تَرْنَ حَقِيقَةَ الْعِرْفَةِ ؟ أَمْيَزَانَ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ ، وَذَلِكَ
فِي غَایَةِ التَّعَارُضِ وَالْاِلْتِبَاسِ وَلَأَجْلِهِ ثَارَ الْخَلَافُ بَيْنَ النَّاسِ ؟ أَمْ بَيْزَانَ التَّعْلِيمِ فَيَلْزَمُكُ
إِتَابَعُ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ ، الْمَعْلُومِ وَمَا أَرَاكُ تَحْرُصُ عَلَى طَلْبِهِ ؟
فَقُلْتُ : أَمَا بَيْزَانَ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ ، فَفَحَاشَ اللَّهُ أَنْ أَعْتَصُمْ بِهِ فَإِنَّهُ مِيزَانُ الشَّيْطَانِ .
وَمِنْ زَعْمِ مَنْ أَصْحَابَهُ أَنَّ ذَلِكَ مِيزَانَ الْعِرْفَةِ . فَأَسْأَلَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَكْفِيَ شَرَهُ عَنِ
الدِّينِ فَإِنَّهُ لِلَّدِينِ صَدِيقٌ جَاهِلٌ ، وَهُوَ شَرٌّ مِنْ عَدُوِّ عَاقِلٍ . وَلَوْ رَزِقَ سَعَادَةً مِذَهَبٍ
أَهْلَ التَّعْلِيمِ ، لَتَعْلَمَ أَوْلَا الْجَدَالَ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ ، حَيْثُ قَالَ تَعَالَى :

﴿أَدْعُ إِلَيَّ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ
أَحَسَنٌ﴾ النَّحل: ١٢٥، وَعْلَمَ أَنَّ الْمَدْعُوَ إِلَيَّ اللَّهُ بِالْحِكْمَةِ قَوْمٌ ، وَبِالْمَوْعِظَةِ قَوْمٌ ،
وَبِالْجَادَلَةِ قَوْمٌ .

²¹ *Ibid.*, 41.

Terjemahan : Saya terlebih dahulu memuji Allah S.W.T. dan berselawat ke atas rasul pilihan, nabi Muhammad s.a.w.. Saya ingin bertanya : Para sahabatku, adakah antara kamu yang mahu mendengar hasil perbualanku, ketika aku menemui salah seorang aliran ahli *Ta'līm* yang mengajukan persoalan dan perdebatan secara damai kepadaku. Beliau berkata kepadaku : “Aku mendapati bahawa engkau mendakwa memiliki kesempurnaan *al-ma'rifah*. Dengan menggunakan neraca apakah engkau menilai hakikat *al-ma'rifah* tersebut? Adakah dengan neraca pemikiran dan penghujahan, yang mana cara ini akan membawa kepada pertentangan dan keceluaran yang boleh menimbulkan perselisihan dalam kalangan umat manusia? Atau adakah engkau menggunakan neraca *al-Ta'līm* (pembelajaran) dengan mengikuti seorang imam *ma'sūm* yang bergelar *mu'allīm*? Justeru saya perhatikan engkau tidak melihat keperluan tersebut? Perlu saya jelaskan : Subhanallah tidak mungkin saya berpegang dengan neraca ini kerana ia adalah neraca syaitan. Mereka yang mengikuti cara saya, hendaklah menggunakan neraca *al-ma'rifah*. Saya memohon penjagaan Allah S.W.T. dari sebarang yang boleh merosakkan agama. Memang dalam agama wujud sahabat yang jahil. Ia lebih jahat daripada seorang musuh yang cerdik. Seandainya seseorang itu dianggap sebagai golongan ahli *Ta'līm*, hendaklah ia memahami konsep perdebatan yang dimaksudkan dalam *al-Qur'ān*. Allah S.W.T. menggesa dalam surah al-Nahl ayat 125 : (Serulah manusia ke jalan Allah dengan hikmah kebijaksanaan, dan nasihat pengajaran yang baik. Berbahaslah dengan mereka dengan cara yang terbaik), dan mengetahui kaedah berdakwah dengan tiga cara : ada golongan yang boleh menerima secara hikmah kebijaksanaan, ada golongan dengan cara nasihat pengajaran yang baik dan ada golongan dengan cara perdebatan.

Kekhuatiran ini, telah mendorong al-Ghazālī untuk mencari solusi dalam penggunaan hujah dan menjadikannya sebagai neraca berfikir yang bersifat wasatiyyah dalam menilai pemikiran Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta'līmiyyah tentang sumber *al-ma'rifah*.

1.3 Objektif Kajian

Kajian ini dibuat bagi mencapai tiga objektif yang utama. Pertama : untuk mengkaji dan memahami neraca berfikir Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta'līmiyyah. Manakala objektif kedua kajian ini, pengkaji meneliti bentuk-bentuk *mawāzīn al-ma'rifah* yang telah digunakan al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās*. Objektif ketiga ialah

mengkaji penggunaan neraca berfikir yang dibawa oleh al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās*.

1.4 Kepentingan Kajian

al-Ghazālī melalui kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm* telah menonjolkan neraca berfikir yang telah digunakan dalam *al-Qur’ān* bagi menolak kefahaman Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah mengenai sumber *al-ma‘rifah* dalam konsep *al-imāmah* yang mereka yakini. Kaedah ini akan menjadi neraca berfikir bagi menolak apa juga fahaman yang bercanggah dengan ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*. Justeru itu, kajian terhadap penggunaan dan bentuk-bentuk neraca berfikir yang digunakan al-Ghazālī, dapat dijadikan garis panduan berfikir kepada masyarakat Islam sebagai suatu usaha untuk menolak fikrah *al-imāmah* ini dari terus berkembang ke nusantara ini khususnya di Malaysia dan juga di Negara Brunei Darussalam. Walaupun aliran Shī‘ah yang berkembang di nusantara kebanyakannya adalah Shī‘ah al-Imāmiyyah Ithnā ‘Asharīyah namun neraca berfikir ini juga sesuai digunakan untuk menolak aliran tersebut kerana konsep pergantungan kepada imam *ma’sūm* sebagai sumber pegangan mereka, turut terkandung dalam kefahaman Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah.²²

Kajian ini diharapkan agar dapat menyumbang kepada pengembangan sempadan kajian dalam bidang ilmu pengetahuan atau penyelidikan ilmiah di institusi-institusi pengajian tinggi khasnya dalam bidang pemikiran Islam yang berhubung kait dengan al-Ghazālī dan juga Shī‘ah amnya. Di samping menyediakan garis panduan, kaedah serta modul khusus bagi menilai kesesatan fikrah tersebut dengan menggunakan neraca berfikir yang khusus bagi menolak aliran tersebut.

²² Mohd Samsuddin Harun & Azmul Fahimi Kamaruzaman, “Kemunculan Budaya Syiah di Alam Melayu: Satu Kajian Awal” dalam *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (Nun) IV*, Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 43600 UKM Bangi, Selangor, 25-26 November 2011, 311.

Di samping itu, kajian juga diharapkan dapat menyelesaikan kekeliruan masyarakat tentang fahaman Shī‘ah agar mereka tidak dengan mudah menerima sebagai suatu pegangan. Ini kerana teks dalam kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm* banyak mengkritik kelemahan kaedah berfikir yang digunakan oleh aliran ini yang juga mempunyai beberapa titik persamaan dengan aliran-aliran Shī‘ah yang lain khususnya yang berhubung dengan pergantungan kepada sumber imam *ma’sūm*.

1.5 Definisi Tajuk

Tajuk kajian ialah “Penggunaan neraca berfikir al-Ghazālī pada menilai pemikiran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah tentang sumber *al-ma‘rifah* dalam kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*”.

Maksud ‘penggunaan’ menurut *Kamus Dewan* ialah perihal menggunakan sesuatu sama ada perbuatan atau kegiatan, perkataan ‘menggunakan’ juga bermaksud mempergunakan, memakai, mengerjakan sesuatu atau memperlakukan untuk tujuan atau kepentingan sesuatu seperti “...dia menggunakan kesempatan yang baik ini untuk menentang ajaran Hamzah...”²³

Perkataan ‘neraca’ bermaksud alat untuk menimbang yang lengannya sama panjang, sejenis dacing atau bermaksud timbangan, dacing : “alat yang digunakan untuk mencari beratnya sesuatu benda itu dinamakan ‘neraca’ ”.²⁴

‘Berfikir’ bermaksud menggunakan akal (untuk menyelesaikan sesuatu), mempertimbangkan (dalam ingatan): “....ia ‘berfikir’ bahawa wang itu lebih berharga daripada nyawanya...”.²⁵

‘Neraca berfikir’ yang dimaksudkan ialah satu kaedah berfikir yang digunakan bagi mengisbatkan atau mengesahkan fahaman yang dibawa oleh seseorang atau sesuatu

²³ *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007), 489, entri “guna”.

²⁴ *Ibid.*, 860, entri “neraca”.

²⁵ *Ibid.*, 410, entri “fikir”.

kumpulan. Adapun neraca berfikir yang merujuk kepada al-Ghazālī adalah suatu bentuk neraca berfikir yang merujuk kepada *al-Qur’ān* sebagaimana yang dihuraikan dalam kitab *al-Qisṭās* yang mana kaedah tersebut beliau namakan sebagai *al-mawāzīn al-khamsah*, *mawāzīn al-ma’rifah* dan *mawāzīn al-Qur’ān*.²⁶ Manakala neraca berfikir menurut Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bāṭiniyyah al-Ta‘līmiyyah adalah merujuk kepada neraca berfikir imam *ma’sūm*. Berasaskan penjelasan ini, ‘Sumber *al-Ma’rifah*’ yang dimaksudkan dalam kajian ini merujuk kepada neraca berfikir al-Ghazālī dan Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bāṭiniyyah al-Ta‘līmiyyah yang menjadi sumber *al-ma’rifah* menurut kefahaman masing-masing.

‘al-Ghazālī’ adalah seorang tokoh yang berkaliber dalam dunia Islam khasnya dalam ilmu Mantik. Nama sebenar al-Ghazālī ialah Abū Ḥamid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ghazālī al-Ṭūsī.²⁷ al-Ghazālī dilahirkan pada tahun 450H/1058M di Ṭabarān, sebuah bandar di daerah Ṭus yang terletak dalam negeri Khurāsān. Beliau diberi gelaran sebagai *hujjat al-Islām* yang bermaksud orang berhujah mempertahankan agama Islam sesuai dengan peranannya menghadapi gerakan *Ismā‘īlī* dan gerakan *new-platonist* Islam yang dipelopori oleh al-Fārābī dan Ibn Sīnā.²⁸ Tokoh ini juga banyak menghasilkan buku-buku kaedah berfikir antaranya ialah *al-Qisṭās al-Mustaqīm* yang menjadi teks kajian, *al-Iqtiṣād fī al-I’tiqād* yang turut mengetengahkan *al-qiyās* dalam akidah, kitab *al-Mi‘yār fī fann al-‘Ilm* dan *Mihāk al-Naẓar*.

Nama ‘Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bāṭiniyyah al-Ta‘līmiyyah’ adalah berasal dari golongan Shī‘ah. Perkataan Shī‘ah menurut *Kamus Dewan* ialah kaum yang mengasingkan diri daripada kaum Sunnah (dalam agama Islam).²⁹ Perkataan Shī‘ah juga merujuk kepada satu kelompok yang besar dalam kalangan umat Islam yang

²⁶ Perkataan ‘*mawāzīn*’ akan dijelaskan dalam definisi ‘*al-Qisṭās al-Mustaqīm*’.

²⁷ Al-Subki, ‘Abd al-Wahhāb ibn Taqīy al-Dīn, *Tabaqāt al-Shafī‘iyah al-Kubrā*, j.6, (Kaherah : Hajar li al-Ṭabā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘ wa al-I‘lān, 1992), 191.

²⁸ W.Montgomery Watt, “al-Ghazālī”, *Encyclopaedia Britannica*, vol.10, (New York : R.R. Donnelly & Sons Co., 1969), 387.

²⁹ *Kamus Dewan*, 1255, entri ‘Syiah’

bersepakat pada mencintai dan mengasihi saudara ‘Alī dan ahli keluarganya serta menganggap mereka adalah paling berhak mewarisi *al-imāmah*.³⁰

Manakala kitab ‘*al-Qisṭās al-Mustaqīm*’ adalah dua perkataan yang berasal daripada bahasa Arab iaitu ‘*al-qisṭās*’ dan ‘*al-mustaqīm*’. Asal kata ‘*al-qisṭās*’ ialah ‘*al-qisṭ*’ bermaksud adil, ‘*al-qisṭās*’ juga disebut ‘*al-quṣṭas*’ bermaksud ‘*al-mīzān*’.³¹ Perkataan ‘*al-mīzān*’ berasal daripada bahasa Arab iaitu dari akar kata ‘*wa-za-na*’ iaitu menimbang sesuatu sebagaimana firman Allah S.W.T. :

﴿ قَالَ تَعَالَى : ﴾ وَإِذَا كَلُوْهُمْ أَوْ وَزَوْهُمْ يُخْسِرُونَ ۚ ۲۱
al-Muṭaffifin 83 : 3.

Terjemahan : Dan (sebaliknya) apabila mereka menyukat atau menimbang untuk orang lain, mereka kurangi.

Walaupun maksud menimbang dalam ayat ini ialah menimbang dirham,³² akan tetapi yang dimaksudkan dengan *al-mīzān* itu ialah menimbang dengan keadilan.³³ Maka maksud *al-mīzān* dan *al-qisṭās* ialah menimbang sesuatu dengan adil. Oleh kerana itu, perkataan *al-qisṭās* dan *al-mīzān* disebut secara berpasangan sebagaimana firman Allah :

﴿ قَالَ تَعَالَى : ﴾ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ۖ ۹
al-Rahmān 55 : 9.

Terjemahan : Dan perbetulkanlah cara menimbang itu dengan adil, serta janganlah kamu mengurangi barang yang ditimbang.

Jamak perkataan *al-mīzān* adalah *mawāzīn*, dan perkataan *al-mawāzīn al-khamsah* ini digunakan al-Ghazālī di dalam kitab *al-qisṭās* kerana susunan dan bentuk

³⁰ Ibrāhīm Muṣṭafā, et.al, *al-Mu'jam al-Wasīt*, (Turki : Maktabah al-Islāmīyah, t.t.), 503.

³¹ Muḥammad bin Abi Bakr bin Abd al-Qadir al-Raz, *Mukhtār al-Ṣaḥħah*, 534.

³² *Ibid.*, 719.

³³ *English-Arabic Readers Dictionary*, Oxford, 1980, entri scale, 609.

al-mīzān mempunyai bentuk yang sama dengan *al-qiyās* yang meliputi dua unsur penting ; *al-ṣīghah* (*al-ṣurah*)³⁴ dan *al-mādah* (*al-muqaddimah*).³⁵ Kata *mawāzīn* ini bermaksud neraca timbangan iaitu *al-qiyās al-‘ilmī* atau *al-burhān* kerana menurut al-Ghazālī premis yang digunakan dalam berhujah diyakini kesahihannya dan kesimpulan daripada premis tersebut juga bertaraf ilmiah. Beliau menyifatkannya sebagai *al-‘ilm* dalam erti kata yang sebenar.³⁶ Kenyataan ini juga disebut al-Ghazālī dalam *al-Qisṭās* bahawa sumber *al-ma‘rifah* yang sebenar adalah Allah S.W.T., kedua adalah Jibril, ketiga Rasul dan keseluruhan makhluk mendapatkan sumber *al-ma‘rifah* daripada para anbiyā’. al-Ghazālī menekankan bahawa *al-mīzān* ialah *mīzān al-ma‘rifah Allah*, para malaikat, kitab-kitab Allah, para rasul, kerajaan-Nya dan alam malaikat-Nya.

(واعلم بقينا ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملائكة
وملوكه)

Asas timbangan atau neraca berfikir ini juga disebut sebagai *al-mawāzīn al-khamsah* sebagaimana yang telah Allah sebut dalam kitab-Nya dan mengajarkannya kepada para nabi-nabi.³⁷

Kata ‘*al-mustaqqīm*’ dari akar kata ‘*istaqāma*’ yang bermaksud ‘*i‘tadala*’ iaitu yang betul, yang benar. Maka *al-Qisṭās al-Mustaqqīm* ialah menimbang sesuatu dengan cara yang betul dan adil berdasarkan kepada al-Qur’ān.

al-Qisṭās al-Mustaqqīm ialah kitab yang dikarang oleh al-Ghazālī³⁸ dengan tujuan menilai kefahaman Shī‘ah terhadap imam mereka yang dianggap sebagai sumber *al-ma‘rifah*. Mereka menolak konsep *al-naṣar* dan *al-ijtihād* sebagaimana yang dianjurkan oleh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, menurut mereka para imam adalah seorang yang *mu‘allim*, wajib ditaati tanpa syarat dan bertaklid kepadanya kerana mereka adalah

³⁴ *al-Ṣūrah* bermaksud bentuk-bentuk *mawāzīn*.

³⁵ al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 17. *al-Muqaddimah* bermaksud premis dan kandungan hujah.

³⁶ Mohd Fauzi Hamat, Ketokohan al-Ghazālī dalam Bidang Logik, 76.

³⁷ al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 43.

³⁸ Kitab *al-Qisṭās al-Mustaqqīm* ditulis atas arahan Nizām al-Mulk, seorang wazir di Baghdad ketika itu. Lihat al-Ghazālī, kitab *al-Qisṭās*, 9.

sumber *al-ma‘rifah*.³⁹ Ringkasnya, kajian ini akan mengupas kitab *al-Qisṭās* yang mana fokus utama penulisan kitab ini untuk menzahirkan fungsi neraca berfikir yang berasaskan *al-Qur’ān* ini sebagai kaedah menilai pemikiran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah.

1.6 Skop dan Batasan Kajian

Skop kajian ini akan difokuskan kepada *mawāzīn al-ma‘rifah* iaitu neraca berfikir al-Ghazālī yang berasaskan kepada *al-Qur’ān* dan penggunaan *mawāzīn* ini terhadap pemikiran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah yang berdasarkan sumber *al-ma‘rifah* yang dibawa oleh imam *mu‘allim* yang *ma’sūm*.

Neraca berfikir yang disebut oleh al-Ghazālī sebagai *mawāzīn al-al-ma‘rifah* ini terdiri daripada lima *mawāzīn* yang disebut *al-mawāzīn al-khamsah*. *Al-mīzān* ini juga dianggap sebagai *mīzān al-‘ulūm*.⁴⁰ Oleh kerana ilmu yang dihasilkan daripada *mawāzīn* ini berasaskan *al-Qur’ān*, maka premis dan kesimpulan yang membentuk argumentasi juga adalah benar. Berdasarkan kesahihan hujah yang bertaraf ilmiah ini, al-Ghazālī telah menggunakan sebagai neraca berfikir bagi menilai pendapat Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah tentang imam mereka yang dianggap sebagai sumber *al-ma‘rifah*.⁴¹ Maka kajian ini hanya akan memfokuskan kepada pemikiran ini sahaja tanpa melihat kepada lain-lain fikrah yang terdapat dalam fahaman Shī‘ah khususnya Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah khususnya yang melibatkan isu-isu politik dan fikah yang diamalkan oleh aliran ini.

³⁹ al-Ghazālī, kitab *al-Qisṭās*, 11.

⁴⁰ Muhammad Mahran Rasywan, *al-Mantiq wa al-Mawāzīn al-Qur’aniyyah Qira’ah li Kitāb al-Qisṭās al-Mustaqīm li al-Ghazālī*, (Kaherah : al- Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmiy, 1996), 62.

⁴¹ al-Ghazālī, kitab *al-qisṭās*, 12.

1.7 Kajian Literatur

Terdapat beberapa kajian ilmiah yang telah dibuat mengenai al-Ghazālī dalam pelbagai aspek pemikirannya seperti ilmu kalam, ilmu fikah, falsafah dan tasawuf namun dalam kajian tentang ilmu *Manṭiq*, belum banyak kajian dibuat mengenainya di Malaysia dan khususnya di Negara Brunei Darussalam . Maka pengkaji cuba memenuhi kelompongan ini dengan memilih salah sebuah karya *manṭiq* al-Ghazālī iaitu kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*. Kitab ini memfokuskan kepada pengaplikasian neraca berfikir dan penilaian al-Ghazālī terhadap pemikiran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah dan kajian ini dibuat berasaskan kaedah analisis kandungan teks. Untuk mendapatkan maklumat mengenai kajian ini, pengkaji mengkategorikan sorotan literatur kajian ini kepada tiga bahagian, pertama yang berhubung dengan kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, kedua mengenai neraca berfikir al-Ghazālī dan ketiga, kefahaman Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah tentang sumber *al-ma‘rifah* .

1.7.1 Kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*

Dalam usaha mendapatkan maklumat mengenai kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, pengkaji mendapati sebuah manuskrip *al-Qisṭās al-Mustaqīm* yang bertarikh 1957 melalui emaktabah al-mosṭafā (lihat lampiran A). Manuskrip ini disimpan dalam mактабah al-Riyādh, Universiti Raja Sa‘ūd yang tertulis dalam 27 halaman. Akan tetapi, pengkaji tidak menggunakan naskhah ini sebagai rujukan kajian memandangkan fokus utama pengkaji bukan kajian manuskrip bahkan lebih fokus terhadap kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm* dalam bentuk penerbitan sahaja.

Pada tahun 1958, kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm* telah diterjemah ke dalam bahasa Perancis oleh Victor Chelhot dalam *Bulletin d’Etudes Orientales, Institut Francais de Damas*, manakala pada tahun 1959, Chelhot telah menyunting kitab *al-Qisṭās* dengan menambah *muqaddimah* yang bertajuk “*al-ma‘rifah al-‘aqlīyyah ‘ind al-Ghazālī*”.

Dalam *muqaddimah* ini, beliau menyebutkan keadaan sosio politik dan gaya pemikiran yang berkembang pada zaman al-Ghazālī dan pandangan al-Ghazali mengenainya, antaranya ialah kewujudan golongan Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah dan fahaman mereka mengenai *al-imāmah* yang menjadi neraca berfikir dan sumber *al-ma‘rifah*.

Pada tahun 1980, kitab *al-Qisṭās al-Mustaqqīm* telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggeris oleh Richard J. McCarthy. Beliau telah menamakan naskhah terjemahan tersebut sebagai “*The Just Balance*”. Naskhah terjemahan beliau ini merujuk kepada kitab *al-Qisṭās al-Mustaqqīm* yang telah disunting oleh Chelhot. Menurut Richard naskhah berbahasa Perancis agak berbeza dengan naskhah bahasa Arab kerana Chelhot menterjemah naskhah tersebut dengan merujuk teks yang berbeza. Selain nama “*The Just Balance*”, Richard juga menyebut naskhah ini sebagai “*The Correct Balance*”, penamaan ini merujuk kepada *mawāzīn* yang digunakan oleh al-Ghazālī adalah berasaskan ayat-ayat al-Qur’ān. Dalam *mukadimah* terjemahannya, Richard menyebutkan bahawa kitab *al-Qisṭās* juga disebut “*La Balance Exacte*” oleh Blachere dan “*The Straight Balance*” oleh Arberry tanpa mengulas lebih lanjut mengenainya.⁴²

Sebelum Richard, kitab *al-Qisṭās al-Mustaqqīm* telah diterjemah oleh D.P.Brewster pada tahun 1978. Naskhah ini diterbitkan oleh Sh Muhammad Ashraf di Lahore, Pakistan dengan sAlīnan sebanyak 1000 naskhah bagi edisi yang pertama. Terjemahan ini juga merujuk kepada naskhah *al-Qisṭās* yang disunting oleh Chelhot, cuma naskhah ini agak berbeza kerana Brewster menulis kitab ini untuk dibaca bersama dengan kitab *al-Munqidh min al-Dalāl* terjemahan W. Montgomery Watt (*The Deliverance of Error*). Menurut Brewster, kitab *al-Qisṭās* telah disebut sebanyak lima kali dalam kitab *al-Munqidh*. Di samping menyatakan tentang perkembangan baru dalam kaedah berfikir, beliau juga menganggap kitab *al-Qisṭās* adalah istimewa kerana

⁴² al-Ghazālī, Abu Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad, *The Just Balance* dalam *Imam al-Ghazālī’s works*, terj. Richard J. McCarthy (t.t. : Twayne Publishers, 1980) , 287.

al-Ghazālī telah mempraktikkan kaedah tersebut dalam bentuk soal jawab sebagai penjelasan yang lebih tepat dan mantap.⁴³

Kitab *al-Qistās* juga diberi nama “*al-Mawāzīn al-Khamsah li al-Ma‘rifah fī al-Qur’ān*” dan disunting oleh Maḥmūd Bejou pada tahun 1993 di Damshiq dengan salinan sebanyak 1000 naskhah. Dalam proses penyuntingan kitab *al-Qistās*, Maḥmūd Bejou telah merujuk tiga sumber ; dua naskhah manuskrip yang beliau dapati daripada Maktabah al-Zāhiriyah, Damshiq dengan nombor naskhah dan bilangan halaman yang berbeza. Sumber ketiga adalah naskhah yang bercetak di Turki. Dalam naskhah ini, Bejou menambah tanda bacaan seperti noktah serta membahagikan kepada beberapa bahagian mengikut tajuk-tajuk kecil. Beliau juga memberi nama surah-surah pada ayat-ayat *al-Qur’ān* serta mentakhrij ḥadith-ḥadith. Di samping menghuraikan beberapa istilah yang digunakan oleh al-Ghazālī dalam kitab *al-Qistās*.⁴⁴

Di peringkat akhir kajian ini, pengkaji menjumpai teks kitab *al-qistās* di dalam himpunan karya-karya al-Ghazālī iaitu “*Majmu‘ Rasā’il al-Imām al-Ghazālī*” yang dikumpulkan oleh Ibrahim Amin Muḥammad. Kitab *majmu‘* ini dicetak di *Maktabah al-Tawfiqīyyah*, Mesir tanpa tarikh penerbitan. Walaupun pengkaji mendapati banyak teks yang disunting oleh beberapa pengkaji akan tetapi pengkaji hanya menggunakan teks *al-Qistās* yang disunting oleh Chelhot dan teks yang terkandung dalam *Majmu‘ Rasā’il* kerana susunana teks tersebut lebih mudah untuk difahami.

1.7.2 Neraca Berfikir al-Ghazālī

Kaedah pemikiran al-Ghazālī yang beliau tulis dalam kitab *al-Qistās al-Mustaqīm* bukan suatu yang lain daripada karya-karya beliau sebelumnya, beliau menganggap kaedah yang digunakan dalam kitab ini, iaitu *mawāzīn al-Qur’ān* sebagai suatu kaedah

⁴³ al-Ghazālī, Abu Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad, *The Just Balance*, terj. D.P.Brewster (Lahore, Pakistan : Sh. Muḥammad Ashraf , 1978) , v-vii.

⁴⁴ Manuskrip pertama bernombor 7727, 22 halaman dan manuskrip kedua bernombor 7621, 19 halaman. Lihat al-Ghazālī, Abu Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad, *al-Qistās al-Mustaqīm*, ed. Mahmud Bejou (Damshiq : Maṭba‘ah al-‘Ilmiyyah, 1993) , 8-9.

yang perlu ditonjolkan bagi menolak fahaman yang bertentangan dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah khususnya fahaman yang dibawa oleh Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah. Walaupun demikian, kronologi perkembangan *mawāzīn* tersebut masih dapat dirujuk melalui kitab Mantik al-Ghazali seperti kitab *Mi‘yār al-‘Ilm fī fann al-Manṭiq*⁴⁵, kitab *Miḥak al-Naẓar* dan kitab *al-Muṣṭasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*.

Neraca berfikir yang ditulis al-Ghazālī dalam kitab *Mi‘yār* adalah bertujuan untuk memahamkan masyarakat tentang metode berfikir dan penggunaan *al-qiyās* sesuai dengan penamaan kitab ini yang bermaksud neraca ukuran bagi ilmu pengetahuan. Kitab *Mi‘yār* ditulis selepas al-Ghazālī menulis kitab *al-Tahāfut* yang menolak beberapa pendapat ahli falsafah yang bertentangan dengan akidah Islam. Atas dasar ini, al-Ghazālī berhasrat agar masyarakat dapat memahami dan menguasai ilmu *al-Manṭiq* dengan sebaik-baiknya. Manakala neraca berfikir dalam kitab *Miḥak al-Naẓar* ditulis bagi menghasilkan kaedah-kaedah *al-Manṭiq* berdasarkan pendekatan al-Ghazālī sendiri dengan mencipta istilah-istilah yang baru. Usaha al-Ghazālī ini bertujuan untuk membantu masyarakat memahami asas-asas neraca berfikir yang beliau kemukakan dalam kitab *Mi‘yār*.⁴⁶

Neraca berfikir ini terus memainkan peranannya apabila al-Ghazālī mengarang kitab *al-Qisṭās al-Mustaqqīm* yang bermaksud neraca timbangan yang lurus untuk dijadikan sebagai piawaian yang mengawas kegiatan berfikir manusia. Kitab ini dikarang bagi menjelaskan justifikasi penggunaan neraca tersebut dalam hal ehwal keagamaan khasnya dalam mempertahankan akidah Islam. Kemunculan Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah menonjolkan peranan neraca berfikir ini sebagai piawaian kegiatan berfikir.⁴⁷

⁴⁵ akan disebut kitab *Mi‘yār* selepas ini.

⁴⁶ Mohd. Fauzi Hamat, *Ketokohan al-Ghazzali dalam bidang Logik*, c. 3, (Kuala Lumpur : Universiti Malaya, 2005), 55-58.

⁴⁷ *Ibid.*, (Mohd. Fauzi Hamat, *Ketokohan al-Ghazzali*,) 59.

Peranan neraca berfikir al-Ghazālī ini juga turut ditonjolkan dalam muqaddimah kitab *al-Muṣṭaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Melalui kitab ini, beliau cuba menghubungkan antara prinsip-prinsip *Uṣūl al-Fiqh* dengan ‘ilm al-naqli dan ‘ilm al-‘aql. Kitab ini juga telah dikaji oleh Mohd Fauzi Hamat dalam kajian PhD beliau yang bertajuk “*Ketokohan al-Ghazālī dalam bidang Mantik : Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitab dalam Kitab al-Muṣṭaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*”. Dalam tesis ini, beliau membincangkan tentang ketokohan dan kegemilangan al-Ghazālī dalam menghubungkan antara ilmu Logik (*Mantiq*) dan *Uṣūl al-Fiqh*. Berasaskan pendapat al-Ghazālī bahawa ilmu seseorang itu tidak akan diiktiraf jika ia tidak mempunyai ilmu tentang berfikir, maka Mohd Fauzi dalam kajiannya menyebutkan tentang pentingnya seorang mujtahid *fiqh* mengetahui cara penggunaan dalil dan syarat-syarat pendalilan tersebut. Di samping menghubungkan antara ilmu Mantik dan *Uṣūl al-Fiqh*, beliau juga menghuraikan pembahagian ilmu Mantik kepada *taṣawwurāt* dan *taṣdīqāt* iaitu *al-hadd* dan *al-burhān* sebagai asas-asas perkaedahan ilmu Mantik.⁴⁸

Selain daripada kajian ilmiah ini, pengkaji juga mendapati sebuah kitab yang mengkaji tentang neraca berfikir al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās al-Mustaqqīm* yang dikarang oleh Muhammad Mahran Rasywan. Beliau menamakan kitab tersebut *al-Mantiq wa al-Mawāzīn al-Qur’āniyyah : Qira’ah li Kitāb al-Qisṭās al-Mustaqqīm li al-Ghazālī*. Muhammad Mahran menyentuh mengenai *Mantiq* dalam dua bab ; bab pertama berhubung dengan *Kedudukan Mantiq dalam Islam (al-Mantiq fī Thawbihi al-Islāmī)*. Bab ini menyebutkan tentang usaha al-Ghazālī untuk mengangkat taraf ‘ilm al-Mantiq sebagai satu kaedah untuk memperjuangkan akidah Islam khususnya ketika beliau menghadapi pergolakan politik yang ditimbulkan oleh Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah. Sementara itu, bab dua menjelaskan tentang kelima-lima

⁴⁸ Mohd Fauzi Hamat, “Ketokohan al-Ghazali dalam bidang Mantik : Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitab dalam Kitab al-Muṣṭaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl”, (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Akademi Pengajian Islam, 2002). Lihat juga Mohd Fauzi bin Hamat, Ketokohan al-Ghazzali Dalam Bidang Logik, cet. ke-3, (Kuala Lumpur : Universiti Malaya, 2005).

neraca berfikir yang berasaskan *al-Qur'ān* (*Mawāzīn al-Qur'ān al-khamsah*). Setelah meneliti perbincangan dalam kitab *al-Mantiq wa al-Mawāzīn al-Qur'āniyyah* ini, pengkaji mendapati bahawa Muhammad Mahran hanya memfokuskan tentang *mawāzīn* sahaja tanpa menyebut secara terperinci tentang penggunaan *mawāzīn* tersebut untuk menilai pemikiran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah mengenai sumber *al-ma‘rifah*.

Manakala penggunaan mantik terhadap ilmu, Mohd Fauzi telah mengupas kajian beliau tentang kemantapan kaedah mantik dalam menghasilkan ilmu di dalam satu seminar yang dianjurkan oleh Universiti Zainal Abidin (UniSZA) pada 17-18 September yang bertajuk “*Pemantapan epistemologi menerusi penggunaan mantik menurut al-Ghazālī*”. Mohd Fauzi menyebutkan secara ringkas tentang fahaman Shī‘ah mengenai konsep *al-imāmah* dalam kitab *al-Qisṭās*. Di samping itu juga, beliau menyifatkan *mawāzīn al-ma‘rifah* sebagai neraca ilmu berdasarkan fungsi neraca tersebut dalam kitab *al-Qisṭās* kerana sebelum ini al-Ghazālī menganggap bahawa neraca ini hanya sebagai alat berfikir sebagaimana yang digunakan dalam kitab *al-Mi‘yar al-‘Ilm*. Walaupun kertas kerja ini adalah kajian mutakhir yang menyebut tentang kitab *al-Qisṭās* akan tetapi beliau tidak menghuraikan secara terperinci mengenai penggunaan neraca berfikir tersebut pada menilai isu yang timbul dalam kitab *al-Qisṭās*.⁴⁹

1.7.3 Sumber *al-Ma‘rifah* menurut Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah
Sumber *al-ma‘rifah* yang diyakini oleh Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah mempunyai hubungan yang rapat dengan kefahaman mereka tentang *al-imāmah*. Pengkaji mendapati walaupun kitab *al-Qisṭās* pada hakikatnya ditulis untuk menolak kefahaman ini akan tetapi format penulisan yang cuba al-Ghazālī paparkan

⁴⁹ Mohd Fauzi Hamat, “*Pemantapan epistemologi menerusi penggunaan mantik menurut al-Ghazālī*” (makalah, Seminar Ilmu Mantik 2013, Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin (UNISZA), 17-18 September 2013).

melalui kitab ini adalah berbentuk perbualan bersama salah seorang aliran *al-Ta‘līmiyyah*, maka tidak terdapat huraian terperinci mengenai neraca berfikir Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah mengenai *al-imāmah* sebagai sumber *al-ma‘rifah* dalam kitab *al-Qisṭās*.

Bagi mendapatkan maklumat tersebut, pengkaji merujuk kitab *Faḍāih al-Bātiniyyah* karangan al-Ghazālī yang mana kitab ini menjelaskan beberapa pemikiran *al-Bātiniyyah* yang meliputi kefahaman mereka mengenai *al-imāmah*. Bab enam dalam kitab *Faḍāih*, al-Ghazālī menyebutkan tentang hujah *al-Bātiniyyah* dalam menghuraikan penolakan mereka terhadap pendalilan akal dan pengisbatan mereka terhadap kewajipan belajar daripada imam *ma’sūm*.⁵⁰ Kitab *Faḍāih* yang mengandungi pemikiran *al-Bātiniyyah* ini juga dikaji oleh Farouk Mitha dalam buku beliau yang bertajuk “*al-Ghazālī and the Ismailis : A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*”. Pengkaji membahagikan perbahasan pemikiran al-Bātiniyyah kepada tiga bahagian, iaitu dari segi ekologi kitab mengenai sejarah dan tarikh penting ; al-Ghazālī dan Saljuk, al-Ghazālī dan khalifah *Abbāsīyyah*, al-Ghazālī dan *Ismā‘īliyyah*. Kedua, kajian dari segi anatomi kitab iaitu *Muqaddimah* kitab *Faḍāih* yang menjelaskan tentang kaedah al-Ghazālī dalam menghuraikan pemikiran *al-Bātiniyyah*. Ketiga, pembacaan semula kitab *al-Mustażhiri* (kitab *Faḍāih*) yang memfokuskan mengenai ortodoks, akal dan autoriti. (*Towards a Re-reading of the Kitab al-Mustażhiri – Orthodoxy : A Problem of Interpretation, Reason : Subjectivity versus Objectivity, Authority : Spiritual versus Temporal*).⁵¹

Kajian mengenai *al-imāmah* menurut Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah ini juga telah dikaji oleh Kamaluddin Marjuni dalam buku beliau “*Mawqif al-Zaydīyyah wa Ahl al-Sunnah min al-‘Aqidah al-Ismā‘īliyyah wa falsafatiha*”. Dalam

⁵⁰ al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad, *Faḍāih al-Bātiniyyah*, ed. ‘Abd. al-Rahman Badawi, (Kuwait : Mu’assasah Dār al-Kutub al-Thaqāfiyyah, t.t.), 73-131.

⁵¹ Farouk Mitha, *al-Ghazālī and the Ismailis : A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, (London : I.B.Tauris, 2001), xi.

kitab ini, beliau membahaskan tentang *al-imāmah* dalam bab tiga dengan tiga fasal, pertama : konsep *al-imāmah* yang meliputi perbincangan mengenai persamaan para imam dengan nabi dan kemestian wujud imam pada setiap zaman. Kedua : Pelantikan *al-imāmah* dan ketiga : Kemaksuman *al-imāmah*.⁵²

Berdasarkan kepada kajian dan beberapa sumber yang telah dijelaskan di atas, menunjukkan belum ada kajian spesifik yang membincangkan tentang penggunaan neraca berfikir yang berasaskan prinsip-prinsip *al-Qur'ān* sebagaimana yang digunakan al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās* bagi menolak fahaman Shi'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta'līmiyyah. Oleh kerana itu, kajian ini dibuat untuk mengisi keperluan tersebut.

1.8 Metodologi Kajian

Kajian ini merupakan penyelidikan bersifat kualitatif yang menggunakan kaedah analisis kandungan teks sesuai dengan objektif kajian yang telah digariskan. Ghazali Darussalam dalam bukunya *Metodologi Penyelidikan Dalam Pendidikan* menyebutkan bahawa kajian analisis kandungan teks ini terdiri daripada dua jenis, pertama analisis konseptual dan kedua analisis relational atau semantik. Analisis konseptual ialah kajian terhadap konsep-konsep suatu kandungan teks seperti teks-teks ucapan, manakala analisis semantik ialah mengkaji hubungan konsep-konsep yang bermakna.⁵³ Dalam kajian ini, pengkaji menggunakan kedua-duanya memandangkan analisis konseptual meneliti dan menganalisis bentuk pemikiran dan neraca ukuran berfikir yang telah digunakan oleh al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, manakala analisis relational mengkaji tentang hubungan antara neraca berfikir al-Ghazālī dan juga

⁵² Kamaluddin Marjuni, *Mawqif al-Zaydīyyah wa Ahl al-Sunnah min al-'Aqidah al-Ismā'īliyyah wa falsafatiha*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 315.

⁵³ Ghazali Darussalam dan Sufean Hussin, *Metodologi Penyelidikan Dalam Pendidikan Amalan Dan Analisis Kajian*, cet. ke-2, (Kuala Lumpur : Penerbit Universiti Malaya, 2016), 423.

menghubungkan neraca tersebut dengan pemikiran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah.

Bagi melengkapkan kajian ini, pengumpulan data-data yang lain diperlukan bagi menyokong data yang ada dalam teks. Data-data ini pengkaji kumpul daripada kajian perpustakaan yang berbentuk dokumentasi seperti jurnal, tesis, buku, manuskrip, kamus, ensaiklopedia, disertasi ilmiah dan kertas kerja. Selain teks *al-Qistās al-Mustaqim*, data-data sekunder daripada karya-karya terpenting al-Ghazālī yang berhubungkait dengan neraca berfikir juga dirujuk seperti *Maqāṣid al-Falāsifah*, *al-Iqtisād fī al-Itiqād*, *Mi‘yār al-‘Ilm fī fann al-Manṭiq*, *Mihāk al-Naẓar* dan kitab *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usul*. Kitab-kitab dan buku-buku yang mengulas mengenai *manṭiq* ataupun neraca berfikir juga dirujuk khususnya kitab-kitab yang menterjemah dan mengulas mengenai kitab *al-Qistās al-Mustaqim* khasnya Victor Chelhot dan Muḥammad Mahran dan juga kitab-kitab lain yang berhubungkait dengan *manṭiq*.

Pengkaji juga mengumpulkan data-data yang berhubung dengan Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah yang ada dalam kitab *al-Qistās* dan merujuk kepada kitab-kitab lain seperti *al-Milal wa al-Nihāl*, *Maqālāt al-Islāmīyyīn*, *Tārikh al-Madhbāhib al-Islāmīyyah*, *Dirāsāt fī al-Firaq wa al-‘Aqā’id al-Islāmīyyah* dan juga rujukan Inggeris seperti *al-Ghazālī and The Ismailis* dan *A Short History of The Ismailis*. Di samping itu pengkaji juga merujuk buku-buku kontemporari mengenai Shī‘ah sebagai rujukan terkini seperti *al-Harakat al-Bātiniyyah fī al-Islām*, *Mafātiḥ al-Ma‘rifah* dan *Tārikh al-Da‘wah al-Ismā‘īliyyah*.

Dalam proses penganalisaan data kajian ini, pengkaji menggunakan dua kaedah yang utama iaitu dengan cara deduktif dan induktif. Semua data-data yang berkaitan dengan *mawāzīn al-ma‘rifah* dikumpul dan dianalisa satu persatu. Setiap *al-mīzān* daripada *mawāzīn* tersebut mempunyai kriteria tertentu bagi melihat keperluan dan penggunaan yang telah digunakan oleh al-Ghazālī dalam kitab *al-Qistās*. Dari aspek

yang lain, pengkaji meneliti data-data tentang Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah khususnya penghujahan mereka berhubung dengan *al-imāmah* sebagai sumber *al-ma‘rifah* dan menganalisa neraca ukuran berfikir yang mereka gunakan pada meyakini kefahaman tersebut.

Di samping itu, pengkaji juga menggunakan kaedah komparatif bagi membandingkan *mawāzīn* yang digunakan al-Ghazālī bagi mengenal pasti perbezaan antara *mawāzīn* tersebut bagi memudahkan memahami kriteria setiap *al-mīzān*. Dari aspek perbandingan antara neraca ukuran berfikir al-Ghazālī dan Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah juga dapat dikenal pasti bagi melihat kesahihan dan kebatilan hujah antara keduanya. Penganalisaan terhadap *mawāzīn* al-Ghazālī ini juga dibuat bagi melihat penggunaan *mawāzīn* ini sebagai neraca pengukur yang menilai pemikiran aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah yang menganggap imam mereka adalah sumber *al-ma‘rifah*.

1.9 Susunan Penulisan

Pengkaji telah menyusun kajian ini kepada lima bab yang dimulai daripada bab satu sebagai bab pendahuluan dan diakhiri dengan bab lima sebagai kesimpulan kajian. Bab pendahuluan mengandungi latar belakang kajian yang mana pengkaji cuba menonjolkan kedudukan akal dalam kaedah penghujahan dan peranannya dalam mempertahankan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Isu yang menjadi permasalahan kajian dalam kitab *al-qisṭās* ialah kefahaman aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah tentang *al-Imāmah* adalah sumber *al-ma‘rifah*. Pengkaji cuba menyusun tiga objektif yang penting daripada kajian ini iaitu mengenal pasti neraca berfikir yang digunakan al-Ghazālī dalam kitab *al-qisṭās* adalah *mawāzīn al-ma‘rifah*, kedua mengenal pasti neraca berfikir Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah

tentang *al-imāmah* sebagai sumber *al-ma‘rifah* dan ketiga aplikasi neraca berfikir al-Ghazālī pada menilai pemikiran aliran Shī‘ah tersebut. Berasaskan kepada objektif kajian ini, pengkaji menekankan kepentingan kajian ini untuk menjaga kemurnian dan kesahihan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah daripada dicemari kefahaman aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah khasnya. Beberapa definisi yang berhubungkait dengan tajuk kajian juga dihuraikan di samping menjelaskan skop kajian ini yang hanya terbatas kepada penilaian al-Ghazālī yang menggunakan neraca berfikir berasaskan ayat-ayat *al-Qur’ān* terhadap pemikiran aliran Shī‘ah ini. Dalam kajian literatur, pengkaji melihat kepada tiga aspek sorotan, kitab *al-Qisṭās al-Mustaqqīm* sebagai kitab yang dikaji, neraca berfikir yang digunakan oleh al-Ghazālī dan pemikiran sumber *al-ma‘rifah* dalam konsep *al-imāmah*. Bagi melengkapkan kajian ini, pengkaji menggunakan kaedah kualitatif bagi menganalisis kandungan teks kitab *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*.

Bab dua kajian mengandungi sorotan sejarah mengenai Shī‘ah dan konsep kepemimpinan menurut aliran tersebut secara umum. Dalam bab ini juga pengkaji menghuraikan tentang aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah dan neraca berfikir mereka yang berasaskan prinsip-prinsip dasar aliran tersebut iaitu *al-ilāhiyyat*, *al-nubuwawat*, *al-imāmah*, *al-qiyāmah* dan *al-ma‘ād*, dan *al-takālīf al-shar‘iyyah*.

Manakala bab tiga meliputi neraca berfikir al-Ghazālī yang berasaskan kepada ayat *al-Qur’ān*. Neraca berfikir disebut sebagai *mawāzīn al-ma‘rifah* yang mengandungi lima *al-mīzān* iaitu *mīzān al-ta‘ādul al-akbar*, *mīzān al-ta‘ādul al-awsat*, *mīzān al-ta‘ādul al-aṣghar*, *mīzān al-talāzum* dan *mīzān al-ta‘ānud*. Bab empat mengandungi analisa mengenai *mawāzīn* tersebut dan aplikasinya terhadap kefahaman *al-imāmah* Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah sebagai sumber *al-*

ma'rifah. Kesimpulan dan saranan kajian ini akan mengakhiri penulisan ini dalam bab lima.

University Of Malaya

BAB 2 : SHĪ‘AH AL-ISMĀ‘ĪLIYYAH AL-BĀTINĪYYAH AL-TA‘LĪMIYYAH

2.1 Pendahuluan

Dalam kitab *al-Qistās*, kedudukan dan sejarah mengenai Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah tidak disebutkan secara terperinci. Kitab ini hanya menyebutkan pemikiran mereka mengenai imam mereka yang dianggap sumber *al-ma‘rifah* melalui sesi perbualan antara al-Ghazālī dengan salah seorang pengikut aliran Shī‘ah ini. Justeru. Untuk mendapatkan maklumat dan data mengenai Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah, pengkaji merujuk kepada kitab-kitab yang lain seperti *Maqālāt Islāmīyyīn*, *al-Milal wa Niḥal*, *Tārīkh al-Madhbāhīb al-Islāmīyyīn* bagi mengetahui lebih lanjut data-data yang berbentuk sekunder mengenai aliran Shī‘ah ini. Untuk mendapatkan maklumat keterkaitan al-Ghazālī dengan aliran Shī‘ah ini, pengkaji mendapati bahawa kitab *al-Munqidh min al-Dalal* telah menjelaskan perjalanan pemikiran al-Ghazālī sebagai pencari kebenaran kerana kronologi pemikiran beliau dapat ditelusuri melalui perbahasan mengenai pemikiran ahli Ilmu Kalam, ahli Falsafah, aliran al-Bātiniyyah dan pemikiran Sufi.

Dalam bab ini, pengkaji akan menjelaskan aliran al-Bātiniyyah iaitu Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah yang wujud pada zaman al-Ghazali. Kupasan mengenai latar belakang golongan ini akan dibuat dengan menyusuri asal usul kemunculan dan perkembangannya dalam dunia Islam serta fahaman yang dibawa oleh aliran ini, khususnya yang melibatkan perbincangan tentang konsep *al-imamah* yang menjadi polemik berterusan antara al-Ghazālī dengan Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah. Perbincangan akan difokuskan kepada konsep dan doktrin *al-imamah* bawaan mereka yang berasaskan neraca berfikir dan sumber rujukan kefahaman mereka tentang *al-imāmah*.

Huraian tentang neraca berfikir aliran ini juga akan dikemukakan. Sebelum itu, pengkaji akan menerangkan secara ringkas sorotan latar belakang kemunculan aliran Shī‘ah dalam sejarah perkembangan Islam secara umum dan kedudukan kepimpinan dalam aliran Shī‘ah yang diwakili oleh Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah.

2.2 Sorotan Kemunculan Golongan Shī‘ah

Shī‘ah muncul setelah melalui beberapa peristiwa yang pada dasarnya menjadi bibit kemunculan aliran ini. Kewafatan Rasulullah s.a.w. amat dirasai oleh seluruh umat Islam, keperluan kepada seorang pemimpin yang layak telah menjadi isu perselisihan dalam kepimpinan yang amat serius dalam kalangan umat Islam sehingga munculnya golongan Shī‘ah. Mereka mendakwa mereka adalah golongan yang lebih layak menjadi pemimpin iaitu imam setelah ketiadaan Nabi s.a.w. Perselisihan berhubung dengan kepimpinan ini bermula apabila golongan Ansar menganggap mereka adalah layak menjadi pengganti Nabi s.a.w kerana mereka telah banyak membantu Nabi s.a.w setelah baginda berhijrah ke Madinah.⁵⁴ Mereka berpendapat perlu ada seorang ketua dari kalangan Ansar dan seorang ketua dari golongan Muhajirin, maka mereka melantik Sa‘ad bin ‘Ubadah⁵⁵ bagi mewakili golongan Ansar⁵⁶. Pendapat ini telah disanggah oleh golongan Muhajirin iaitu Abū Bakar dan ‘Umar kerana mereka adalah golongan yang terawal memeluk agama Islam⁵⁷. Mereka juga berpendapat bahawa hak khalifah adalah daripada keturunan Bani Quraisy sebagaimana yang telah disebutkan oleh Nabi s.a.w. yang bermaksud bahawa para imam

⁵⁴ Muhammad Abū Zuhrah, *Tārikh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-‘Aqāid wa Tārikh al-Madhāhib al-Fiqhīyyah*. (Kaherah : Dār al-Fikr al-‘Arabīyy, 1996), 24.

⁵⁵ Seorang ketua al-Khzraj yang dikenali sebagai seorang yang pemurah, beliau wafat di Houran pada tahun 15 Hijrah. Lihat al-Baghdādī, Abū Maṣṭūr ‘Abd al-Qāhir bin Tāhir, Taha ‘Abd al-Ra’uf Sa’ad (ed.), *al-Farq Bayna al-Firaq*. (Kaherah : Muassasah al- Ḥalabī, t.t.), 15. (nota kak).

⁵⁶ al-Shahrastānī, Abi al-Fath Muhammad Abd al-Karīm ibn Abi Bakr Aḥmad, Muḥammad Sayyid Kaylani (ed.), *al-Milal wa al-Nihāl*, j. 1. (Beirut : Dar Sa’ab, 1986), 24.

⁵⁷ Muḥammad Abū Zuhrah, *Tārikh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 24.

adalah daripada Bani Quraisy.⁵⁸ Mendengar hujah tersebut, golongan Ansar terus akur dengan pilihan tersebut lalu membaiah Abū Bakar di *Saqīfah Banī Sa‘īdah*⁵⁹ dan setelah itu mereka berkumpul di masjid, lalu orang ramai yang berada di sana juga membaiah Abū Bakar sebagai khalifah kecuali segolongan daripada Bani Hashim dan Abū Sufyan dari Bani Umayyah dan ‘Alī bin Abī Tālib yang pada ketika itu sibuk menguruskan jenazah nabi s.a.w. Kenyataan ini menunjukkan bahawa perselisihan yang berlaku ketika itu belum lagi menimbulkan sebarang perselisihan yang kompleks sehingga mengakibatkan berlakunya perpecahan umat Islam kerana pemberian Abū Bakar sebagai khalifah telah menjadikan kedua-dua golongan yang berselisih akur dengan pelantikan tersebut.⁶⁰

Selain dua golongan yang tersebut, wujud golongan ketiga yang menganggap ‘Alī layak sebagai pengganti Nabi s.a.w., kerana beliau adalah orang yang terawal memeluk agama Islam dalam kalangan Bani Hashim di samping beliau dikenali sebagai seorang yang berilmu.⁶¹ Menurut Ahmad Amin, perselisihan yang melibatkan Bani Hashim ini merupakan bibit awal perselisihan yang berlaku dalam kalangan Shī‘ah. Mereka ini adalah golongan yang mengutamakan ahli keluarga nabi s.a.w. yang terdiri daripada bapa saudara nabi, al-‘Abbas dan anaknya serta ‘Alī. Walaupun nama al-‘Abbas tersenarai sebagai calon pengganti, akan tetapi beliau tidak membantah pencalonan ‘Alī sebagai khalifah kerana beliau merasakan ‘Alī lebih layak menjawat jawatan tersebut. Dalam situasi ini, al-‘Abbas hanya menuntut harta peninggalan nabi s.a.w. iaitu sebuah penempatan yang bernama

⁵⁸ Ibn Athīr, Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Abī al-Karam Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm bin ‘Abd al-Wāhid al-Shaybāni, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, j. 2, c. 2. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah, 1995), 191.

⁵⁹ *Banī Sa‘īdah* ialah kaum daripada golongan Ansar, satu suku kaum bani Ka‘ab bin al-Khazraj bin Sa‘īdah. *Saqīfah* merupakan suatu tempat perhimpunan bagi golongan Ansar apabila berlaku perkara yang hendak dibincangkan. Tempat ini bagi golongan Ansar sama kedudukannya dengan *Dār al-Nadwah* yang ada di Mekah. Lihat al-Asy‘arī, Abī al- Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘il, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Muḥammad Muhy al-Din ‘Abd al-Ḥamid (ed.), j. 1. (Kaherah : Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyyah, 1969), 39.

⁶⁰ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl* 23.

⁶¹ Muḥammad Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madhbāhīb al-Islāmiyyah*, 24.

Fadak yang terletak di pinggir Madinah.⁶² Penempatan ini pada mulanya adalah kepunyaan orang Yahudi, setelah mereka kalah dalam peperangan Khaybar mereka telah menyerahkan penempatan tersebut kepada nabi s.a.w.⁶³ Permintaan al-‘Abbas tentang Fadak ini telah dijawab oleh ‘Abū Bakar dengan menyebutkan ḥadīth Nabi s.a.w. yang bermaksud : “Tiada suatu pun yang akan kami wariskan selain ianya sebagai sedekah semata-mata”⁶⁴. Ahmad Amin juga menyebutkan bahawa hak al-‘Abbas dan anaknya menjadi imam belum wujud ketika itu, isu ini mula disebut oleh golongan *al-Rawandiyah*⁶⁵ iaitu semasa pemerintahan al-Mansur dan al-mahdī.⁶⁶

Kata baiah adalah berasal daripada bahasa Arab *bai‘at* iaitu perakuan sumpah setia kepada seseorang yang diberi kuasa,⁶⁷ dan kata baiah juga bermaksud janji setia iaitu kontrak dan perjanjian untuk taat. Seseorang yang berjanji setia terhadap raja dan ketua yang terikat dengan kontrak akan meletakkan tangan mereka di atas tangan ketua untuk mengukuhkan janji tersebut.⁶⁸ Baiah terhadap Abū Bakar ini telah dianggap sempurna setelah ‘Alī melakukan baiah susulan baiah orang ramai kerana setelah kewafatan Nabi s.a.w., Fatimah⁶⁹ telah jatuh sakit dan ‘Alī tidak berkesempatan untuk membaiah Abū Bakar sehingga Fatimah wafat.⁷⁰ Ibnu Kathir juga menyebut tentang pembaiahan ‘Alī terhadap pelantikan Abū Bakar sebagai khalifah pada hari pertama atau kedua pelantikan dibuat, bahkan Ibnu Kathir juga menyatakan tentang baiah yang dilakukan oleh ‘Alī setelah

⁶² Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, c. 12. (Kaherah : Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyyah, 1978), 266.

⁶³ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāyah*, 25

⁶⁴ Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘il, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, c. 5, juz. 5, jil.3, , *bāb bayān annahu ‘alayhi al-salām qāla lā nūrath*, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah, 1988), 249.

⁶⁵ Daripada aliran *Rawāfiḍ* yang berpendapat bahawa roh Allah berpindah kepada para imam mereka. Lihat al-Baghdādi, Abū Maṣṣūr ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir, *al-Farq Bayna al-Firaq*, 163. Golongan ini berpendapat bahawa orang yang layak mendapatkan jawatan khalifah adalah al-‘Abbas bin ‘Abd al-Mutallib, bapa saudara nabi s.a.w. akan tetapi golongan ini muncul semasa pemerintahan bani Abbasiyyah. Lihat al-Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyyīn*. 46.

⁶⁶ Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, 266. (nota kaki).

⁶⁷ *Kamus Dewan*, ed. ke-4, cet.2. (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010), 108, entri “baiah”.

⁶⁸ Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Rahman bin Muḥammad, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, j.1. (Beirut : Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabīyy, t.t.), 209.

⁶⁹ anak kepada Nabi s.a.w. dan isteri kepada ‘Ali.

⁷⁰ al-Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyyīn*. 44.

kewafatan Fatimah iaitu enam bulan selepas kewafatan Nabi s.a.w. sebagai membaharui baiah yang telah dibuat sebelumnya.⁷¹ Ini menunjukkan bahawa ‘Alī tidak pernah membantah kekhilifahan Abū Bakar malah beliau menunjukkan komitmen yang padu terhadap pelantikan Abū Bakar. Walaupun demikian, golongan Shī’ah tetap tidak dapat menerima kenyataan tersebut dan menganggap pemberian tersebut sebagai *taqīyyah* ‘Alī sahaja.⁷²

Pelantikan khalifah terus berlangsung dengan cara penetapan ‘Umar sebagai khalifah. Sebelum Abū Bakar wafat, beliau telah memilih dan menentukan ‘Umar untuk menggantikan kuasa kepemimpinan selepas beliau. Ketetapan ini telah dipersetujui oleh para sahabat yang lain malah mereka membaiah ‘Umar sebagai khalifah.⁷³ Sebelum ketetapan dan pemberian ini berlaku, Abū Bakar telah memanggil beberapa orang sahabat dan meminta pendapat mereka tentang ‘Umar, antaranya ‘Abd al-Rahman bin ‘Auf, ‘Uthmān bin ‘Affan dan Ṭalḥah bin ‘Ubaydillah. Pelantikan yang dibuat oleh Abū Bakar ini telah ditulis oleh ‘Uthmān untuk dihebahkan kepada orang ramai dengan menyatakan bahawa beliau tidak melantik kaum kerabat sebagai gantinya bahkan memilih ‘Umar berdasarkan keperibadiannya dan persetujuan daripada para sahabat. Setelah itu, Abū Bakar meminta ‘Alī membaca apa yang telah ditulis oleh ‘Uthmān lalu Abū Bakar melaungkan takbir.⁷⁴ Peristiwa ini menandakan persetujuan para sahabat termasuk ‘Alī mengenai pelantikan ‘Umar. Kenyataan ini juga telah disebut oleh Muṣṭafā Ḥilmī berdasarkan ḥadīth Ibn Abbas terhadap ‘Umar dan ḥadīth Ibn Abbas ini disokong oleh ‘Alī yang menyatakan kesaksiannya terhadap pelantikan ‘Umar sebagai khalifah.⁷⁵

⁷¹ Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘il, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. 357.

⁷² Muṣṭafā Ḥilmī, *Nizām al-Khilāfah fī al-Fikr al-Islāmī*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah, 2004), 48.

⁷³ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 23.

⁷⁴ Ibn Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, j. 2, 272.

⁷⁵ Muṣṭafā Ḥilmī, *Nizām al-Khilāfah*. 57.

Begitu juga dengan pelantikan khalifah ‘Uthmān yang berasaskan kepada pemilihan. ‘Umar telah menetapkan enam orang calon kalangan sahabat yang dianggap layak untuk menjawat jawatan khalifah. Mereka terdiri daripada ‘Abd al-Rahman ibn ‘Auf, al-Zubayr al-‘Awwām, Sa‘ad bin Abī Waqqās, Ṭalḥah bin ‘Ubaydillah, ‘Uthmān bin ‘Affān dan ‘Alī bin Abī Ṭālib manakala Abdullah ibn ‘Umar telah dilantik menjadi saksi bagi pelantikan tersebut dan beliau tidak berhak untuk mencalonkan dirinya. ‘Abd al-Rahman ibn ‘Auf telah mencadangkan untuk memilih tiga orang calon khalifah, al-Zubayr telah memilih ‘Alī, manakala Sa‘ad memilih ‘Abd al-Rahman ibn ‘Auf dan Ṭalḥah memilih ‘Uthmān , tetapi ‘Abd al-Rahman ibn ‘Auf secara rela menyerahkan jawatan tersebut kepada ‘Uthmān dan ‘Alī kerana tidak berminat untuk menjadi khalifah. Beliau terus menemui ‘Alī bin Abī Ṭālib dan berkata : Engkau adalah orang pertama memeluk agama Islam, kamu salah seorang keluarga Rasulullah s.a.w. yang terdekat. Atas nama Allah sekiranya aku memilih kamu sebagai khalifah, hendaklah kamu berlaku adil dan sekiranya ada orang lain memerintah, maka hendaklah kamu patuh dan taat kepadanya. Kemudian beliau menemui ‘Uthmān dengan mengatakan kata-kata yang sama, lalu ‘Abd al-Rahman ibn ‘Auf mengambil sumpah dari kedua-dua mereka dan terus menemui ‘Uthmān , lalu ‘Alī pun terus memberikan baiahnya kepada ‘Uthmān . Kesepakatan telah diambil oleh umat Islam untuk membaiyah ‘Uthmān sebagai khalifah yang ketiga selepas ‘Umar.⁷⁶

Pembaiahan ‘Uthmān berlaku pada bulan Muharram, tahun 23 Hijrah dan dikatakan tahun tersebut sebagai ‘ām ru ‘āf disebabkan ramai orang yang datang berkumpul untuk bermesyuarat dengan ‘Abd al-Rahman bin ‘Auf, bertanya pendapatnya mengenai pengganti ‘Umar dan mereka lebih cenderung untuk memilih ‘Uthmān . Dalam ḥadīth lain yang dikeluarkan oleh Ibn ‘Asakir daripada Miswar ibn Mukhrimah dalam satu riwayat

⁷⁶ al-Suyūtī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahman bin Abī Bakar, *Tārīkh al-Khulafā*, ed. Muhammad Muhyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, c.4. (Kaherah : Matba‘ah al-Fajālah al-Jadīdah, 1969), 134.

menyebutkan bahawa ‘Abd al-Rahman berkata kepada ‘Alī : “*Amma ba‘du*, wahai ‘Alī sesungguhnya aku telah berbincang di khalayak ramai, dan aku dapati mereka semua cenderung kepada ‘Uthmān , jangan engkau membiarkan dirimu terkilan dengannya, dengan itu ‘Alī pun memegang tangan ‘Uthmān dan berkata : Kami berbaiah dengan engkau berdasarkan sunnah Allah dan Rasul-Nya dan dua khalifah selepas baginda s.a.w.” Lalu ‘Abd al-Rahman memberi baiahnya dan diikuti oleh golongan Muhajirin dan Ansar.⁷⁷ Berdasarkan kronologi pemberian baiah ketiga-tiga khalifah ini, kepimpinan di awal kerajaan Islam telah dilakukan dengan tiga cara, iaitu *al-intikhāb* iaitu pemilihan Abū Bakar secara langsung sebagaimana yang berlaku di Saqifah Bani Sa‘idah, *al-‘ahd* iaitu yang berlaku dengan cara ditentukan khalifah yang layak bagi mengganti kahlaifah sebelumnya dan *al-tarshīh* iaitu pencalonan khalifah yang dibuat berdasarkan permuzakarahan beberapa orang yang telah ditetapkan, kemudian dipilih salah seorang daripada mereka. Cara pertama berlaku dalam pelantikan Abū Bakar al-Siddiq sebagai khalifah, cara kedua merujuk kepada pelantikan ‘Umar bin al-Khattab, manakala cara ketiga merujuk kepada apa yang berlalu semasa pelantikan khalifah ketiga iaitu ‘Uthmān bin ‘Affan.⁷⁸

Perselisihan mula ketara berlaku dalam kalangan sahabat semasa pemerintahan khalifah ‘Uthmān disebabkan beberapa faktor, antaranya ialah sikap khalifah ‘Uthmān yang telah memberikan kebenaran kepada golongan Muhajirin keluar daripada Madinah, yang mana sebelum ini ‘Umar telah pun melarang mereka meninggalkan Madinah kecuali atas sebab-sebab tugas seperti untuk mentadbir wilayah atau ketika hendak keluar berperang. Larangan ‘Umar tersebut untuk menjaga keselamatan mereka daripada berlaku fitnah oleh pihak musuh. Faktor lain yang menyumbang kepada perselisihan tersebut ialah sikap ‘Uthmān yang kurang disenangi oleh sebahagian sahabat semasa menerajui

⁷⁷ *Ibid.*, 153.

⁷⁸ Muhammad Abū Zuhrah, *Tārikh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 25.

pemerintahan. Enam bulan terakhir pemerintahannya, ‘Uthmān mula mengutamakan keluarganya dan keluarga bapa saudaranya dengan melantik mereka tanpa berkongsi dengan orang lain meskipun ‘Uthmān menyuruh mereka beriman kepada Allah.

Situasi ini memburuk apabila ‘Uthmān melantik ‘Abdullah bin Sa‘ad bin Abū Sarah sebagai gabenor Mesir kerana ‘Abdullah terdiri daripada golongan yang dihalalkan darahnya oleh Nabi s.a.w.⁷⁹ Pelantikan ‘Abdullah ini telah menimbulkan rasa tidak puas hati dalam kalangan penduduk Mesir, mereka datang menemui ‘Uthmān mengadu hal tersebut lalu beliau menulis surat kepada ‘Abdullah mengecam perlakunya tetapi ‘Abdullah tidak mengindahkan kecaman tersebut bahkan membunuh orang-orang yang datang mengadu kepada ‘Uthmān . Penduduk Mesir kemudian mengadu hal tersebut kepada sahabat Nabi s.a.w. di Madinah lalu ‘Alī menemui ‘Uthmān untuk menuntut pembelaan di atas tindakan kejam ‘Abdullah dan meminta ‘Uthmān untuk memecat ‘Abdullah lalu meminta para sahabat memilih penggantinya. Mereka bersetuju melantik Muḥammad bin Abū Bakar dan ‘Uthmān menulis watikah pelantikan tersebut lalu dikirim bersama rombongan para sahabat yang terdiri daripada Muhajirin dan Ansar menuju ke Mesir.

Tiga hari perjalanan daripada Madinah, para sahabat terserempak dengan seorang budak suruhan yang menunggang unta yang membawa satu bingkisan untuk ‘Abdullah bin Sa‘ad bin Abū Sarah. Apabila disoal siasat, budak suruhan tersebut mengaku bahawa ia adalah budak suruhan ‘Uthmān dan juga Marwān bin al-Hakam. Bingkisan tersebut mengarahkan ‘Abdullah untuk menangkap dan membunuh Muḥammad bin Abū Bakar dan memansukhkan watikah pelantikan tersebut. Isi bingkisan ini telah mengundang kemarahan para sahabat lalu pulang ke Madinah untuk membincangkan perkara ini dengan ‘Uthmān .

⁷⁹ Muhammad Abū Zuhrah, *Tārikh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 27. Lihat al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 26.

Para sahabat menemui ‘Uthmān lalu ‘Alī mengemukakan budak suruhan, unta tunggangan serta bingkisan yang dibawanya untuk meminta kepastian daripada ‘Uthmān . Beliau tidak menafikan tentang budak suruhan dan unta tunggangan tersebut adalah miliknya tetapi ‘Uthmān menafikan bingkisan dan arahan untuk menghantar bingkisan tersebut ke Mesir. Namun beliau mengetahui bahawa bentuk tulisan dalam bingkisan tersebut adalah tulisan Marwān bin al-Hakam. Apabila para sahabat meminta ‘Uthmān menyerahkan Marwān untuk diadili, beliau enggan menyerahkannya kerana takut dibunuuh. Oleh kerana peristiwa ini, rumah ‘Uthmān dikepung dan akhirnya beliau mati dibunuuh oleh dua orang yang tidak dikenali yang menceroboh masuk ke dalam rumahnya yang ketika itu sedang dikepung. Peristiwa ini berlaku pada tahun 35 Hijrah dan diceritakan oleh Ibn ‘Asākir daripada al-Zuhri daripada Sa’id bin Mūsāyyab.⁸⁰

Selain daripada faktor yang telah disebutkan, menurut al-Asy‘arī faktor utama yang mengakibatkan pembunuhan ‘Uthmān adalah kekacauan dan huru hara yang dilakukan oleh seorang pemuda berbangsa Yahudi bernama Abdullah bin Sabā’. Beliau mengakui beragama Islam walaupun pada hakikatnya beliau masih berpegang pada agama asalnya. Peluang ini beliau gunakan untuk mengelirukan umat Islam dengan berpura-pura melakukan kebaikan dan melarang daripada berbuat kemungkaran. Beliau cuba menyebarkan pengaruhnya dengan berpindah dari satu tempat ke satu tempat seperti Hijaz, Baṣrah, Kufah, Sham dan akhirnya Mesir.⁸¹

Pembelaian ‘Alī berlaku sehari selepas pembunuhan ‘Uthmān. Beliau telah dibaiahkan oleh semua sahabat. Ada pendapat menyebut bahawa Ṭalhah dan al-Zubayr berbaiah secara paksa tanpa kerelaan. Mereka keluar ke Mekah dan berjumpa ‘Aisyah di sana dan menjemput beliau ke Baṣrah sama-sama menuntut bela di atas kematian ‘Uthmān .

⁸⁰ al-Suyūtī, *Tarikh al-Khulafa*. 157-160.

⁸¹ al-Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyīn*. 49.

Berita ini sampai kepada ‘Alī lalu beliau keluar ke Iraq dan menemui Ṭalḥah, al-Zubayr dan ‘Aisyah di Baṣrah. Peristiwa ini dikenali sebagai perang al-Jamal yang berlaku pada tahun 36 Hijrah. Dalam kejadian ini, seramai 13,000 orang terkorban termasuk Ṭalḥah dan al-Zubayr.⁸²

Setelah peristiwa ini, ‘Alī tinggal di Baṣrah selama 15 hari dan kembali ke Kūfah. Di Shām, Mu‘āwiyah dan pengikutnya bangun menentang ‘Alī dan pergerakan ini sampai kepada pengetahuan ‘Alī lalu beliau keluar untuk menghadapi pasukan Mu‘āwiyah. Kedua-dua pasukan bertemu di Ḫiffīn dalam bulan Rejab tahun 36 Hijrah. Perundingan untuk berdamai akhirnya dipersetujui, Mu‘āwiyah diwakili ‘Amrū ibn al-‘Aṣ dan Abū Mūsa al-Asy‘arī mewakili ‘Alī di salah sebuah perkampungan di Shām yang bernama Aḍruh. Akan tetapi, walaupun perjanjian damai telah dibuat, pengikut ‘Alī daripada golongan Khawārij tetap tidak berpuas hati dengan perdamaian tersebut kerana menurut mereka “tiada hukum kecuali Allah” dan mereka bertahan di sebuah perkampungan di Shām, bernama al-Harūrā’. ‘Alī telah menghantar Ibn ‘Abbas untuk berdebat dan berhujah dengan mereka, ada sebahagian mereka yang kembali semula untuk berdamai dan sebahagian yang lain masih meneruskan perjalanan hingga sampai ke Nahrawan. Disebabkan keengganannya untuk berundur, ‘Alī memerangi mereka dan peristiwa ini berlaku pada tahun 38 Hijrah. Pada bulan Sha‘abān tahun yang sama, orang ramai berkumpul di Aḍruh, antara yang hadir Sa‘ad bin Abī Waqqās, ibn ‘Umar dan para sahabat lalu ‘Amrū ibn al-‘Aṣ mengemukakan kepada Abū Mūsa al-Asy‘arī satu perancangan licik. Abū Mūsa al-Asy‘arī dalam ucapannya bersetuju untuk memecat ‘Alī lalu ‘Amrū ibn al-‘Aṣ mengambil kesempatan ini dengan membaiah Mu‘āwiyah sebagai khalifah.

Peristiwa ini mengakibatkan orang ramai tidak berpuas hati terutama pengikut ‘Alī daripada golongan Khawārij. Lalu golongan ini membuat pakatan dengan memilih tiga

⁸² Kesemua periyawatan ini daripada ibn Sa‘ad. Lihat al-Suyūtī, *Tārikh al-Khulafā’*. 174.

orang wakil iaitu Abd al-Rahman ibn Muljam al-Muradī, al-Burak ibn Abdullah al-Tamīmī dan ‘Amrū ibn Bākir al-Tamīmī untuk membunuh ketiga-tiga tokoh yang terlibat dengan perundingan damai tersebut. Mereka ialah ‘Alī bin Abī Ṭālib, Mu‘āwiyah ibn Abī Sufyān dan ‘Amrū ibn al-‘Aṣ. Pada malam Jumaat 17 Ramaḍan tahun 40 Hijrah, ibn Muljam telah berjaya membunuh ‘Alī ketika beliau sedang keluar untuk menunaikan solat Subuh dengan memintas di hadapan ‘Alī lalu memukul pedangnya ke dahi ‘Alī dan membelah kepalanya. Setelah peristiwa itu, Hasan telah dibaiah menjadi khalifah oleh penduduk Kūfah. Pelantikan Hasan ini mengakibatkan wujudnya dua khalifah ketika itu iaitu Mu‘āwiyah di Syam dan Hasan di Iraq. Namun, Hasan telah menyerahkan kekuasaan khalifah kepada Mu‘āwiyah pada bulan Rabiul Awal tahun 41 Hijrah. Setelah penyerahan kuasa tersebut, Hasan berpindah ke Madinah dan seterusnya menetap di sana sehingga beliau wafat pada tahun 49 Hijrah. Beliau wafat akibat perbuatan isterinya yang meracuni beliau kerana hasutan daripada Yazīd bin Mu‘āwiyah yang berjanji untuk mengahwininya.⁸³

Pada hakikatnya, ada dua faktor penting yang menyebabkan Hasan menyerahkan kuasa khalifah terhadap Mu‘āwiyah , pertama kerana beliau sendiri tidak berminat dengan politik dan peperangan⁸⁴ dan kedua Hasan menetapkan syarat jaminan hidup iaitu jika Mu‘āwiyah wafat, jawatan khalifah akan diserahkan kembali kepadanya. Namun demikian, setelah memegang kuasa pemerintahan dan berdirinya kerajaan Bani Umayyah, Mu‘āwiyah telah mengubah dasar pemilihan khalifah yang berasaskan syura menjadi hak keturunan. Setelah Mu‘āwiyah wafat pada tahun 60 Hijrah, Yazīd dilantik menjadi pengantinnya di Shām. Penduduk Kufah merasa tidak puas hati dengan tindakan ini lalu mengutus surat kepada Husayn bin ‘Alī memintanya datang ke Kūfah untuk mengembalikan kekuasaan khalifah kepada keturunan ‘Alī, lalu beliau berangkat meninggalkan Mekah bersama anak-

⁸³ Ibid. 191.

⁸⁴ Mahayudin Hj. Yahaya, *Ensiklopedia Sejarah Islam*, (Bangi : Penerbit UKM, 1986), 410.

anaknya dan beberapa orang pengiring. Setelah hampir Kūfah, Ḥusayn mendapat bahawa kaum Bani Umayyah bersiap untuk menyerangnya. Mendengar kemaraan Ḥusayn, Yazīd mengirim tentera yang diketuai oleh ‘Ubaydullah bin Ziyād. Kedua belah pihak bertemu di Karbalā’ dan Ḥusayn terbunu di situ, kepalanya diceraikan daripada badannya dan dibawa ke Damsyik untuk dihadapkan kepada Yazid.⁸⁵

Rentetan daripada peristiwa al-Jamal, Ṣiffin dan Karbalā’ yang berlaku semasa pemerintahan ‘Alī sehingga bermula pemerintahan Mu‘āwiyah dan Yazīd, dan munculnya tanggapan dalam kalangan segelintir umat Islam bahawa ‘Alī adalah pengganti yang paling layak menjadi khalifah selepas kewafatan nabi s.a.w dan ditambah peranan yang dimainkan oleh ‘Abdullah bin Sabā’ semasa pemerintahan ‘Uthmān, telah menyemarakkan ketaksuban pengikut-pengikut ‘Alī berhubung dengan pemilikan kuasa kepimpinan dalam kalangan mereka. Agenda kepimpinan yang mereka yakini dan keistimewaan ‘Alī dan zuriatnya yang menjadi pewaris *al-imāmah*, telah menjadikan mereka lebih yakin dan percaya bahawa mereka adalah pemimpin yang unggul.

Keunggulan ini mereka rasakan sebagai kaum pilihan yang telah ditetapkan oleh Nabi s.a.w. dan kekebalan mereka untuk tidak melakukan kesilapan dan kesalahan telah menjadi satu ‘*trade mark*’ kepimpinan yang tiada bandingannya dengan golongan yang lain. Wasiat dan *ma’sūm* adalah dua sifat kepimpinan dalam golongan Shī‘ah yang menjadi faktor utama kemunculan aliran-aliran Shī‘ah kerana ianya berkembang berdasarkan pelantikan menjadi imam daripada ayah kepada anak tertua.

⁸⁵ Hamka, *Sejarah Umat Islam*, cet. ke-4. (Singapura : Pustaka Nasional Pte Ltd, 2002), 253.

2.3 Isu Kepimpinan Sebagai Faktor Utama Kemunculan Shī‘ah

Isu kepimpinan merupakan permasalahan besar yang timbul selepas kewafatan Nabi s.a.w. kerana isu ini bukan hanya melibatkan politik bahkan mengancam keselamatan akidah. Walaupun pada awalnya masalah ini tidak mezahirkan senario perpecahan kalangan umat, tetapi kenyataannya telah membuktikan bahawa umat Islam akhirnya berpecah kepada beberapa golongan. Muḥammad Abū Zuhrah mengidentifikasi isu perselisihan umat kepada tiga golongan yang besar iaitu pertama : golongan yang membahaskan masalah akidah, kedua : golongan yang berselisih pendapat mengenai politik dan ketiga : golongan yang membincangkan hal-hal yang berhubungkait dengan masalah fiqh. Muḥammad Abū Zuhrah juga menyebut kronologi pemberian ketiga-tiga khalifah selepas kewafatan Nabi s.a.w. Kaedah pemilihan tersebut dibuat dengan tiga cara, iaitu pertama, menerusi *al-intikhāb* iaitu pemilihan Abū Bakar secara langsung sebagaimana yang berlaku di Saqīfah Bani Sa‘īdah, kedua, *al-‘ahd* yang berlaku dengan menentukan khalifah yang layak untuk dijadikan pengganti selepas seseorang khalifah dan ketiga, menerusi *al-tarshīh* iaitu pencalonan khalifah dibuat berdasarkan permuzakarahan beberapa orang yang telah ditetapkan.⁸⁶ Kaedah pemilihan imam ini disebut sebagai sistem *shurā* yang berdasarkan model *shurā* Rasulullah s.a.w. Sistem ini diamalkan oleh Nabi s.a.w. dalam menguruskan organisasi, pentadbiran dan kebajikan masyarakat dan negara bahkan Nabi s.a.w. mengadakan mesyuarat dengan para sahabat untuk memutuskan sesuatu permasalahan yang penting apabila tidak wujud *naṣ* daripada wahyu. Sistem *shurā* ini diwarisi oleh para khalifah dan ahli shura terdiri daripada para sahabat Nabi s.a.w. sama ada dari golongan

⁸⁶ Muḥammad Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 25.

Muhājirīn dan golongan *Anṣār*. Mesyuarat biasanya diadakan di masjid Nabawi setelah solat sunat dua rakaat.⁸⁷

Shī‘ah adalah termasuk golongan politik yang pro-aktif dalam mempertahankan autoriti pemilikan kuasa kepimpinan iaitu *al-imāmah*. Anggapan bahawa Saidina ‘Alī lebih layak menjadi imam selepas Nabi s.a.w., telah mewujudkan golongan yang terlalu memihak dan menyokong beliau, walaupun pada peringkat awal sokongan tersebut adalah berdasarkan kelayakan beliau secara individu sebagai ahli keluarga Nabi s.a.w. tetapi ketaksuban ini akhirnya menimbulkan golongan yang benar-benar fanatic dan yakin bahawa kelayakan *al-imāmah* adalah berdasarkan kepada wasiat iaitu secara *naṣ* dan *ta‘yīn* (penentuan) sehingga timbul sebutan Shī‘ah dan *tasyayyu‘*. Ketaksuban terhadap ahli keluarga Nabi s.a.w. iaitu *ahl al-bayt* sebagai pemegang amanah *al-imāmah* menurut pandangan Shī‘ah berbeza dengan kefahaman Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah dalam menyintai dan menyanjungi keluarga Nabi s.a.w., bahkan penghormatan ini telah terbukti dalam doa dan solat umat Islam sejagat yang menyebut selawat kepada Nabi s.a.w. serta ahli keluarga Nabi s.a.w. tanpa ada kepercayaan akidah tentang penetapan *al-imāmah* daripada Rasulullah s.a.w.⁸⁸ Merujuk kepada kepercayaan Shī‘ah terhadap pemilikan hak *al-imāmah* bagi ‘Alī dan zuriatnya semata-mata, ‘Alī menurut mereka lebih berhak menjadi khalifah berbanding dengan Abū Bakar, ‘Umar dan ‘Uthmān kerana Nabi s.a.w telah menetapkan pengganti khalifah kepada ‘Alī dan para imam selepasnya dan hak penentuan

⁸⁷ Yahaya Jusoh dan Kamarul Azmi Jasmi, *Pendidikan Politik dan Khilafah Islam dalam Pelbagai Perspektif*. (Johor Darul Takzim : Universiti Teknologi Malaysia, 2006), 26.

⁸⁸ Sirajuddin Abbas, *I’tiqad Ahlussunnah wal-Jamā‘ah*, cet. ke-14. (Kelantan : Pustaka Aman Press Sdn Bhd, 2014), 78. Antara ungkapan selawat yang dimaksudkan ialah اللهم صلی علی سیدنا محمد و علی آل سیدنا محمد terjemahannya : Ya Allah, selawatlah atas penghulu kami Muhammad dan atas keluarga penghulu kami Muhammad.

ini telah menjadi tradisi dalam kepercayaan Shī‘ah.⁸⁹ Kepercayaan ini telah dihuraikan oleh Muhammad Ređa al-Mužaffar seperti berikut :⁹⁰

نعتقد أن الإمامة كالنبوة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله أو لسان الإمام المنصوب بالنص إذا أراد أن ينص على الإمام من بعده ، ونعتقد أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على خليفته والإمام في البرية من بعده ، فعين ابن عمه علي بن أبي طالب أميراً للمؤمنين وأميناً للوحي وإماماً للحق في عدة مواطن . ونصبه وأخذ البيعة له بأمره المؤمنين يوم الغدير فقال : "ألا من كنت مولاه فهذا على مولاه"

Terjemahan : Kami (Shī‘ah) percaya bahawa *al-imāmah* mempunyai kedudukan yang sama seperti *al-nubuwah* (kenabian), tidak berlaku pelantikan imam melainkan dengan *naṣ* daripada Allah S.W.T. iaitu menerusi rasul atau menerusi imam (yang dilantik selepasnya secara *naṣ*). Kami percaya bahawa Nabi s.a.w. telah menentukan khalifahnya dan imam selepasnya di muka bumi ini melalui *naṣ*. Lalu baginda menetapkan anak bapa saudaranya (sepupunya) ‘Alī bin Abū Ṭalib sebagai amirul mukminin, sebagai pemegang amanah wahyu dan sebagai imam yang *al-haqq* kepada semua manusia di beberapa kawasan. Nabi s.a.w. telah melantik ‘Alī dan membaihinya sebagai pucuk kepemimpinan bagi orang-orang Islam pada hari Ghadir, lalu baginda bersabda : “Ketahuilah bahawa sesiapa yang telah menjadikan aku sebagai *mawlānya* maka ‘Alī juga menjadi *mawlānya*”.

Tidak terdapat *naṣ* daripada *al-Qur’ān* dan ḥadīth menyatakan bahawa ‘Alī bin Abī Ṭalib telah ditentukan atau dinaṣkan menjadi khalifah setelah kewafatan nabi s.a.w. Para sahabat bersetuju untuk melantik Abū Bakar menjadi khalifah yang pertama dan ‘Alī sendiri telah bermubaya ‘ah dengan saidina Abū Bakar.⁹¹ Menurut para ulama, teks ḥadīth di atas menunjukkan keutamaan ‘Alī dan bukannya bermaksud pengangkatan ‘Alī sebagai

⁸⁹ ‘Irfān Abd al-Ḥamid, *Dirāsāt fī al-Firaq wa al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*. (Beirut : Mu’assasah al-Risālah, 1984), 23.

⁹⁰ Muḥammad Ređa al-Mužaffar, *Aqāid al-Imāmiyyah*, cet. ke-8. (Kaherah : Maṭba‘ah al-‘Ālamīyyah, 1973), 78.

⁹¹ *Penjelasan Terhadap Kefahaman Syiah*, ed. Bahagian Penyelidikan, cet. ke-3, (Kuala Lumpur : Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 1997), 10.

al-imāmah, bahkan perkataan *mawlā* atau *wilāyah* di dalam ḥadīth tersebut bermaksud kasih sayang dan tolong menolong antara kedua pihak. Jika ḥadīth ini menegaskan tentang pelantikan ‘Alī sebagai pengganti nabi s.a.w., sudah pasti ḥadīth ini akan ‘Alī jadikan dalil dan hujah di saat pemberian Abū Bakar sebagai khalifah yang pertama, akan tetapi hal itu tidak terjadi dan ini menunjukkan bahawa tiada penentuan hak khalifah dan *naṣ* yang menyatakan demikian selepas kewafatan nabi s.a.w.⁹² Menurut al-Asy‘arī, setelah ‘Alī memperakui kekhilafahan Abū Bakar dengan menyatakan baiahnya terhadap beliau, dan ‘Alī berkata : “Ya khalifah Rasulullah”, pengakuan ‘Alī ini tidak akan berlaku jika apa yang diucapkannya bertentangan dengan apa yang tersirat dalam hati beliau.⁹³

Oleh kerana itu, al-Shahrastānī menyebutkan bahawa terdapat dua kaedah pemilihan kepimpinan dalam Islam, pertama : kaedah *al-ittifāq wa al-ikhtiyār* (persetujuan dan pemilihan), kedua : kaedah *al-naṣ wa al-ta’yīn* (*naṣ* dan penetapan iaitu secara wasiat). Kaedah yang pertama adalah menerusi persetujuan daripada masyarakat atau ahli mesyuarat, *ahl al-halli wa al-’aqdi* yang telah ditetapkan untuk membuat pemilihan imam berdasarkan syarat yang telah ditentukan ke atas mereka sebagaimana yang telah dilaksanakan dalam pemilihan *Khulafā’ al-Rāshidīn*.⁹⁴ Kaedah kedua adalah pemilihan *imām* berdasarkan *naṣ* dan penetapan. *Naṣ* bermaksud pelantikan dan penentuan ‘Alī sebagai imam begitu juga dengan penentuan para imam selepasnya sebagai pemimpin berdasarkan ketentuan daripada ayah kepada anak tertua.⁹⁵

⁹² Ma‘ruf Amin et.al, *Mengenal dan Mewaspadai Penyimpangan Syi‘ah di Indonesia*, (Jakarta : Gema Insani, 2013), 69.

⁹³ al-Asy‘arī, Abū al-Hasan ‘Ali bin Ismā‘īl, *al-Luma‘*, ed. Muhammad Amin al-Dannāwī, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah, 2000), 83.

⁹⁴ Pelantikan *Khulafā’ al-Rāshidīn* adalah berdasarkan keperibadian dan karisma mereka yang membuatkan mereka layak untuk dipilih dan dipersetujui oleh *ahl al-halli wa al-’aqdi* (ahli yang layak merungkai dan menetapkan atau memutuskan sesuatu permasalahan ummah berdasarkan kemampuan mereka berijtihad) sebagai pemimpin, berbeza dengan pelantikan imam menurut Shi‘ah yang berasaskan kepercayaan mereka bahawa *al-imāmah* telah dinasikan (wasiat) daripada Nabi s.a.w.

⁹⁵ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*. 28.

Shī‘ah juga menganggap fikrah *al-imāmah* ini sebagai rukun agama kerana menurut fahaman mereka Nabi s.a.w. tidak sewenangnya menyerahkan urusan pemilihan imam kepada masyarakat umum kerana isu kepimpinan adalah urusan penting bahkan Nabi s.a.w. telah menetapkan penggantinya adalah seorang imam yang bersifat *ma’sūm*.⁹⁶ Kenyataan ini juga disebutkan dalam kitab *al-Harakāt al-Bātinīyyah fī al-Islām* seperti berikut:⁹⁷

فالفئة التي والت على بن أبي طالب وأقرت له بالامامة والخلافة من بعد النبي ، سميت
بالشيعة لكونها شاعتها وبأيتها . وتطورت العقيدة بمرور الزمن ، فأصبحت الولاية
والامامة ركنا من أركان الدين .

Terjemahan : Dan golongan yang menyebelahi ‘Ali bin Abi Talib dan menganggap beliau sebagai imam dan khalifah selepas kewafatan Nabi s.a.w., mereka disebut sebagai Shī‘ah kerana mereka menyokong dan membaiah ‘Ali. Keyakinan ini terus berkembang sehingga menjadikan kedudukan wali dan imam sebahagian daripada rukun agama.

Oleh kerana itu, menurut Shī‘ah urusan *al-imāmah* adalah bersifat warisan bahkan imam mempunyai taraf yang sama dengan nabi. Pemikiran *al-imāmah* ini juga berkembang kerana peranan ‘Abdullah bin Sabā’, seorang pemuda Yahudi yang cuba mempengaruhi masyarakat Islam dengan membawa tiga kefahaman yang berhubung dengan *al-imāmah* iaitu pertama, fahaman tentang wasiat Nabi s.a.w. yang menetapkan ‘Alī sebagai penggantinya, kedua, fahaman tentang *raj‘ah* iaitu ‘Alī akan kembali ke dunia setelah kewafatannya dan ketiga, fahaman mengenai ‘Alī sebenarnya tidak dibunuh bahkan masih hidup dan tinggal di langit, ‘Alī akan turun ke bumi untuk mengamankan keadaan huru hara dan menegakkan keadilan.⁹⁸

⁹⁶ al-Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, juz.1, 58. Lihat Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad, *Muqaddimah*, 196. Lihat Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, cet. ke-12. (Kaherah : Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1978), 266.

⁹⁷ Muṣṭafā Ghālib, *al-Harakāt al-Bātinīyyah fī al-Islām*, (Beirut : Dār al-Andalus, 1996), 48.

⁹⁸ al-Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, juz. 1, 11.

Scenario yang berlaku dalam pemilihan imam ini telah mengakibatkan wujudnya keperluan kepada seorang pemimpin yang dianggap layak sebagai pengganti Nabi s.a.w., seorang pemimpin yang mempunyai identiti yang sempurna, terpelihara daripada melakukan kesilapan yang menjadikan semua orang harus mentaatinya. Berasaskan kepada signifikan keperibadian imam ini, ‘Irfān ‘Abd al-Ḥamīd menyebutkan bahawa sumber atas pemikiran Shī‘ah berhubung *al-imāmah* ini mempunyai kaitan yang sangat erat dengan fikrah karisma. Fikrah ini menyebutkan bahawa seorang pemimpin harus mempunyai sifat kerohanian yang sangat tinggi dan bersifat sempurna. Kesempurnaan ini diilhamkan kepada imam untuk tidak berbuat silap dalam tindakan dan pergaulannya oleh kerana itu ia wajib ditaati dan dihormati sebagai seorang pemimpin. Sifat kesempurnaan dan karisma kepemimpinan ini hanya dapat diwarisi dan berpindah daripada ayah kepada anaknya yang tertua. Ciri *charismatic leader* (*qāidun rūhīyyun mulhamun*) ini amat diperlukan dalam mengendalikan suasana politik khasnya dalam menentukan kepemimpinan yang layak untuk mentadbir sebuah kerajaan Islam.⁹⁹

Dalam perkara ini, al-Ghazālī menegaskan bahawa hanya keperibadian Nabi s.a.w. sahaja yang dapat memenuhi ciri fikrah karisma tersebut¹⁰⁰. al-Ghazālī juga menjelaskan bahawa seorang imam atau pemimpin yang ditaati ialah seorang pemimpin yang terlibat secara langsung dalam hal ehwal keduniaan, syaratnya ialah dia memahami urusan agama dan memenuhi syarat untuk menjadi seorang imam. Maka pemilihan seseorang imam amat diperlukan dalam mentadbir urusan dunia, manakala mentadbir urusan dunia juga diperlukan bagi menegakkan urusan agama dan penegakan urusan agama amat diperlukan

⁹⁹ ‘Irfān ‘Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fī al-Firaq*, 10.

فكرة الكارزما هي الإعتقاد بقيادة ملهمة معصومة في أفعالها وسلوكها على رأسها قائد روحي ملهم متصرف بصفات روحية فائقة وموروثة لا يمكن اكتسابها بالعلم الجهد والتحصيل بل تأتي بروحى إلهي وتنظر له التبعية والطاعة المطلقة باعتباره صاحب دعوة روحية مقدس

¹⁰⁰ al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 81.

bagi mencapai kebahagiaan akhirat dan ia menjadi matlamat pengutusan para nabi.¹⁰¹ Maka tidak dapat dinafikan bahawa isu kepemimpinan ini menjadi faktor yang amat signifikan di atas kemunculan aliran Shī‘ah kerana keyakinan mereka terhadap keperibadian ‘Alī yang mempunyai pelbagai keistimewaan.

Di samping kefahaman Shī‘ah tentang *al-imāmah*, pengkaji cuba mengaitkan beberapa *fikrah* yang berkaitan dengannya seperti sifat kema’sūman imam, *al-taqiyyah*, *al-badā’*, *al-raj‘ah* dan *al-mahdī al-muntażar*. *Fikrah-fikrah* seumpama ini telah melatari neraca berfikir golongan Shī‘ah sehingga membawa kepada pemikiran imam bertaraf *mu‘allim* sebagai sumber *al-ma‘rifah*. Sebagaimana yang telah dinyatakan oleh para sejarawan Islam bahawa golongan Shī‘ah menganggap isu kepemimpinan adalah urusan agama yang telah dinaşkan oleh Nabi s.a.w. kepada ‘Alī dan zuriatnya. *al-Imāmah* adalah rukun agama dan termasuk perkara wajib menurut mereka kerana pelantikan imam tidak sewenangnya diserahkan kepada khalayak untuk memilih seorang pemimpin yang bersifat *ma’sūm* dan wajib ditaati.

Melihat kepada perkembangan awal *al-imāmah* hingga muncul pelbagai aliran dalam golongan Shī‘ah, pengkaji cuba menjelaskan hubungan *al-taqiyyah* dengan konsep *al-imāmah*. Dalam mempertahankan hak dan kebenaran, para imam Shī‘ah diberi kebenaran untuk menunjukkan sesuatu yang bertentangan dengan hakikat. Sikap ini disebut oleh Shī‘ah sebagai *al-taqiyyah* iaitu sikap seseorang dibolehkan berbeza dengan apa yang tersembunyi dalam hati, dengan cara berselindung dan menyesuaikan diri dengan keadaan agar dapat melindungi jiwa, harta dan kehormatan para imam. Menurut Shī‘ah keengganan ‘Alī untuk menuntut jawatan khalifah sewaktu pelantikan Abū Bakar, juga disebabkan *al-*

¹⁰¹ al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I‘tiqād*, ed. İnşāf Ramaḍān, (Beirut : Lubnan, 2003), 170.

أن السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ، و نظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة ، وهو مقصود الأنبياء قطعاً .

taqiyah. Akan tetapi, al-Asy‘arī telah menolak kefahaman tersebut dan tetap mempertahankan kesahihan *ijmā‘* para sahabat yang telah membaiyah Abū Bakar.¹⁰²

Manakala kepercayaan Shī‘ah tentang *al-badā’* bermaksud perubahan atau kemunculan. Menurut mereka *al-badā’* dan *nasakh* adalah perkara yang sama, *nasakh* terdapat dalam syariat sedangkan *al-badā’* terjadi pada penciptaan. Ada tiga pendapat mengenai *al-badā’* menurut Shī‘ah, pertama : berlaku perubahan iaitu *al-badā’* pada perkara yang diketahui sahaja, kerana *al-badā’* tidak berlaku pada ilmu Allah S.W.T. yang bersifat azali, tetap dan abadi seperti berlaku kemiskinan selepas kaya, sakit selepas sihat, mati selepas hidup dan pada perkara-perkara yang melibatkan pertambahan dan pengurangan seperti umur dan juga rezeki. Semua perubahan ini tidak termasuk sebagai *al-badā’* kerana semua perkara-perkara ini melibatkan amal perbuatan manusia yang berhubungkait dengan ilmu Allah S.W.T. Kedua : berlaku perubahan pada ilmu Allah S.W.T. iaitu berubah pada zat pengetahuan iaitu ilmu Allah itu sendiri dan bukannya pada objek yang hendak diketahui kerana menurut Shī‘ah, ilmu Allah itu terbahagi kepada dua ; ilmu Allah S.W.T di *lūh maḥfūz* dan di *lūh al-maḥw wa al-iṣbāt*. Adapun ilmu Allah S.W.T di *lūh maḥfūz* adalah ilmu yang tidak boleh berubah, ilmu ini yang tercatat di *lūh maḥfūz* manakala ilmu yang dicatat di *lūh al-maḥw wa al-iṣbāt* ialah ilmu yang boleh berubah dan ilmu inilah yang dimaksudkan *al-badā’*. Pendapat yang ketiga : perubahan yang berlaku pada ilmu manusia dan bukan pada ilmu Allah S.W.T.. Menurut Shī‘ah ilmu manusia ini boleh berubah di luar jangkaan mereka.

Muhammad Bayūmī menyebutkan pandangan salah seorang pengikut Shī‘ah, Mūsā al-Musāwi tentang sebab timbulnya pemikiran *al-badā’* bahawa pergantian jawatan *al-imāmah* adalah bersifat bersambung (*al-tasalsul*) iaitu daripada bapa kepada anak tertua. Pergantian jawatan ini, mengecualikan pergantian jawatan terhadap Hasan dan Husayn. Ini

¹⁰² al-Asy‘arī, *al-Luma‘*, 84.

bermaksud bahawa jawatan *al-imāmah* Hasan tidak berpindah kepada anak Hasan yang tertua bahkan jawatan tersebut diganti oleh adiknya, Husayn. Perubahan ini yang dimaksudkan sebagai *al-badā'*, kerana kepercayaan ini menurut mereka ini adalah berasaskan *naṣ* daripada Nabi s.a.w. : “Hasan dan Husayn adalah imam yang sama-sama berdiri atau duduk”, ḥadīth ini menurut mereka menaṣkan bahawa kedua-duanya mempunyai hak yang sama dalam *al-imāmah*. Perkara yang sama juga berlaku kepada Ismā‘īl, anak tertua daripada Ja‘afar al-Ṣādiq yang seharusnya menjawat jawatan imam, akan tetapi Ismā‘īl telah wafat semasa ayahnya hidup maka jawatan *al-imāmah* berpindah kepada adiknya Mūsā. Perubahan yang mereka anggap sebagai *al-manṣab al-Ilāhī* ini, mereka maksudkan juga sebagai *al-badā'*.¹⁰³

Selain fikrah *al-badā'*, fahaman *al-imāmah* juga berkembang sejajar dengan fikrah *al-raj‘ah*. Fikrah ini dibawa oleh ‘Abdullah bin Sabā’ yang menganggap bahawa nabi Muḥammad s.a.w. akan kembali ke dunia sebagaimana kembalinya nabi Isa a.s. Pemikiran ini menurut Abdullah bin Sabā’ telah tercatat dalam kitab taurat bahawa setiap nabi mempunyai *waṣī* dan ‘Alī adalah sebaik-baik *waṣī* sebagaimana Nabi s.a.w. adalah sebaik-baik nabi. Berhubung dengan kedudukan nabi dan imam, al-Asy‘arī menyebutkan tiga pendapat golongan *al-Rāfiḍah* mengenainya. Pendapat pertama : beranggapan bahawa kedudukan para nabi lebih utama daripada para imam akan tetapi sebahagian mereka menganggap kedudukan para imam lebih utama daripada para malaikat. Pendapat kedua : beranggapan bahawa para imam lebih utama daripada nabi dan malaikat, tiada seorang pun yang lebih utama daripada para imam. Manakala pendapat ketiga : beranggapan bahawa malaikat dan nabi lebih utama daripada para imam.¹⁰⁴

¹⁰³ Muhammad Bayūmī, *Haqīqah al-Shī‘ah*, (al-Manṣūrah, Mesir : Dār al-Ghad al-Jadīd, 2007), 194.

¹⁰⁴ al-Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyyīn*, 120.

Berasaskan pernyataan ini, para imam mempunyai kedudukan yang penting dalam kalangan nabi dan malaikat maka lahir pemikiran bahawa setiap nabi akan meninggalkan pengantinya secara wasiat yang dianggap *waṣī* oleh golongan Shī‘ah. Tidak hairan jika Abdullah bin Sabā’ menganggap bahawa ‘Alī bin Abī Ṭalib adalah *waṣī* daripada nabi Muḥammad s.a.w. bahkan menurut Abdullah bin Sabā’, ‘Uthmān telah merebut hak ‘Alī sebagai khalifah dan beliau berusaha untuk mengembalikan hak tersebut kepada ‘Alī. Kefahaman *al-raj‘ah* ini terus berkembang apabila golongan Shī‘ah menganggap para imam yang *waṣī* adalah *al-mahdī al-muntaẓar*, keyakinan ini bermaksud *al-mahdī* yang lahir daripada keturunan nabi s.a.w akan menyelamatkan manusia daripada kezaliman iaitu mereka akan muncul semula ke dunia untuk melakukan kebajikan dan melakukan keadilan. Menurut Shī‘ah, *al-raj‘ah* adalah hukuman daripada Allah terhadap orang yang zalim dan *al-mahdī* akan melaksanakan tugas menghukum tersebut dengan menilai dan menimbang hukuman tersebut sama ada diberi peluang untuk terus hidup bagi yang beriman dan akan dihukum mati bagi yang melakukan kerosakan dan kejahatan di dunia.¹⁰⁵ Ulama Shī‘ah dulu dan kini telah sepakat menyatakan bahawa kepercayaan *al-raj‘ah* ialah hukuman terhadap suatu kaum yang akan kembali ke dunia sebelum tiba hari kiamat.¹⁰⁶ *al-Raj‘ah* tidak akan berlaku kecuali kepada yang tinggi imannya atau berlaku *al-raj‘ah* kepada orang melakukan kejahatan yang belum sempat diazab, akan tetapi jika mereka telah diazab oleh Allah maka tidak akan berlaku *al-raj‘ah* ke atas mereka.¹⁰⁷

Kefahaman tentang *al-mahdī al-muntaẓar* menurut Shī‘ah ialah seorang yang telah ditentukan dan diketahui, tarikh kelahirannya iaitu pada tahun 256 Hijrah dan beliau dianggap masih hidup. Orang yang dimaksudkan ialah anak kepada al-Ḥasan al-‘Askarī

¹⁰⁵ *Ibid.*, 59.

¹⁰⁶ "إعادة أقوام للحياة قبل اليوم القيمة"

¹⁰⁷ Muḥammad Bayūmī, *Haqīqah al-Shī‘ah*, 200.

"أَن الرَّجْعَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا لِمَنْ بَلَغَ دَرْجَةً عَالِيَّةً فِي الْإِيمَانِ ، أَوْ مَنْ بَلَغَ الْغَايَةَ فِي الْفَسَادِ ، وَأَن رَّجْعَةَ الْمُفْسِدِينَ لَا تَكُونُ إِلَّا لِمَنْ لَمْ يَهْلِكْ اللَّهُ بِالْعَذَابِ
أما من هلكه الله بالعذاب فإنه لا يرجع

iaitu Muḥammad. Beliau adalah imam kedua belas Shī‘ah *al-Imāmīyyah*¹⁰⁸. Perkara ini menurut Shī‘ah telah ditentukan oleh Nabi s.a.w., *ahl al-bayt* dan para sahabat. Kepercayaan tentang *al-mahdī al-muntażar* tidak terputus kerana ia sentiasa wujud dan tersembunyi. Muḥammad *al-mahdī al-muntażar* akan muncul pada hari yang telah dijanjikan oleh Allah S.W.T dan ini merupakan rahsia Ilahi yang tidak dapat diketahui kecuali Allah S.W.T. sahaja. Bahkan sifat kekal *al-mahdī al-muntażar* merupakan suatu mukjizat daripada Allah S.W.T menurut Shī‘ah. Muḥammad dianggap sebagai imam sejak berumur lima tahun setelah kewafatan ayahnya. Kejadian ini menurut Shī‘ah mempunyai persamaan dengan mukjizat yang berlaku kepada nabi Isa a.s. tatkala beliau diutus menjadi nabi dan mampu berkata-kata sewaktu beliau masih bayi.¹⁰⁹

Seterusnya Muḥammad Bayūmī menjelaskan bahawa *al-mahdī al-muntażar* terbahagi kepada dua peringkat, pertama dinamakan sebagai *al-ghaybah al-ṣughrā* dan peringkat kedua dinamakan sebagai *al-ghaybah al-kubrā*. Dalam peringkat *al-ghaybah al-ṣughrā* menurut Shī‘ah, *al-imāmah* ketika itu terdiri daripada empat orang yang mereka gelar sebagai *al-nawwāb*. Mereka ialah ‘Uthmān bin Sa‘id al-‘Umarī dan anaknya, Muḥammad bin ‘Uthmān bin Sa‘id al-‘Umarī, Abū al-Qāsim al-Ḥasan bin Muḥammad al-Samarī dan Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad al-Samarī. Apabila tiba giliran *al-nawwāb* yang terakhir bererti berakhir peringkat *al-ghaybah al-ṣughrā* dan bermula peringkat *al-ghaybah al-kubrā* yang tidak menentukan sesiapa pun sebagai perantara antara imam dan Shī‘ah. Menurut Shī‘ah proses perjalanan *al-ghaybah al-ṣughrā* masih tetap berterusan sehingga imam mencapai tujuannya dan selesai menjalankan tugas dan peranannya dalam menegakkan keadilan.¹¹⁰

¹⁰⁸ Aliran Shī‘ah al-Imāmīyyah ini juga dikenali Shī‘ah al-Ithna’ ‘Asharīyyah.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 144.

¹¹⁰ Muḥammad Bayūmī, *Haqīqah al-Shī‘ah*, 200.

Berdasarkan penjelasan di atas, beberapa *fikrah* yang berkaitan dengan *al-imāmah* ini telah menjadikan prinsip *al-imāmah* ini sebagai prinsip yang terpenting bahkan menurut mereka, *al-imāmah* adalah rukun agama. Selain kepercayaan mereka tentang *al-imāmah*, mereka juga menjadikan kefahaman tauhid, *nubuwwah*, keadilan dan hari kiamat sebagai doktrin utama dalam beragama. Menurut Shī‘ah maksud kemaksuman seorang imam adalah berasas kepada sifat para nabi yang sentiasa taat dan tidak melanggar perintah Allah S.W.T. Sifat ‘*iṣmah* bermaksud penjagaan menyeluruh daripada Allah kerana jika berlaku penderhakaan akan merosakkan kesucian para nabi dan juga para imam mereka. Adapun kepemimpinan para imam akan terus kekal selepas ketiadaan mereka kerana mereka sebenarnya tidak mati tetapi bersembunyi dan ghaib daripada manusia serta akan muncul sebagai imam *al-mahdī al-muntaẓar*.¹¹¹ Prinsip-prinsip yang berkaitan dengan kefahaman *al-imamah*, akan pengkaji huraikan dalam tajuk yang berhubung dengan prinsip-prinsip aliran Shī‘ah Ismā‘īlīyyah al-Bāṭiniyyah al-Ta‘līmiyyah.

Walaupun pada sejarah awal selepas kewafatan nabi s.a.w., persoalan *al-imāmah* tidak menjadi isu yang kontroversi kerana masing-masing para sahabat akur dengan keputusan pemilihan khalifah dan tidak mempertikaikannya, akan tetapi pergolakan yang timbul di akhir pemerintahan ‘Uthmān telah memulakan episod perpecahan umat Islam dalam pemilihan *al-imāmah* yang mengakibatkan munculnya golongan Shī‘ah dan pelbagai aliran yang masing-masing mempunyai doktrin dan konsep tersendiri. Begitu juga kemunculan aliran Shī‘ah Ismā‘īlīyyah al-Bāṭiniyyah al-Ta‘līmiyyah, mereka juga

¹¹¹ Kamaludin Nurdin Marjuni, *Agenda Politik Shī‘ah*, (Batu Caves, Selangor : PTS Millenia Sdn. Bhd., 2013), 30.

mempunyai konsep dan prinsip tersendiri mengenai *al-imāmah* sehingga timbul pemikiran *al-ta 'līm*¹¹² sebagaimana yang telah disebut al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*.

2.4 Kemunculan Aliran-Aliran *Shī'ah*

Berasaskan kepada konsep *al-Imāmah* yang telah dihuraikan sebelum ini, lahir selepas itu beberapa aliran dalam golongan tersebut. al-Asy'arī berpendapat bahawa *Shī'ah* terbahagi kepada tiga golongan iaitu, *al-Ghālīyah*, *al-Rāfidah* yang juga disebut sebagai *al-Imāmīyyah* dan *al-Zaydīyyah*.¹¹³ Istilah *al-Ghālīyah* ini juga disebut *al-Ghullah* yang berasal dari perkataan bahasa Arab, *ghāli-ghalā fī al-dīn wa al-amr-yaghlu-ghulūwwan* yang bermaksud melampaui had dan batasan pada perkara agama dan juga perkara yang lain.¹¹⁴ al-Asy'arī berpendapat bahawa aliran *Shī'ah* dinamakan *al-Ghālīyah* kerana mereka melampaui batas dalam menyokong 'Alī dan mengungkapkan sokongan mereka dengan perkataan yang berlebih-lebihan.¹¹⁵ Muḥammad Abū Zuhrah membahagikan aliran *al-Ghālīyah* kepada dua iaitu, *al-Sabbāīyyah* dan *al-Gharābīyyah*. Aliran *al-Sabbāīyyah* adalah aliran yang dibawa oleh pengikut Abdullah bin Sabā' ; seorang Yahudi yang mempercayai apa yang disebut dalam kitab Taurat bahawa setiap nabi mempunyai *waṣī* dan 'Alī adalah sebaik-baik pewaris setelah nabi Muḥammad s.a.w. Mereka menganggap 'Alī tidak mati dan akan kembali ke dunia sebelum hari kiamat, sebagaimana nabi Muḥammad s.a.w. akan kembali ke dunia. Aliran ini juga berpendapat bahawa Allah telah menempati (*hulul*) badan 'Alī dan badan para imam selepasnya.

¹¹² Pemikiran *ta 'līm* ialah suatu kepercayaan yang dibawa oleh satu aliran daripada mazhab *Shī'ah* iaitu *Bātīnīyyah* yang diketuai oleh al-Hasan ibn al-Ṣabbāh yang akhirnya menamakan aliran mereka sebagai *Ta 'līmīyyah*. Doktrin aliran ini akan dibincang dengan lebih detil dalam tajuk yang seterusnya. Lihat al-Ghazālī, Muqaddimah kitab *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, ed. Chelhot, 11.

¹¹³ al-Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmīyyīn*, 66.

¹¹⁴ Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, 'Alī Shayrī (ed.), *Lisān al-'Arab*, j. 10. (Beirut : Muassasah al-Tārīkh al-'Arabīyy, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabīy, 1992), 112, entri "ghalā".

¹¹⁵ al-Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmīyyīn*, 66. (*innamā sammū al-Ghālīyah liannahum gulūww fī 'Alī wa qālū fī hi qawlan 'azīman*).

Manakala aliran *al-Gharābiyyah* juga dianggap aliran yang melampau kerana menganggap ‘Alī sebagai nabi. Mereka berpendapat bahawa Jibril tersalah hantar wahyu kepada nabi Muḥammad s.a.w., sedangkan wahyu tersebut menurut mereka khusus untuk ‘Alī.¹¹⁶ Menurut al-Shahrastānī aliran *al-Ghālīyah* menyamakan para imam mereka dengan sifat-sifat ketuhanan dan aliran ini terpengaruh dengan fahaman Yahudi yang menganggap Tuhan menyerupai makhluk-Nya dan juga fahaman agama Naṣrani yang menganggap makhluk menyerupai Tuhan mereka. Ada empat perkara yang menyebabkan Aliran ini dianggap melampau iaitu pada perkara-perkara *al-tasybīh*, *al-badā'*, *al-raj'ah* dan *al-tanāṣukh*.¹¹⁷ Istilah *al-tasybīh* bermaksud para imam mereka iaitu Ja‘afar ibn Muḥammad adalah Allah, akan tetapi ia tidak berupa seperti yang kita lihat bahkan ia menyerupai gambaran manusia. Mereka mendakwa bahawa setiap apa yang berdetik dalam hati mereka adalah wahyu dan setiap orang mukmin akan mendapat wahyu.¹¹⁸

يَزْعُمُونَ أَن جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ هُوَ اللَّهُ ، وَأَنَّهُ لَيْسَ بِالذِّي يَرُونَ ، وَأَنَّهُ تَشَبَّهُ لِلنَّاسَ بِهَذِهِ الصُّورَةِ، وَرَعُومُوا أَن كُلَّ مَا يَحْدُثُ فِي قُلُوبِهِمْ وَحْيٌ ، وَأَن كُلَّ مُؤْمِنٍ يَوْحَى إِلَيْهِ ، وَتَأْوِلُوا فِي ذَلِكَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى : (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) أَيْ بَوْحٍ مِّنَ اللَّهِ .

Terjemahan : Mereka mendakwa bahawa Ja‘afar bin Muḥammad adalah Allah, dan ia bukanlah seperti yang mereka nampak, ia menyerupai bentuk manusia. Mereka mendakwa bahawa setiap apa yang berdetik di hati mereka adalah wahyu kerana setiap orang beriman akan diwahyukan kepadanya. Pendapat ini berdasarkan pentakwilan mereka terhadap ayat *al-Qur’ān* ; yang bermaksud wahyu daripada Allah S.W.T.

(وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ)
Ali ‘Imrān 3 :145

Terjemahan : Dan (tiap-tiap) makhluk yang bernyawa tidak akan mati melainkan dengan izin Allah.

¹¹⁶ Muḥammad Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 37.

¹¹⁷ Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 173.

¹¹⁸ Al-Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 78.

Manakala *al-badā'* bermaksud Allah S.W.T mengubah apa yang dikehendaki-Nya mengikut perubahan ilmu-Nya, Ia menyuruh berbuat sesuatu kemudian menyuruh melakukan yang sebaliknya.¹¹⁹

أَنَّ اللَّهَ – سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى – يَغِيرُ مَا يَرِيدُهُ تَبَعًا لِتَغْيِيرِ عِلْمِهِ ، وَأَنَّهُ يَأْمُرُ بِالشَّيْءِ ثُمَّ يَأْمُرُ بِخَلْفِهِ .

Terjemahan : Sesungguhnya Allah S.W.T. mengubah apa yang dikehendaki-Nya sesuai dengan ilmu-Nya, dan Allah S.W.T. juga memerintahkan untuk berbuat sesuatu kemudian memerintahkan sebaliknya.

Istilah *al-Raj'ah* bermaksud 'Alī tidak mati, ia akan kembali ke dunia untuk menegakkan keadilan setelah berlaku kezaliman. Bagi aliran ini, *al-raj'ah* akan berlaku sebelum tiba hari kiamat.¹²⁰

يَزْعُمُونَ أَنَّ عَلِيًّا لَمْ يَمُتْ ، وَأَنَّهُ يَرْجِعُ إِلَى الدُّنْيَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِيمَاذَا الْأَرْضُ عَدْلًا .

Terjemahan : Mereka mendakwa bahawa 'Ali belum wafat, dan sesungguhnya ia akan kembali ke dunia sebelum hari kiamat untuk menegakkan keadilan di dunia setelah berlaku kezaliman.

Sementara itu, istilah *al-tanāsukh* bermaksud keluar roh daripada jasad dan berpindah ke jasad yang lain. Pemikiran ini menurut Abu Zahrah, diambil daripada falsafah India kerana menurut mereka roh yang diazab akan berpindah kepada jasad yang rendah dan manakala roh yang baik akan diberi ganjaran berpindah daripada hidup kepada kehidupan yang lebih tinggi.¹²¹

¹¹⁹ Muhammad Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 41.

¹²⁰ Al-Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyyīn*, 86.

¹²¹ Muhammad Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 41.

يعتقدون بتناسخ الأرواح وهو خروج الروح من جسد وحلوها في جسد آخر ، وهذا الرأى مأخوذ من الفلسفة الهندية ، فهم الذين يقولون ذلك القول . ويقولون ان الروح تعذب بانتقالها إلى حيوان أدنى ، وتشاب بانتقالها من حى الى أعلى منه .

Sementara itu, al-Asy‘arī menyebutkan bahawa *al-tanāsukh* yang dimaksudkan Shī‘ah ialah para imam Shī‘ah tidak akan mati bahkan badan mereka akan diangkat ke alam malaikat dan diletakkan kepada jasad-jasad manusia yang menyerupai jasad-jasad mereka.¹²²

وقالوا بالتناسخ وأنهم لا يموتون ، ولكن يرثون بأبدانهم على الملائكة ، وتوضع للناس أجساد شبه أجسادهم ، واستحلوا الخمر والزنا واستحلوا سائر المحرمات .

Terjemahan : Mereka (Shī‘ah) berpendapat tentang *al-tanasukh* bahawa mereka tidak mati tetapi jasad mereka akan diangkat ke alam malaikat dan diletakkan ke jasad- jasad manusia yang serupa dengan jasad mereka.

Oleh kerana fahaman mereka yang keterlaluan ini, aliran ini dikategorikan sebagai *al-Ghullah* atau *al-Ghālīyah*. Adapun golongan kedua Shī‘ah ialah *al-Rāfidah* iaitu golongan Shī‘ah yang meninggalkan ketuanya, Zayd bin ‘Alī.¹²³ Golongan ini dinamakan *al-Rāfidah* kerana mereka menolak *al-imāmah* Abū Bakar dan ‘Umar. Selain *al-Rāfidah* golongan ini disebut juga sebagai *al-Imāmīyah* kerana mereka percaya bahawa *al-imāmah* ‘Alī bin Abī Ṭālib telah dinaṣkan oleh Nabi s.a.w. Kedudukan Alī sebagai imam selepas Nabi s.a.w. adalah suatu ketetapan dan ketentuan yang jelas. Pelantikan imam secara wasiat ini terus berlangsung terhadap Hasan, Husayn dan anaknya, ‘Alī bin al-Husayn.¹²⁴ Pelbagai aliran Shī‘ah telah timbul akibat daripada konsep *al-imāmah* sehingga menyebabkan

¹²² al-Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmīyyīn*, 78.

¹²³ Ibn Manzūr Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, ed. 2, (Beirut : Dār Ṣādir, 1990), 157, entri “*rafaḍa*”.

¹²⁴ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 162. Lihat Ibn Taymiyyah, Abī al-‘Abbās Taqī al-Dīn Ahmad ibn Abd al-Halīm. *Minhāj al-Sunnah*, ed. Muḥammad Rasyād Sālim, cet. ke-2, jil.1, (al-Rabat : Maktabah al-Ma‘ārif, 1998), 35.

berlaku perpecahan Shī‘ah yang menyaksikan muncul susulan daripada itu aliran al-Ta‘līmiyyah.¹²⁵ Teori pemilihan *al-imāmah* daripada ayah kepada anak tertua ini telah menyebabkan kepimpinan dalam Shī‘ah *al-Imāmīyyah* berpucuk kepada dua pimpinan iaitu Ismā‘īl bin Ja‘afar al-Ṣādiq dan Musā al-Kāzim.

Pada hakikatnya, setelah Ja‘afar al-Ṣādiq, kepimpinan akan berpindah kepada Ismā‘īl sebagai anak yang tertua, tetapi ada pendapat mengatakan bahawa oleh kerana Ismā‘īl telah wafat, maka pucuk pimpinan telah berpindah kepada adiknya Musā al-Kāzim. Walaupun demikian, ada juga pendapat yang mengatakan bahawa Ismā‘īl sebenarnya tidak wafat. Alasan ini sengaja diadakan dengan tujuan melindungi Ismā‘īl daripada ancaman pemerintah ketika itu, pendapat sedemikian ini dianggap *taqīyyah* menurut golongan Shī‘ah.¹²⁶ Maka tradisi kepimpinan diteruskan oleh dua pucuk pimpinan iaitu Ismā‘īl bin Ja‘afar yang melahirkan aliran Shī‘ah Ismā‘īlīyyah dan kepimpinan Musā al-Kāzim yang melahirkan aliran Shī‘ah *Ithnā ‘Asyārīyyah*.¹²⁷ Kenyataan ini juga telah disebutkan dalam kitab Shī‘ah, *al-Harakat al-Bātinīyyah fī al-Islam* seperti berikut :¹²⁸

فنبأ ببحث هذه الحركة منذ وفاة الامام جعفر الصادق وانشقاق شيعته الى قسمين ،
قسم نادى بأمامية ولده موسى الكاظم وعرفت هذه الفرقة بالامامية الاثنى عشرية نسبة
إلى عدد الأئمة . أما القسم الثانى فقد ساقوا الامامة إلى اسماعيل بن جعفر ، وسميت
هذه الفرقة بالاسماعيلية .

Terjemahan : Kami mula membincangkan gerakan ini sejak kewafatan imam Ja‘afar al-Ṣādiq kemudian berpecah menjadi dua bahagian, pertama : golongan yang menjadikan anaknya (Ja‘afar), Musā al-Kazim sebagai imam. Golongan ini dikenali sebagai aliran imam dua belas iaitu aliran yang berdasarkan kepada bilangan imam mereka. Golongan yang kedua ialah golongan yang menganggap Ismā‘īl bin Ja‘afar sebagai imam. Golongan ini dinamakan sebagai aliran al-Ismā‘īlīyyah.

¹²⁵ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 162.

¹²⁶ Kewafatan Ismail sengaja diada-adakan untuk menghindari dari diketahui oleh khalifah ‘Abbāsiyyah. Lihat al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 167.

¹²⁷ Muhammad Abū Zuhrah, *Tārikh al-Madhbāhīb al-Islāmīyyah*, 52.

¹²⁸ Muṣṭafā Ghālib, *al-Harakāt al-Bātinīyyah fī al-Islām*, 71.

Selain aliran *al-Imāmīyyah*, al-Asy‘arī juga menganggap aliran *al-Kaysānīyyah* sebagai golongan *al-Rāfiḍah* kerana beliau membahagikan golongan *al-Rāfiḍah* kepada dua puluh empat aliran dan di dalam pembahagian ini termasuk *al-Kaysānīyyah* yang mempunyai sebelas aliran. Ada tiga pendapat berhubung dengan penamaan *al-Kaysānīyyah*, pertama : apabila al-Mukhtār digelar sebagai *Kaysān* oleh Muḥammad bin al-Ḥanafīyyah iaitu ketika beliau diminta untuk menjadi imam Shī‘ah dalam suatu rancangan untuk menuntut bela atas pembunuhan Ḥusayn. Pendapat kedua mengatakan bahawa al-Mukhtār adalah *mawlā* kepada ‘Alī bin Abī Ṭālib kerana aliran ini beranggapan bahawa pelantikan Muḥammad bin al-Ḥanafīyyah sebagai imam adalah berasaskan kepada kaedah pendalilan (*al-istidlāl*) bukan secara *nas* kerana pelantikan ini berlaku apabila ‘Alī bin Abī Ṭālib menyerahkan bendera kepada anaknya Muḥammad bin al-Ḥanafīyyah semasa berlaku perang *al-Jamal*, maka sebahagian Shī‘ah menganggap cara ini adalah salah satu cara pelantikan imam walaupun selepas ini, penyerahan bendera tersebut adalah dianggap sebagai pelantikan *nas* dan bukan kaedah *al-istidlāl*.¹²⁹ Di samping itu, al-Shahrastānī juga berpendapat bahawa al-Mukhtār adalah anak murid kepada Muḥammad bin al-Ḥanafīyyah. Beliau pada awalnya adalah pengikut Khawārij kemudian pengikut al-Zubayr dan kemudian akhirnya menjadi pengikut Shī‘ah aliran *al-Kaysānīyyah*.¹³⁰

Sebelum aliran *al-Kaysānīyyah* muncul, timbul satu golongan yang juga membela kewafatan Ḥusayn di Karbalā’ pada tahun 64H. Golongan ini dinamakan gerakan *al-Tawwābīn* yang diketuai oleh Sulaymān bin Sard al-Khuzā’ī. Gerakan ini menzahirkan kekesalan mereka kerana tidak dapat membantu Ḥusayn ketika beliau dan tenteranya dikepung semasa berada di Karbalā’. Dalam masa yang sama, muncul satu golongan di Kūfah pada tahun 66H, yang diketuai oleh al-Mukhtār bin Abi ‘Ubayd al-Thaqafi,

¹²⁹ al-Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 91.

¹³⁰ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 147.

golongan ini juga timbul kerana membela kewafatan Ḥusayn. Pada zaman al-Mukhtār ini, golongan Shī‘ah terbahagi kepada dua aliran iaitu : Shī‘ah Aliran *al-Kaysaniyyah* dan aliran yang kedua ialah Shī‘ah yang diketuai oleh ‘Alī Zainal ‘Ābidīn bin Ḥusayn.¹³¹ Berasaskan kenyataan ini, telah wujud satu gerakan yang menyokong Ḥusayn sebelum lahir aliran *al-Kaysāniyyah* yang mana gerakan ini muncul bukan sebagai satu aliran Shī‘ah yang mempunyai prinsip dan akidah yang ada seperti sekarang, golongan yang dimaksudkan adalah *al-Tawwābīn*.

Selain daripada aliran *al-Imāmīyah* dan *al-Kaysāniyyah* yang dianggap sebagai aliran *al-Rāfiḍah*, al-Baghdadi juga menganggap aliran *al-Ghullah*, *al-Sabbā’iyah* sebagai *al-Rāfiḍah*. Aliran ini bukan sahaja kerana ketaksuban mereka terhadap ‘Alī yang terlalu tinggi sehingga mendorong mereka untuk mempertuhankan ‘Alī bahkan sikap mereka yang tidak memperakui kekhilafahan Abū Bakar dan ‘Umar, telah menjadikan mereka dianggap sebahagian daripada aliran *al-Rāfiḍah*.¹³²

Golongan ketiga Shī‘ah ialah aliran *al-Zaydīyah*. Mereka adalah pengikut Zayd bin ‘Alī bin al-Ḥusayn bin ‘Alī bin Abī Ṭālib yang menganggap jawatan imam adalah daripada keturunan Fatimah r.a. Menurut mereka setiap imam wajib ditaati sama ada Ḥasan atau Ḥusayn. Dalam perkara *al-imāmah*, aliran ini berpendapat bahawa dibolehkan seseorang memilih imam yang kurang layak walaupun ada imam yang lebih layak dan berhak untuk dijadikan sebagai imam (*jawāz al-imāmah al-mafḍūl ma ‘a qiyām al-afḍal*). Menurut mereka, walaupun ‘Alī bin Abī Ṭālib berhak untuk menjadi imam selepas kewafatan Nabi s.a.w., tetapi atas maslahat untuk meredakan perselisihan berhubung dengan kepimpinan dan juga untuk ketenteraman semua pihak maka jawatan khalifah diserahkan kepada Abū

¹³¹ Maghfūr ‘Uthmān, *Nash’ah al-Shī‘ah*, (Brunei Darussalam : Universiti Brunei Darussalam, 1991), 47.

¹³² al-Baghdādi, *al-Farq Bayna al-Firaq*, 18.

Bakar dan ‘Umar.¹³³ Menurut Abū Zuhrah, aliran *al-Zaydīyyah* terbahagi kepada dua ; *al-Mutaqaddimūn* dan *al-Muta’akhkirūn*. Aliran *al-Zaydīyyah al-Mutaqaddimūn* ialah Aliran yang mengiktiraf *al-imāmah* Abū Bakar dan ‘Umar. manakala aliran *al-Zaydīyyah al-Muta’akhkirūn* pula adalah aliran yang menolak *al-imāmah* Abū Bakar dan ‘Umar. Oleh kerana itu, Muhammad Abū Zuhrah menganggap *al-Zaydīyyah al-Muta’akhkirūn* tergolong sebagai aliran *al-Rāfiḍah*. Walaupun demikian, di akhir pernyataannya beliau menyatakan bahawa wujud aliran *al-Zaydīyyah al-Mutaqaddimūn* di Yaman.¹³⁴ Ini menunjukkan walaupun aliran *al-Zaydīyyah al-Muta’akhkirūn* tidak lagi berpegang kepada doktrin asal aliran *al-Zaydīyyah* yang menghormati kekhalifahan Abū Bakar dan ‘Umar namun demikian segelintir daripada aliran tersebut masih wujud.

Ringkasnya, di dalam pembahagian golongan Shī‘ah, pengkaji mendapati bahawa kategori Shī‘ah yang dicadangkan pembahagiannya oleh al-Asy‘arī kepada tiga aliran sahaja iaitu *al-Ghāliyyah*, *al-Rāfiḍah* dan *al-Zaydīyyah* iaitu meliputi aliran-aliran Shī‘ah yang lainnya sebagaimana yang disebut oleh para sejarawan Islam seperti al-Shahrastānī dan Muhammad Abū Zuhrah yang juga membahagikan Shī‘ah kepada lima golongan iaitu, *al-Kaysānīyyah*, *al-Zaydīyyah*, *al-Imāmīyyah*, *al-Ghālīyyah* dan *al-Ismāīlīyyah*.¹³⁵ Sementara itu, ‘Irfan ‘Abdul Ḥamīd membahagikan Shī‘ah kepada empat aliran sahaja iaitu, *al-Imāmīyyah al-Ithnā ‘Asharīyyah*, *al-Zaydīyyah*, *al-Ismāīlīyyah* dan *al-Ghullāh*.¹³⁶ Walaupun pembahagian tersebut agak berbeza namun semua golongan Shī‘ah bersepakat tentang signifikannya kedudukan *al-imāmah* dalam politik kepimpinan mereka.

¹³³ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 154.

¹³⁴ Muhammad Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 46.

¹³⁵ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 147. Lihat Muhammad Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 37.

¹³⁶ ‘Irfān ‘Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fī al-Firaq wa al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*, 43.

Huraian tentang aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah akan terus dibahas yang mana aliran ini terhasil daripada pecahan golongan al-Imāmīyyah yang melahirkan aliran al-Ithnā‘Asharīyyah dan al-Ismā‘īliyyah.

2.5 Latar Belakang Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah

Pelbagai aliran Shī‘ah timbul akibat daripada munculnya konsep *al-imāmah* sehingga menyebabkan berlakunya perpecahan Shī‘ah al-Imāmīyyah kepada aliran al-Ithnā‘Asharīyyah¹³⁷ dan aliran Ismā‘īliyyah.¹³⁸ Aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah yang dinisbahkan kepada Ismā‘īl bin Ja‘afar al-Ṣādiq adalah anak yang tertua Ja‘afar yang telah dinaṣkan untuk menjadi imam tetapi beliau telah wafat semasa bapanya masih hidup.¹³⁹ Perselisihan berhubung dengan kewafatan Ismā‘īl melibatkan pelbagai anggapan, ada yang berpendapat bahawa Ismā‘īl telah wafat dan ketentuan *al-imāmah* secara *naṣ* akan berpindah kepada anaknya Muḥammad dan ada yang berpendapat bahawa Ismā‘īl tidak wafat. Perselisihan ini juga disebut oleh Farhad Daftary dalam bukunya *A Short History of The Ismailis* bahawa aliran yang menyokong kewafatan Ismā‘īl menganggap Ja‘afar al-Ṣādiq telah melantik Muḥammad sebagai pengganti Ismā‘īl kerana menurut mereka *al-imāmah* tidak akan berpindah kepada adik Ismā‘īl, Musa. Mereka berpendapat demikian kerana mereka yakin tidak akan berlaku perpindahan *naṣ* antara adik beradik selepas Hasan dan Husayn, aliran ini dikenali sebagai al-Mubārakīyyah. Sementara itu, aliran yang menyokong bahawa Ismā‘īl tidak wafat dikenali sebagai al-Ismā‘īliyyah al-Khāliṣah kerana menganggap Ismā‘īl akan muncul semula sebagai imam Mahdi.¹⁴⁰

¹³⁷ Keterangan mengenai al-Ithnā‘Asharīyyah telah dijelaskan sebelum ini.

¹³⁸ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 162.

¹³⁹ Muḥammad Abū Zuhrah, *Tārikh al-Madhbāh al-Islāmiyyah*, 52.

¹⁴⁰ Farhad Daftary, *A Short History of The Ismailis*, (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1998), 35.

Dakwaan mereka tentang kemunculan imam Mahdi selaras dengan kefahaman mereka tentang imam *al-mastūr* (tersembunyi). Aliran Shī‘ah al-Ismā‘īlīyyah menganggap bahawa Muḥammad bin Ismā‘īl adalah imam ketujuh dan ini melengkapkan peredaran imam-imam aliran ini kepada tujuh imam dan imam ini tersembunyi. Keyakinan ini adalah berdasarkan fahaman mereka bahawa apa pun keadaan yang berhubungkait dengan para imam adalah berasaskan kepada angka tujuh, sebagaimana tujuh hari dalam seminggu, tujuh tingkatan langit dan tujuh tingkatan cakrawala. Kemunculan imam Mahdi yang juga disebut imam *al-mastūr*, akan menjalankan kuasanya secara rahsia akan tetapi menzahirkan dakwahnya secara terang-terangan. Bermula dari fikrah ini, timbul aliran al-Bātīnīyyah yang menganggap bahawa setiap zahir mempunyai makna batin.¹⁴¹ Perkara yang zahir mudah difahami manakala perkara batin adalah persoalan rumit yang harus difahami dengan teliti, dan ketelitian ini menurut mereka tidak mudah untuk difahami oleh kebanyakan orang. Begitu juga *al-Qur’ān*, ia meliputi ilmu zahir dan ilmu batin dan yang dimaksudkan zahir daripada *al-Qur’ān* itu ialah ilmu yang dapat diketahui melalui pengucapan sedangkan batin daripada *al-Qur’ān* bermaksud memahami *al-Qur’ān* melalui ilmu batin. Aliran ini mendakwa bahawa orang yang berpegang kepada zahir *al-Qur’ān* akan diazab dengan kesulitan sementara yang beramat dengan ilmu batin, dibolehkan mereka meninggalkan amalan-amalan yang zahir.¹⁴²

Ada dua faktor yang menyebabkan timbulnya nama al-Bātīnīyyah ini menurut Muḥammad Abū Zuhrah, pertama : disebabkan imam mereka yang tersembunyi, imam mereka ini akan terus bersembunyi sehingga terwujudnya kerajaan di Maghribi dan kemudian kerajaan tersebut berpindah ke Mesir. Manakala faktor kedua ialah di dalam syariat Islam terdapat perkara-perkara yang berbentuk zahir dan perkara-perkara yang

¹⁴¹ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 191. Lihat juga 168.

¹⁴² ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥafīnī, *al-Mu‘jam al-Falsafī*, (Kaherah : Dār al-Sharqīyyah, 1990), 42.

berbentuk batin. Manusia pada kebiasaannya hanya mengetahui perkara yang zahir manakala manusia yang bertahap imam sahaja yang mengetahui perkara batin bahkan imam juga mampu mengetahui perkara yang lebih batin daripada yang batin (*bāṭin al-bāṭin*). Menurut aliran ini, imam mampu mentakwilkan lafaz-lafaz *al-Qur’ān* dengan pentakwilan yang ganjil dan menganggap pentakwilan seperti ini adalah di antara rahsia ilmu batin.¹⁴³

al-Shahrastānī telah membahagikan aliran al-Bāṭiniyyah kepada aliran yang lama dan yang baru, iaitu al-Bāṭiniyyah *al-qadīmah* dan al-Bāṭiniyyah *al-jadīdah*. Al-Bāṭiniyyah *al-qadīmah* ialah aliran yang dipengaruhi oleh pemikiran falsafah. Mereka berpendapat bahawa imam yang menjadi pengganti selepas kewafatan Nabi s.a.w. adalah *waṣī* kerana menurut mereka di alam atas, akal dan *nafs* bersifat *kulli*. Di alam ini, akal dan *nafs* berbentuk individu (*akal mushakkhas*) yang bersifat *kulli*, maka akal dianggap insan kamil yang *natiq* dan menurut aliran ini akal adalah nabi. Sedangkan *nafs* di alam ini umpsama kanak-kanak yang masih bersifat kurang dan sedang berkembang ke arah kesempurnaan atau umpsama air mani yang sedang berkembang menjadi janin yang sempurna, maka proses perkembangan yang mereka namakan sebagai asas ini yang mereka maksudkan sebagai *waṣī*.

Perkembangan ini bagi mereka, suatu proses pergerakan falak yang digerakkan oleh akal dan *nafs*. Begitu juga perkembangan syariat, ia digerakkan oleh nabi dan *waṣī*. Perkembangan kedua-duanya telah membawa *nafs* sampai ke tahap kesempurnaan dan apabila bersatu dengan akal, disebut sebagai *al-qiyāmah al-kubrā*. Dengan kata yang lain, dari saat bergerak hingga waktu berhenti, ia dikatakan sebagai permulaan dan dari saat berhenti hingga ke suatu masa yang tiada hentinya, maka ia dikatakan kesempurnaan. Fikrah ini mereka kaitkan dengan angka dan bilangan kalimah dan ayat *al-Qur’ān*. Mereka

¹⁴³ Muḥammad Abū Zuhrāh, *Tārikh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, 54.

menganggap angka mempunyai sukatan yang tertentu, sifat yang khusus baginya dan kesannya terhadap *nafs*. Oleh itu, aliran ini menganggap angka tujuh adalah suatu pusingan atau peringkat bagi mencapai kesempurnaan.¹⁴⁴

Pemikiran al-Bātiniyyah yang bercampur dengan falsafah ini telah mempengaruhi Hasan bin Muḥammad ibn al-Šabbāḥ (m.518H/1124M), beliau menjadikan Alamut sebagai pusat penyebaran dakwahnya. Gerakan beliau ini bermula pada tahun 483H/1090M dan dikenali sebagai gerakan al-Baṭinīyyah *al-Jadīdah* yang disebut juga sebagai aliran Al-Ta‘līmiyyah. Selain nama al-Bātiniyyah dan al-Ta‘līmiyyah, Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah juga mempunyai nama gelaran yang lain seperti al-Qarāmiṭah, al-Qarmaṭīyyah, al-Khurramīyyah, al-Khurramdīnīyyah, al-Bābakīyyah, al-Ismā‘īliyyah, al-Sab‘īyyah dan al-Muhammirah.¹⁴⁵ Walaupun aliran Shī‘ah ini mempunyai pelbagai nama dan gelaran akan tetapi penegasan mereka tentang hak pemilikan *al-imāmah* mempunyai maksud dan matlamat yang tidak berbeza iaitu hak pelantikan imam adalah milik anak yang tertua.

Strategi awal gerakan Hasan bin al-Šabbāḥ ialah membuat suatu ketetapan bahawa hanya seorang imam sahaja yang layak menjadi imam pada satu masa dan beliau menganggap hanya gerakan yang dibawanya sahaja dianggap golongan yang selamat memandangkan kelayakan imam hanya daripada aliran ini dan bukannya daripada aliran yang lain.¹⁴⁶ Dalam kitab *Fadāih al-Bātiniyyah* menyebutkan bahawa yang dimaksudkan dengan imam *mu‘allim* ialah imam yang memerintah Mesir ketika itu.¹⁴⁷ Kenyataan ini juga disebut oleh Farouk Mitha, bahawa yang dimaksudkan dengan imam yang mengetahui

¹⁴⁴ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 192.

¹⁴⁵ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Fadāih al-Bātiniyyah*, ed. Abd al-Rahman Badawī, (Kuwait : Mu’assasah Dār al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1964), 11.

¹⁴⁶ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 195.

¹⁴⁷ al-Ghazālī, *Fadāih al-Bātiniyyah*, 45.

semua perkara itu adalah imam al-Ismā‘īlīyyah yang menjadi khalifah Mesir iaitu khalifah al-Mustansir (m.487H/1094M) ayah kepada Nizār.¹⁴⁸

Gerakan al-Ta‘līmiyyah ini menafikan *al-ra‘y* dan *al-qiyās*, oleh kerana itu mereka menyeru khalayak untuk belajar dan mendapatkan ilmu daripada imam mereka yang *ma’sūm*. Ketaatan terhadap imam *ma’sūm* dan *bertaqlīd* kepadanya adalah wajib tanpa syarat bahkan menempatkannya pada kedudukan Nabi s.a.w. Berasaskan fahaman mereka ini, mereka menolak *naṣar* dan *ijtihad*.¹⁴⁹ Menurut Ibn al-Jawzi, aliran ini cuba membawa fahaman memisahkan diri daripada agama sebagaimana yang diamalkan oleh golongan Majūsī, Mazdakīyyah, Thanawīyyah, orang-orang yang berfahaman Ateis dan juga ahli falsafah. Mereka berusaha melepaskan diri daripada pengaruh agama sehingga sampai ke satu tahap, mereka mengingkari Allah, mendustakan para rasul dan mengingkari hari kebangkitan.¹⁵⁰

Gerakan al-Bāṭiniyyah *al-Jadīdah* ini juga disebut sebagai *al-Da‘wa al-Hādiya* sementara al-Bāṭiniyyah *al-Qadīmah* sebagai *al-Da‘wa al-Qadīmah*. Gerakan al-Bāṭiniyyah *al-Qadīmah* ini berpusat di Mesir, yang dinamakan kerajaan Fatimiyyah. Manakala gerakan *al-Bāṭiniyyah al-Jadīdah* diketuai oleh Ḥasan bin al-Ṣabbāḥ. Beliau mula terlibat dengan kerajaan Fatimiyyah, ketika beliau dilantik menjadi wakil pendakwah di Rayy, utara Iran. Dan beliau mula memutuskan hubungannya dengan kerajaan Fatimiyyah, apabila Nizār putera khalifah al-Mustansir yang dinaṣķan untuk menjadi pengganti khalifah telah disingkirkan oleh panglima tentera kerajaan Fatimiyyah, Badr al-Jamali, dan anaknya al-

¹⁴⁸ Farouk Mitha, *al-Ghazālī and the Ismailis : A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, (London : I.B Tauris & Co Ltd, 2001), 52. Lihat juga dalam nota hujung, 110. (For al-Ghazālī this would have meant al-Mustansir as it does not seem that he was aware of the succession dispute around the latter’s son Nizār).

¹⁴⁹ al-Ghazālī, *Fadāih al-Bāṭiniyyah*, 17. Lihat juga al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 11.

¹⁵⁰ Ibn al-Jawzy, Jamal al-Dīn Abī al-Farj ‘Abd al-Rahman, *Talbīs Iblīs*, (Kaherah : Maktabah al-Mutanabbā, t.t.), 106.

Afḍal. Mereka telah mengangkat adik kepada Nizār, al-Musta‘lī sebagai khalifah iaitu yang telah berkahwin dengan anak perempuan Badr al-Jamali.¹⁵¹

Bermula daripada peristiwa penyingkiran ini, Ḥasan bin al-Ṣabbāḥ memulakan gerakannya membela kedudukan Nizār sebagai pengganti khalifah. Gerakan ini yang dikenali sebagai Shī‘ah Ismā‘īlīyyah Nizāriyah. Di dalam *Tārikh al-Da‘wah al-Ismā‘īlīyyah*, Mustafā Ghālib menjelaskan bahawa setelah berlaku persengketaan antara Nizār dan al-Afḍal, Nizār meninggalkan Kaherah menuju Iskandarīyyah. Apabila beliau diserang, diam-diam Nizār meninggalkan Iskandarīyyah menuju Farsi dan menetap di Jibāl al-Ṭāliqān. Nizār bersama ahli keluarga dan pengikutnya bertemu Ḥasan bin al-Ṣabbāḥ di Jibāl al-Ṭāliqān dan menetap di istana ‘Alamūt. Nizār mendirikan kerajaan al-Nizāriyah dan tidak lama setelah itu beliau sakit dan telah menetapkan anaknya yang tertua, ‘Alī al-Hādī sebagai pengantinya pada tahun 490H. Beliau wafat dua hari setelah ketetapan itu dan di semadikan di istana ‘Alamūt. Mustafā Ghālib menyebutkan bahawa disebabkan persengketaan yang berlaku antara Nizār dan adiknya Ahmad al-Musta‘lī, aliran Shī‘ah Ismā‘īlīyyah telah terbahagi kepada dua, iaitu Ismā‘īlīyyah al-Nizāriyah yang dikenali sekarang al-Aghākhanīyyah (Agākhan)¹⁵² dan aliran Ismā‘īlīyyah yang kedua ialah al-Musta‘līyyah yang dikenali sebagai al-Bohra dan mereka berada di India, manakala al-Tayyibiyyah¹⁵³ aliran Ismā‘īlīyyah yang berada di Yaman.¹⁵⁴ Walaupun kedua-dua versi yang menceritakan tentang hubungan Ḥasan bin al-Ṣabbāḥ dengan Nizār ini sedikit berbeza akan tetapi keduanya menunjukkan pertemuan mereka dan bermulanya gerakan aliran al-

¹⁵¹ Farouk Mitha, *al-Ghazālī and the Ismailis*, 20.

¹⁵² Aliran Ismā‘īlīyyah Agakhan dikenali di Malaysia dengan nama Kedai Peerbai yang bergerak sekitar Lembah Kelang. Lihat *Penjelasan Terhadap Fahaman Shī‘ah*, ed. Bahagian Penyelidikan, (Kuala Lumpur : Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 1997), 2.

¹⁵³ Aliran Shī‘ah Taiyyibi Bohra ini juga dikenali di Malaysia kerana memiliki Kedai Bombay. Mereka berpusat di Kelang dan mempunyai tanah perkuburan dan masjidnya sendiri. Lihat *Penjelasan Terhadap Fahaman Shī‘ah*, ed. Bahagian Penyelidikan, (Kuala Lumpur : Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 1997), 2.

¹⁵⁴ Muṣṭafā Ghālib, *Tārikh al-Da‘wah al-Ismā‘īlīyyah*, cet. ke-2, (Beirut : Lubnān, 1965), 239.

Ta‘līmiyyah yang dipimpin oleh Ḥasan bin al-Ṣabbāḥ dengan fahaman bahawa imam *mu‘allim* adalah keturunan Nizār.

Pada dasarnya, aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bāṭiniyyah al-Ta‘līmiyyah bermula daripada perselisihan tentang kewafatan Ismā‘īl sehingga aliran Ismā‘īliyyah ini berkembang sebagai aliran yang terpengaruh dengan pemikiran falsafah, dan setelah itu berkembang menjadi aliran al-Bāṭiniyyah yang mana aliran ini berkembang menjadi aliran Ismā‘īliyyah al-Nizāriyyah. Perkembangan aliran ini juga mengambil kira perkembangan pemikiran mereka tentang *al-imāmah* yang mana apabila Nizār dan Ḥasan bin al-Ṣabbāḥ bertemu di Alamūt, telah timbul suatu pemikiran yang baru iaitu imam adalah seorang *mu‘allim* yang bersifat *ma’sūm* yang menjadikan aliran ini sebagai aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta‘līmiyyah. Untuk mengetahui lebih lanjut mengenai prinsip-prinsip dan neraca berfikir yang mendasarkan pemikiran aliran ini, berikut pengkaji hanyaikan perbahasan mengenainya.

2.5.1 Prinsip-Prinsip Utama Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bāṭiniyyah al-Ta‘līmiyyah

Untuk memahami lebih jelas, peranan imam Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bāṭiniyyah al-Ta‘līmiyyah dan neraca berfikir golongan ini di dalam kitab *al-Qistās*, pengkaji mendapati bahawa al-Ghazālī juga menyebutkan mengenai aliran ini dalam kitab *Fadā’ih al-Bāṭiniyyah*. Dalam kitab tersebut, al-Ghazālī membahagikan perbahasan mengenai al-Bāṭiniyyah kepada lima prinsip dasar yang utama kerana prinsip-prinsip ini mempunyai kaitan yang erat dalam membentuk neraca berfikir aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bāṭiniyyah al-Ta‘līmiyyah tentang konsep *al-ma‘rifah* yang bersumberkan imam *ma’sūm* sebagaimana perbahasan al-Ghazālī dalam kitab *al-Qistās al-Mustaqīm*. Prinsip-prinsip

tersebut ialah *al-Ilāhiyyāt*, *al-nubūwwāt*, *al-imāmah*, *al-qiyāmah* dan *al-ma‘ād*, dan *al-takālīf al-shar‘iyyah*.¹⁵⁵

2.5.1.1 *al-Ilāhiyyāt*

Dalam perkara *al-Ilāhiyyāt*, al-Bāṭiniyyah mempercayai wujud dua tuhan yang bersifat *qadīm* (sedia ada). Kewujudan tuhan tidak mengikut perkiraan masa, oleh kerana itu tuhan terawal tiada permulaan kewujudannya kerana salah satu tuhan disebut sebagai ‘illah (sebab) bagi wujudnya tuhan yang kedua. Tuhan yang awal (sebab) mereka sebut sebagai *al-sābiq* dan tuhan yang kedua sebagai *al-tālī*. Oleh kerana tuhan yang awal adalah penyebab wujudnya tuhan yang kedua maka tuhan yang menjadi penyebab tadi, mereka namakan sebagai akal dan tuhan kedua dinamakan sebagai *nafs*. Menurut aliran ini, tuhan yang bernama akal adalah bersifat sempurna sedangkan tuhan yang bernama *nafs* bersifat kurang sempurna kerana kedudukannya yang bersandar kepada tuhan akal. Justeru ketidaksempurnaan ini, mereka fahami bahawa akal sempurna adalah khazanah tempat terkumpulnya setiap penciptaan kerana setiap penciptaan akan menjadi kurang sempurna, jika tidak disandarkan kepada akal sempurna (*al-sābiq*) iaitu akal pertama. Mereka berpendapat demikian berdasarkan kepada *al-Qur’ān*, *sūrah al-Hijr* ayat 9 :

قالَ تَعَالَى : ﴿إِنَّا نَخْنُونَ نَزَّلْنَا أَلْذِكْرَ﴾
al-Hijr 15 : 9

Terjemahan : Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan *al-Qur’ān*

¹⁵⁵ al-Ghazālī. *Faḍā’ih al-Bāṭiniyyah*, 25. Walaupun dalam halaman ini, al-Ghazālī menyebutkan empat prinsip sahaja dan prinsip yang keempat beliau namakan sebagai *al-hasyr* dan *al-nasyr*, akan tetapi di halaman 29 beliau menyebutkan prinsip keempat ini dengan sebutan *al-qiyāmah* dan *al-ma‘ād*, dan di halaman 30 beliau menyebutkan prinsip yang kelima iaitu *al-takālīf al-shar‘iyyah* yang tidak beliau sebutkan pada halaman ini.

dan *sūrah al-Zukhruf* ayat 32 :

قالَ تَعَالَى: ﴿نَحْنُ قَسَّمَنَا﴾
al-Zukhruf 43 : 32

Terjemahan : Kami membahagi-bahagikan antara mereka

Kewujudan istilah tuhan yang awal iaitu *al-sābiq* juga berdasarkan kefahaman mereka mengenai ayat *al-Qur’ān*, *sūrah al-A ’la* ayat 1 :

قالَ تَعَالَى: ﴿سَيِّحَ أَسْمَارِكَ الْأَعْلَى﴾
al-A ’la 87 : 1

Terjemahan : Bertasbihlah mensucikan nama Tuhanmu Yang Maha Tinggi (dari segala sifat-sifat kekurangan).

Menurut aliran ini, pengertian *al-A ’la* mengandungi makna tuhan (*al-sābiq*) iaitu tuhan yang terawal dan tertinggi daripada tuhan yang kedua (*al-tālī*) kerana jika wujud tuhan yang lain dalam sifat *al-A ’la* maka sudah pasti tidak akan wujud istilah *al-A ’la* iaitu tuhan yang tertinggi (*al-sābiq*). Dalam pengertian syarak menurut aliran ini, tuhan *al-sābiq* disebut sebagai *al-qalam* bermaksud *al-mufid* dan tuhan *al-tālī* disebut sebagai *al-Lūh* yang bermaksud *mustafid muta ’athhir*, oleh kerana itu mereka menganggap tuhan *al-tālī* sebagai tuhan yang menetapkan sesuatu perkara berdasarkan maksud *sūrah al-Qamar*, ayat 49 :¹⁵⁶

قالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾
al-Qamar 54 : 49

Terjemahan : Sesungguhnya Kami menciptakan tiap-tiap sesuatu menurut takdir (yang telah ditentukan).

¹⁵⁶ al-Ghazālī. *Fadāih al-Bātiniyyah*, 26.

Menurut mereka, tuhan *al-sābiq* tidak disifatkan wujud dan tidak juga disifatkan ‘*adam* (tiada, tidak wujud) kerana ‘*adam* bermaksud penafian sedangkan sifat wujud adalah sebab. Walau bagaimanapun pada hakikatnya, mereka juga tidak dapat menerima jika tuhan mereka dikatakan *ma’dūm* (tiada) dan juga *mawjūd* (wujud) kerana pernyataan mereka ini jelas menunjukkan unsur penafian terhadap tuhan mereka (‘*ain al-nafy*) walaupun berbeza susunan ayatnya. Dalam menghadapi situasi ini, mereka menganggap penafian tersebut sebagai *tanzīh* (penyucian) dan kewujudan Tuhan sebagai *tashbīh*. Penjelasan mereka ini bermaksud agar kefahaman mereka tentang tuhan dapat diterima dengan mudah.

Begitu juga keyakinan mereka berhubung kejadian alam. Menurut al-Ghazālī, al-Bātinīyyah berpendapat bahawa alam bersifat *qadīm* dan kewujudannya tidak didahului oleh tiada (‘*adam zamānī*) bahkan alam adalah ciptaan yang pertama daripada *al-sābiq*. Daripada ciptaan yang pertama ini, wujud *al-nafs al-kulliyah*.¹⁵⁷

Dalam kajian Kamaluddin Marjuni, beliau juga menyebutkan bahawa golongan ini menggunakan istilah *inba’atha* bagi menggantikan *khalaqa*, *fāda* dan *ṣadara*. Akal pertama yang wujud daripada Allah dinamakan *al-ibdā’* manakala akal kedua yang wujud daripada akal pertama dinamakan *al-inbi’āth*. Kata *al-ibdā’* dan *al-inbi’āth* digunakan bagi menggantikan *naẓarīyyah al-faīyd* (teori limpahan). *al-Ibdā’* adalah penciptaan secara langsung yang tertakluk kepada *al-fi’il al-azaliyy* yang memerintahkan alam *al-ibdā’* dengan kalimah *kun* kerana Allah menciptakan kalimah *kun* daripada ayat *al-Qur’ān* dalam *sūrah Yāsin* ayat 82:

فَالْتَّعَالَىٰ كُنْ فِي كُوْنٍ ۝ ۸۲
Yāsin 36 : 82

¹⁵⁷ *Ibid.*,

Terjemahan : “Jadilah engkau!”. Maka ia terus menjadi.

Kalimah *kun* mempunyai dua huruf iaitu *kāf* dan *nūn*, huruf *kāf* adalah simbol bagi akal pertama yang mereka maksudkan sebagai *al-kalam* kerana ia lebih dekat kepada tuhan maka ia dinamakan *al-sābiq*. Manakala *nūn* adalah simbol bagi *al-nafs al-kullīyyah* iaitu simbol yang digunakan dalam *al-Qur’ān* yang dimaksudkan dengan *al-Luh* dan golongan ini menyebut sebagai *al-tālī*. Kedua-dua istilah *kāf* (*al-sābiq*) dan *nūn* (*al-tālī*) menurut aliran ini merupakan dua asas yang tinggi sebanding dengan kedudukan *al-nātiq* dan *al-asās* dalam agama. Maka kewujudan tiap sesuatu daripada Allah adalah melalui cara *al-ibdā’* yang bermula daripada akal pertama yang disebut *al-‘aqal al-kulliyah*. Dari akal yang pertama akan mewujudkan *al-inbi‘āth* dan *al-munba‘ith al-awwal* adalah ‘*uqūl sab‘ah* (tujuh akal) dan dari tujuh akal ini wujud pergerakan di langit dan juga di bumi. Menurut golongan ini dua asas utama *al-mawjūdāt al-ibdā’iyyah* adalah bermula daripada akal dan *nafs*. *Nafs* yang bersifat *kulliyah* ini mempengaruhi alam jasmani dan dengan *nafs* ini juga membina hubungan antara alam ruhani (atas) dan alam jasmani (bawah).¹⁵⁸

Walaupun perbahasan tentang tuhan menurut aliran ini sebagaimana telah dihuraikan pengkaji sebelumnya, menggunakan istilah yang berbeza akan tetapi tetap tidak mengubah kepercayaan mereka tentang adanya dua tuhan yang menurut anggapan mereka sebagai tuhan yang sempurna dan tuhan yang kurang sempurna. Kepercayaan ini akan melahirkan kefahaman bahawa setiap *waṣī* dianggap kurang sempurna dan akan mencapai kesempurnaannya apabila sampai ke tahap imam dengan melalui tujuh pusingan. Proses ini akan lebih jelas apabila melihat kepada prinsip-prinsip yang seterusnya.

¹⁵⁸ Kamaluddin Nurdin Marjuni, *Mawqif al-Zaidiyyah wa Ahl al-Sunnah min al-‘Aqīdah al-Ismā‘iliyyah wa falsafatuhā*, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), 219.

2.5.1.2 *al-Nubūwwāt*

Berhubung dengan prinsip *al-nubūwwāt* iaitu kenabian menurut al-Bātiniyyah, ada tiga perkara yang cuba ditonjolkan dalam perbahasan ini iaitu peranan nabi, jibril dan *al-Qur'ān*. Nabi pada anggapan mereka, adalah individu yang terhasil daripada limpahan *al-sābiq* melalui *al-tālī* dengan kata lain, nabi merupakan kekuatan qudus yang bersedia bergabung dengan *nafs al-kulliyah* yang mengandungi perkara-perkara *juz'ī*. Proses ini mereka terjemahkan melalui keadaan seseorang yang sedang bermimpi dapat melihat perkara-perkara yang belum terjadi (akan datang) atau melihat perkara yang lebih daripada tahap tersebut sehingga memerlukan kepada *al-ta'bīr*. Akan tetapi apa yang berlaku dalam mimpi hanya untuk orang biasa sahaja sedangkan yang berlaku terhadap nabi adalah secara sedar bukannya dalam keadaan bermimpi. Oleh kerana itu, nabi boleh mencapai *al-kullīyyat al-'aqlīyyah* apabila berlaku pancaran (*shurūq*) cahaya dan kekuatan kenabian.

Proses ini ibarat pancaran matahari yang dapat menghasilkan pantulan benda-benda *al-mahsūsāt* melalui pancaindera penglihatan manusia. Manakala *al-Qur'ān* menurut mereka adalah ungkapan nabi Muḥammad yang melimpah daripada akal, dan akal yang sifatnya melimpah ini, mereka anggap sebagai Jibril. Dinamakan *al-Qur'ān* sebagai kalam Allah yang bersifat *al-majāz* kerana kata-kata tersebut telah tersusun rapi mengikut kehendak Allah. Apabila berlaku limpahan daripada kalam Allah melalui Jibril, kata-kata tersebut melimpah secara tidak tersusun (*bāsiṭ*) dan menjadikan kata-kata tersebut mengandungi makna tersirat (*bāṭin*), yang tidak jelas pada zahirnya. Kalam dan ungkapan Nabi berbentuk zahir dan tidak mengandungi maksud batin, kerana al-Bātiniyyah menganggap kekuatan qudus yang melimpah ke atas Nabi belum cukup sempurna penyerapannya (*al-hulūl*), dan limpahan ini berlaku silih berganti hingga sampai ke tahap sempurna iaitu peringkat *al-asās al-sāmit* (*al-imām*) iaitu imam ketujuh. Proses

perpindahan kekuatan qudus yang melimpah kepada nabi ini, mereka cuba gambarkan melalui proses penyerapan air mani ke dalam rahim, bermula keadaannya yang kurang sempurna dan ketidaksempurnaan tersebut sampai ke tahap kesempurnaan apabila cukup tempoh air mani di dalam rahim selama sembilan bulan. Kesempurnaan kekuatan ini akan berpindah daripada *al-rasūl al-nātiq* kepada *al-asās al-sāmit*, perpindahan ini akan terus berlaku sehingga sempurna menjadi tujuh pusingan.¹⁵⁹

Al-Bāṭiniyyah menganggap para *al-anbiyā'* adalah *al-nuṭaqā'*¹⁶⁰, manakala para *al-a'immah* dan *al-awṣiyā'* adalah sebahagian daripada *al-nuṭaqā'* yang juga bermaksud *al-anbiyā'*. Menurut mereka, ada enam nabi yang melalui enam pusingan besar, iaitu *dawr* nabi Adam, Nuh, Ibrahim, Mūsā, Isa dan Muḥammad. Mereka adalah pembawa syariat yang mengandungi perundangan *al-ilāhiyyah* di setiap peredaran zaman untuk disampaikan kepada umat zamannya. Manakala nabi yang ketujuh adalah Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ja‘afar yang akan menjadi penyempurna syariat dan penyempurna putaran ketujuh. Mereka menganggap Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ja‘afar penutup para *al-anbiyā'* dan sebagai penutup syariat. Anggapan ini bermaksud bahawa Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ja‘afar tidak menasakhkan syariat nabi Muḥammad bahkan menzahirkan maksud batin daripada syariat tersebut dengan mentakwil dan menyingkap hakikat tauhid.¹⁶¹

Pemikiran mereka tentang nabi adalah berdasarkan kepada akal pertama (*al-sābiq*) yang mentadbir kejadian alam dan mengutus para rasul. Berdasarkan teori ini, mereka menganggap para imam mereka juga adalah nabi. Kenyataan ini akan dijelaskan dengan lebih lanjut dan begitu juga mengenai teori pusingan tujuh *al-imāmah* sebagaimana yang telah mereka yakini dalam perbahasan yang selanjutnya.

¹⁵⁹ al-Ghazālī, *Fadāih al-Bāṭiniyyah*, 27.

¹⁶⁰ *jama'* bagi kata *nātiq*.

¹⁶¹ Kamaluddin Nurdin Marjuni, *Mawqif al-Zaydiyyah wa Ahl al-Sunnah*, 259.

2.5.1.3 *al-Imāmah*

Konsep *al-imāmah* menurut Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah ialah wujudnya kaitan dan hubungan yang rapat antara imam dan nabi. Hanya imam sahaja yang dapat mencapai tahap para nabi kerana imam mengetahui perkara-perkara yang berhubungkait dengan agama, malahan tugas imam ialah menjalankan tugas nabi dalam menyampaikan syariat. Begitu juga dalam syariat, hanya imam sahaja yang mengetahui makna batin yang terkandung dalam *al-Qur’ān* dan juga pentakwilannya. Atas dasar ini, aliran ini menganggap bahawa imam boleh memberikan ganjaran pahala dan dosa kepada manusia di akhirat kelak kerana imam mengetahui apa yang terkandung dalam syariat dan juga hukum-hukum syarak, di samping itu imam juga boleh menjadi hakim apabila berlaku sebarang perselisihan. Kenyataan ini menurut mereka telah disebut dalam *al-Qur’ān*, firman Allah S.W.T. :¹⁶²

فَلَا وَرِبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا
يَحْدُوْا فِي آنفُسِهِمْ حَرَجًا مَمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا
al-Nisā’ 4 : 65

Terjemahan : “Maka demi Tuhanmu (wahai Muhammad)! Mereka tidak disifatkan beriman sehingga mereka menjadikan engkau hakim dalam mana-mana perselisihan yang timbul antara mereka, kemudian mereka pula tidak merasa di hati mereka sesuatu keberatan dari apa yang hukumkan, dan mereka menerima keputusan itu dengan sepenuhnya.”

Oleh kerana imam pada anggapan mereka adalah nabi, maka apa yang disifatkan kepada nabi juga berlaku kepada imam, sebagaimana yang dimaksudkan dalam ayat di atas imam juga layak menjadi hakim seperti nabi. Mereka juga berpendapat bahawa tidak boleh

¹⁶² *Ibid.*, 327.

wujud dua orang imam dalam satu masa kerana tidak wujud dua nabi dengan dua syariat yang berbeza dalam satu masa. Bagi mereka, hanya seorang imam sahaja yang perlu untuk menegakkan kebenaran (*al-haqq*) dan ianya bersifat *ma'sūm* sebagaimana nabi. Oleh kerana itu, imam berupaya menyingkap hakikat kebenaran sesuatu kerana kedudukannya yang sama dengan nabi cuma para imam tidak diturunkan wahyu sebagaimana nabi.¹⁶³

Kedudukan *al-Imāmah* dalam prinsip dasar Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta'līmiyyah adalah sangat signifikan kerana prinsip ini menjadi asas agama yang meliputi hal ehwal syariat dan kemaslahatan dunia dan akhirat kerana imam mengatur setiap urusan manusia termasuk urusan ganjaran dosa dan pahala di hari akhirat kelak. Hanya melalui imam sahaja, hakikat tauhid dapat diketahui malah risalah yang mengandungi hujah-hujah mereka dan dalil keterangan syariat juga diperolehi daripada imam. Oleh yang demikian, para imam perlu ada di setiap masa untuk mengajar umat manusia tentang perkara dunia dan juga agama. Mereka berhujah demikian berdasarkan ayat *al-Qur'ān* :¹⁶⁴

وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهُدُونَ كَيْفَ يَأْمُرُنَا

al-Anbiyā' 21: 73

Terjemahan : “Dan Kami jadikan mereka ketua-ketua ikutan, yang memimpin (manusia ke jalan yang benar) dengan perintah Kami.”

Menurut al-Bātiniyyah, apa pun perkara yang berhubung dengan agama adalah di bawah pengawasan para imam kerana tugas imam adalah meliputi tugasan para nabi. Hanya imam sahaja yang boleh mencapai kedudukan nabi dan menguasai syariatnya yang benar yang tidak akan berubah melainkan dengan kuasa imam. Kenyataan al-Bātiniyyah ini

¹⁶³ al-Ghazālī, *Fadāih al-Bātiniyyah*, 28.

¹⁶⁴ Kamaluddin Nurdin Marjuni, *Mawqif al-Zaydiyyah wa Ahl al-Sunnah*, 325.

dipetik daripada kefahaman mereka tentang autoriti para imam yang telah dijelaskan oleh Kamaludin Marjuni seperti berikut :¹⁶⁵

يرى الباطنية أنه لا يصل إلى درجة النبوة إلا الأئمة . وقد أشار إلى ذلك الداعي أحمد النيسابوري بقوله : "إن مدار الدين على الإمام ، وأن الإمام ي العمل في شريعة النبي في دوره ، فلا يصل إلى النبي ومنزلته وإلى الشريعة الصحيحة التي لم تتغير ولم تتبدل إلا من جهة الإمام ، ولا يصل إلى حقيقة الشريعة وتأويلها ومعانيها إلا من جهته . ويلاحظ أن الذي دفع الباطنية إلى القول بأن الإمام هو الذي سيحاسب الناس يوم القيمة ، هو اعتقادهم وإيمانهم العميق بأن جميع الشرائع والأحكام منوطه بالإمام .

Terjemahan : al-Bātiniyyah berpendapat bahawa hanya para imam sahaja yang boleh sampai ke tahap kenabian. Perkara ini telah dijelaskan oleh pendakwah mereka, Ahmad al-Nisābūrī : Sesungguhnya perkara yang berkaitan dengan agama adalah di bawah kekuasaan imam kerana imam menjalankan tugas Nabi s.a.w. dalam menyampaikan syariatnya. Tiada yang dapat mencapai kedudukan Nabi s.a.w. dan tiada syariat yang disampaikan bersifat benar dan tidak akan berubah kecuali apa yang dibawakan oleh imam. Hakikat syariat dan makna pentakwilan tidak akan dapat diketahui kecuali hanya melalui para imam sahaja.

Berasaskan fahaman ini, al-Bātiniyyah menganggap bahawa imamlah yang akan memberikan ganjaran pahala dan dosa terhadap manusia pada hari kiamat nanti kerana mereka sangat meyakini dan mempercayai bahawa kesemua syariat dan ajaran agama adalah di bawah kekuasaan imam.

Dalam menjalankan tugas sebagai imam, mereka mempunyai pendamping iaitu *al-hujaj*, *al-ma'dhūnīn* dan *al-ajnihah*. Para *al-hujaj* bermaksud *al-du'āt* (pendakwah) dan bagi setiap imam mempunyai dua belas *al-hujaj* yang bertugas di setiap wilayah dan empat daripada *al-hujaj* tersebut hendaklah sentiasa bersama imam. Setiap seorang daripada *al-hujaj* mempunyai pembantu dalam melaksanakan dakwah mereka dan pembantu tersebut disebut sebagai *al-ma'dhūn*. Dan bagi urusan penyampaian utusan dan hal ehwal dakwah kepada imam, para *al-du'āt* (*al-hujaj*) mempunyai beberapa orang utusan yang disebut

¹⁶⁵ *Ibid.*, 328.

sebagai *al-ajniḥah* iaitu *jama'* bagi *al-jināh*.¹⁶⁶ Para pendamping imam dan juga peranan mereka ini telah disebutkan al-Ghazālī dalam kitab *Fadāih* sebagaimana petikan di bawah :

وأتفقوا أن الإمام يساوى النبي في العصمة والاطلاع على حقائق الحق في كل الأمور ، إلا أنه لا ينزل إليه الوحي ، وإنما يتلقى ذلك من النبي فإنه خليفةه وبإذاء منزلته ، ولا يتصور في زمان واحد إمامان ، كما لا يتصور نبيان مختلف شريعتهما . نعم يستظهر الإمام بالحجج والمأذونين والأجنحة ، والحجج هم الدعاة فقالوا لا بد للإمام في كل وقت من اثني عشر حجة ينتدبون في الأقطار متفرقين في الأمصار ، وليلازم أربعة من جملة الاثني عشر حضرته فلا يفارقونه ؛ ولا بد لكل حجة من معاونين له على أمره ، فإنه لا ينفرد بالدعوة بنفسه . واسم المعاون : (المأذون) عندهم . ولا بد للدعاة من رسول إلى الإمام ، يرفعون إليه الأحوال ، ويصدرون عنه إليهم . واسم الرسول : (الجناح) . ولا بد للداعي من أن يكون بالغاً في العلم . والمأذون ، وإن كان دونه ، فلا بأس بعد أن يكون عالماً على الجملة ؛ وكذلك الجناح.

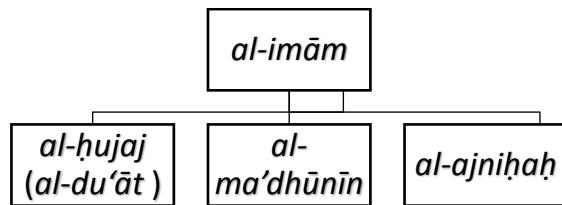
Terjemahan : Mereka (al-Bātiniyyah) bersepakat meyakini bahawa imam mempunyai sifat yang sama dengan nabi dalam kemaksuman dan imam mengetahui kebenaran hakikat semua perkara, cuma mereka tidak menerima wahyu seperti nabi. Imam memperolehi ilmu tersebut daripada nabi kerana ia adalah khalifah dan pendamping nabi. Tidak akan wujud dua orang imam dalam satu masa sebagaimana tidak wujud dua nabi yang berbeza syariat keduanya. Apa yang jelas, seorang imam mempunyai pendamping yang terdiri daripada *al-hujaj*, *al-ma'dhūnīn* dan *al-ajniḥah*. *al-hujaj* bermaksud para pendakwah kerana menurut Al-Bātiniyyah para imam haruslah mempunyai dua belas pendakwah setiap waktu yang mengawasi di setiap tempat dan empat daripada dua belas pendakwah ini haruslah sentiasa bersama dengan imam. Begitu juga setiap *al-hujaj* mempunyai pembantu dalam menjalankan urusan dakwahnya, pembantu ini disebut *al-ma'dhūn*. Selain *al-ma'dhūn* para pendakwah iaitu *al-hujaj* juga mempunyai seorang utusan untuk menghubungkan antara imam dan *al-hujaj*. Utusan ini dinamakan *al-jināh*. Maka tugas *al-hujaj* adalah menyampai ilmu, tugas ini tidak dibebankan kepada *al-ma'dhūn* dan *al-jināh* jika mereka belum menguasai ilmu tersebut.

¹⁶⁶ Al-ajniḥah iaitu *jama'* bagi *al-jināh*

¹⁶⁷ Al-Ghazālī. *Fadāih al-Bātiniyyah*, 28.

Berikut rajah yang mengandungi huraian mengenai kedudukan para pendamping imam dan tugasan mereka sebagaimana berikut :

Rajah 2.1 Kedudukan Para Pendamping Imam



Sumber : *Fadāih al-Bāṭiniyyah*, 28.

Rajah 2.2 Tugas-Tugas Pendamping Imam

al-ḥujaj disebut juga al-du'at (pendakwah)

- Dua belas *al-ḥujaj* bertugas di setiap wilayah.
- Empat *al-ḥujaj* sebagai pendamping imam.

al-ma'dhūnīn

- *al-ma'dhūnīn* membantu setiap *al-ḥujaj* dalam melaksanakan dakwah mereka.

al-ajniḥah

- *al-ajniḥah* menyampaikan utusan dan hal ehwal kepada imam.

Sumber : *Fadāih al-Bāṭiniyyah*, 28.

Seorang imam akan dianggap imam apabila telah mencapai kelayakan sebagai seorang imam kerana menurut al-Bāṭiniyyah, sebelum dilantik menjadi imam, ia terlebih dahulu akan dilantik menjadi *al-waṣī*. Dan *al-waṣī* disebut juga sebagai *al-bāb*, yang mana ia bertugas sebagai pendamping nabi. *Al-bāb* akan mempelajari ilmu daripada nabi dan selama mana *al-bāb* mendampingi nabi ia dinamakan sebagai *al-sūs* dan apabila nabi wafat, *al-bāb* akan dinamakan *al-waṣī* dan seterusnya akan menjadi imam.

Berdasarkan kedudukan para pendamping imam ini, al-Bātiniyyah berpendapat bahawa kedudukan para pendamping ini juga berlaku kepada para nabi sebelum nabi Muhammad. *Al-Sūs* bagi nabi Adam ialah Shīth dan ia adalah nabi yang kedua dan setelah nabi Adam wafat, Shīth dianggap sebagai imam. Proses pergantian pendamping dan imam ini, akan dianggap sempurna apabila mencapai tujuh pusingan kerana tujuh pusingan ini beredar mengikut pusingan bintang-bintang di alam atas (*al-aflāk al-samāwīyah*). Setelah sempurna tujuh pusingan Adam, Allah mengutus nabi Nuh untuk menasakh syariat nabi Adam dan *al-sūs* bagi Nuh adalah Sam. Apabila tujuh pusingan Nuh ini mencapai kesempurnaan,¹⁶⁸ Allah mengutus nabi Ibrahim untuk menasakh syariat nabi Nuh dan *al-sūsnya* adalah nabi Ismā‘īl. Begitu juga Ismā‘īl, apabila mencapai kesempurnaan tujuh pusingan, Allah mengutus nabi Mūsā dan *al-sūsnya* adalah nabi Harun, akan tetapi nabi Harun wafat semasa nabi Mūsā masih hidup dan *al-sūsnya* diganti Yushā‘ bin Nūn. Setelah selesai tujuh pusingan Mūsā, diganti oleh nabi Isa yang telah menasakh syariat yang dibawakan oleh nabi Mūsā dan *al-sūsnya* adalah Sham‘ūn. Apabila mencapai kesempurnaan tujuh pusingan, Allah mengutus nabi Muhammad menasakh syariat nabi Isa dan *al-sūsnya* adalah ‘Alī bin Abī Ṭalib. Dan kesempurnaan pusingan ini menjadi tujuh sehingga sampai kepada Ja‘afar bin Muhammad. Imam kedua bagi pusingan ini al-Hasan bin ‘Alī, imam ketiga al-Husayn bin ‘Alī, keempat ‘Alī bin al-Hasan, kelima Muhammad bin ‘Alī, keenam Ja‘afar bin Muhammad. Pusingan ini berakhir kepada tujuh termasuk ‘Alī bin Abī Ṭalib dan Ja‘afar bin Muhammad telah menasahkan syariat sebelumnya.¹⁶⁹

Berasaskan kepada konsep tujuh pusingan *al-imāmah* ini, al-Bātiniyyah berpendapat bahawa pemikiran ini telah lama wujud semenjak awal kejadian manusia.

¹⁶⁸ Maksud tujuh pusingan ialah contohnya peredaran pusingan nabi Nuh dan *al-sūsnya* Sam, akan berlaku pergantian *al-sūs* sebanyak enam kali dan menjadi tujuh termasuk nabi Nuh. Pusingan yang sama juga berlaku pada pusingan yang berikutnya.

¹⁶⁹ Al-Ghazālī, *Fadāih al-Bātiniyyah*, 28.

Konsep ini bukanlah perkara baru bahkan telah bermula semenjak kejadian Adam, oleh kerana itu mereka menganggap tujuh pusingan *al-imāmah* ini adalah *qadīm*. Keyakinan tentang *qadīmnya* konsep pusingan ini merupakan perbezaan dan kelebihan yang nyata antara pemikiran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah berbanding dengan pemikiran aliran Shī‘ah yang lain. Menurut mereka, nabi Adam adalah imam yang terawal dan peredaran pusingan yang pertama ini dinamakan pusingan pembentukan (*dawr al-takwīn*) yang mengambil masa dua ribu lapan puluh tahun, empat belas bulan, lima belas hari dan pusingan ini akan berakhir sehingga muncul imam *al-muntażar* iaitu imam ketujuh, yang disebut juga sebagai *al-qā’im*.¹⁷⁰ Kelebihan-kelebihan aliran ini telah dicatatkan oleh Kamaluddin Marjuni seperti berikut :¹⁷¹

وَمِنْ مَيْزَاتِ نَظَرِيَّةِ الْإِمَامَةِ عِنْدِ الإِسْمَاعِيلِيَّةِ الَّتِي لَا يَجِدُ عِنْدَ غَيْرِهَا مِنِ الشِّعْبَةِ ، هِيَ اعْتِقَادُهُمْ بِأَنَّ دُعَوَّتِمْ قَيْمَةُ قَدْمِ هَذَا الْوُجُودِ ، لِذَلِكَ لَمْ يَجْعَلُوهَا تَسْلِسِلَهَا مِنْ إِسْمَاعِيلَ بْنَ جَعْفَرٍ الصَّادِقِ فَحَسْبٍ ، بَلْ ذَهَبُوا إِلَى عَهْدِ بَدْءِ الْخَلِيقَةِ ، فَقَالُوا : إِنَّ الْإِمَامَةَ تَبْتَدَئُ مِنْ بَدْءِ الْحَيَاةِ الْإِنْسَانِيَّةِ ، فَآدَمُ كَانَ الْإِمَامُ الْأَوَّلُ ، وَكَانَ أَسَاسَهُ أَوْ وَصِيهَ شَخْصٍ يَدْعُى (هَنْيَدٌ) وَيُسَمَّى دُورَهُ الْأَوَّلُ أَيْ دُورَ التَّكْوينِ ، وَمُدْتَهُ أَلْفَانٌ وَثَمَانُونَ عَامًا وَأَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَخَمْسَةُ عَشَرَ يَوْمًا ، وَتَنْتَهِي إِلَى قِيَامِ الْقَائِمِ الْمُنْتَظَرِ الَّذِي يُسَمَّى دُورَهُ السَّابِعِ .

Terjemahan : Kelebihan prinsip *al-imāmah* menurut aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah tidak terdapat pada aliran Shī‘ah yang lain, iaitu kepercayaan mereka bahawa dakwah mereka ini bersifat *qadīm* sebagaimana *qadīmnya* kewujudan ini, oleh kerana itu mereka tidak menjadikan silsilah *al-imāmah* bermula daripada Ismā‘īl bin Ja‘afar sahaja bahkan mereka berpendapat ianya bermula daripada zaman penciptaan. Aliran ini berpendapat bahawa *al-imāmah* bermula sejak bermulanya kehidupan manusia, dan Adam adalah imam yang terawal dan *al-asāsnya* atau *al-waṣīnya* seorang yang digelar Hanīd dan menamakan pusingan ini sebagai pusingan yang pertama atau pusingan pembentukan, dan tempoh pusingan ini dua ribu lapan puluh tahun empat bulan dan lima belas hari dan berhenti sehingga muncul imam yang ditunggu yang mereka namakan sebagai pusingan yang ketujuh.

¹⁷⁰ al-Ḥāmidī, Ibrāhīm ibn al-Ḥusayn, *Kanz al-Walad*, ed. Muṣṭafā Ghālib, (Beirut : Dār Ṣādir, 1971), 261.

¹⁷¹ Kamaluddin Nurdin Marjuni, *Mawqif al-Zaydiyyah wa Ahl al-Sunnah*, 330.

Kelebihan kedua, aliran ini meyakini bahawa Islam terbina atas tujuh rukun, pertama : wilayah iaitu *al-walī*, kedua : taharah, ketiga : solat, keempat : zakat, kelima : puasa, keenam : haji dan ketujuh : jihad. Kefahaman ini ternyata berbeza dengan aliran Shī‘ah al-Ithna’ ‘Asharīyyah yang berpegang kepada lima rukun sahaja iaitu : solat, zakat, puasa, haji dan wilayah sebagaimana dalam pernyataan berikut :¹⁷²

وَكَمَا يَتَمَيَّزُ الْإِسْمَاعِيلِيَّةُ الْبَاطِنِيَّةُ عَنْ غَيْرِهَا مِنَ الشِّيَعَةِ بِقَوْلِهِمْ إِنَّ الْإِسْلَامَ بَنِي عَلَى سَبْعَ دِعَائِمٍ ، وَبِغَيْرِهَا لَا يَكُونُ الْإِنْسَانُ مُسْلِمًا مُؤْمِنًا. وَفِي ذَلِكَ يَذَكُّرُ الْقاضِي النَّعْمَانُ مُسْتَنِدًا إِلَى رِوَايَةِ أَبِي حُفَّارٍ أَنَّهُ قَالَ : بَنِي الْإِسْلَامَ عَلَى سَبْعَ دِعَائِمٍ : الْوَلَايَةُ وَهِيَ أَنْصَلُهُمْ ، وَبَهَا وَبِالْوَلِيِّ يَوْصَلُ إِلَى مَعْرِفَتِهَا، وَالطَّهَارَةُ ، وَالصَّلَاةُ ، وَالزَّكَاةُ ، وَالصُّومُ ، وَالحَجَّ ، وَالْجَهَادُ .

Terjemahan : Sebagaimana aliran al-Ismā‘īlīyyah al-Bātīnīyyah berbeza daripada aliran Shī‘ah yang lain kerana pendapat mereka bahawa Islam terbina atas tujuh rukun yang mana tanpanya seseorang itu tidak dianggap sebagai orang Islam yang beriman. Kenyataan ini telah disebut oleh al-Qādhi al-Nu‘mān yang bersandarkan kepada riwayat Abī Ja‘afar yang mengatakan bahawa Islam itu terdiri daripada tujuh rukun : yang utama adalah *al-wilāyah* kerana dengan sifat kewalian ini akan dapat mencapai *al-ma‘rifah*, taharah, solat, zakat, puasa, haji dan jihad.

Dan kelebihan ketiga ialah keyakinan aliran ini mengenai pembahagian imam. Menurut mereka *al-imāmah* terbahagi kepada dua iaitu imam *mustaqir* dan imam *mustawdi‘*. Imam *mustaqir* ialah anak yang layak mewarisi *al-imāmah* dan pelantikan ini telah ditetapkan oleh bapanya dan kemaksumannya bersifat *zātiyyah*. Manakala imam *mustawdi‘* dilantik untuk menggantikan imam *mustaqir* pada waktu-waktu yang tertentu sahaja. Pelantikan imam *mustawdi‘* bukan secara warisan malahan kemaksuman yang diperolehnya berdasarkan kedudukannya sebagai imam. Ia juga disebut sebagai *nāib al-ghayb* (pengganti) kerana jika imam dalam keadaan bersembunyi daripada pihak musuh, imam *mustawdi‘* akan diangkat menjadi imam. Keadaan ini menunjukkan bahawa imam

¹⁷² *Ibid.*

harus wujud di setiap masa, sama ada imam *mustaqir* atau imam *mustawdi*¹⁷³. Situasi sebegini menggambarkan bahawa prinsip *al-imāmah* adalah persoalan akidah yang amat penting walaupun mereka tidak menzahirkan secara terang-terangan bahkan fahaman mereka ini cuba dinyatakan melalui konsep zahir dan batin.¹⁷³

ويختلف الإمامية الباطنية عن بقية فرق الشيعة في أن الإمامة نوعان : فهناك إمام مستقر وإمام مستودع . فالإمام المستقر هو الإمام الذي يملك صلاحية توريث الإمامة والنص على الإمام من ولده ، ولا يمكن أن يخطئ بحال من الأحوال لتمتعه بالعصمة الذاتية . وأما الإمام المستودع فهو الذي يتسلم شؤون الإمامة في الظروف الاستثنائية الصعبة نيابة عن الإمام المستقر ، ويكون له نفس الصالحيات ، إلا أنه لا يحق له توريث الإمامة ، ولا النص عليها ، وهو معصوم عصمة مكتسبة من مرتبته ، ومن ألقابه نائب غيبة . وعندما كان الأئمة في مرحلة الستر خوفا من أعدائهم أي قبل أن يتمكنوا من تأسيس دولة اخذوا أئمة مستودين تعمية لأعدائهم وسترا على صاحب الحق الشرعي . ففي استطاعة الإمامية إذن دائماً أن يكون إمام سواء أكان مستقراً أو مستودعاً في كل زمان.

Terjemahan : Dan aliran al-Ismā‘īlīyyah al-Bātīnīyyah berbeza dari aliran Shī‘ah yang lain kerana *al-imāmah* terbahagi kepada dua jenis, imam *al-mustaqir* dan imam *al-mustawdi*. Imam *al-mustaqir* ialah imam yang memiliki hak warisan *al-imāmah* secara *naṣ* daripada bapanya dan ianya tidak akan melakukan kesilapan kerana sifat kemaksuman yang dimilikinya secara *zātīyyah*. Adapun imam *al-mustawdi* ialah orang menerima pelantikan imam dalam keadaan yang tertentu sahaja bagi mengganti imam *al-mustaqir*, dan bagi imam *al-mustawdi* kemaslahatan yang sama kecuali ia tidak berhak warisan *al-imāmah* dan tiada *naṣ* pelantikan. Imam *al-mustawdi* mendapat kemaksuman berdasarkan kedudukannya sebagai imam dan mendapatkan gelaran sebagai *nāib al-ghayb*. Dan keadaan ini berlaku ketika imam *al-mustaqir* berlindung daripada musuhnya iaitu sebelum ia dilantik menjadi imam, maka ia akan diganti oleh imam *al-mustawdi* bagi mengaburi musuh dan melindunginya sebagai pemilik hak *al-imāmah* secara syarak. Maka bagi aliran al-Ismā‘īlīyyah imam harus wujud di setiap masa, sama ada imam *mustaqir* atau imam *mustawdi*.

¹⁷³ *Ibid.*, 332.

Maka imam menurut aliran al-Bātiniyyah mempunyai taraf yang sama dengan nabi kerana ia akan menjadi pendamping nabi sebelum menjadi imam bagi mempelajari ilmu syariat dan pendamping tersebut dinamakan *al-bāb*. Imam yang digelar *al-bāb* ini akan disebut *al-sus* sebelum Nabi s.a.w. wafat dan akan disebut *al-waṣī* setelah kewafatan Nabi s.a.w.. Oleh kerana imam mempunyai ilmu syariat seperti nabi, imam perlu ada di setiap zaman kerana ia bertugas untuk menjaga hal ehwal syariat dan kemaslahatan dunia dan akhirat.

2.5.1.4 *al-Qiyāmah* dan *al-Ma‘ād*

Prinsip *al-qiyāmah* dan *al-ma‘ād* ini mempunyai hubungan sangat erat dengan prinsip *al-Imāmah* kerana di samping kriteria *ma’sūm* dan *mu‘allim*, peredaran kedudukan imam yang berdasarkan tujuh pusingan ini juga memainkan peranan penting dalam kefahaman Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah. al-Ghazālī menjelaskan kesepakatan aliran ini pada mengingkari berlakunya kiamat adalah disebabkan pentakwilan mereka tentang pengertian kiamat itu sendiri. Kiamat menurut mereka ialah simbol kemunculan imam yang ketujuh dalam kalangan mereka, yang mana imam berperanan menasakhkan syariat sebelumnya. Kemunculan imam ketujuh ini mereka gambarkan seperti proses peredaran falak yang boleh mengubah keadaan alam jika berlaku taufan atau perkara-perkara yang menyebabkan perubahan terhadap kejadian alam. Maka maksud kiamat atau *al-qiyāmah* menurut Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah ialah perubahan yang dibawa oleh imam di setiap peredaran ketujuh.¹⁷⁴

Proses kiamat menurut aliran ini telah disebutkan oleh al-Shahrastānī sebagai pergerakan para nabi dan *waṣī* yang mereka anggap sebagai *al-nafs* dan individu yang

¹⁷⁴ Al-Ghazālī. *Fadāih al-Bātiniyyah*, 29.

memegang syariat di alam ini, yang mana *waṣī* (imam) sentiasa wujud di setiap masa mengikut peredaran tujuh pusingan sehingga sampai ke pusingan yang terakhir yang mereka sebut sebagai kiamat. Pada hari berlaku kiamat, akan terangkat *al-takālīf* dan musnah segala sunnah dan syariat. Semua proses pergerakan di alam ini berlaku sebagaimana proses pergerakan di alam atas, iaitu pergerakan cakerawala dan alam semulajadi yang digerakkan oleh *al-nafs* dan akal. Menurut Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah pergerakan cakerawala di alam atas dan pergerakan syariat di alam ini mempunyai tujuan yang sama iaitu untuk menyampaikan *al-nafs* ke tahap kesempurnaan. Kesempurnaan yang dimaksudkan ialah apabila *al-nafs* bersatu dengan akal. Kesatuan yang dianggap sebagai puncak kesempurnaan ini dianggap *al-qiyāmah al-kubrā*. Menurut aliran ini, segala cakerawala, kejadian langit dan bumi menjadi hancur, ketika itu makhluk akan dihisab, akan dibezakan mana yang baik dan buruk, yang taat dan yang melakukan maksiat, begitu juga *nafs juz’īy al-ḥaqq* (kebenaran) yang akan berhubung dan bertemu dengan *nafs kullīy*, sementara *nafs juz’īy al-bāṭil* (kebatilan) akan berhubung dan bertemu dengan syaitan yang menyesatkan. Aliran ini menganggap bahawa kiamat ialah berlaku pergerakan hingga berhenti pergerakan tersebut. Pergerakan ini adalah peringkat permulaan, dan dari berhentinya pergerakan tadi sehingga tiada kesudahan pergerakan tersebut, maka ini adalah puncak kesempurnaan.¹⁷⁵

Anggapan adanya peringkat dan tahapan dalam proses kiamat ini selaras dengan pendapat mereka bahawa kiamat akan melalui tiga peringkat, pertama : *al-qiyāmah al-‘ulā* iaitu kematian. Apabila *al-nafs* seseorang meninggalkan jasadnya dan kembali kepada *nafs kullīy* maka proses ini dinamakan sebagai *al-ma‘ād*. Peringkat kiamat kedua, *al-qiyāmah al-wusṭā* iaitu apabila salah seorang imam mencapai pusingan yang ketujuh, dan imam ini akan memulakan semula tujuh pusingan yang baru bagi menyempurnakan peredaran imam

¹⁷⁵ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 194.

menjadi tujuh pusingan yang seterusnya. Manakala peringkat kiamat ketiga, *al-qiyāmah al-kubrā* iaitu ketika pusingan para imam telah tamat iaitu ketika berlaku hari kiamat, kebangkitan dan hisab.¹⁷⁶

Menurut al-Ghazālī, aliran ini mengingkari *al-ma'ād*, mereka tidak mengakui bahawa seluruh jasad akan dikumpulkan semula pada hari kiamat kerana tidak ada syurga dan neraka bahkan menurut mereka *al-ma'ād* bermaksud setiap sesuatu itu akan kembali ke asalnya. Mereka berpendapat bahawa kejadian manusia itu terdiri daripada alam jasmani dan alam rohani. Alam jasmani bermaksud jasad manusia yang terdiri empat unsur iaitu *al-ṣafra'*, *al-sawda'*, *al-balgham* dan *al-dam*. Keempat-empat unsur ini akan kembali ke asalnya apabila jasad manusia dibangkitkan semula iaitu *al-ṣafra'* akan menjadi api, *al-sawda'* menjadi tanah, *al-balgham* menjadi udara dan *al-dam* menjadi air. Manakala alam rohani bermaksud *al-nafs* yang berhubung dengan akal manusia (*al-nafs al-mudrikah al-‘āqilah min al-insān*). Apabila *al-nafs* ini bersih disebabkan beribadah, menjauhi hawa nafsu dan mendapat ilmu dan *al-ma'rifah* daripada para imam, maka *al-nafs* ini meninggalkan jasad dan kembali semula ke alam rohani. Kembalinya jasad ke alam rohani ini di sebut sebagai *ruju'* iaitu *al-jannah*.¹⁷⁷ Pendapat mereka ini berdasarkan ayat *al-Qur'ān*:

يَكَبِّئُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ ٢٧ أَرْجِعْ إِلَيْ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّهْنِيَةً ٢٨

Sūrah al-Fajr : 27-28

Terjemahan : Wahai orang yang mempunyai jiwa yang sentiasa tenang tetap dengan kepercayaan dan bawaan baiknya. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan keadaan engkau berpuas hati (dengan segala nikmat yang diberikan lagi diredhai di sisi Tuhanmu.)

¹⁷⁶ Kamaluddin Nurdin Marjuni, *Mawqif al-Zaydiyyah wa Ahl al-Sunnah*, 285.

¹⁷⁷ Al-Ghazālī, *Fadāih al-Bātiniyyah*, 29.

al-Nafs menurut Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah ada dua martabat, *al-nafs* yang mencapai kesempurnaan iaitu *al-nafs* yang taat dan mendapat petunjuk daripada imam, *al-nafs* ini mendapatkan ilmu yang melimpah daripada limpahan ilmu di alam rohani. Dan *al-nafs* pada martabat kedua ialah *al-nafs* yang tidak mengikuti petunjuk daripada para imam dan ia akan kekal di dalam neraka. Maksud kekal di dalam neraka menurut aliran ini ialah *al-nafs* akan kekal di alam jasmani dengan memasuki (*tanāsukh*) jasad-jasad yang lain untuk merasakan kesakitan dan keperitan, pendapat mereka ini berdasarkan ayat *al-Qur’ān* yang menyebutkan tentang kulit-kulit yang masak oleh api neraka, akan ditukar dengan kulit-kulit yang lain:¹⁷⁸

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِثْمَانِنَا سَوْفَ نُصْبِلُهُمْ نَارًا كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا
لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا

al-Nisā’ 4 : 56

Terjemahan : “Sesungguhnya orang-orang yang kufur ingkar kepada ayat-ayat keterangan Kami, Kami akan membakar mereka dalam api neraka. Tiap-tiap kali kulit mereka masak hangus, Kami gantikan untuk mereka kulit yang lain supaya mereka dapat merasa azab sengsara itu. Dan (ingatlah) sesungguhnya Allah adalah Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana.”

Menurut Kamaluddin Marjuni, pada hakikatnya Shī‘ah al-Bātiniyyah tidak mengingkari *al-ma ‘ād* kerana berdasarkan pendapat mereka bahawa roh akan dikembalikan semula walaupun tanpa jasad. Di samping itu, aliran ini juga berpendapat bahawa para imam mereka akan memberikan syafaat kepada orang-orang yang beriman pada hari kiamat bahkan imam mereka pada pusingan *al-qiyāmah al-kubrā* akan berkuasa memberikan

¹⁷⁸ *Ibid.*

ganjaran pahala dan siksa terhadap sekalian manusia.¹⁷⁹ Walaupun pendapat ini seakan kontra dengan pendapat yang dinyatakan oleh al-Ghazālī sebelumnya akan tetapi pada hakikatnya, Shī‘ah al-Bātiniyyah tidak mengingkari *al-ma‘ād* kerana mereka masih memberikan maksud dan makna *al-ma‘ād* sesuai menurut fahaman mereka cuma pengertian tersebut tidak sama dengan yang dimaksudkan dengan syarak. Pentakwilan ini telah menjadikan aliran ini seolah-olah mengingkarinya akan tetapi sebaliknya pentakwilan mereka tentang *al-ma‘ād* ini telah menguatkan keyakinan mereka mengenainya.

2.5.1.5 *al-Takālīf al-Shar‘iyyah*

Prinsip terakhir al-Bātiniyyah ialah kefahaman mereka tentang amalan-amalan syarak. Aliran ini mempercayai perkara-perkara yang menjadi keharusan mutlak, terlepas daripada hijab, keharusan dan kehalalan perkara-perkara yang memudaratkan dan mengingkari syarak. Akan tetapi mereka akan segera mengingkari jika berlaku perkara-perkara yang sedemikian terhadap mereka. Dengan kata lain, mereka tidak akan mengaku jika pelanggaran syarak ini dihukumkan kepada mereka.¹⁸⁰

Pada usaha menarik lebih ramai khalayak untuk mengikuti aliran mereka, dalam memahami ajaran syarak mereka juga mentaati dan mengikuti keperluan syarak sebagaimana yang disampaikan oleh para imam mereka tanpa mengikut apa yang telah ditetapkan oleh Shafie, Abū Hanifah dan yang selain daripada keduanya kerana menurut mereka setiap khalayak wajib mencapai martabat kesempurnaan ilmu. Apabila seseorang telah mencapai hakikat dengan mencapai perkara-perkara yang batin, ia akan terlepas daripada ikatan syarak dan terlepas daripada amalan-amalan syariat. Menurut aliran ini,

¹⁷⁹ Kamaluddin Nurdin Marjuni, *Mawqif al-Zaydiyyah wa Ahl al-Sunnah*, 297.

¹⁸⁰ al-Ghazālī, *Fadāih al-Bātiniyyah*, 46.

amalan-amalan zahir ialah memfokuskan hati pada usaha untuk mendapatkan ilmu, apabila ia berjaya mendapatkannya ia akan mendapatkan kebahagiaan yang tertinggi dan terlepas ia daripada tanggungjawab syarak.¹⁸¹ Kelima-lima prinsip yang cuba digunakan oleh aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah ini merupakan suatu taktik dan kefahaman bagi menarik lebih ramai pengikut agar penguasaan mereka terhadap *al-imāmah* akan bertapak kukuh.

Hasil daripada penelitian di atas, pengkaji mendapati bahawa pemikiran aliran Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah ini adalah berasaskan kepercayaan mereka tentang kemaksuman imam mereka. Pengarang kitab *Maqālāt al-Islāmiyyīn* menyebutkan pendapat golongan *al-Rawāfiḍ*¹⁸² mengenai *al-naṣar* dan *al-qiyās*. Mereka berpendapat bahawa *al-ma‘rifah* adalah suatu keperluan dan setiap kejadian perlu diketahui. Dan menurut mereka *al-naṣar* dan *al-qiyās* tidak menghasilkan ilmu pengetahuan, maka mereka tidak perlu melakukan *al-naṣar* dan *al-qiyās* kerana mereka menganggap bahawa imam mereka boleh mengetahui tiap sesuatu, sama ada yang telah berlaku dan akan berlaku termasuk perkara agama dan juga hal keduniaan. Pengetahuan imam mereka juga meliputi perkara yang berhubungkait dengan hukum dan juga syariat, pernyataan tersebut tercatat seperti berikut :¹⁸³

أَنَّ الْمَعْرِفَةَ كُلُّهَا إِضْطَرَارٌ وَأَنَّ الْخَلْقَ جَمِيعًا كُلُّهَا مُضْطَرُونَ ، وَأَنَّ النَّظَرَ وَالْقِيَاسَ لَا يُؤْدِيَانِ
إِلَى الْعِلْمِ ، وَمَا تَعْبُدُ اللَّهُ الْعِبَادُ بِهِما .

Terjemahan : Sesungguhnya semua *al-ma‘rifah* sangat diperlukan dan semua makhluk juga memerlukan *al-ma‘rifah*. Manakala *al-naṣar* dan *al-qiyās* tidak boleh menghasilkan ilmu dan Allah S.W.T. tidak menghendaki hamba-Nya beramal dengan keduanya.

¹⁸¹ *Ibid.*, 47.

¹⁸² Golongan *Rawafid* jamak *al-Rāfiḍah* yang juga dikenali aliran al-Imāmīyyah iaitu Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah dan Shī‘ah al-Ithnā ‘Ashariyyah. (sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini, lihat halaman 53).

¹⁸³ Al-Asy‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 123.

Dalam kitab *Fadā'ih* menyebutkan tentang hujah mereka dalam menguatkan kefahaman mereka tentang imam bahawa suatu kebenaran itu, akan dapat diketahui sama ada melalui pemikiran atau dipelajari (*al-ta'līm*), ternyata mengetahui suatu melalui pemikiran adalah batil dan menurut mereka akan wujud percanggahan pendapat dan perselisihan faham. Oleh kerana itu, mengetahui kebenaran dan hakikat sesuatu perkara itu, haruslah melalui pembelajaran, pernyataan ini seperti berikut :¹⁸⁴

الحق إما يُعرف بالرأي ، وإما أن يُعرف بالتعليم . وقد بطل التَّعوِيل على الرأي لِتَعْرِضِ
الرأي وتقابُل الأهواء ؛ فتعين الرجوع إلى التعليم .

Terjemahan : Kebenaran sama ada diketahui melalui *al-ra'y* atau *al-ta'līm*. Maka batil berpegang kepada *al-ra'y* kerana perbezaan pendapat, berlainan keinginan ; dan tetaplah merujuk kepada *al-Ta'līm*.

Menurut Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta'līmiyyah, para imam mereka mempunyai ilmu kebatinan yang tinggi, mereka boleh mentakwil ayat-ayat *al-Qur'ān* dengan pentakwilan yang lebih mendalam dan menjadikan pentakwilan ini sebagai kerahsiaan ilmu batin. Berasaskan ini, menurut mereka, imam mereka mempunyai ilmu batin al-batin yang bermaksud ilmu mereka tersembunyi dan mereka tidak akan menzahirkan ilmu mereka sehingga mereka memiliki kerajaan dan kekuasaan yang meliputi Timur dan Barat. Pemikiran ini berdasarkan tiga perkara, pertama : para imam mereka mendapatkan ilmu tersebut melalui limpahan Ilahi iaitu ilmu yang melimpah daripada Allah yang berhubung dengan *sharī'ah*. Kedua : imam mereka tidak perlu menzahirkan diri dan wajib ditaati kerana mereka dianggap *al-mahdī* yang akan memberi petunjuk

¹⁸⁴ Al-Ghazālī, *Fadā'ih al-Bātiniyyah*, 17.

kepada manusia. Ketiga : para imam mereka bersifat *ma'sūm*. Mereka tidak akan pernah dipertanggungjawabkan dan tidak akan pernah dipersalahkan kerana mereka mempunyai ilmu yang tidak dimiliki oleh orang biasa.¹⁸⁵

Berdasarkan prinsip-prinsip yang telah dijelaskan pengkaji, aliran ini telah membina satu neraca berfikir yang kukuh bagi mereka untuk memesangkan kefahaman dan akidah masyarakat Islam. Sebelum mengakhiri perbahasan mengenai Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta'līmiyyah ini, pengkaji cuba memaparkan neraca berfikir aliran ini yang berasaskan kepada penghujahan tentang imam *ma'sūm* yang menjadi sumber *al-ma'rifah*.

2.5.2 Neraca Berfikir Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta'līmiyyah

Walaupun pada tajuk sebelumnya telah pengkaji huraikan berhubung dengan prinsip dasar Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta'līmiyyah yang mengandungi lima prinsip dasar iaitu *al-Ilāhiyyāt*, *al-nubūwwāt*, *al-imāmah*, *al-qiyāmah* dan *al-ma'ād*, dan *al-takālīf al-shar'iyyah* akan tetapi pada tajuk kecil ini, pengkaji akan menunjukkan cara dan asas berfikir golongan ini dalam mempertahankan prinsip utama pemikiran mereka iaitu *al-imāmah*. Mereka cuba membuktikan pendapat mereka dengan hujah-hujah yang telah disusun oleh al-Ghazālī kepada lapan *muqaddimah* dan hujah yang terakhir sebagai *al-natījah*, sebagaimana yang pengkaji paparkan dalam jadual berikut :¹⁸⁶

Jadual 2.1 *Muqaddimah* Pertama

¹⁸⁵ Muhammad Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madhbāh al-Islāmiyyah*, 54.

¹⁸⁶ Al-Ghazālī, *Fadāih al-Bātiniyyah*, 73.

<p>Setiap pernyataan yang mengandungi penafian dan pengisbatan, pasti mengandungi perkara hak dan perkara batil. Yang hak adalah satu dan yang batil adalah sebaliknya [banyak] kerana tidak semua perkara itu benar dan tidak semua perkara adalah batil.</p>	<p>إِنْ مَا يَتَصَوَّرُ الْخَبَرُ عَنْهُ بِنْفِي وَإِثْبَاتٍ فَفِيهِ حَقٌّ وَبَاطِلٌ ؛ وَالْحَقُّ وَاحِدٌ ، وَالْبَاطِلُ مَا يَقَابِلُهُ ، إِذْ لَيْسَ الْكُلُّ حَقًا ، وَلَا الْكُلُّ بَاطِلًا .</p>
--	---

Sumber : al-Ghazālī, *Fadāih al-Bāṭiniyyah*, 73.

Jadual 2.2 *Muqaddimah* Kedua

<p>Untuk membezakan perkara yang hak dan yang batil, adalah perkara yang mesti dilakukan. Kemestian ini adalah wajib bagi seseorang bagi menjaga kepentingan agama dan dunianya.</p>	<p>ثُمَّ تَمْيِيزُ الْحَقِّ عَنِ الْبَاطِلِ لَا بُدْ مِنْهُ فَهُوَ أَمْرٌ وَاجِبٌ لَا يَسْتَغْفِي عَنْهُ أَحَدٌ فِي صَلَاحِ دِينِهِ وَدُنْيَاِهِ .</p>
--	--

Sumber : al-Ghazālī, *Fadāih al-Bāṭiniyyah*, 73.

Jadual 2.3 *Muqaddimah* Ketiga

<p>Untuk mengetahui perkara yang benar, seseorang itu boleh mengetahuinya sama ada dengan menggunakan akal tanpa mempelajarinya daripada imam atau pun seseorang itu boleh mengetahui kebenaran tersebut dengan mempelajarinya daripada imam.</p>	<p>ثُمَّ دَرْكُ الْحَقِّ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَعْرِفَهُ الْأَنْسَانُ بِنَفْسِهِ مِنْ عَقْلِهِ بِنَظَرِهِ دُونَ تَعْلِمَ ، أَوْ يَعْرِفَهُ مِنْ غَيْرِهِ بِتَعْلِمَ .</p>
---	--

Sumber : al-Ghazālī, *Fadāih al-Bāṭiniyyah*, 73.

Jadual 2.4 *Muqaddimah* Keempat

<p>Jika <i>al-ma'rifah</i> tidak dapat diketahui dengan cara pendalilan dan penggunaan akal, maka pasti cara mengetahuinya dengan cara yang lain. Seorang <i>mu'allim</i> itu sama ada disyaratkan bersifat <i>ma'sūm</i> sebagai sifat yang khusus baginya atau dibolehkan mempelajarinya daripada sesiapa sahaja.</p>	<p>وَإِذَا بَطَلتْ مَعْرِفَتُهُ بِطَرْيِقِ الْاسْتِقْلَالِ بِالنَّظَرِ وَتَحْكِيمِ الْعُقْلِ فِيهِ وَجَبَ التَّعْلِمُ مِنَ الْغَيْرِ ضَرُورَةً . ثُمَّ الْمُعْلِمُ إِمَّا أَنْ يَشْتَرِطَ كُونَهُ مَعْصُومًا مِنَ الْخَطَا وَالْزَّلْلِ مُخْصُوصًا بِهَذِهِ الْخَاصِيَّةِ ، وَإِمَّا أَنْ يَجُوزَ التَّعْلِمُ مِنْ كُلِّ</p>
---	--

<p>Dan jika mempelajari daripada siapa sahaja tidak boleh diterima kerana timbulnya pelbagai pendapat dan perbezaan pandangan maka kewajipan belajar mestilah daripada seorang <i>mu'allim</i> yang bersifat <i>ma'sūm</i> sahaja.</p>	<p>أحد . وإذا بطل التعلم من كل أحد – أى واحد كان – لكثرة القائلين المعلمين وتعارض أقوالهم ، ثبت وجوب التعلم من شخص مخصوص بالعصمة من سائر الناس .</p>
--	--

Sumber : al-Ghazālī, *Fadāih al-Bātiniyyah*, 74.

Jadual 2.5 *Muqaddimah* Kelima

<p>Seorang yang <i>al-'ālim</i> itu, sama ada ia tidak bersifat <i>ma'sūm</i> atau bersifat <i>ma'sūm</i>. Ternyata batil jika <i>al-'ālim</i> tidak bersifat <i>ma'sūm</i> kerana dia mengetahui kebenaran. Ketidakmaksuman <i>al-'ālim</i> akan menutup kebenaran dan menghalang ia daripada mengetahuinya, dan ketidakmaksuman <i>al-'ālim</i> juga akan merosakkan urusan agama dan urusan dunia. Ketidakmaksuman <i>al-'ālim</i> adalah kezaliman kerana bercanggah dengan kebijaksanaan, dan tidak harus bagi Allah S.W.T. bersifat demikian kerana Ia Mahabijaksana yang suci daripada bersifat zalim dan keburukan.</p>	<p>ثم العالم لا يخلو : إما أن يجوز خلوه من ذلك المعصوم أو يستحيل خلوه . وباطل تجويز خلوه لأنه إذ اثبت أنه مدرك الحق ففي إخلاء العالم عنه تغطية الحق وحسس السبيل عن ادراكه ، وفيه فساد أمور الخلق في الدين والدنيا ، وهو عين الظلم المناقض للحكمة ، فلا يجوز ذلك من الله سبحانه ، وهو الحكيم المقدس عن الظلم والقبائح .</p>
---	--

Sumber : al-Ghazālī, *Fadāih al-Bātiniyyah*, 74.

Jadual 2.6 *Muqaddimah* Keenam

<p>Sifat <i>ma'sūm</i> yang perlu ada pada <i>al-'ālim</i> itu, sama ada disembunyikan dan tidak perlu menyeru kepada kebenaran atau wajib baginya menzahirkan kemaksuman tersebut. Akan tetapi menyembunyikan kemaksuman adalah batil kerana menutup kebenaran, dan perkara seperti ini adalah zalim dan bercanggah dengan sifat <i>ma'sūm</i>.</p>	<p>ثم ذلك المعصوم الذي لابد من وجوده في العالم لا يخلو : إما أن يحل له أن يخفى نفسه فلا يظهر ولا يدعو الخلق إلى الحق أو يجب عليه التتصريح . وباطل أن يحل له الإخفاء ، فإنه كتمان للحق ، وهو ظلم ينافق العصمة .</p>
--	--

Sumber : al-Ghazālī, *Faḍāih al-Bāṭiniyyah*, 74.

Jadual 2.7 *Muqaddimah* Ketujuh

Maka telah sabit bahawa *al-‘ālim* adalah *ma’sūm* berdasarkan penghujahan ini, akan tetapi masih perlu kepada pembuktian dalam menentukannya.

Jika ada dua orang yang mendakwa sebagai *al-‘ālim* maka akan terjadi kekeliruan dalam membezakan kebenaran dan kebatilan ; dan jika tidak berlaku kekeliruan, akan ada seorang sahaja yang mendakwa *al-‘ālim* maka sudah pasti dia *ma’sūm* dan tidak perlu kepada dalil dan mukjizat.

وقد ثبت أن في العالم معصوما مصريا بهذه الدعوى ، وبقي النظر في تعينه .

فإن كان في العالم مدعياً التبس علينا تمييز الحق عن المبطل ؛ وإن لم يكن إلا مدع واحد في محل الالتباس كان ذلك هو المعصوم قطعاً ولم يفتقر إلى دليل وعجزة .

Sumber : al-Ghazālī, *Faḍāih al-Bāṭiniyyah*, 75.

Jadual 2.8 *Muqaddimah* Kelapan

Maka telah pasti bahawa tiada seorang pun daripada *al-‘ālim* yang didakwa sebagai imam yang sebenar (*haqq*), dan seorang yang mengetahui rahsia Allah dalam apa pun permasalahan, seorang pengganti nabi pada semua perkara-perkara yang berkaitan pemikiran dan yang telah disyariatkan, dan seorang yang tahu tentang *tanzil* dan *ta’wil* secara pasti dan tiada sebarang *zān*, melainkan beliau adalah seorang *al-‘ālim* (imam) yang memerintah Mesir.

وقد علم قطعاً أنه لا أحد في عالم الله يدعي أنه الإمام الحق والعارف بأسرار الله في جميع المشكلات ، النائب عن رسول الله في جميع المقولات والمشروعات ، العالم بالتنزيل والتأويل علماً قطعياً لا ظنياً ، إلا المتصدى للأمر بمصر .

Sumber : al-Ghazālī, *Faḍāih al-Bāṭiniyyah*, 75.

Jadual 2.9 *al-Natījah*

Maka dialah imam *ma’sūm*, yang wajib semua orang mempelajari hakikat kebenaran dan mengetahui maksud syarak daripada imam ini.

فإذا هو الإمام المعصوم الذي يجب على كافة الخلق تعلم حقائق الحق وتعرف معانى الشرع منه .

Sumber : al-Ghazālī, *Faḍāih al-Bāṭiniyyah*, 75.

Kefahaman Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātīnīyyah al-Ta‘līmīyyah mengenai imam mereka telah disusun al-Ghazālī mengikut jalinan penghujahan, yang mana imam *mu‘allim* menurut aliran Shī‘ah ini ialah imam yang memerintah di Mesir. Dalam kitab *al-Qisṭās*, pemikiran aliran ini disebut sebagai *mīzān al-shayṭān*. Mereka menganggap neraca berfikir yang mereka gunakan adalah benar berdasarkan keyakinan mereka bahawa kebenaran hanya akan dicapai melalui pembelajaran bukan dengan cara *al-ra'y* dan *al-ijtihād*. Dalam bab yang seterusnya, pengkaji akan menghuraikan *mawāzīn al-ma‘rifah* yang telah dijadikan garis panduan oleh al-Ghazālī pada menghasilkan ilmu dan *al-ma‘rifah* yang benar dan meyakinkan, khususnya pada menegakkan kefahaman dan akidah masyarakat Islam umumnya.

2.6 Kesimpulan

Isu kepemimpinan yang cuba dipertahankan oleh golongan Shī‘ah ini adalah benih awal bermulanya pelbagai aliran dalam Shī‘ah. Masing-masing firqah menganggap aliran mereka berhak menjadi imam walaupun ketetapan *naṣ* dan *ta‘yiñ* telah diwujudkan bagi menyelaraskan pelantikan imam yang berasaskan warisan daripada bapa kepada anak lelaki yang tertua. Namun demikian, perselisihan tetap juga berlaku sehingga menimbulkan berjenis-jenis aliran dalam golongan Shī‘ah dengan pelbagai kefahaman. Dalam konteks kajian ini, pengkaji melihat perselisihan yang terbesar dalam kalangan Shī‘ah ialah antara Shī‘ah al-Ithna’ ‘Asharīyyah dan Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah kerana kedua-dua aliran ini adalah berasal daripada pelantikan imam selepas Ja‘afar iaitu imam Shī‘ah yang keenam. Isu kewafatan Ismā‘īl telah merubah senario pelantikan imam menjadi dua iaitu Musā al-Kazim sebagai imam aliran Shī‘ah al-Ithna’ ‘Asharīyyah dan Ismā‘īl sebagai imam Shī‘ah

al-Ismā‘īlīyyah. Ismā‘īl dianggap sebagai imam *mastur* oleh pengikutnya. Kefahaman tentang imam *mastur* ini telah melahirkan aliran Shi‘ah al-Bātinīyyah kerana gerakan aliran ini yang berdakwah secara tersembunyi sehingga melahirkan fahaman imam *al-mahdī*. Pemikiran falsafah yang begitu mempengaruhi aliran Shī‘ah al-Bātinīyyah ini telah melahirkan aliran Shī‘ah al-Ta‘līmīyyah yang lebih memfokuskan kepada kuasa *mu‘allim* kepada imam. Keyakinan ini berasaskan kepada kuasa kepemimpinan sebagai imam adalah hak keturunan Nabi s.a.w. dan jawatan ini bersifat warisan yang mana setiap apa yang telah diwahyukan kepada Nabi s.a.w. merupakan warisan kepada pengantinya. Oleh kerana itu, menurut mereka imam adalah *ma’sūm* dan bertaraf *mu‘allim*. Kepercayaan aliran ini bahawa tiap sesuatu dapat diketahui daripada imam merupakan neraca berfikir dan pendekatan yang menjadi isu dalam kajian ini. Pendekatan aliran Shī‘ah ini, akan pengkaji kupas pada bab yang seterusnya yang mana neraca berfikir ini akan menjadi topik perbahasan al-Ghazālī yang utama dalam kitab *al-Qisṭās*. al-Ghazālī cuba menjadikan *mawāzīn* ini sebagai satu solusi untuk menilai keyakinan aliran ini yang boleh mengancam keharmonian akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah.

BAB 3 : NERACA BERFIKIR AL-GHAZĀLĪ DALAM KITAB *AL-QISṬĀS AL-MUSTAQĪM*.

3.1 Pendahuluan

Dalam bab yang lepas, pengkaji mendapati bahawa pemikiran *al-imāmah* telah berkembang dalam kalangan Shī‘ah terutama aliran al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah. Keyakinan mereka terhadap kuasa kepemimpinan imam telah membawa fahaman bahawa para imam adalah *ma’sūm* sebagaimana Nabi s.a.w. Menurut mereka, imam mempunyai ilmu yang boleh dipercayai kerana mereka adalah pewaris daripada Nabi s.a.w.. Kesahihan dan kebenaran *al-ma‘rifah* hanya dapat dipelajari dan diketahui melalui imam, maka hasil daripada pemikiran mereka ini lahir golongan Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah. Pemikiran belajar atau *al-ta‘līm* daripada imam untuk menghasilkan *al-ma‘rifah* telah dibantah oleh al-Ghazālī, kerana menurut beliau untuk memperolehi ilmu yang meyakinkan haruslah berasaskan pendalilan *al-qiyās* yang selaras dengan penghujahan *al-Qur’ān*. Al-Ghazālī menamakan pendalilan ini *mawāzīn al-Qur’ān* kerana cara penghujahan yang digunakan dalam *mawāzīn* ini berasaskan kepada penghujahan *al-Qur’ān*. Oleh kerana itu, *mawāzīn* ini menurut al-Ghazālī bermaksud sebagai *al-qiyās al-‘ilmīyy* (*al-burhān*). Pendekatan ini agak berbeza daripada pendekatan *al-qiyās* yang digunakan oleh ahli falsafah dan para ulama Kalam kerana pendalilan yang mereka gunakan berasaskan *al-muqaddimāt al-zanniyyah*.¹⁸⁷ Oleh yang demikian, al-Ghazālī menggunakan pendekatan *al-Qur’ān* bagi mencapai ‘ilm al-yaqīn kerana penghujahannya yang berasaskan kepada *al-muqaddimāt al-yaqīniyyah*. Kaedah ini menurut al-Ghazālī amat

¹⁸⁷ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 16.

sesuai digunakan dan dijadikan kaedah berfikir kerana mudah untuk difahami. Kaedah *al-qiyās* yang telah pun diselaraskan dengan ayat-ayat *al-Qur’ān*, sebagaimana yang telah disebutkan dalam kitab *al-Qistās al-Mustaqīm*, telah digunakan al-Ghazālī bagi menilai ketergantungan Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah terhadap imam mereka sebagai sumber *al-ma‘rifah*. Bab ini akan menjelaskan tentang fungsi *mawāzīn al-ma‘rifah* yang meliputi kedudukan setiap *al-mīzān* dalam *al-Qur’ān*, penggunaannya dan ciri-ciri yang membezakan antara *mawāzīn* tersebut. Bagi memahami kedudukan *mawāzīn al-ma‘rifah* dalam kajian ini, pengkaji akan menjelaskan secara ringkas kedudukan *al-qiyās* dalam pengajian mantik dan seterusnya menjelaskan maksud *al-mīzān* menurut al-Ghazālī.

3.2 *al-Qiyās* dalam Tradisi Pengajian Mantik

Al-Qiyās dari segi bahasa berasal dari kata dasar *qāsa al-shay’ bi al-shay’ wa qaddarahu alā mithālihi* yang bermaksud memadankan sesuatu dengan sesuatu dan menetapkan sesuatu mengikut yang sama dengannya.¹⁸⁸ Dalam *Kamus Dewan*, kata *al-qiyās* disebut sebagai kias yang bermaksud 1. Ibarat, teladan atau pengajaran, 2. Teguran yang tidak terus terang, sindiran 3. Perbandingan dengan contoh yang telah ada atau dengan hal yang telah berlaku. Kiasan juga bererti pertimbangan (perhitungan) mengenai sesuatu perkara dengan perbandingan (persamaan) perkara yang lain.¹⁸⁹ Maka *al-Qiyās* bermaksud berikut:¹⁹⁰

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

¹⁸⁸ al-Rāzī, Muḥammad bin Abu Bakar bin Abd al-Qadir, *Mukhiṭar al-Sihħah*, (Beirut : Dār al-Qalam, t.t.), 559).

¹⁸⁹ *Kamus Dewan*, ed. Ke-4, cet. ke-3, (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010), 785, entri “kias”.

¹⁹⁰ Ahmad al-‘Abid (et.al), *al-Mu’jam al-‘Arabiyy al-Asāsiyy*, (t.tp : al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqāfah wa al-‘Ulūm, 1988), 1019, entri “ق ي س“.

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

Dalam *Mu‘jam al-Falsafī* juga menyebutkan pengertian *al-qiyās* sebagai susunan beberapa pernyataan, yang mana jalinan pernyataan-pernyataan tersebut akan menghasilkan satu pernyataan yang lain disebut *al-natījah* iaitu kesimpulan, akan tetapi pengertian ini juga menjelaskan tentang fungsi *al-qiyās* seperti berikut :¹⁹¹

قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاها قول آخر . والقياس استدلال غير مباشر ، وتقتصر عمليته على ثالث قضايا حملية فقط وثلاثة حدود فقط .

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

Berasaskan contoh di atas, susunan *al-qiyās* dapat difahami seperti berikut :¹⁹²

Jadual 3.1 Maksud *al-Qiyās*

Premis pertama	
متغير (berubah)	العلم (Alam)

Premis kedua	
حدث (bersifat baru)	وكل متغير (Setiap berubah)

¹⁹¹ ‘Abd Mun‘im al-Ḥafīnī, *al-Mu‘jam al-Falsafī*, (al-Qāhirah : al-Dār al-Syarqiyah, 267)

¹⁹² Aḥmad al-‘Abid (et.al), *al-Mu‘jam al-‘Arabiyy al-Asāsiyy*, 1019.

Kesimpulan	
حدث	فَالْعَالَمُ اذْنٌ
(bersifat baru)	(maka alam)

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

Contoh di atas menunjukkan penisbahana hukum atau sifat terhadap sesuatu objek terhadap objek yang lain dengan mengadakan perkaitan antara dua objek dengan hukum ataupun sifat. Dalam kitab *al-Mursyid al-Salīm*, ‘Iwad Allāh menyebutkan Aristotle membahagikan ilmu mantik kepada tiga aktiviti berfikir, iaitu *al-taṣawwur al-muṭlaq*, *al-taṣdīq* dan *al-istiidlāl*. *Al-Taṣawwur al-muṭlaq* bermaksud satu perkara (objek) yang dibahaskan hanya semata-mata gambaran atau keterangan sahaja ; tidak mengandungi sifat atau hukum, sama ada positif atau negatif. Adapun *al-taṣdīq* ialah menisbahkan atau menghukumkan perkara yang dibahaskan dengan maksud menilai atau menyifatkannya, dan *al-istiidlāl* ialah menghukumkan sesuatu dengan menggunakan perantaraan atau *al-qiyās*. ‘Iwad Allāh menambah menurut Aristotle, kesilapan sering berlaku dalam penghujahan mantik disebabkan perkataan-perkataan yang mengelirukan dalam penggunaan bahasa dan pentakrifan, atau kesilapan dalam perkaedahan mantik iaitu dari segi *mādah al-mantiq*. Maka kesilapan dalam berhujah menurut Aristotle disebut sebagai *al-agħālīt*. Oleh kerana itu *al-qiyās* sangat bergantung kepada susunan pernyataan agar penghujahan tersebut boleh menghasilkan kesimpulan (*al-ma'rifah*) yang meyakinkan.¹⁹³

Kesilapan dalam penghujahan dan kesalahan dalam penggunaan perkataan sangat berkait rapat dengan pembahagian penghujahan *al-qiyās* yang terdiri daripada dua komponen yang utama, pertama : *ṣūrah al-qiyās* dan kedua : *mādah al-qiyās*. *Ṣūrah al-qiyās* iaitu bentuk-bentuk susunan *al-qiyās* yang terdiri daripada *al-muqaddimah* (premis).

¹⁹³ ‘Iwad Allāh Jād Ḥijāzī, *al-Mursyid al-Salīm fī al-Mantiq al-Qadīm wa al-Hadīth*, c. ke-5, (Kaherah : Dār al-Ṭibā‘ah al-Muhammadīyah, t.t.), 29.

al-Muqaddimah ialah setiap premis mengandungi hujah yang akan membentuk *al-qiyās* berasaskan persyaratan yang telah ditetapkan. Sementara itu, kandungan premis-premis ini disebut sebagai *mādah al-qiyās*.¹⁹⁴

Di samping itu, *al-qiyās* juga terbahagi kepada *al-hamlīy* dan *al-sharṭīy*. Adapun *al-qiyās al-sharṭīy* ialah penghujahan bersyarat yang mengandungi *al-muqaddam* dan *al-tālī* berbeza dengan *al-qiyās al-hamlīy* yang mengandungi *al-muqaddimatayn* (dua premis) dan *al-natījah* (kesimpulan). Di dalam kitab *Maqāṣid al-Falāsifah*, al-Ghazālī menyebutkan bahawa *al-qiyās al-sharṭīy* terbahagi kepada dua iaitu : *al-sharṭīy al-muttaṣil* dan *al-sharṭīy al-munfaṣil*.¹⁹⁵ Pembahagian ini akan pengkaji jelaskan dalam pembahagian *al-mīzān* iaitu *mīzān al-talāzum* dan *mīzān al-taānud*.

Al-Muqaddimah al-ṣughrā mengandungi *mawdū‘ al-natījah* dan *al-muqaddimah al-kubrā* mengandungi *maḥmūl al-natījah* manakala *al-natījah* ialah kesimpulan daripada *al-qiyās* setelah *al-hadd al-awsat* tidak digunakan. *Al-hadd al-awsat* adalah sebahagian daripada *al-hudūd*, yang mana *al-hudūd* terbahagi kepada tiga bahagian, pertama : *al-hadd al-aṣghar* iaitu *mawdū‘ al-natījah*. Kedua : *al-hadd al-akbar* iaitu *maḥmūl al-natījah* dan ketiga : *al-hadd al-awsat* iaitu yang berulang antara keduanya. Dinamakan *mawdū‘ al-natījah* sebagai *al-hadd al-aṣghar* kerana mengandungi jumlah yang sedikit, sementara *maḥmūl al-natījah* dinamakan sebagai *al-hadd al-akbar* kerana mengandungi jumlah yang lebih besar. Dan dinamakan *al-hadd al-awsat* sebagai yang berulang kerana dalam mensabitkan hukum, ia menjadi penghubung antara *al-hadd al-akbar* dan *al-hadd al-aṣghar* atau ia juga menjadi penghubung dalam mengaitkan antara keduanya. Premis ketiga dinamakan *al-natījah* kerana terhasil daripada dua premis sebelumnya dan *al-natījah* juga disebut *al-maṭlūb* yang mana ketika seseorang dihukum tanpa bukti, dan keadaan seperti ini

¹⁹⁴ Al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqqīm*, 17.

¹⁹⁵ Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*, 36.

sudah pasti akan memerlukan pembuktian, oleh kerana itu *al-natījah* dinamakan juga sebagai *al-maṭlūb*.¹⁹⁶

Istilah-istilah di atas seperti *al-maṭlūb*, *al-natījah*, *al-hudūd*, *al-mawḍū‘*, *al-maḥmūl*, *al-muqaddam* dan *al-tālī* adalah istilah penting dalam *al-qiyās* yang sangat perlu difahami penggunaannya. *Al-Maṭlūb* ialah pernyataan yang perlu ada dalam *al-qiyās* sementara itu *al-natījah* bermaksud kesimpulan dalam *al-qiyās*. Berikut petikan teks huraian tersebut :¹⁹⁷

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

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

Al-Hudūd bermaksud bahagian-bahagian yang bersifat *dhātīyyah* bagi *al-muqaddimah* iaitu bahagian ini tetap dan kekal, tidak akan berubah setelah berlaku analisis, bahagian-bahagian tersebut ialah *mawḍū‘*, *maḥmūl*, *al-muqaddam* dan *al-tālī*. Keempat-empat istilah ini disebut sebagai bahagian yang bersifat *dhātīyyah* bagi setiap premis :¹⁹⁸

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

Terjemahan : *al-hudud* ialah bahagian-bahagian *al-dhatī* (tetap) bagi setiap premis. Maksud bahagian-bahagian *al-dhatī* ialah bahagian yang kekal selepas setiap premis dinilai seperti apabila premis berbentuk *al-*

¹⁹⁶ ‘Iwad Allah Jād Ḥijāzī, *al-Mursyid al-Salīm*, 132.

¹⁹⁷ Muḥammad Reda al-Muzaffar, *al-Manṭiq*, cet. ke-2, (Beirut : Dār al-Ta‘āruf al-Matbū‘at, 1985), 204.

¹⁹⁸ Ibid.

qadīyyah al-hamliyah dinilai, akan mengekalkan *al-mawdū‘* dan *al-mahmūl* tanpa mengekalkan *al-nisbah* (sifat atau hukum), begitu juga penghujahan berbentuk *al-qadīyyah al-sharṭiyah*, jika dinilai premisnya akan mengekalkan *al-muqaddam* dan *al-tālī*.

Manakala istilah *al-mawdū‘* bermaksud *al-mahkum ‘alayh* iaitu perkara yang dihukumkan ke atas/terhadapnya dan *al-mahmūl* sebagai *al-mahkum bih* iaitu perkara yang dihukumkan dengannya. Kedua-dua istilah ini digunakan dalam *al-qadīyyah al-hamliyah* iaitu penghujahan tidak bersyarat. Sementara itu, *al-muqaddam* digunakan sebagai *al-mahkum ‘alayh* dan *al-tālī* sebagai *al-mahkum bih* dalam *al-qadīyyah al-sharṭiyah* iaitu penghujahan bersyarat. Istilah-istilah yang digunakan dalam *al-qiyās* ini boleh difahami melalui contoh jadual-jadual berikut :¹⁹⁹

Jadual 3.2 Susunan Premis *al-Qiyās*

	<i>al-mahmūl</i>	<i>al-mawdū‘</i>
Premis pertama	فاسق (adalah fasiq)	شارب الخمر (Peminum arak)
Premis kedua	ترد شهادته (ditolak persaksian/penyaksian)	وكل فاسق (Setiap fasiq)
Kesimpulan	ترد شهادته (ditolak persaksian/penyaksian)	شارب الخمر (Peminum arak)

Sumber : *Al-Manṭiq*, 205.

Menghukumkan *fāsiq* terhadap *shārib al-khamri* (peminum arak) dan menghukumkan *turaddu shahādatuhu* (ditolak persaksian/penyaksian) ke atas setiap orang *fāsiq*, akan menghasilkan kesimpulan bahawa peminum arak akan ditolak

¹⁹⁹ ‘Iwad Allah, *al-Mursyid al-Salīm*, 96.

persaksian/penyaksian. Premis pertama yang mengandungi *shārib al-khamri fāsiq* dan premis kedua mengandungi *wa kullu fāsiq turaddu shahādatuhu*, kedua-dua premis ini disebut sebagai *al-muqaddimah* yang juga disebut sebagai *mādah al-qiyās*. Penjelasan ini dapat difahami melalui jadual berikut :²⁰⁰

Jadual 3.3 *Mādah al-Qiyās* : Premis Pertama dan Kedua

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

Sumber : *Al-Manṭiq*, 205.

Jadual ini menjelaskan bahawa *shārib al-khamri*, *fāsiq* dan *turaddu shahādatuhu* juga disebut sebagai *al-hudūd* iaitu *shārib al-khamri* sebagai *al-hadd al-aṣghar*, *fāsiq* sebagai *al-hadd al-awsat* dan *turaddu shahādatuhu* sebagai *al-hadd al-akbar*. Berikut huraian *al-hudūd* dalam jadual :²⁰¹

Jadual 3.4 Kedudukan *al-Hudūd*

<i>al-Hudūd</i>	
<i>al-hadd al-aṣghar</i>	شارب الخمر (Peminum arak)
<i>al-hadd al-awsat</i>	فاسق (Setiap fasiq)
<i>al-hadd al-akbar</i>	ترد شهادته

²⁰⁰ Muhammad Reda al-Muzaffar, *al-Manṭiq*, 205.

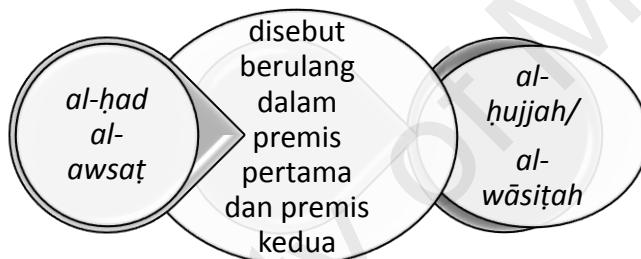
²⁰¹ *Ibid.*, 209.

(ditolak persaksian/penyaksiannya)

Sumber : *Al-Manṭiq*, 209.

Dalam kaedah *al-qiyās*, *al-hadd al-awsat* yang berulang dalam premis pertama dan premis kedua disebut *al-hujjah* kerana sifatnya yang membahaskan tentang hukum antara dua premis. Disebut juga *al-wāsiṭah* kerana sifatnya yang menghubungkan hukum antara dua premis.. Huraian ini seperti dalam rajah berikut :²⁰²

Rajah 3.1 Kedudukan *al-Hadd al-Awsat*



Sumber : *Al-Manṭiq*, 209.

Keperluan terhadap *al-wāsiṭah* ini juga telah dijelaskan oleh Al-Ghazālī dalam kitab *Miḥak al-Naẓar* yang mana *al-wāsiṭah* berperan sebagai hukum antara dua premis, sebagaimana berikut :²⁰³

فَيَقُولُ كُلُّ مُفْرِدٍ جَمِيعَهُمَا الْقُوَّةُ الْمُفْكَرَةُ وَنَسْبَتُ أَحَدَهُمَا إِلَى الْآخَرِ بِنَفْيِ أَوْ إِثْبَاتٍ
وَعَرَضَتْهُ عَلَى الْعُقْلِ لَمْ يَخْلُ الْعُقْلُ فِيهِ مِنْ أَمْرٍ إِمَّا أَنْ يَصْدِقَ بِهِ أَوْ يَمْتَنَعَ أَنْ عَنْ
تَصْدِيقِهِ ، فَإِنْ صَدَّقَ بِهِ فَهُوَ الْأَوَّلُ الْمَعْلُومُ بِغَيْرِ وَاسْطَةٍ ، وَيَقَالُ إِنَّهُ مَعْلُومٌ بِغَيْرِ دَلِيلٍ
وَبِغَيْرِ حِيلَةٍ وَبِغَيْرِ نَظَرٍ وَتَأْمُلٍ .

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Al-Ghazālī, *Miḥak al-Naẓar*, 114.

وهذه العبارات تؤدى معنى واحدا في هذا المقام ، وإن امتنع عن المبادرة إلى التصديق ولا يطمع بعد ذلك في تصديقه إلا بواسطة ، وتلك الواسطة هي التي تنسب الحكم إلى المحكوم عليه فيجعله خيرا عنه فيصدق به وينسب إلى الحكم فيجعل الحكم خيرا عنه فيصدق به فيلزمه من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه ، وبيانه أنا إذا قلنا للعقل هل النبى حرام؟ قال لا أدرى ولم يصدق به ، فعلمنا أنه ليس في الذهن طرف هذه القضية وهو الحرام والنبيذ ، فلا بد وأن يطلب واسطة ، ربما يصدق العقل بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب .

Terjemahan : Jika dua perkara disatukan dalam pemikiran dan salah satu daripadanya dinisbahkan sama ada penafian atau pengisbatan maka akal akan memutuskan dua hukum, sama ada meyakininya atau tidak meyakini perkara tersebut. Jika ia meyakini perkara tersebut kerana perkara itu bersifat aksiom iaitu yang telah diketahui dengan jelas tanpa memerlukan *al-wāsiṭah*, bermaksud tanpa perlu kepada dalil, tanpa sebab, tanpa helah, tanpa berfikir dan meneliti.

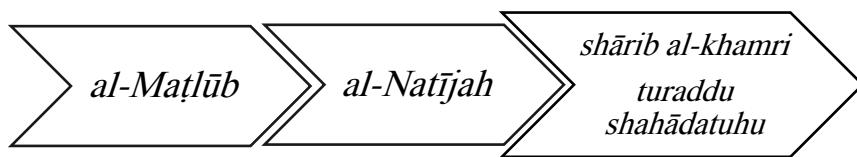
Seperti situasi di atas, kenyataan tersebut menunjukkan makna yang satu iaitu . Akan tetapi jika kenyataan tersebut tidak dapat diyakini maka perlu kepada *al-wāsiṭah*, dan maksud *al-wāsiṭah* tersebut adalah menisbahkan hukum terhadap *al-maḥkūm ‘alayh* dan menjadikannya sebagai khabar untuk meyakininya. Kemudian menisbahkannya sebagai hukum dan menjadikan hukum sebagai khabar dan yakin terhadapnya. Daripada penisbahannya *al-wāsiṭah* ini, sudah sewajarnya akan menimbulkan keyakinan tentang wujudnya hukum (*al-wāsiṭah*) terhadap *al-maḥkūm ‘alayh*.

Penjelasannya adalah seperti berikut jika akal ditanyakan adakah arak haram? Tentu akal menjawab tidak tahu kerana belum mengetahuinya. Sedangkan kita tahu tidak akan wujud dalam pemikiran kita satu pernyataan yang hanya mengandungi kata haram dan arak kecuali wujudnya *al-wāsiṭah* yang memungkinkan akal menggambarkan keadaan arak dan sifat haram perkara tersebut melalui *al-wāsiṭah*. Keadaan ini akan menimbulkan keyakinan bahawa yang dimaksudkan adalah *al-wāsiṭah* (memabukkan).

Premis ketiga iaitu *shārib al-khamri turaddu shahādatuhu* disebut sebagai *al-maṭlūb* dan *al-naṭījah*, berikut huraian rajah .²⁰⁴

²⁰⁴ Muhammad Reda al-Muzaffar, *al-Manṭiq*, 205.

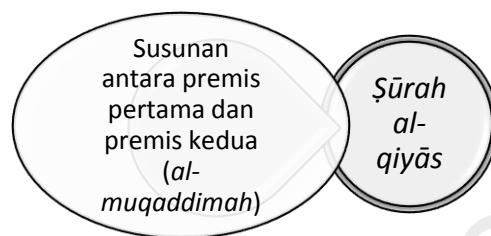
Rajah 3.2 *al-Maṭlūb* dan *al-Natījah*



Sumber : *Al-Mantiq*, 205.

Adapun susunan premis pertama dan kedua disebut *ṣūrah al-qiyās*.²⁰⁵

Rajah 3.3 *Ṣūrah al-Qiyās*



Sumber : *Al-Mantiq*, 205.

Dalam pengajian mantik, *al-qiyās* dikategorikan sebagai *al-istidlāl ghayru mubāshir* kerana di dalam penghujahan perlu kepada beberapa premis sebelum menghasilkan kesimpulan. Penghujahan tersebut berbeza dengan *al-istidlāl al-mubāshir* yang terdiri daripada *al-'aks* dan *al-tanāqud*. Kedua-dua bahagian ini dinamakan *al-istidlāl al-mubāshir* kerana perbahasan ini hanya memerlukan satu premis sahaja. Berikut adalah petikan seperti yang telah disebutkan di atas :²⁰⁶

ينقسم الاستدلال إلى قسمين : استدلال مباشر واستدلال غير مباشر ، فالاستدلال غير المباشر هو الذي يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية حتى يوصل إلى النتيجة المطلوبة

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ 'Iwad Allah, *al-Mursyid al-Salīm*, 115. Lihat juga 'Umar 'Abd Allāh Kāmil, *Mudhazakkirah fī Taysīr al-Mantiq*, (Beirut : Bīsān li al-Nashri wa al-tawzī' wa al-i'lām, 2004), 35.

وهو أنواع ثلاثة : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل . وأما الاستدلال المباشر فهو الذي لا يحتاج فيه إلى أكثر من مقدمة واحدة ، وينحصر هذا الاستدلال في العكس ؛ والتقابل بين القضايا ؛ وتلازم الشرطيات ؛ كما يسمى هذا الاستدلال أحکام القضايا ؛ وإنما سميت هذه الأنواع أحکام القضايا لأن كل واحد منها يحكم به على القضية ويخبر به عنها فيقال مثلا : كل إنسان حيوان عكسه بعض الحيوان إنسان ، ونقضيه : بعض الإنسان ليس بحيوان

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

Al-naqīd atau *al-tanāquḍ* adalah sebahagian daripada pernyataan-pernyataan yang bertentangan²⁰⁷ yang mana *al-tanāquḍ* bermaksud pernyataan yang berlawanan antara dua keputusan iaitu positif dan negatif ; yang satu benar dan yang lain salah.²⁰⁸ Berbeza dengan pernyataan yang berbentuk *al-'aks* yang mana pernyataan ini menukar kedudukan *al-mawdū* dan *al-mahmūl* dengan mengekalkan kebenaran pernyataan (*al-ṣidq*) dan keadaannya (*al-kayf*).²⁰⁹

²⁰⁷ Iwad Allah, *al-Mursyid al-Salīm*, 120.

²⁰⁸ Syukriadi Sambas, *Mantik Kaidah Berpikir Islam*, cet. ke-6, (Bandung : P.T. Remaja Rosdakarya, 2012), 100. Lihat juga 'Iwad Allah, *al-Mursyid al-Salīm*, 116.

²⁰⁹ Syukriadi Sambas, *Mantik Kaidah Berpikir Islam*, 108.

Jadual 3.5 Perbezaan *al-Istidlāl al-Mubāshir* dan *al-Istidlāl Ghayr al-Mubāshir*

<i>al-istidlāl al-mubāshir</i>	<i>al-istidlāl ghayr al-mubāshir</i>	
<i>kullu insān hayawān</i>		
<i>al-‘aks ba ‘d al-hayawān insān</i>	<i>al-tanāqud ba ‘d al-insān laysa bi hayawān</i>	<i>al-qiyās Kullu insān hayawān (premis pertama) Kullu insān nātiq (premis kedua) Ba ‘d al-hayawān nātiq (natijah)</i>

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

Berdasarkan kepada pembahagian di atas, *al-qiyās* merupakan cabang daripada *al-istidlāl ghayr al-mubāshir* yang meliputi dua bahagian, *iqtirānī* dan *istithnā’i*. *Al-Qiyās al-iqtirānī* merupakan pendalilan yang disusun berdasarkan *al-hudūd* sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Secara tradisinya, *al-qiyās* bukanlah kaedah berhujah yang baru dalam pendalilan. Kaedah ini telah digunakan oleh para ahli falsafah Yunani, sebagai pelopor awal penggunaannya. Namun penggunaan *al-qiyās* ini turut tersebar dalam kalangan ahli falsafah Islam seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina dan al-Ghazālī. Perbahasan selepas ini akan difokuskan kepada penggunaan *al-qiyās* yang telah diberi penamaan baru oleh al-Ghazālī sebagai *mawāzīn al-ma‘rifah* kerana *al-mīzān* yang digunakan untuk menghasilkan *al-ma‘rifah* tersebut berasaskan penghujahan yang digunakan dalam *al-Qur’ān*.

3.3 *al-Mawāzīn* menurut al-Ghazālī

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

difahami seperti dalam contoh ini, “Alam ini sesuatu yang dapat digambarkan” (*al-‘ālam muṣawwar*). “Setiap sesuatu yang dapat digambarkan bersifat baru” (*wa kullu muṣawwar hādīth*). “Maka alam bersifat baru” (*wa al-‘ālam hādīth*)”. Pernyataan-pernyataan bersistematik yang dimaksudkan al-Ghazālī di sini adalah susunan premis pertama (*muqaddimah ṣughrā*) dan premis kedua (*muqaddimah kubrā*), dan gabungan daripada kedua-dua premis tersebut akan menghasilkan pernyataan yang lain yang disebut sebagai *al-natījah* (kesimpulan/*al-ma‘rifah*). Kenyataan di atas adalah terjemahan maksud *al-qiyās* dalam kitab *Maqāṣid al-Falāsifah* yang tercatat seperti berikut :²¹⁰

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

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

Pernyataan *al-qiyās* yang dipetik daripada kitab *Maqāṣid* ini, menunjukkan bahawa konsep *al-mīzān* yang digunakan al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās* mempunyai persamaan maksud iaitu penggunaan beberapa pernyataan akan menghasilkan pernyataan yang lain. Dalam kitab *al-Qisṭās*, al-Ghazālī menggunakan kata *al-mīzān* sebagai ganti *al-qiyās* kerana menurut beliau *al-mīzān* boleh menghasilkan ilmu yang bertaraf yakin kerana fungsi *al-mīzān* dalam persoalan akidah amat signifikan. Penggunaan premisnya yang betul dan pernyataan yang bersumberkan daripada *al-Qur’ān* telah menghasilkan *al-taṣdīq al-*

²¹⁰ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Maqāṣid al-Falāsifah fī al-Manṭiq wa al-Ḥikmah al-Ilāhīyyāt wa al-Ḥikmah al-Tabrīyyāt*, (Miṣr : Matba‘ah al-Muhammadiyyah al-Tijārīyyah bi al-Azhar, 1936), 26.

yaqīniyy.²¹¹ Berasaskan pandangan ini, al-Ghazālī menggunakan ayat-ayat *al-Qur’ān* untuk dijadikan asas penghujahan bagi membuat penilaian terhadap pemikiran Shī‘ah al-Ismā‘iliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah yang menganggap imam mereka adalah sumber *al-ma‘rifah*. Kefahaman dan kepercayaan terhadap imam aliran ini telah menimbulkan keraguan kerana ianya tidak berasaskan kepada *al-mīzān* (neraca berfikir) yang meyakinkan. Hujah yang bersifat *zann* menurut al-Ghazali ini kurang sesuai digunakan bagi menghasilkan ilmu yang benar kerana premis yang berbentuk *mashhūrāt zanniyyāt* adalah berasaskan fakta meragukan, bukan bersifat yakin dan pasti sebagaimana yang dinukilkhan dalam *muqaddimah* kitab *al-Qistās al-Mustaqqīm*:²¹²

والميزان عنده هو القياس العلمي ، أو البرهان ، المفيد لمعرفة ضرورة علمية ؛ ولكن تجنب استعمال لفظة (قياس) لأنها فقدت مدلولها العلمي ، اذ كان المتكلمون في المسائل الفقهية والنظرية يلجأون الى القياسات ، ويستعملون فيها مقدمات مشهورة ظنية . غير ان مثل هذه القياسات لا تصلح للعلم ، لأنها لا تنتج إلا نتائج ظنية معرضة للخلاف والتناقض .

Terjemahan : *Al-mīzān* menurut al-Ghazālī adalah neraca berfikir ilmiah iaitu pembuktian (pendalilan) yang menghasilkan *al-ma‘rifah* yang meyakinkan ; di gugurkan penggunaan kata (*al-qiyās*) kerana kelemahan dari segi bahan asas yang berbentuk ilmiah. Golongan *mutakallimūn* telah menggunakan hujah *al-qiyās* dalam perbahasan ilmu Feqah dan ilmu Kalam dengan pernyataan-pernyataan yang berbentuk sangkaan yang masyhur. Walaubagaimanapun penggunaan pernyataan seperti ini tidak sesuai digunakan untuk menghasilkan ilmu yang meyakinkan kerana natijah daripada pendalilan yang menggunakan pernyataan ini akan menghasilkan natijah yang bersifat *zanniyyah* yang boleh membawa kepada pertentangan dan perselisihan pendapat.

Bagi menghasilkan hujah yang pasti dan meyakinkan, perlu kepada hujah yang berasaskan sumber maklumat dan data yang sahih. Menurut al-Ghazālī tiada data dan maklumat yang dianggap benar selain daripada *al-Qur’ān*, oleh kerana itu beliau menganggap bahawa berhujah menggunakan pendekatan *al-Qur’ān* adalah neraca berfikir

²¹¹ al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqqīm*, 16.

²¹² *Ibid.*,

sangat *absolute*. Kaedah ini beliau jadikan neraca berfikir bagi menghasilkan ilmu yang pasti dan meyakinkan sesuai dengan fungsi *al-mīzān* yang telah disebutkan dalam *al-Qur'ān*,²¹³ firman Allah SWT :

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْمُ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

al-Isra' 17 : 35

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

Berdasarkan ayat ini, al-Ghazālī menyusun dan menyelaras cara pendalilan dan bahan-bahan hujah tersebut menggunakan *al-Qisṭās al-Mustaqqīm* sebagaimana yang disebutkan dalam *al-Qur'ān*. *al-Qisṭās al-Mustaqqīm* ini telah al-Ghazālī terjemahkan dalam kitab *al-Qisṭās* sebagai *mawāzīn al-ma'rifah* yang mengandungi tiga *al-mīzān* yang asas iaitu *mīzān al-ta'ādul*, *mīzān al-talāzum* dan *mīzān al-taānud* manakala *mīzān al-ta'ādul* meliputi tiga *al-mīzān* iaitu *al-ta'ādul al-akbar*, *al-ta'ādul al-asghar* dan *al-ta'ādul al-awsat*. Gabungan daripada semua bahagian *mawāzīn* ini menghasilkan lima *mawāzīn al-ma'rifah* yang mana disebut juga oleh al-Ghazālī sebagai *al-mawāzīn al-haqq* atau *al-mawāzīn al-qur'āniyyah*. Keseluruhan *mawāzīn* ini meliputi dua unsur yang utama, pertama *al-sīghah* atau *al-sūrah* (format pernyataan/premis) dan kedua *al-mādah* atau *al-uṣūl* (bahan asas pernyataan/premis). Pembahagian ini telah dinukilkkan oleh al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās* seperti berikut :²¹⁴

²¹³ *Ibid.*, 42.

²¹⁴ *Ibid.*, 17.

والميزان كالقياس يتكون من عنصرين : الصيغة او الصورة ، والمادة او المقدمات . اما الصورة فتحتليف باختلاف شكل تأليف الميزان ، وهي على خمسة أشكال . فالثلاثة الأولى تسمى التعادل ، وهي تناسب اشكال قياس ارسطو الاقتران الثلاثة ؛ والأخرين يسميان التلازم والتعاند ، وهم يناسبان القياسين الشرطي المتصل والشرطى المنفصل اللذين انشأهما الرواقيون . وقد شرح الغزالى هذه الموازين الخمسة في (القسطناس) شرعا وافيا ، ووضح قواعد تركيبها ، داعما اقواله بأمثال متنوعة قرية الى الفهم .

واما مادة الموازين فهي المقدمات او الأصول . فانها تنتج نتائج ظنية اذا كانت هي ظنية مشهورة ، ونتائج علمية يقينية لا يستطيع الشك فيها اذا كانت ضرورية . والمادة الصحيحة التي تستعمل في النظر وتنفيذ المعرفة اليقينية ، (كل أصل معلوم قطعا اما بالحس او بالتجربة او بالتواتر الكامل او بأول العقل او بالاستنتاج من هذه الجملة .

Terjemahan : *Al-mīzān* serupa *al-qiyās* iaitu meliputi dua unsur : keadaan (format) atau bentuk, bahan asas atau pernyataan-pernyataan. Adapun format *al-mīzān* berbeza bentuknya mengikut *syakl al-mīzān* dan *syakl-syakl* ini terbahagi kepada lima bentuk. Tiga *syakl* yang terawal dinamakan *al-ta‘ādul*, bahagian ini menyerupai tiga *syakl al-qiyās* Aristotle ; manakala dua yang terakhir iaitu *al-talāzum* dan *al-taānud*, keduanya menyerupai dua jenis *al-qiyās* ; *al-syarṭ al-muttaṣil* dan *al-syarṭ al-munfaṣil*. Kedua-dua jenis *al-qiyās* ini merupakan hasil ciptaan golongan *al-Rawāqiyūn*.

Bahan asas *al-mawāzīn* iaitu Sumber-sumber yang terkandung dalam pernyataan hujah ; pernyataan yang berbentuk *zann* (sangkaan) akan menghasilkan natijah yang berbentuk *zann*. Manakala jika menggunakan sumber yang bersifat pasti, tidak mengandungi syak di dalam pernyataan tersebut, maka terhasil natijah yang meyakinkan. Sumber yang benar digunakan dalam berhujah apabila menghasilkan *al-ma‘rifah* yang meyakinkan bermaksud : setiap pernyataan yang diketahui secara pasti sama ada daripada pancaindera, ujikaji, periwayatan yang sempurna, penggunaan akal atau mengambil kesimpulan daripada semua sumber ini.

3.4 *Şūrah Mawāzīn al-Ma‘rifah* (Format)

Unsur utama dalam membentuk penghujahan adalah *şūrah* atau format penyusunan *al-mīzān* itu sendiri. Kelima-lima *al-mīzān* yang digunakan al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisās* ini mempunyai fungsi yang sama dengan *al-qiyās* sebagaimana yang telah disebutkan

dalam karya-karya al-Ghazālī yang lain seperti kitab *Maqāṣid al-Falāsifah*, *al-Iqtisād fī al-I‘tiqād*, *Mi‘yār al-‘Ilm*, *Mihāk al-Naẓar* dan *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣul*. *Mīzān al-ta‘ādul* mempunyai maksud sama dengan *al-qiyās al-iqtirānī* dengan bentuk ketiga-tiga *al-syakl*, sementara *al-qiyās al-Istithnātī* mengandungi *mīzān al-talāzum* iaitu *al-qiyās al-sharṭ al-muttaṣil* dan *mīzān al-taānūd* iaitu *al-qiyās al-sharṭ al-munfaṣil*.²¹⁵ Akan tetapi peranan *al-mīzān* dalam kitab *al-Qisṭās* amat berbeza dengan *al-qiyās* kerana *al-mīzān* menurut al-Ghazālī merupakan neraca berfikir untuk menghasilkan *al-ma‘rifah* yang meyakinkan. Bagi menghasilkan *al-ma‘rifah* yang meyakinkan diperlukan bahan-bahan asas (*mādah*) dan susunan hujah (*sūrah*) yang betul mengikut syarat-syarat penghujahan. Menurut al-Ghazālī, *al-qiyās* yang digunakan dalam ilmu mantik mengikut huraiān tokoh-tokoh mantik Greek Yunani tidak dapat menghasilkan hujah yang meyakinkan kerana bahan asas yang digunakan untuk berhujah bersifat meragukan (*al-żann*) dan masih boleh dipertikaikan kesahihannya. Penghujahan seumpama ini tidak dapat menghasilkan *al-ma‘rifah* dan ilmu yang benar-benar meyakinkan maka oleh kerana itu, al-Ghazālī dalam usaha menaik taraf kaedah penghujahan telah menyemak semula syarat-syarat penghujahan tersebut dan merujuk kepada bahan-bahan hujah yang bersumberkan daripada *al-Qur’ān*. Penamaan *al-mīzān* ini merupakan istilah yang juga diambil daripada *al-Qur’ān* kerana menurut al-Ghazālī, ianya mudah untuk difahami dan mudah diterima sebagai sumber *al-ma‘rifah*.²¹⁶ Berasaskan matlamat ini, al-Ghazālī menamakan karya beliau ini dengan *al-Qisṭās al-Mustaqqīm* yang bermaksud timbangan yang lurus. Penamaan ini berdasarkan ayat *al-Qur’ān* yang telah disebutkan sebelum ini dalam *sūrah al-Isrā’* ayat 35.²¹⁷ Selain itu, *al-qiyās* juga meliputi bahagian *al-syakl* (bentuk) dan *al-darb* (keadaan). Kedua-dua bahagian ini berbeza

²¹⁵ al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 17.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, 97.

dari segi makna umum dan khusus kerana setiap *al-darb* adalah *al-syakl* dan tidak semua *al-syakl* mengandungi *al-darb*. Pernyataan tersebut adalah seperti berikut:²¹⁸

قوله : (من غير أن تعتبر الأسوار) ظاهره أن عدم اعتبار الأسوار شرط في الشكل كما أن اعتبارها شرط في الضرب ، وعلى هذا فبين الشكل والضرب التباین ، لكن الذي أفاده سیدی سعید ، أن معنى قول المصنف من غير أن تعتبر الأسوار من غير اشتراط اعتبارها ؟ فالمتتفق إنما هو شرط اعتبارها ، وحيثـ يصدق باعتبارها وعدم اعتبارها ، وعليه فبين الشكل والضرب العموم والخصوص بالاطلاق ؛ لأن كل ضرب شكل ولا عكس .

Terjemahan : “Katanya : ([*al-Syakl*] tanpa ada gambaran²¹⁹) Pada zahirnya bermaksud tanpa adanya gambaran adalah satu syarat bagi *al-qiyās* sedangkan di dalam *al-darb* perlu ada gambaran. Berdasarkan pernyataan ini, antara *al-syakl* dan *al-darb* ternyata mempunyai makna yang bertentangan, akan tetapi menurut guruku Said, penulis kitab ini memahami bahawa *al-syakl* yang tidak diberikan gambaran adalah bukan sebagai persyaratan, akan tetapi maksud penafian tersebut adalah sebagai syarat iaitu mengandungi persyaratan dan tanpa persyaratan. Oleh kerana itu, antara *al-syakl* dan *al-darb* mempunyai makna umum dan khusus secara mutlak kerana setiap *al-darb* adalah *al-syakl* dan sebaliknya, setiap *al-syakl* bukanlah *al-darb*.

Penjelasan selanjutnya akan pengkaji huraikan kedudukan dan fungsi *al-mīzān* agar dapat difahami dengan sebaik-baiknya kerana *al-mīzān* yang digunakan dalam kitab *al-Qistās* bukan sahaja untuk menilai kefahaman aliran Shi‘ah tetapi *al-mīzān* ini juga dapat digunakan bagi menilai fahaman yang bertentangan dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah.

²¹⁸ Al-Akhḍari, ‘Abd al-Rahmān ibn Muḥammad, *Hashiyah Sheikh al-Islam Ibrāhīm al-Bajūrī ‘ala matan al-Sullām al-Murawwān fi ‘Ilm al-al-Manṭiq*, ed. Muḥammad Ahmad Rutān, (al-Qāhirah : Dar al-Salam li al-Tibāah wa al-Nashr wa al-Tawzī wa al-Terjemah, 2010). 183.

²¹⁹ أن السور في حد ذاته أربعة أقسام : السور الكلي الإيجابي والسلبي ، والجزئي الإيجابي والسلبي .

3.4.1 *Mīzān al-Ta ‘ādul*

Mīzān al-ta ‘ādul mempunyai fungsi yang sama dengan *al-qiyās al-iqtirānī* iaitu gabungan kedua-dua premis (*al-muqaddimah*) dalam *al-qiyās al-iqtirānī* telah menghasilkan tiga bentuk *al-mīzān* (*al-syakl*) dan pembentukan ketiga-tiga *al-syakl* ini tergantung pada kedudukan *al-hadd al-awsat* di dalam kedua-dua premis sama ada berada pada kedudukan pertama dan kedua. Setiap *al-muqaddimah* mempunyai susunan *mawdū‘* (*mawsuf*) dan *mahmūl* (*sifat*).²²⁰ Apabila *al-hadd al-awsat* berada pada kedudukan *mahmūl* dalam premis pertama dan *mawdū‘* dalam premis kedua, maka hujah ini dinamakan *mīzān al-ta ‘ādul al-akbar* yang juga disebut *al-syakl al-awwal* dalam *al-qiyās*. Apabila *al-hadd al-awsat* berada dalam kedudukan *mahmūl* dalam kedua-dua premis, hujah ini disebut *mīzān al-ta ‘ādul al-awsat* dan *al-syakl al-thānī* dalam *al-qiyās*, dan apabila kedudukan *al-hadd al-awsat* pada kedudukan *mawdū‘* dalam kedua-dua premis, maka hujah tersebut disebut *mīzān al-ta ‘ādul al-aṣghar* dan *al-syakl al-thālith* dalam *al-qiyās*.²²¹ Penjelasan ini dapat dilihat pada jadual berikut ini :

Jadual 3.6 Kedudukan *al-Hadd al-Awsat* dalam *Mīzān al-Ta ‘ādul*

<i>mīzān al-ta ‘ādul</i>	Premis Pertama		Premis Kedua	
	<i>mawdū‘</i>	<i>mahmūl</i>	<i>mawdū‘</i>	<i>mahmūl</i>
<i>mīzān al-ta ‘ādul al-akbar</i>		<i>al-hadd al-awsat</i>	<i>al-hadd al-awsat</i>	
<i>mīzān al-ta ‘ādul al-</i>		<i>al-hadd al-</i>		<i>al-hadd al-</i>

²²⁰ Kata *mawdū‘* juga bermaksud *al-mubtada’* dan *mahmūl* bermaksud *al-khabar* dalam istilah nahu bahasa Arab. Subjek dan Prediket mengikut istilah bahasa Melayu.

²²¹ al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāṣifah*, 27. Lihat juga dalam al-Ghazālī, *Mi ‘yār al-‘Ilm*, 104.

<i>awsat</i>		<i>awsat</i>		<i>awsat</i>
<i>mīzān al-ta'ādul al-aṣghar</i>	<i>al-ḥadd al-awsat</i>		<i>al-ḥadd al-awsat</i>	

Sumber : *Mi 'yār al-'Ilm*, 104.

Ketiga-tiga *mīzān* iaitu *mīzān al-ta'ādul al-akbar*, *mīzān al-ta'ādul al-awsat* dan *mīzān al-ta'ādul al-aṣghar* dinamakan demikian berdasarkan penjelasan al-Ghazālī berikut:²²²

معنى القاب موازين التعادل الثلاثة ، ثم قال الرفيق : قد فهمت هذه الموازين الثلاثة . و
لكن لم خصّقت الاول باسم الاعظى ، و الثاني باسم الاوسط ، و الثالث بالصغر ؟
قلت : لأن الاعظى هو الذي يتسع لأشياء كثيرة ، والصغر خلافه ، والوسط بينهما .
والميزان الاول اوسع الموازين ، اذ يمكن ان تستفاد منه المعرفة بالاثباتات العام و الابيات
الخاص ، و النفي العام و النفي الخاص : فقد امكن ان يوزن به اربعة اجناس من
المعارف . و اما الثاني ، فانه لا يمكن ان يوزن به الا النفي العام و الخاص جميعا . و اما
الثالث ، فلا يوزن به الا الخاص ، كما ذكرت ، لكن انه يلزم منه ان بعض احد الوصفين
يوصف بالآخر لاجتماعهما على شيء واحد ؛ و ما لا يتسع الا للحكم الخاص الجزئي
 فهو اصغر لا محالة .

Terjemahan : Berkata sahabatku mengenai maksud penamaan ketiga-tiga *mawāzīn* ini : Aku telah memahami tentang ketiga-tiga *mawāzīn* ini akan tetapi mengapakah yang terawal dinamakan sebagai *mīzān al-akbar*, kedua *mīzān al-awsat* dan ketiga *mīzān al-aṣghar*? Maka aku jelaskan begini : dinamakan *mīzān al-akbar* kerana luas penggunaannya, sedangkan *mīzān al-aṣghar* berfungsi sebaliknya dan *mīzān al-awsat* berfungsi antara kedua *mīzān* tersebut. *Mīzān* yang pertama adalah *mīzān* yang paling luas penggunaannya kerana melaluinya boleh menghasilkan *al-ma'rifah* (maklumat) yang mensabitkan perkara umum dan perkara khusus, menafikan perkara umum dan menafikan perkara khusus. *mīzān* ini boleh menghasilkan empat jenis maklumat. *Mīzān* kedua digunakan untuk penafian dan penafian tersebut berfungsi pada perkara yang berbentuk umum dan khusus secara serentak. Manakala *mīzān* ketiga

²²² Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 61.

digunakan untuk mendapatkan maklumat secara khusus sahaja kerana *mīzān* ini berfungsi sebagaimana pada lazimnya, sebahagian daripada salah satu perkara disifatkan kepada satu perkara yang dikumpulkan dan dijadikan satu. *Mīzān* ini tidak luas penggunaannya kerana tertumpu kepada sifat khusus pada sebahagian perkara sahaja, maka ia disebut sebagai *mīzān al-ta‘ādul al-asghar*.

Penghujahan *al-qiyās* mengandungi dua premis yang akan menghasilkan kesimpulan, begitu juga *al-mīzān*. Kedua-dua premis hujah (*muqaddimatān*) yang disebut sebagai *aṣlun* bagi premis pertama (*muqaddimah ṣughrā*) dan *aṣlun ākhar* bagi premis kedua (*muqaddimah kubrā*) dan daripada kedua-dua *al-muqaddimah* terhasil kesimpulan yang disebut sebagai *al-natījah*. Daripada penjelasan dan jadual yang disebutkan di atas, perbezaan yang nyata antara ketiga-tiga *mīzān* adalah kedudukan *al-hadd al-awsat* kerana ianya berfungsi sebagai ‘illah iaitu sebab dalam setiap premis yang dihujahkan. Maka setiap sebab juga disebutkan dalam kedua-dua *muqaddimah* yang telah disebutkan. Selain itu, perbezaan yang ketara sebagaimana yang telah disebutkan dalam petikan di atas iaitu fungsi dan peranan setiap *mīzān al-ta‘ādul* ; *mīzān al-ta‘ādul al-akbar* menghasilkan maklumat secara menyeluruh, sedangkan *mīzān al-ta‘ādul al-awsat* berperanan sebagai menafikan dan *mīzān al-ta‘ādul al-asghar* menghukumkan maklumat tersebut sebahagian sahaja. Berikut adalah bentuk ketiga-tiga *mīzān* sebagaimana yang telah dinukilkan oleh al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*.

3.4.1.1 *Mīzan al-Ta‘ādul al-Akbar*

Mīzān al-ta‘ādul al-akbar berasaskan kepada dua syarat yang telah ditetapkan dalam *al-qiyās* : Pertama, premis pertama dalam keadaan *mūjabah* iaitu mengisbatkan (positif). Kedua, premis kedua menghukumkan hujah dalam keadaan *kullīyah* iaitu menghukumkan

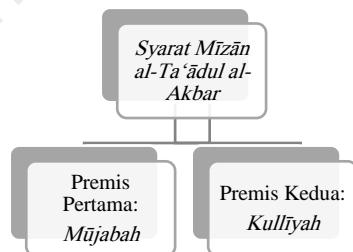
sesuatu secara keseluruhan, sebagaimana yang dinukilkkan al-Ghazālī dalam kitab *Maqāsid al-Falāsifah*.²²³

الشكل الاول : هذا الشكل يفارق الآخرين بفصلين أحدهما أنه لا يحتاج في لزوم نتيجته إلى الرد إلى شكل آخر وسائر الأشكال ترد إلى هذا الشكل حتى يظهر لزوم النتيجة ولذا سمي هذا أولا والآخر أنه ينتج المتصورات الأربع أعني الموجبة الكلية والجزئية والسائلة الكلية والجزئية . وأما الشكل الثاني فلا ينتج موجبة أصلًا والشكل الثالث لا تنتج كلياً أصلًا . و شرط انتاج هذا الشكل أعني الشكل الاول أمران : أحدهما أن تكون الصغرى موجبة والآخر أن تكون الكبيرة كافية .

Terjemahan : *Syakl* pertama ialah *syakl* yang membezakan daripada *syakl* yang lain dengan dua perbezaan ; pertama : *syakl* ini tidak perlu merujuk kepada *syakl* yang lain untuk menghasilkan natijah dan sebaliknya kesemua jenis *syakl* merujuk kepada *syakl* ini dalam menghasilkan natijah. Oleh kerana itu, *syakl* ini dinamakan sebagai *syakl* pertama. Perbezaan kedua : *Syakl* ini boleh menghasilkan empat jenis natijah ; *mujabah* *kulliyah* dan *mujabah* *juz'iyah*, *sālibah* *kulliyah* dan *sālibah* *juz'iyah*. Manakala *syakl* kedua tidak boleh menghasilkan natijah yang bersifat *mujabah* dan *syakl* ketiga pula tidak boleh menghasilkan natijah yang bersifat *kulliyah*. Syarat untuk menghasilkan *al-ma'rifah* (maklumat) menggunakan *syakl* ini iaitu *syakl* yang pertama tertakluk kepada dua perkara ; yang pertama : hendaklah *muqaddimah* *ṣughrā* bersifat *mujabah* dan yang kedua : hendaklah *muqaddimah* *kubrā* bersifat *kulliyah*.

Berikut huraian syarat-syarat *mīzān al-Ta'ādul al-Akbar* :

Rajah 3.4 Syarat-syarat *Mīzān al-Ta'ādul al-Akbar*



Sumber : *Maqāsid al-Falāsifah*, 27.

²²³ Al-Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifah*, 28.

Syarat-syarat yang telah ditetapkan dalam *mīzān al-ta'ādul al-akbar* ini telah membentuk corak penghujahan kepada empat *al-durub* (bentuk) Berikut bentuk-bentuk *mīzān al-ta'ādul al-akbar* :

Jadual 3.7 Bentuk-bentuk *Mīzān al-Ta'ādul al-Akbar*

Bentuk <i>al-mīzān al-ta'ādul al-akbar</i>	Premis Pertama	Premis Kedua	Kesimpulan
Bentuk Pertama	<i>Kullīyah Mūjabah</i>	<i>Kullīyah Mūjabah</i>	<i>Kullīyah Mūjabah</i>
Bentuk Kedua	<i>Kullīyah Mūjabah</i>	<i>Kullīyah Sālibah</i>	<i>Kullīyah Sālibah</i>
Bentuk Ketiga	<i>Juz'īyah Mūjabah</i>	<i>Kullīyah Mūjabah</i>	<i>Juz'īyah Mūjabah</i>
Bentuk Keempat	<i>Juz'īyah Mūjabah</i>	<i>Kullīyah Sālibah</i>	<i>Juz'īyah Sālibah</i>

Sumber : *Maqāṣid al-Falāṣifah*, 27.

Jadual di atas menunjukkan bahawa syarat *mūjabah* atau *sālibah* (positif atau negatif) amat mempengaruhi kesimpulan dalam bentuk-bentuk *mīzān al-ta'ādul al-akbar*. Berdasarkan jadual di atas juga, ada tiga keadaan yang boleh menyebabkan kesimpulan dalam *al-mīzān* ini tidak dapat diterima iaitu pertama : apabila kedua-dua premis dalam keadaan *sālibah*, kedua : apabila kedua-dua premis dalam keadaan *juz'īyah* (sebahagian) dan ketiga : apabila premis pertama *sālibah* dan premis kedua *juz'īyah*. Berikut huraian *mīzān* yang tidak boleh menghasilkan kesimpulan.²²⁴

Jadual 3.8 Bentuk *Mīzān al-Ta'ādul al-Akbar* yang Tidak Memenuhi Syarat.

Premis Pertama	Premis Kedua	Kesimpulan
<i>Sālibah</i>	<i>Sālibah</i>	tiada

²²⁴ al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāṣifah*, 27.

<i>Juz ṫiyah</i>	<i>Juz ṫiyah</i>	tiada
<i>Sālibah</i>	<i>Juz ṫiyah</i>	tiada

Sumber : *Maqāṣid al-Falāsifah*, 27.

Kenyataan di atas telah disebutkan oleh al-Ghazālī dalam *Maqāṣid al-Falāsifah*:²²⁵

فَإِنْ قَدْ شَرَطَنَا رِبَّا صَدَقَتِ الْمُقْدَمَتَانِ وَلَمْ يَلْزِمْ النَّتِيْجَةَ مَوْضِعَ صَدَقَهُمَا بِحَالٍ ؛ وَ
حَاصِلُ هَذَا الشَّكْلِ أَنْكَ إِذَا وَضَعَتْ قَضِيَّةً مَوْجِبَةً صَادِقَةً فَالْحُكْمُ عَلَى كُلِّ مُحْمُولِهِ
حُكْمٌ لَا مُحَالَةَ عَلَى مَوْضِعِهِ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ إِلَّا كَذَلِكَ وَسَوَاءَ كَانَ عَلَى الْمُحْمُولِ
سَلْبًا أَوْ إِيجَابًا وَسَوَاءَ كَانَ الْمَوْضِعُ كُلِّيًّا أَوْ جَزِئِيًّا فَيَحْصُلُ مِنْ ذَلِكَ أَرْبَعَةُ أَضْرِبَ
مَنْتَجَةٍ .

وَلِنَرْوُمُ هَذِهِ النَّتِيْجَةَ ظَاهِرًا فَإِنَّهُ مَهْمَا صَدَقَ قَوْلُنَا الْإِنْسَانَ حَيْوَانَ فَكُلُّ مَا صَدَقَ عَلَى
الْحَيْوَانِ الَّذِي هُوَ مُحْمُولٌ مِنْ كَوْنِهِ حَسَاسًا أَوْ كَوْنِهِ غَيْرَ حَجَرٍ لَا بَدْ وَأَنْ يَصْدِقَ عَلَى
الْإِنْسَانَ لِأَنَّ دَخْلَ لَا مُحَالَةَ فِي الْحَيْوَانِ وَقَدْ صَدَقَ الْحُكْمُ عَلَى كُلِّ الْحَيْوَانِ فَيَكُونُ
صَادِقًا عَلَى بَعْضِ جَزِئِيَّاتِهِ لَا مُحَالَةَ .

Terjemahan : Jika tidak memenuhi kedua-dua syarat ini walaupun kedua-dua *muqaddimah* menyatakan yang benar, *syakl* ini (pertama) tidak akan menghasilkan natijah yang membenarkan kedua-duanya *muqaddimah* tersebut ; Oleh yang demikian, *syakl* pertama ini akan terhasil jika engkau menyatakan suatu pernyataan yang bersifat mujabah dan benar, maka apa pun yang dihukumkan ke atas *maḥmūl* sudah pasti akan jatuh hukum yang sama terhadap *mawḍū* kerana kemungkinan berlaku hukuman demikian adalah sudah pasti, tidak dapat disangkal kepastiannya. Sama ada hukum ke atas *maḥmūl* *sālibah* atau *mūjabah* begitu juga hukum ke atas *mawḍū* sama ada *juz ᫴iyah* atau *kulliyah* maka *syakl* ini akan menghasilkan empat natijah yang dikira sebagai memenuhi syarat *syakl* pertama. Kepastian terhasilnya natijah ini adalah jelas kerana jika katakan bahawa ‘manusia adalah haiwan’ maka setiap apa yang meliputi haiwan seperti dari segi sensitiviti atau pun haiwan bukan terdiri daripada jenis batu. Kesemua sifat ini, ternyata ada pada manusia maka kerana itu manusia termasuk dalam pengelasan haiwan. Ini bererti apa pun yang dihukumkan ke atas haiwan adalah meliputi sebahagian daripada sifat-sifat haiwan.

²²⁵ *Ibid.*

Dalam *al-Qistās*, al-Ghazālī menamakan *mīzān al-ta'ādul al-akbar* sebagai *mīzān al-Khalil* iaitu *al-mīzān* nabi Ibrahīm yang digunakan dalam *al-Qur'ān* untuk berhujah terhadap raja Namrūd yang mengaku dirinya Tuhan.²²⁶ Ayat ini mengandungi dua penghujahan, pertama : kuasa menghidupkan dan mematikan manusia dan kedua : kuasa menerbitkan matahari. Nabi Ibrahīm menggunakan ayat-ayat hujah yang membuktikan tentang kekuasaan Allah S.W.T. pada menghidupkan dan mematikan manusia, akan tetapi hujah ini kurang difahami oleh raja Namrūd dengan menyatakan bahawa beliau juga berkuasa demikian. Setelah mengetahui kurangnya kefahaman raja Namrūd tentang kekuasaan Allah S.W.T., maka Nabi Ibrahīm menggunakan ayat-ayat hujah yang lain untuk mematahkan hujah raja Namrūd, Firman Allah S.W.T. dalam *sūrah al-Baqarah* :

اَللّٰهُ تَرَإِلَى الَّذِي حَاجَ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ اَنَّهُ اَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّي
الَّذِي يُحِيٌّ وَيُمِيتُ قَالَ اَنَا اُحْيٌّ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ
الْمَشْرِقِ فَأَتَتْ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبَهُتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

al-Baqarah 2 : 258

Terjemahan : Tidakkah engkau pelik memikirkan wahai Muḥammad tentang orang yang berhujah membantah nabi Ibrahīm dengan sombongnya mengenai Tuhannya, kerana Allah memberikan orang itu kuasa pemerintahan? Ketika nabi Ibrahīm berkata : “Tuhanku ialah Yang menghidupkan dan Yang mematikan”. Ia menjawab : “Aku juga boleh menghidupkan dan mematikan”. Nabi Ibrahīm berkata lagi : Sesungguhnya Allah menerbitkan matahari dari timur, oleh itu terbitkanlah dia dari barat?” Maka tercenganglah orang yang kafir itu lalu diam membisu. Dan ingatlah, Allah tidak akan memberikan petunjuk kepada kaum yang zalim.

Ketika raja Namrūd cuba mempertahankan dakwaan ketuhanan dirinya yang mampu menghidupkan dan mematikan manusia, nabi Ibrahīm a.s. menekankan bahawa

²²⁶ Al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqīm*, 49.

hanya Allah sahaja Yang berkuasa menghidupkan dan mematikan manusia sebagaimana maksudnya “Ketika nabi Ibrāhīm berkata : “Tuhanku ialah Yang menghidupkan dan Yang mematikan”, menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī hujah ini menunjukkan nabi Ibrāhīm a.s. cuba menyampaikan risalah ketauhidan Allah S.W.T. kepada raja Namrūd, akan tetapi raja Namrūd mengingkarinya. Hujah ini tidak dapat diterima oleh raja Namrūd sehingga nabi Ibrāhīm a.s. mendatangkan hujah yang lebih jelas iaitu nabi Ibrahim mencabar Namrūd untuk mengalihkan matahari dari Timur ke Barat. Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī, hujah yang kedua ini bukan hujah yang lain daripada hujah yang sebelumnya ataupun hujah yang kurang jelas bahkan hujah tersebut menyokong hujah yang pertama kerana menerbitkan matahari dan perkara menghidupkan dan mematikan adalah di bawah kekuasaan Allah S.W.T. sedangkan kuasa hidup dan mati seperti yang disebutkan oleh raja Namrūd tersebut hanya meliputi kuasa manusia yang amat terbatas.²²⁷ Penjelasan mengenai pendalilan menggunakan ayat-ayat hujah dalam *al-Qur’ān* telah termaktub dalam kitab *al-Qisṭās* seperti berikut :²²⁸

واعلم ان الميزان الاكبر هو ميزان الخليل ، عليه السلام ، الذي استعمله مع نمرود .
 فمنه تعلمنا هذا الميزان ، ولكن بواسطة القرآن . وذلك ان نمرود ادعى الالهية ، وكان
 الاله بالاتفاق عبارة عن القادر على كل شيء . فقال ابراهيم : (الله الهي ، لأنه الذي
 يحيي ويميت ، وهو القادر عليه ، وانت لا تقدر عليه) فقال : (أنا احيي واميت) .
 يعني انه يحيي النطفة بالوقاء ، ويميت بالقتل . فعلم ابراهيم ان ذلك يعسر عليه فهم
 بطلانه ، فعدل الى ما هو اوضح عنده . فقال : (فإن الله يأتي بالشمس من المشرق ،
 فأت بها من المغرب ، فهو الذي كفر) . وقد اثني الله تعالى عليه فقال : (وتلك
 حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) .

Terjemahan : Ketahuilah sesungguhnya *al-mīzān al-akbar* adalah neraca berfikir yang digunakan oleh nabi Ibrahim ketika berhujah

²²⁷ al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusayn ibn ‘Ali al-Yatīmī al-Bakri Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr Mafātīh al-Ghayb*, Jilid 7-8, (Beirut : Dār al-Fikr, 1995), 22.

²²⁸ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 49.

dengan raja Namrūd. Daripada ayat-ayat hujah ini, kita mempelajari neraca berfikir ini daripada *al-Qur'ān*. Penghujahan ini berlaku ketika raja Namrūd mengaku sebagai tuhan sedangkan maksud tuhan adalah yang berkuasa atas tiap sesuatu. Nabi Ibrahim berkata : Allah S.W.T. adalah tuhanku kerana Dia-lah Menghidupkan dan Mematikan manusia dan Dia berkuasa segala-galanya, dan engkau wahai Namrūd tidak berkuasa untuk berbuat demikian. Maka berkata raja Namrūd : (Aku boleh menghidupkan dan mematikan) dengan maksud bahawa ia boleh menghidupkan manusia dengan percantuman air mani lelaki dan perempuan, dan boleh mematikan manusia dengan pembunuhan. Dari perdebatan ini, nabi Ibrahim mengetahui bahawa sukar bagi Namrūd memahami kebatilan hujah tersebut dan nabi Ibrahim menukar ayat-ayat hujah yang lebih mudah difahami. Firman Allah S.W.T. :

فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَسْرِقِ فَأَتَيْتُهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهْتَ الَّذِي كَفَرَ

Sesungguhnya Allah menerbitkan matahari dari timur, oleh itu terbitkanlah dia dari barat?" Maka tercenganglah orang yang kafir itu lalu diam membisu.

Allah S.W.T. memuji ke atas nabi Ibrahim, firman-Nya :

وَتِلْكَ حُجَّتَنَا عَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ

Dan itulah hujah (bukti) Kami, yang Kami berikan kepada nabi Ibrahim untuk mengalahkan kaumnya.

Hujah tersebut adalah seperti berikut : "Sesungguhnya Allah menerbitkan matahari dari Timur maka engkau datangkanlah ianya daripada Barat." Hujah ini disusun oleh al-Ghazālī dengan menggunakan susunan hujah *mīzān al-ta'ādul al-akbar* iaitu : Setiap yang berkuasa menerbitkan matahari maka dialah Allah, Tuhanmu adalah Allah yang berkuasa menerbitkan matahari, maka Tuhanmu adalah Allah, bukannya Namrūd. Menerusi jadual di bawah ini, dapat dilihat penghujahan tersebut berlaku dalam ayat *al-Qur'ān*. Sekalipun tidak jelas ayat ini mengandungi hujah, akan tetapi maksud yang tersirat daripada ayat tersebut dapat dijelaskan apabila menggunakan *mīzān al-ta'ādul al-akbar*.

Jadual 3.9 Hujah nabi Ibrahim a.s. kepada raja Namrūd (tanpa premis pertama)

<p>فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَسْرِقِ فَأَتَيْتُهَا مِنَ الْمَغْرِبِ</p> <p>(Sesungguhnya Allah menerbitkan matahari daripada Timur maka jika engkau berkuasa terbitkanlah matahari tersebut daripada Barat, wahai Namrud.) – tanpa premis pertama.</p> <p style="text-align: right;"><i>al-Baqarah 2 :258</i></p>

Sumber : *al-Qistās al-Mustaqqīm*, 49.

Berikut adalah jadual yang menunjukkan maksud di sebalik ayat *al-Qur’ān* berdasarkan penghujahan *mīzān al-ta’ādul al-akbar*, susunan penghujahan seperti berikut :

Jadual 3.10 Huraian hujah nabi Ibrahim a.s.

Premis pertama (yang tidak disebutkan langsung dalam <i>al-Qur’ān</i>)	كل من يقدر على اطلاع الشمس فهو الإله (Setiap yang berkuasa menerbitkan matahari maka dia adalah Tuhan)
Premis kedua	وإلهي هو القادر على الاطلاع (sedangkan Tuhanku (Allah) berkuasa untuk menerbitkan matahari)
Kesimpulan (<i>al-natījah</i> atau <i>al-ma’rifah</i> tidak disebutkan dalam <i>al-Qur’ān</i>)	أن إلهي هو الله دونك يا نمرود (Maka Allah adalah Tuhanku, bukan engkau wahai Namrud.)

Sumber : *al-Qistās al-Mustaqqīm*, 49.

Menurut al-Ghazālī, susunan penghujahan dalam ayat ini tersembunyi sebahagiannya dan premis yang tersembunyi itu mengandungi maksud yang tersirat. Apabila kedua-dua hujah digabungkan maka terhasilah kesimpulan yang berasaskan kaedah *al-hadhaf* dan *al-ījāz*.²²⁹ *Al-Hadhaf* bermaksud pengguguran sebahagian ayat sama ada huruf, perkataan, *tarkīb* dan ayat dengan syarat terdapat *dalālah* (petunjuk) yang menunjukkan terdapat elemen yang digugurkan dengan tujuan yang tertentu. *Al-Hadhaf*

²²⁹ al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqqīm*, 49.

yang melibatkan ayat *al-Qur'ān* adalah berdasarkan pandangan para ilmuwan tafsir tatkala mentafsirkan sesuatu ayat dengan mengikut hukum tatabahasa Arab yang disepakati. Pengguguran perkataan yang tertentu dalam ayat *al-Qur'ān* tidak bermaksud mengaburkan pengertian yang ada dalam ayat tersebut bahkan ia membawa maksud tersendiri yang lebih jelas.²³⁰

Hujah nabi Ibrāhīm a.s. terhadap raja Namrūd ini tidak menyebutkan secara terang generalisasi hukum yang seharusnya tersusun seperti ini, “setiap yang berkuasa untuk menerbitkan matahari adalah tuhan”. Begitu juga kesimpulan, tidak disebutkan secara langsung kerana *al-ma'rifah* yang berhasil daripada hujah tersebut boleh diketahui apabila seseorang itu yakin bahawa hanya Allah sebagai Tuhan.²³¹

Menurut al-Ghazālī, *mīzan al-ta'ādul al-akbar* adalah neraca yang mudah untuk difahami kerana neraca ini berdasarkan persamaan hukum antara sifat dan *al-mawṣūf* (apa yang disifatkan). Contoh hujah yang digunakan oleh nabi Ibrāhīm a.s. terhadap raja Namrūd adalah tersusun mengikut konsep seperti ini : “Tuhanku menerbitkan matahari, yang menerbitkan matahari adalah Allah, maka Tuhanku adalah Allah S.W.T.”. al-Ghazālī cuba menjelaskan bahawa menerbitkan matahari adalah sifat Allah dan sifat menerbitkan matahari ini juga disifatkan sebagai ketuhanan maka sudah pasti dari kedua-dua hukum tersebut akan lahir hukum yang ketiga iaitu Allah bersifat ketuhanan.

Maka apapun keadaan penghujahan yang menggunakan *mīzan al-ta'ādul al-akbar*, akan menghasilkan *al-ma'rifah* jika ia disifatkan dengan sesuatu [seperti “Tuhanku menerbitkan matahari”] dan hasil dari menghukumkan sesuatu kepada sifat tersebut akan menghasilkan *al-ma'rifah* yang lain [seperti “yang menerbitkan matahari adalah Allah

²³⁰ Mohd Shahrizal Nasir et.al, “Konsep Hadhaf dan Hubungannya dengan Makna Ayat *al-Qur'ān*” dalam *Bahasa *al-Qur'ān* Yang Tersurat Dan Yang Tersirat*, (Kuala Terengganu : Universiti Sultan Zainal Abidin, 2014), 106.

²³¹ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 49.

S.W.T.”], dan ketetapan hukum terhadap perkara yang disifatkan pula akan melahirkan *al-ma’rifah* yang ketiga iaitu kesimpulan [“maka sudah pasti Tuhanmu adalah Allah S.W.T.”].²³²

Menurut Muhammad Mahrān, penghujahan yang berasaskan daripada *mīzān al-ta’ādul al-akbar* ini boleh digunakan dalam kehidupan kita seharian. Beliau menyebutkan dua contoh pernyataan seperti begini, contoh pertama : “Saya merasa sungguh gembira hari ini kerana saya telah menunaikan kewajipan saya” atau pernyataan seperti ini, contoh kedua: “Sungguh saya merasa gembira kerana setiap orang yang menunaikan kewajipannya akan merasa gembira.”²³³ Contoh-contoh pernyataan seperti ini boleh disusun mengikut kaedah penghujahan. Sebagai pendengar, kita akan terus memahami maksud yang disampaikan oleh si fulan sedangkan apabila dilihat dan dinilai dari segi penyusunan hujah, pernyataan tersebut hanya perlu kepada penambahan kepada premis pertama dan juga kesimpulan kerana pernyataan yang sedia ada, hanya premis kedua. Untuk melihat lebih jelas, penghujahan tersebut pengkaji cuba menghuraikan seperti berikut:

Jadual 3.11 Contoh Pertama : Pernyataan Biasa Tanpa Premis Pertama (khusus)

“**Saya merasa sungguh gembira hari ini kerana saya telah menunaikan tanggungjawab saya**” (tanpa premis pertama)

Sumber : *al-Manṭiq wa al-Mawāzīn al-Qur’āniyah*, 42.

Jadual 3.12 Pernyataan Biasa Menggunakan *Mīzān al-Ta’ādul al-Akbar*

Premis pertama	Setiap orang yang menunaikan kewajipannya	maka dia akan merasa gembira
-----------------------	--	-------------------------------------

²³² *Ibid.*, 50-51.

²³³ Muhammad Mahrān, *al-Manṭiq wa al-Mawāzīn al-Qur’āniyah*, (Kaherah : al-Ma’had al-‘Alamī lil Fikri al-Islamiyy, 1996), 42.

Premis kedua	Saya	telah menunaikan kewajipan saya
Kesimpulan	Maka saya	merasa gembira

Sumber : *al-Manṭiq wa al-Mawāzīn al-Qur’āniyah*, 42.

Jadual 3.13 Contoh Kedua : Pernyataan Biasa Tanpa Premis Kedua (umum)

“Sungguh saya merasa gembira kerana setiap orang yang menunaikan kewajipannya akan merasa gembira.”(tanpa premis kedua)

Sumber : *al-Manṭiq wa al-Mawāzīn al-Qur’āniyah*, 42.

Jadual 3.14 Pernyataan Biasa Menggunakan *Mīzān al-Ta’ādul al-Akbar*

Premis pertama	Setiap orang yang menunaikan kewajipannya	maka dia akan merasa gembira
Premis kedua	Saya	telah menunaikan kewajipan saya
Kesimpulan	Maka saya	merasa gembira

Sumber : *al-Manṭiq wa al-Mawāzīn al-Qur’āniyah*, 42.

Daripada kedua-dua contoh pernyataan biasa di atas, dapat dilihat perbezaan susunan pernyataan kedua-duanya tertakluk kepada apa yang ingin disampaikan, sama ada berbentuk umum. Jika ingin disampaikan secara khusus, pernyataan tersebut tidak menyatakan premis pertama manakala jika berbentuk umum, tidak akan menyatakan premis kedua. Pernyataan Muhammad Mahran ini menjelaskan fungsi *mīzān al-ta’ādul al-*

akbar kerana peranannya yang penting dalam apa jua bentuk pengisbatan. Bukan sahaja dalam masalah keagamaan tetapi juga dalam perkara atau urusan kehidupan sehari-hari manusia yang amat memerlukannya untuk menyusun kata-kata yang bersistem sehingga boleh menghasilkan pernyataan yang benar dan dapat diterima oleh akal yang sihat.

Oleh kerana itu, *mīzān al-ta'ādul al-akbar* adalah neraca berfikir yang amat sesuai digunakan untuk menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan kerana selain subjek yang dihujahkan adalah benar, penyusunan hujah juga dibuat secara tertib bagi memastikan *al-ma'rifah* yang diperolehi dari hujah tersebut boleh diterima oleh semua orang.

3.4.1.2 *Mīzan al-Ta'ādul al-Awsat*

Mīzan al-Ta'ādul al-Awsat merupakan *al-mīzān* kedua daripada *mīzān al-ta'ādul*. Pada asasnya *al-mīzān* jenis ini berhujah dalam bentuk penafian dan kesimpulan yang terhasil juga berbentuk penafian. Syarat untuk menghasilkan kesimpulan yang bersifat penafian ini adalah tertakluk kepada dua perkara : Pertama, salah satu premis dalam keadaan positif (*mūjabah*) dan premis yang lain negatif (*sālibah*). Kedua, hukum atau sifat dalam premis kedua dalam keadaan menyeluruh (*kullīyah*), berikut syarat-syarat yang telah dinukil al-Ghazālī dalam *Maqāṣid al-Falāṣifah* :²³⁴

الشكل الثاني : يرجع حاصله إلى أن كل قضية أمكن أن تتحمل على مجموعها ما لم يوجد موضوعها فهي قضية سالبة لا موجبة إذ لو كانت موجبة لكان الحكم على مجموعها حكما على موضوعها كما سبق في الشكل الأول فانا إذا قلنا الحكم على كل المحمول القضية الموجبة حكم على الموضوع ثم وجدنا ما يحکم به على محمول و لا يحکم به على الموضوع فنعلم به أن القضية سالبة إذ لو كانت موجبة لوجد حكم المحمول على الموضوع و شرط هذا الشكل أن تختلف المقدمتان في الكيفية لتكون

²³⁴ Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāṣifah*, 33.

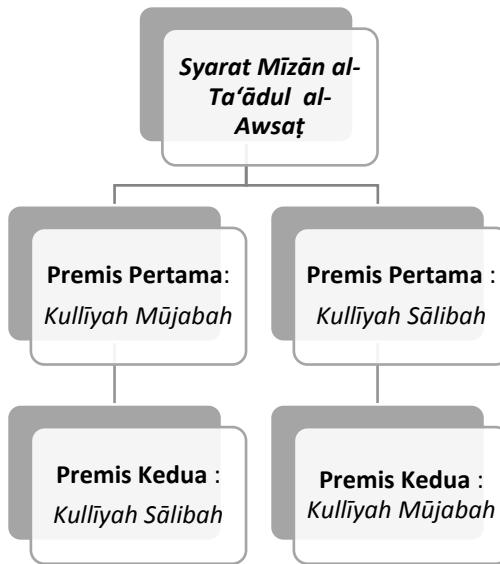
إحدهما سالبة والأخرى موجبة وأن يكون الكبيري كلياً بكل حال . و هذان الشرطان يرداً أيضاً ضروريه المنتجه إلى أربعة أضرب من جملة ستة عشر ضرورياً كما سبق ذكره في الشكل الأول .

Terjemahan : *Syakl* kedua ialah pernyataan yang terbentuk pada *maḥmūl* tidak akan sama pada *mawdū* kerana *syakl* ini membentuk pernyataan yang salibah bukan bentuk *mūjabah* (seperti *syakl* pertama). Jika *maḥmūl* dalam premis tersebut *mūjabah* maka *mawdū* dalam pernyataan tersebut juga akan menjadi *mūjabah* sebagaimana *syakl* pertama. Lalu jika kita katakan bahawa hukum ke atas setiap pernyataan *maḥmūl* adalah *mūjabah* maka hukum terhadap pernyataan *mawdū* juga *mūjabah*, sedangkan kita dapati (dalam *syakl* ini) apa yang dihukumkan terhadap *maḥmūl* tidak sama hukumnya terhadap *mawdū* dan kita dapati bahawa pernyataan tersebut adalah *sālibah*, kerana jika *mūjabah* sudah pasti akan berlaku hukum yang sama terhadap *maḥmūl* akan berlaku ke atas *mawdū* juga (*mūjabah*). Adapun syarat *syakl* kedua, hendaklah berbeza kedua-dua *muqaddimah* dari segi *kayfiyyah* iaitu salah satu *muqaddimah* haruslah *sālibah* dan yang satu lagi haruslah *mūjabah*. Manakala syarat yang kedua ialah hendaklah *muqaddimah kubrā* bersifat *kullīyah* dalam semua keadaan. Kedua-dua syarat *syakl* ini menghasilkan empat bentuk natijah yang boleh diterima kesahihannya daripada jumlah enam belas bentuk, sebagaimana yang telah disebutkan dalam *syakl* yang pertama sebelum ini.

Berasaskan kepada syarat-syarat susunan hujah di atas, kesimpulan yang boleh diterima melalui *mīzān al-ta’ādul al-awsat* ada empat bentuk penghujahan, berikut adalahuraian syarat-syarat dan bentuk-bentuk kesimpulan *mīzān al-ta’ādul al-awsat*:²³⁵

²³⁵ *Ibid.*

Rajah 3.5 Syarat-syarat *Mīzān al-Ta’ādul al-Awsat*



Sumber : *Maqāṣid al-Falāsifah*, 33.

Jadual 3.15 Bentuk-bentuk *Mīzan al-Ta’ādul al-Awsat*

Bentuk <i>mīzān al-ta’ādul al-awsat</i>	Premis Pertama	Premis Kedua	<i>al-Natījah</i>
Bentuk Pertama	<i>Kulliyah Mūjabah</i>	<i>Kulliyah Sālibah</i>	<i>Kulliyah Sālibah</i>
Bentuk Kedua	<i>Kulliyah Sālibah</i>	<i>Kulliyah Mūjabah</i>	<i>Kulliyah Sālibah</i>
Bentuk Ketiga	<i>Juz’iyah Mūjabah</i>	<i>Kulliyah Sālibah</i>	<i>Juz’iyah Sālibah</i>
Bentuk Keempat	<i>Kulliyah Sālibah</i>	<i>Juz’iyah Mūjabah</i>	<i>Juz’iyah Sālibah</i>

Sumber : *Maqāṣid al-Falāsifah*, 33.

Al-Ghazālī menyifatkan *mīzan al-ta’ādul al-awsat* juga sebagai *mīzān al-khalīl* kerana *al-mīzān* ini bersumber daripada *sūrah al-An’ām* ayat 76. Ayat ini mengandungi pendekatan yang berbentuk penafian yang mana nabi Ibrahim a.s. melalui ayat ini cuba menyampaikan risalah ketauhidan Allah S.W.T. kepada umatnya. Ayat ini merupakan

sumber *mīzān al-ta’ādūl al-awsāt* di dalam *al-Qur’ān* yang berasaskan kepada kaedah *sālibah* (negatif), huraian hujah seperti yang berikut :²³⁶

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الْيُرْءَاءِ كَوَكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ
 الْأَفْلِينَ ﴿٧٦﴾
al-An’ām 6 : 76

Terjemahannya : Maka ketika ia berada pada waktu malam yang gelap, ia melihat sebuah bintang (bersinar-sinar), lalu ia berkata : “Inikah Tuhanaku?” Kemudian apabila bintang itu terbenam, ia berkata pula : “Aku tidak suka kepada yang terbenam hilang.

Jadual 3.16 Hujah nabi Ibrahim a.s. dalam *al-Qur’ān*

قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ (ia berkata pula : “Aku tidak suka kepada yang terbenam hilang.”) <i>al-An’ām</i> 6 : 76
--

Sumber : *al-Qistās al-Mustaqīm*, 55.

Jadual 3.17 Huraian ayat berdasarkan *Mīzān al-Ta’ādūl al-Awsāt*

Premis pertama	أَنَّ الْقَمَرَ آفَلَ (Sesungguhnya bulan akan menghilang)
Premis kedua	وَإِلَهٌ لَيْسَ بِآفَلٍ (sedangkan Tuhan tidak menghilang)
Kesimpulan	فَالْقَمَرُ لَيْسَ بِإِلَهٍ (Maka bulan bukanlah Tuhan)

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqīm*, 55.

²³⁶ Al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqīm*, 55.

Ayat ini mengandungi hujah yang ringkas dan samar kerana apa yang ingin dinyatakan oleh nabi Ibrahim a.s. dalam ayat ini ialah menafikan “bulan adalah Tuhan”. Untuk mengetahui bahawa bulan itu bukan Tuhan, harus juga diketahui kedua-dua premis yang mendahuluinya iaitu “bulan pasti akan menghilang”, manakala premis kedua menyatakan bahawa “Tuhan itu bukan bersifat menghilang”. Hasil daripada kedua-dua hujah tersebut akan terhasil kesimpulan yang menafikan bahawa “bulan bukanlah Tuhan”. Menurut al-Ghazālī *mīzān al-ta’ādūl al-awsāt* ini hendaklah mengandungi dua perkara yang berbeza (*mutabāyinān*) iaitu sifat bulan dan sifat Tuhan. Bulan bersifat menghilang manakala Tuhan tidak bersifat demikian. Oleh kerana itu, salah satu daripadanya bersifat positif dan yang lainnya bersifat negatif. Maka apabila berlaku penafian dalam suatu hujah pasti akan menghasilkan kesimpulan yang bersifat negatif (penafian).

Dua contoh ayat-ayat hujah dalam *al-Qur'an* yang menggunakan *mīzān al-ta’ādūl al-awsāt* seperti berikut :

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاؤُ اللَّهِ وَأَحَبُّوْهُو قُلْ فَلَمْ
يُعَذِّبْكُم بِدُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُم بَشَرٌ مِّنْ خَلْقٍ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ
مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ
⑯
al-Mā'idah 5 :18

Terjemahannya : “Orang-orang Yahudi dan Nasrani berkata : “kami adalah anak-anak Allah dan amat disayangi-Nya”. Katakanlah (wahai Muḥammad) : “(Kalau betul demikian), maka mengapakah Ia menyeksa kamu dengan sebab dosa-dosa kamu? (Sebenarnya bukanlah sebagaimana yang kamu dakwakan) bahkan kamu semuanya adalah manusia biasa di antara manusia-manusia lain yang diciptakan-Nya. Ia mengampunkan bagi sesiapa yang dikehendaki-Nya (menurut aturan serta hukum syariat-Nya), demikian juga Ia menyeksa sesiapa yang dikehendaki-Nya. Dan (ingatlah) bagi Allah jualah kuasa pemerintahan langit dan bumi

serta segala yang ada di antara keduanya, dan kepada Allah jualah tempat kembali”.

Ayat di atas menyebutkan penafian Nabi s.a.w. terhadap pengakuan orang Yahudi dan Nasrani bahawa mereka adalah anak Allah S.W.T.. Melalui ayat ini, Nabi s.a.w. berhujah terhadap mereka bahawa jika benar mereka adalah anak Allah S.W.T. nescaya mereka tidak akan diazab kerana Allah S.W.T. tidak akan mengazab ‘anak’-Nya. Penjelasan mengenai penafian ini pengkaji cuba huraiakan berasaskan kepada *mīzan al-tā'ādul al-awsat* seperti berikut :²³⁷

Jadual 3.18 Penggunaan *Mīzan al-Tā'ādul al-Awsat* dalam ayat *al-Qur'an*

قُلْ فَلِمْ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّنْ حَلَقَ

al-Mā'idah 5 : 18

Sumber : *Al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 56.

Jadual 3.19 Huraian ayat *al-Qur'an* mengikut *Mīzan al-Tā'ādul al-Awsat*

Premis pertama	أَنَّ الْبَنِينَ لَا يَعْذِبُونَ (Sesungguhnya anak-anak Allah tidak akan diazab)
Premis kedua	وَأَنْتُمْ مَعْذُوبُونَ (sedangkan kamu - yang menganggap anak Allah – akan diazab)
Kesimpulan	فَإِذْنُ لِسْتُمْ أَبْنَاءَ (Maka kamu bukanlah anak Allah)

Sumber : *Al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 57.

²³⁷ Al-Ghazālī, *Al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 56.

Ayat penafian ini hanya dapat difahami melalui konteks ayat yang menceritakan tentang kebanggan orang Yahudi dan Nasrani yang mengaku bahawa mereka adalah anak Tuhan, sedangkan azab Allah meliputi semua hamba-Nya yang wujud di dunia ini maka sudah pasti mereka bukan anak Tuhan. Begitu juga ayat berikut ini yang menafikan dakwaan yang menganggap bahawa mereka adalah wali Allah, firman Allah S.W.T. ;

قُلْ يَأَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ رَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أُولَيَاءُ اللَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ
فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ⑥ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ وَأَبْدًا بِمَا قَدَّمْتُ
أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ⑦
al-Jumu'ah 62 : 6-7

Terjemahannya : “Katakanlah (wahai Muhammad) : “Wahai orang-orang yang berugama Yahudi, kalau kamu anggap bahawa kamulah sahaja orang-orang yang dikasihi Allah, tidak termasuk umat-umat manusia yang lain, maka bercita-citalah hendakkan mati (dengan meminta kepada Allah supaya kamu dimatikan sekarang juga), jika betul kamu orang-orang yang benar!”. Dan (sudah tentu) mereka tidak akan bercita-cita hendakkan mati itu selama-lamanya, dengan sebab dosa-dosa mereka telah lakukan ; dan Allah sentiasa mengetahui akan orang-orang yang zalim itu”.

Penghujahan dalam ayat di atas menafikan bahawa orang Yahudi bukanlah wali Allah S.W.T. sebagaimana yang digambarkan melalui *mizan al-ta'adul al-awsat* seperti berikut :

Jadual 3.20 Penghujahan dalam Ayat *al-Qur'an*

لَا يَتَمَنَّوْنَهُ وَأَبْدًا بِمَا قَدَّمْتُ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ

(“mereka tidak akan bercita-cita hendakkan mati itu selama-lamanya, dengan sebab dosa-dosa mereka telah lakukan ; dan Allah sentiasa mengetahui akan orang-orang yang zalim itu”.)

Sumber : *Al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 57.

Jadual 3.21 Huraian Ayat *al-Qur'ān* Mengikut *Mīzān al-Ta'ādul al-Awsat*

Premis pertama	كُلُّ وَلِيٍّ يَتْمَنِي لِقَاءَ وَلِيٍّ (Setiap wali bercita-cita untuk menemui Tuannya)
Premis kedua	وَالْيَهُودِيُّ لَيْسَ يَتْمَنِي لِقَاءَ اللَّهِ (orang Yahudi tidak bercita-cita untuk menemui Allah –kerana tidak menginginkan kematian)
Kesimpulan	فَإِنَّمَا مَنْ لَيْسَ وَلِيًّا لِلَّهِ (Maka sudah pasti, dia bukan wali Allah)

Sumber : *Al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 57.

Jelas di sini bahawa sifat berharap kepada kematian kerana ingin bertemu Allah semata-mata, adalah khusus bagi seorang yang bersifat wali. Sifat wali ini tidak layak untuk disifatkan kepada orang-orang Yahudi kerana ketidaksanggupan mereka untuk menghadapi kematian. Seorang wali dengan seorang Yahudi mempunyai peribadi yang berbeza maka wali bukan Yahudi begitu juga Yahudi bukan wali.²³⁸

Maka berhujah menggunakan *al-mīzān* ini pada asasnya bercirikan penafian pada mengisbatkan kebenaran dan pada umumnya sebelum dibuat kesimpulan, kedua-dua premis hujah harus diketahui kebenarannya terlebih dahulu bagi menghasilkan kesimpulan yang benar. Ciri *mīzān al-ta'ādul al-awsat* ini berbeza dengan *mīzān al-ta'ādul al-akbar* dari seni penghujahan. *Mīzān al-ta'ādul al-akbar* mengisbatkan dan menafikan hujah manakala *mīzān al-ta'ādul al-awsat* menafikan hujah sahaja tanpa pengisbatan.

²³⁸ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 57.

3.4.1.3 *Mīzān al-Ta'ādul al-Asghar*

Mīzān al-ta'ādul al-asghar merupakan *al-qiyās* yang berasaskan *juz'īyyah* iaitu menghukumkan atau menyifatkan sesuatu kepada sebahagian sahaja dan bukannya secara *kullīyah* (keseluruhan) sebagaimana dalam nukilan al-Ghazālī melalui kitab *Maqāṣid al-Falāsifah* berikut :²³⁹

الشكل الثالث : هو أن يكون الأوسط موضوعا في المقدمتين و يرجع حاصله إلى أن كل قضية موجبة فالحكم على موضوعها حكم على بعض محملها سواء كان الحكم سلبا أو إيجابا و سواء كانت القضية موجبة جزئية أو كافية و ذلك واضح و له شرطان (أحدهما) أن تكون الصغرى موجبة و (الآخر) أن يكون إحداهما كافية إما الصغرى و إما الكبرى فأيتهما كانت كافية و المنتج من هذا الشكل ستة أضرب .

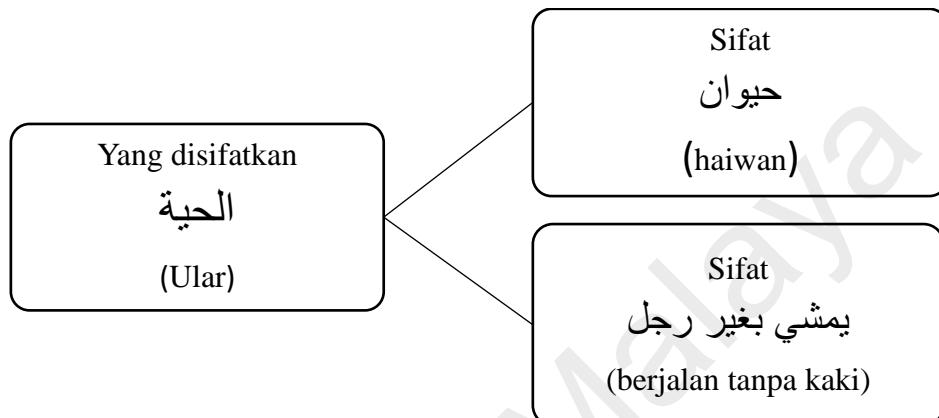
Terjemahan : Syakl ketiga ialah syakl yang mempunyai ciri *al-hadd al-awsat* dalam kedudukan *mawdū* dalam kedua-dua *muqaddimah*. Kedudukan ini dapat dilihat pada setiap pernyataan dalam syakl ini dalam keadaan *mujabah*, maka hukum atas setiap *mawdū* akan dihukumkan ke atas sebahagian *maḥmūl* sahaja sama ada hukum tersebut berbentuk *sālibah* atau *mujabah* dan sama ada pernyataan tersebut *mujabah juz'īyah* atau *mujabah kullīyah*. Keadaan sedemikian ini adalah cukup jelas. Syakl ketiga mempunyai dua persyaratan ; pertama : hendaklah *muqaddimah ṣughrā* berbentuk *mujabah*. Kedua : hendaklah salah satu *muqaddimah* berbentuk *kullīyah* sama ada *muqaddimah ṣughrā* atau *muqaddimah kubrā*, walaupun salah satu antara keduanya berbentuk *kullīyah*, adalah mencukupi. Natijah yang terhasil daripada syakl ini adalah enam bentuk.

Syarat *al-mīzān* ini ialah dua sifat dalam kedua-dua premis bergabung dalam satu perkara yang dibahaskan, kedua-dua sifat tersebut masing-masing mempunyai hubungan yang sama dengan perkara yang disifatkan. Maka kesimpulan yang dihasilkan harus dalam

²³⁹ Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*, 34.

keadaan *juz'iyah* kerana perkara yang disifatkan itu kadang-kadang boleh diterima pada sebahagiannya sahaja misalnya seperti berikut :²⁴⁰

Rajah 3.6 Syarat-syarat *Mīzān al-Ta'ādul al-Asghar*



Sumber : *al-Qistās al-Mustaqqīm*, 60.

Rajah di atas menunjukkan dua persyaratan utama dalam penggunaan *mīzān al-ta'ādul al-asghar*, pertama : Perkara yang hendak dihujah hendaklah satu objek dan dua sifat sebagaimana dalam gambaran di atas. Kedua : Kesimpulan hujah haruslah bersifat *juz'iyah* sepertiuraian berikut :²⁴¹

Jadual 3.22 Kesimpulan *Mīzān al-Ta'ādul al-Asghar* bersifat *juz'iyah*.

Premis pertama	الحية حيوان (Ular adalah binatang)
Premis kedua	والحية يمشي بغير رجل (dan ular berjalan tanpa kaki)
Kesimpulan	بعض الحيوان يمشي بغير رجل (Sebahagian binatang berjalan tanpa kaki)

Sumber : *al-Qistās al-Mustaqqīm*, 60.

²⁴⁰ Al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqqīm*, 60.

²⁴¹ *Ibid.*

Contoh di atas menunjukkan bahawa kesimpulan tidak akan dapat diterima jika ia disifatkan kepada keseluruhan binatang, berjalan tidak menggunakan kaki. *Mīzān al-ta'ādul al-aṣghar* menyusun penghujahan agar ia boleh diterima oleh akal dengan menghasilkan kesimpulan bahawa hanya sebahagian binatang sahaja yang berjalan tidak berkaki iaitu ular dan kesimpulan tersebut hendaklah bersifat *juz'īyah*. *Al-mīzān* ini menghasilkan enam bentuk penghujahan yang boleh diterima kebenaran dan kesahihannya berdasarkan syarat-syarat dan susunan premis yang telah ditetapkan. Bentuk penghujahan tersebut seperti berikut :²⁴²

Jadual 3.23 Bentuk-bentuk *Mīzān al-Ta'ādul al-Aṣghar*

Bentuk <i>mīzān al-ta'ādul al-aṣghar</i>	Premis Pertama	Premis Kedua	<i>Al-natījah</i>
Bentuk Pertama	<i>Kullīyah Mūjabah</i>	<i>Kullīyah Mūjabah</i>	<i>Juz'īyah Mūjabah</i>
Bentuk Kedua	<i>Kullīyah Mūjabah</i>	<i>Kullīyah Sālibah</i>	<i>Juz'īyah Sālibah</i>
Bentuk Ketiga	<i>Juz'īyah Mūjabah</i>	<i>Kullīyah Mūjabah</i>	<i>Juz'īyah Mūjabah</i>
Bentuk Keempat	<i>Kullīyah Mūjabah</i>	<i>Juz'īyah Mūjabah</i>	<i>Juz'īyah Mūjabah</i>
Bentuk Kelima	<i>Kullīyah Mūjabah</i>	<i>Juz'īyah Sālibah</i>	<i>Juz'īyah Sālibah</i>
Bentuk Keenam	<i>Juz'īyah Mūjabah</i>	<i>Kullīyah Sālibah</i>	<i>Juz'īyah Sālibah</i>

Sumber : *Maqāṣid al-Falāsifah*, 35.

Kaedah penghujahan *mīzān al-ta'ādul al-aṣghar* yang disebut al-Ghazālī dalam kitab *al-Qistās* ini telah termaktub dalam *sūrah al-An'ām* sebagaimana yang telah diajarkan kepada nabi Muhammad s.a.w. seperti berikut :

²⁴² Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*, 35.

وَمَا قَدَرُواْ أَلَّهَ حَقًّا قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ
 أَنْزَلَ الْكِتَبَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ وَقَرَاطِيسَ
 تُبَدُّو نَهَارًا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلِمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا إِبْرَاهِيمَ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ
 ذَرْهُمْ فِي حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ
al-An'am 6 : 91

Terjemahannya : “Dan tiadalah mereka (Kaum Yahudi) menghormati Allah sesuai dengan penghormatan yang sebenarnya ketika mereka berkata : “Allah tidak menurunkan sesuatu pun kepada manusia”. Bertanyalah (kepada kaum Yahudi yang ingkar itu) : “Siapakah yang menurunkan Kitab (Taurat) yang dibawa oleh nabi Mūsā sebagai cahaya dan petunjuk bagi manusia, yang kamu jadikan ia lembaran-lembaran kertas, sambil kamu perlihatkan (kepada orang ramai sebahagian kecil daripadanya) dan kamu sembunyikan kebanyakannya ; sedang kamu pula diajarkan (dengan pengajaran-pengajaran yang terkandung di dalamnya), yang tidak diketahui oleh kamu (sebelum itu) dan tidak juga oleh datuk nenek kamu?” Katakanlah (kepada mereka) : “Allah jualah (yang menurunkannya)”, kemudian, biarkanlah mereka leka bermain-main dalam kesesatannya”.

Ayat ini mengandungi hujah tentang penafian turunnya wahyu kepada manusia, akan tetapi tidak semua manusia demikian kerana wujud sebahagian manusia yang diturunkan wahyu. Jika diuraikan dalam bentuk penghujahan, maka ayat ini akan bermaksud berikut :

Jadual 3.24 Penghujahan dalam *al-Qur'an*

<p style="text-align: center;"> وَمَا قَدَرُواْ أَلَّهَ حَقًّا قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَبَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ </p> <p>(“Dan tiadalah mereka (Kaum Yahudi) menghormati Allah sesuai dengan penghormatan yang sebenarnya ketika mereka berkata : “Allah tidak menurunkan sesuatu pun kepada manusia”. Bertanyalah (kepada kaum Yahudi yang ingkar itu) : “Siapakah yang menurunkan Kitab (Taurat) yang dibawa oleh nabi Mūsā</p> <p style="text-align: right;">(al-An'am 6 : 91)</p>
--

Sumber : *al-Qistās al-Mustaqqīm*, 59.

Jadual 3.25 Huraian ayat *al-Qur'ān* mengikut *Mīzān al-Ta'ādul al-Asghar*

Premis pertama	أن موسى بشر (Sesungguhnya nabi Mūsā adalah seorang manusia)
Premis kedua	وأن موسى منزل عليه الكتاب (dan nabi Mūsā diturunkan ke atasnya sebuah kitab)
Kesimpulan	أن بعض البشر منزل عليهم الكتاب (Hanya sebahagian manusia sahaja diturunkan ke atasnya kitab tersebut)

Sumber : *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 59.

Menurut penjelasan yang dihuraikan al-Ghazālī dalam *al-Qisṭās*, premis pertama menyatakan bahawa nabi Mūsā a.s. adalah seorang manusia, manakala premis kedua juga menyatakan tentang nabi Mūsā a.s., yang diturunkan kepadanya kitab Taurat. Maka kedua-dua hujah ini membantalkan anggapan orang Yahudi bahawa tiada siapa pun kalangan manusia yang diturunkan kitab. Menurut al-Ghazālī, hujah ini amat banyak penggunaannya dalam *al-Qur'ān* kerana ia adalah satu kaedah yang terbaik dalam perdebatan. Dalam perdebatan, amat memadai jika kedua-dua hujah dapat diterima oleh pihak lawan walaupun ianya boleh diragui dan yang pasti, kesimpulan tersebut dapat diterima dan diperakui kebenarannya.²⁴³

Berdasarkan huraian di atas, jelas bahawa *al-mīzān* ini agak berbeza daripada yang lainnya kerana kesimpulan yang dihasilkan berbentuk *juz'īyyah* dan bentuk penghujahannya lebih banyak daripada *mīzān al-ta'ādul al-akbar* dan *mīzān al-ta'ādul al-awsat*. *Mīzān al-ta'ādul al-akbar* mempunyai ciri penafian dan pengisbatan dalam perkara umum dan khusus, manakala *mīzān al-ta'ādul al-awsat* bercirikan penafian yang juga dalam perkara umum dan khusus manakala *mīzān al-ta'ādul al-asghar* bersifat *juz'īyyah*.

²⁴³ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 60.

hanya dalam perkara yang khusus sahaja. Berikut adalah jadual mengenai penjelasan di atas:²⁴⁴

Jadual 3.26 Perbezaan Ketiga-tiga *Mīzān al-Ta ‘ādul*

	Penafian	Pengisbatan	Umum (<i>kullīyah</i>)	Khusus (<i>Juz’īyah</i>)
<i>Mīzān al-Ta ‘ādul al-akbar</i>	✓	✓	✓	✓
<i>Mīzān al-Ta ‘ādul al-awsat</i>	✓		✓	✓
<i>Mīzān al-Ta ‘ādul al-aṣghar</i>	✓	✓		✓

Sumber : *al-Qistās al-Mustaqīm*, 61.

Berdasarkan jadual di atas, ketiga-tiga *mīzān al-Ta ‘ādul* mempunyai peranan masing-masing dalam memenuhi persyaratan dalam penghujahan. *Mīzān al-Ta ‘ādul al-akbar* mempunyai peranan yang paling dominan antara ketiga-tiga *mīzān al-Ta ‘ādul* kerana sifatnya yang mengisbatkan dan menafikan suatu perkara dalam keadaan menyeluruh dan juga dalam keadaan sebahagian (separuh), sedangkan *mīzān al-Ta ‘ādul al-awsat* berfungsi sebagai menafikan hujah dan *mīzān al-Ta ‘ādul al-aṣghar* menghukum kepada sebahagian perkara sahaja, bukan secara menyeluruh.

3.4.2 *Mīzān al-Talāzum*

Mīzān al-talāzum mempunyai ciri yang berbeza daripada *mīzān al-Ta ‘ādul* kerana menurut al-Ghazālī setiap apa yang telah menjadi lazim bagi sesuatu itu, akan tetap bersifat

²⁴⁴ *Ibid.*, 61.

demikian dalam semua keadaan. Dalam kitab *Maqāṣid al-Falāṣifah*, *mīzān al-talāzum* disebut sebagai *al-sharṭīy muttaṣil*, sebagaimana nukilan al-Ghazālī berikut :²⁴⁵

أما الشرطي المتصل : فمثاله قوله إن كان العالم حادثا فله محدث . فهذه مقدمة إذا استثنىت عين المقدم منها لزم عين التالي و هو أن تقول و معلوم أن العالم حادث و هو عين المقدم فيلزم منه عين التالي و هو أن له محدثا . و إن استثنىت نقىض التالي لزم منه نقىض المقدم و هو أن تقول و معلوم أنه ليس له محدث فلزم أنه ليس بحادث . فأما إذا استثنىت نقىض المقدم لم يلزم منه لا عين التالي و لا نقىضه فانك لو قلت لكنه ليس بحادث فهذا لا ينتج كما أنك تقول إن كان هذا إنسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فلا يلزم منه أنه حيوان و لا أنه ليس بحيوان –

و كذلك ان استثنىت عين التالي لم ينتج فانك إن قلت و معلوم أن العالم له محدث لم يلزم منه نتيجة لأنك إذا قلت إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلى مطهر ولكنه مطهر فلا يلزم منه أن الصلاة صحيحة و لا أنها باطلة .

فهذه أربع استثناءات لا ينتج منها إلا إثنان و هي عين المقدم و ينتج عين التالي و نقىض التالي و ينتج نقىض المقدم ، فأما نقىض المقدم و عين التالي فلا ينتج إلا إذا أثبت أن التالي مساو للمقدم و ليس بأعم منه.

Terjemahan : *Al-qiyās al-sharṭīy al-muttaṣil* : seperti engkau sebutkan bahawa ‘alam ini bersifat baharu maka sudah pasti ada yang membuatnya baharu’. Pernyataan seperti ini jika yang disyaratkan ‘ain al-muqaddam maka sudah pasti dilazimi (diikuti) oleh ‘ain al-tālī’ sebagaimana contoh berikut : ‘dan apa yang diketahui ialah alam bersifat baharu’ adalah pada kedudukan ‘ain al-muqaddam, maka sudah pasti akan diikuti oleh ‘ain al-tālī’ iaitu ‘sesungguhnya alam ini harus ada yang menjadikannya baharu’. Jika yang disyaratkan itu adalah *naqīd al-tālī*, sudah pasti akan diikuti oleh *naqīd al-muqaddam* seperti contoh berikut : ‘dan apa yang diketahui ialah sesungguhnya tidak ada yang menjadikan alam bersifat baharu, maka sudah pasti alam tidak bersifat baharu’.

Jika yang disyaratkan dalam *al-sharṭīy al-muttaṣil*, *naqīd al-muqaddam* maka tidak mesti diikuti oleh bukan ‘ain al-tālī’ dan bukan juga *naqīd al-tālī* seperti contoh jika disebutkan ‘akan tetapi alam tidak bersifat baharu’, pernyataan seperti ini tidak akan menghasilkan natijah. Keadaan ini sama seperti contoh demikian : ‘jika ini adalah manusia maka sudah pasti dia juga adalah jenis haiwan akan tetapi dia

²⁴⁵ Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāṣifah*, 36.

bukanlah manusia maka tidak mesti dia adalah haiwan dan tidak mesti juga dia bukan dari kelompok haiwan.

Begitu juga keadaanya jika disyaratkan ‘ain al-tālī maka hujah ini tidak boleh menghasilkan natijah sebagaimana contoh berikut : ‘dan apa yang diketahui ialah alam ini perlu kepada yang menjadikannya baharu’. Pernyataan seperti ini tidak boleh menghasilkan natijah kerana jika dikatakan : ‘Jika solat ini dihukumkan sah disebabkan orang yang menunaikan solat dalam keadaan bersih, akan tetapi jika orang yang solat dalam keadaan bersih, maka tidak semestinya solat tersebut sah dan tidak juga solat tersebut batal (tidak sah).

Oleh kerana itu, daripada empat jenis pernyataan yang bersyarat ini (*al-sharīfī al-muttaṣil*) hanya dua pernyataan bersyarat sahaja yang boleh menghasilkan natijah yang benar iaitu pertama : ‘ain al-muqaddam akan menghasilkan natijah ‘ain al-tālī dan kedua : *naqīd al-tālī* menghasilkan natijah *naqīd al-muqaddam*. Adapun *naqīd al-muqaddam* dan ‘ain al-tālī tidak boleh menghasilkan natijah kecuali jika dikenal pasti bahawa *al-tālī* tersebut adalah sama dengan *al-muqaddam* dan tidak boleh bersifat lebih umum.

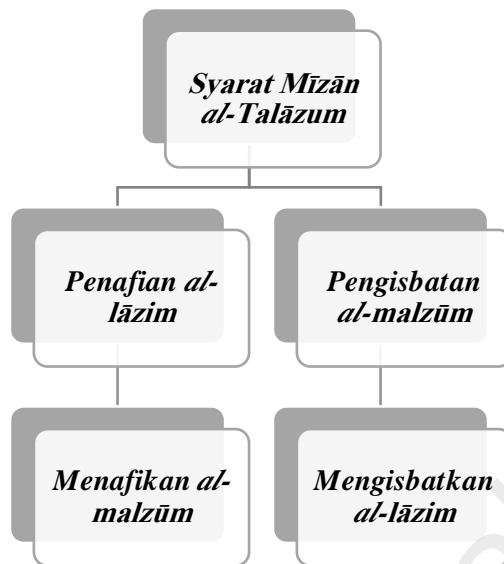
Ini bermakna, apabila *al-lazim* dinafikan *al-malzum* juga akan ternafi. Begitu juga sebaliknya, apabila *al-malzum* sabit (wujud), maka *al-lazim* juga turut sabit. Dua keadaan ini telah menjadi persyaratan dalam *mīzān al-talāzum* seperti berikut : Pertama, penafian *al-lazim*, menafikan *al-malzūm*. Kedua, pengisbatan *al-malzūm*, mengisbatkan *al-lazim*. Berikut adalah petikan dalam *al-Qisṭās* tentang penjelasan di atas:²⁴⁶

وَمَا حَدَّ هَذَا الْمِيزَانُ ، إِنْ كُلُّ مَا هُوَ لَازِمٌ لِّلشَّيْءِ ، تَابَعَ لَهُ فِي كُلِّ حَالٍ : فَنَفَى الْلَّازِمُ يُوجَبُ بِالضَّرُورَةِ نَفْيُ الْمَلْزُومِ ، وَوُجُودُ الْمَلْزُومِ يُوجَبُ بِالضَّرُورَةِ وُجُودُ الْلَّازِمِ . أَمَّا نَفْيُ الْمَلْزُومِ وَوُجُودُ الْلَّازِمِ ، فَلَا نَتْيَاجَةُ لَهُمَا ، بَلْ هُمَا مِنْ مَوَازِينِ الشَّيْطَانِ ، وَقَدْ يَزِنُ بِهِ بَعْضُ أَهْلِ التَّعْلِيمِ مَعْرِفَتَهُ .

Terjemahan : Dan adapun pengertian *al-mīzān* ini ialah setiap yang melazimi sesuatu, akan melazimi semua keadaan ; apabila menafikan *al-lazim* maka wajib juga menafikan *al-malzūm*, dan apabila *wujud al-malzūm* maka *al-lazim* juga wajib *wujud*. Adapun penafian *al-malzūm* dan kewujudan *al-lazim*, kedua keadaan ini tidak akan menghasilkan kesimpulan bahkan kedua-duanya adalah *mawāzīn al-shayṭān* yang mana *ahl al-Ta’līm* menggunakan *al-mīzān* tersebut untuk menghasilkan *al-ma’rifah*.

²⁴⁶ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqim*, 63.

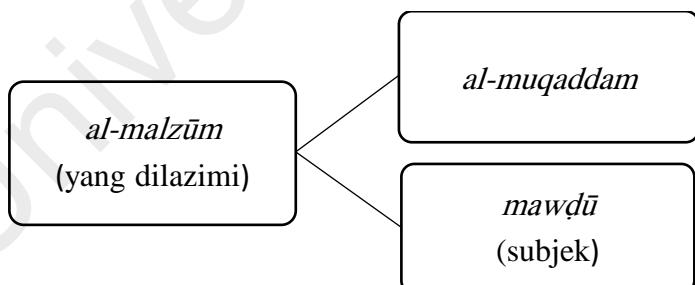
Rajah 3.7 Syarat-syarat *Mīzān al-Talāzum*



Sumber : al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm* : 63.

Istilah *al-malzūm* mempunyai maksud yang sama dengan *al-mawdū*²⁴⁷ dan disebut sebagai *al-muqaddam*. Manakala *al-lāzim* bermaksud *al-mahmūl*²⁴⁸ yang disebut juga sebagai *al-tālī*.²⁴⁹

Rajah 3.8 Kedudukan *al-Malzūm* dalam *Mīzān al-Talāzum*



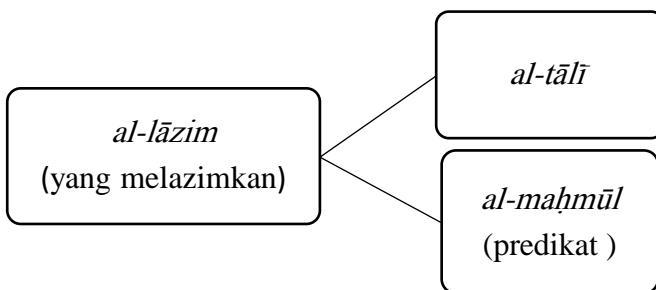
Sumber : *Mi'yār al-'Ilm*, 115.

²⁴⁷ *Al-mawdū* bermaksud sesuatu yang dikhabarkan (*al-mukhbir bihi*) atau sesuatu yang dihukumkan (*al-mahkūm 'alayhi*) atau disifatkan (*al-mawsūf*).

²⁴⁸ *Al-mahmūl* bermaksud khabar atau hukum atau sifat.

²⁴⁹ al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*, (Beirut : Dār al-Andalus, 1964), 115.

Rajah 3.9 Kedudukan *al-Lāzim* dalam *Mīzān al-Talāzum*



Sumber : *Mi 'yār al- 'Ilm*, 115.

Pada asasnya, penghujahan di dalam *al-qiyās al-sharṭi al-muttaṣil* meliputi dua premis, premis pertama mengandungi dua pernyataan iaitu *al-lāzim* dan *al-malzūm*, misalnya ‘Jika alam ini baru, maka ada pencipta’. Manakala premis kedua mengandungi satu pernyataan yang diikuti kata *istithnā*’ (pengecualian atau kata syarat) misalnya ‘akan tetapi alam adalah baharu’. Proses penghujahan seperti ini, akan menghasilkan kesimpulan bahawa ‘maka alam pasti ada yang menjadikannya baharu’. Huraian penghujahan dapat difahami melalui jadual berikut :²⁵⁰

Jadual 3.27 Susunan Hujah *Mīzān al-Talāzum*

Premis pertama	Jika alam ini baru (<i>al-malzūm</i>)	Maka ada penciptanya (<i>al-lāzim</i>)
Premis kedua	Akan tetapi alam adalah baru	
Kesimpulan	Maka alam pasti ada penciptanya	

Sumber : *Mi 'yār al- 'Ilm*, 115.

²⁵⁰ *Ibid.*

Istithnā' akan berlaku pada premis yang kedua, sama ada pengecualian tersebut berlaku pada kedudukan *al-malzūm* atau *al-lāzim* yang terletak pada premis pertama. Walaupun pengecualian tersebut berlaku pada premis kedua akan tetapi ianya memberi kesan kepada pernyataan dalam premis yang pertama. Ada empat keadaan penghujahan bila berlaku pengecualian iaitu mensabitkan *al-lāzim* atau menafikannya dan mensabitkan *al-malzūm* atau menafikannya. Dari keempat-empat penghujahan, hanya dua keadaan sahaja yang dapat menghasilkan kesimpulan yang benar iaitu penafian *al-lāzim* - penafian *al-malzūm* dan pensabitan *al-malzūm* - pensabitan *al-lāzim*.²⁵¹ Contoh penghujahan seperti berikut:

Jadual 3.28 Penafian *al-Lāzim*, Menafikan *al-Malzūm*

Premis pertama	ان كانت صلاة زيد صحيحة فهو متظہر (Jika solat Zaid sah, maka dia dalam keadaan bersih)
Premis kedua	ومعلوم أنه غير متظہر(نفي اللازم) (telah diketahui bahawa Zaid bukan dalam keadaan bersih – penafian <i>al-lāzim</i>)
Kesimpulan	فیلزم منه أن صلاته غير صحيحة (نفي المازوم) (sudah pasti solat Zaid tidak sah – menafikan <i>al-malzūm</i>)

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqqīm* : 64.

Jadual 3.29 Pensabitan *al-Malzūm*, mensabitkan *al-Lāzim*

Premis pertama	ان كانت صلاة زيد صحيحة فهو متظہر (Jika solat Zaid sah, maka dia dalam keadaan bersih)
Premis kedua	ومعلوم أن صلاته صحيحة (وجود المازوم) (dan telah diketahui bahawa solat Zaid adalah sah – pengisbatan <i>al-malzūm</i>)
Kesimpulan	فیلزم منه أنه متظہر (وجود اللازم) (maka sudah pasti dia dalam keadaan bersih –

²⁵¹ *Ibid.*, 116.

	mengisbatkan <i>al-lāzim</i>)
--	--------------------------------

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqīm* : 64.

Kedua-dua contoh *mīzān al-talāzum* di atas menunjukkan kesahihan hujah berasaskan kaedah yang betul. Berikut adalah dua contoh susunan hujah yang tidak mengikut kaedah yang betul dan menghasilkan kesimpulan yang tidak dapat diterima kebenarannya :²⁵²

Jadual 3.30 Pengisbatan *al-Lāzim*, Mengisbatkan *al-Malzūm*

Premis pertama	ان كانت صلاة زيد صحيحة فهو متظہر (Jika solat Zaid sah maka ia dalam keadaan bersih)
Premis kedua	وعلوم أنه متظہر (وجود اللازم) (telah diketahui bahawa dia dalam keadaan bersih – kewujudan <i>al-lāzim</i>)
Kesimpulan	فيلزم منه أن صلاته صحيحة (وجود الملزوم) (maka sudah pasti solatnya sah – mewujudkan <i>al-malzūm</i>)

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqīm* : 64.

Susunan hujah dalam jadual di atas tidak dapat diterima kebenarannya kerana boleh sahaja solat Zaid terbatal disebabkan oleh perkara yang lain, kerana perkara yang melazimi dalam solat tersebut ialah kebersihan, dan kelaziman ini tidak menjamin solat tersebut sah atau pun tidak. Oleh yang demikian, perkara yang melazimi solat iaitu kebersihan tidak dapat menjamin kesahan solat Zaid kerana kedudukan *al-lāzim* (kebersihan) tidak dapat dijadikan pengecualian dalam premis kedua. Kaedah ini tidak memenuhi persyaratan *mizan*

²⁵² Al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqīm*, 64.

al-talāzum kerana jika berlaku pensabitan pada *al-lāzim* tidak memungkinkan *al-malzūm* juga akan menjadi sabit.

Jadual 3.31 Penafian *al-Malzūm*, Menafikan *al-Lāzim*

Premis pertama	ان كانت صلاة زيد صحيحة فهو متظہر (Jika solat Zaid sah maka dia dalam keadaan bersih)
Premis kedua	ومعلوم أن صلاته ليست بصحیحة(نفي المزوم) (telah diketahui bahawa solatnya tidak sah –penafian <i>al-malzūm</i>)
Kesimpulan	فهو إذن غير متظہر (نفي اللازم) (maka kalau begitu dia bukan dalam keadaan bersih – menafikan <i>al-lāzim</i>)

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqqīm* : 64.

Susunan hujah pada contoh kedua ini, tidak dapat diterima kebenarannya kerana hukum sah dan tidak sah solat seseorang mempunyai pelbagai kemungkinan dan tidak hanya terbatas kepada ketidakbersihan. Penghujahan seperti ini tidak boleh diterima kebenarannya kerana sah solat tidak melazimi kebersihan sahaja bahkan mungkin disebabkan keadaan dan situasi yang berbeza. Al-Ghazālī menggunakan *mīzān al-talāzum* ini berasaskan daripada *sūrah al-Anbiyā'*, firman Allah S.W.T. :

لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا
يَصِفُونَ

﴿٢﴾

al-Anbiyā' 21 : 22

Terjemahannya : “Kalau ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan yang lain dari Allah, nescaya rosaklah pentadbiran kedua-duanya. Maka (bertauhidlah kamu kepada Allah dengan menegaskan) : Maha Suci Allah, Tuhan yang mempunyai Arasy, dari apa yang mereka sifatkan”.

Begitu juga *sūrah al-Isrā'* ayat 42, firman Allah S.W.T. :

قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ إِلَهٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا يَتَّفَعُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا

al-Isrā' 17 : 42

Terjemahannya : “Katakanlah (wahai Muhammad) : “Kalauolah ada tuhan-tuhan yang lain bersama Allah, sebagaimana yang mereka katakan itu, tentulah tuhan-tuhan itu akan mencari jalan kepada Allah yang mempunyai Arasy (dan kekuasaan yang mutlak).

Berdasarkan ayat di atas, al-Ghazālī cuba menghuraikan penghujahan yang berdasarkan *mīzān al-talāzum* yang mana kaedah ini memenuhi syarat *mīzān al-talāzum* iaitu penafian *al-lāzim*, menafikan *al-malzūm* seperti berikut :²⁵³

Jadual 3.32 *Mīzān al-Talāzum* Berasaskan Ayat *al-Qur'ān*

Premis pertama	لَوْ كَانَ لِلْعَالَمِ اهْمَانٌ لِفَسْدِنَا (Jika alam ini (langit dan bumi) mempunyai dua tuhan, sudah pasti keduanya akan binasa)
Premis kedua	أَكْهَمَا لَمْ تَفْسِدَا (نَفْيُ الْلَازِمِ) (ternyata langit dan bumi tidak binasa – penafian <i>al-lāzim</i>)
Kesimpulan	فَيَلْزَمُ مِنْهُمَا نَفْيُ إِلَهِيْنِ (نَفْيُ الْمَلْزُومِ) (ketidakbinasaan keduanya sudah pasti menafikan dua tuhan – menafikan <i>al-malzūm</i>)

Sumber : *al-Qistās al-Mustaqqīm* : 62.

Ayat ini menunjukkan penafian *al-lāzim* iaitu kebinasaan langit dan bumi akan terjadi jika wujud dua tuhan. Susunan hujah seperti ini akan menghasilkan kesimpulan

²⁵³ Al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqqīm*, 62.

penafian *al-malzūm* iaitu kebinasaan keduanya tidak terjadi dan akan menghasilkan kesimpulan bahawa tidak akan wujud dua tuhan yang mentadbir langit dan bumi.

Kaedah penafian *al-lāzim* menafikan *al-malzūm* ini, merujuk kepada neraca penghujahan yang sudah sedia maklum seperti jika ada orang berhujah tentang kelaziman yang berlaku apabila “matahari terbit maka semua cakerawala tersembunyi.” Fenomena ini dapat diketahui kesahihannya dengan *tajribah* (percubaan). Penghujahan akan berlaku dengan *istithnā'* iaitu menyatakan bahawa “Matahari terbit” dan “sudah pasti semua cakerawala tersembunyi”.²⁵⁴ Penghujahan ini boleh difahami melalui jadual berikut :²⁵⁵

Jadual 3.33 Neraca Asas *Mīzān al-Talāzum*

Premis pertama	ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية (Jika matahari terbit maka cakrawala tersembunyi)
Premis kedua	أن الشمس طالعة (وجود الملزم) (Sesungguhnya matahari terbit – sabit <i>al-malzūm</i>)
Kesimpulan	فيلزم منه أن الكواكب خفية (وجود اللازم) (sudah pasti cakrawala tersembunyi –sabit <i>al-lāzim</i>)

Sumber : *al-Qistās al-Mustaqqīm* : 62.

Berdasarkan penjelasan di atas, al-Ghazālī telah menggunakan istilah *al-lāzim* dan *al-malzūm* bagi menggantikan penggunaan *al-muqaddam* dan *al-tālī*. Daripada empat susunan penghujahan dalam *mīzān al-talāzum* hanya dua sahaja menghasilkan kesimpulan yang benar, iaitu penafian *al-lāzim* dan pensabitan *al-malzūm*. Ini menunjukkan penyusunan dalam berhujah dan memenuhi persyaratan hujah amat memainkan peranan

²⁵⁴ Al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqqīm*, 63.

²⁵⁵ *Ibid.*, 62.

yang penting dalam menentukan kesahihan kesimpulan bagi mendapatkan *al-ma'rifah* yang benar.

3.4.3 *Mīzān al-Ta'ānud*

Mīzān ini merupakan pengujahan berasaskan pembatasan dan pembahagian. Menurut ulama kalam *al-mīzān* ini disebut *al-sabr wa al-taqṣīm* dan dinamakan juga *al-sharīṭy al-munfaṣil* menurut ulama mantik.²⁵⁶ Penjelasan mengenai *al-sharīṭy al-munfaṣil* juga disebutkan dalam *Maqāṣid al-Falāṣifah* seperti berikut:²⁵⁷

النوع الثاني الشرطى المنفصل : و هو أن تقول العالم إما حادث و إما قدیم فهذا ينتج منه أربع استثنآت فانك تقول لكنه حادث فليس بقدیم لكنه ليس بحادث فهو قدیم لكنه قدیم فليس بحادث لكنه ليس بقدیم فهو حادث .

فاستثناء عین كل واحد ينتج نقیض الآخر و استثناء نقیض كل واحد ينتج عین الآخر .

و هذا شرطه الحصر في قسمين ، فان كان في ثلاثة فاستثناء عین كل واحد ينتج نقیض الآخرين كقولك هذا العدد إما أكثر أو أقل أو مساو و لكنه أكثر فبطل أن يكون أقل أو مساويا.

فأما استثناء نقیض الواحد يوجب أحد الباقين لا بعینه كقولك لكنه ليس بمساو فيجب أن يكون إما أقل أو أكثر .

و إن لم تكن الأقسام حاصرة كقولك زيد إما بالحجاز أو بالعراق أو هذا العدد إما خمسة أو إما عشرة و أما كيت أو كيت فاستثناء عین واحد ينتج بطلان عین الآخرين. و أما استثناء نقیض الواحد فلا ينتج إلا الانحصر في الباقي الذي لا ينحصر — فهذه أصول الأقیسة و نکمل الكلام بذكر أمور أربعة — قیاس الخلف و الاستقراء و المثال و القياسات المركبة .

²⁵⁶ Al-Ghazālī, *Mi 'yar al- 'Ilm*, 117.

²⁵⁷ Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāṣifah*, 37.

Terjemahan : Jenis kedua *al-shartīy al-munfaṣil* : Jenis ini adalah seperti engkau katakan bahawa ‘Alam ini, sama ada ia bersifat baharu atau bersifat *qadīm* (telah sedia ada)’. Pernyataan demikian akan menghasilkan empat jenis natijah yang berbentuk persyaratan, seperti engkau katakan begini : ‘akan tetapi alam ini bersifat baharu maka ia bukanlah bersifat sedia ada’, atau ‘akan tetapi alam ini tidak bersifat baharu maka ia bersifat sedia ada’, atau ‘akan tetapi alam ini bersifat sedia ada maka ia bersifat baharu’ dan ‘akan tetapi alam ini tidak bersifat sedia ada maka ia bersifat baharu’. Setiap persyaratan yang berlaku pada ‘*ain al-muqaddam* atau ‘*ain al-tālī* akan menghasilkan natijah yang berlawanan (menafikan) sama ada *naqīd al-muqaddam* atau *naqīd al-tālī*). Begitu juga setiap persyaratan yang berlaku pada *naqīd al-muqaddam* atau *naqīd al-tālī* akan menghasilkan natijah yang sebaliknya iaitu yang bersifat *ithbat*.

Setiap natijah yang dihasilkan adalah tertakluk pada syarat pembahagian iaitu keterbatasannya kepada dua pembahagian (dua perkara). Jika berlaku pembahagian lebih daripada dua iaitu tiga pembahagian, persyaratan terletak pada ‘*ain* setiap *al-muqaddam* atau *al-tālī* dan natijahnya adalah menafikan, sama ada *naqīd al-muqaddam* atau *naqīd al-tālī* sebagaimana contoh, ‘angka ini banyak atau sedikit atau mempunyai nilai yang sama, akan tetapi angka ini nilainya banyak, maka membantalkan nilai yang kemungkinan sedikit atau nilai yang sama’.

Adapun persyaratan yang berlaku pada *naqīd* (menafikan) satu bahagian maka akan mengithbatkan bahagian yang berbaki, tanpa melibatkan ‘*ain al-muqaddam* atau ‘*ain al-tālī*, seperti contoh ‘akan tetapi angka tersebut tidak sama maka sudah setentunya angka tersebut sama ada sedikit atau banyak’. Jika pembahagian dalam *al-shartīy al-munfaṣil* tiada batasan, sebagaimana contoh engkau katakan bahawa ‘Zaid, sama ada dia sekarang berada di Hijaz ataupun di Iraq’, atau pada contoh yang lain ; ‘Angka ini, sama ada jumlahnya lima ataupun sepuluh atau yang sebagainya’. Persyaratan yang berlaku kepada ‘*ain* satu bahagian akan membantalkan ‘*ain* bahagian yang lain. Manakala persyaratan yang berlaku pada *naqīd* (menafikan) satu bahagian maka tidak akan menghasilkan natijah kecuali berlaku pembatasan pada baki bahagian-bahagian lain yang tiada terbatas. Maka inilah dasar *al-qiyās*, yang akan kami sempurnakan pembahasannya dengan menyebutkan empat perkara mengenainya iaitu : *qiyās al-khulf*, *al-istiqrā'*, *al-mithāl* dan *al-qiyāsāt al-murakkabah*.

Dalam kitab *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, al-Ghazālī membahaskan tentang penggunaan kaedah *al-sabr wa al-taqṣīm* namun kaedah ini tidak diuraikan secara terperinci.²⁵⁸

Adapun pembatasan yang dimaksudkan dalam kaedah ini ialah setiap perkara akan

²⁵⁸ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, ed. İnşāf Ramaḍān, (Beirut : Lubnān, 2003), 22.

dibahagikan kepada dua, bahagian pertama menafikan dan bahagian kedua mengisbatkan dengan syarat, pembahagian tersebut haruslah mempunyai batasan, dengan maksud bahawa pembahagian tidak boleh dibuat secara terbuka atau bebas sebagaimana huraian al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās* mengenai kaedah ini :²⁵⁹

وَمَا حَدَّ هَذَا الْمِيزَانُ ، فَهُوَ أَنْ كُلُّ مَا يَخْصُّ فِي قَسْمَيْنِ ، فَيُلْزَمُ مِنْ ثَبُوتِ أَحَدِهِمَا نَفْيُ الْآخَرِ ، وَمَنْ نَفَى أَحَدَهُمَا ثَبُوتُ الْآخَرِ ، وَلَكِنْ بِشَرْطٍ أَنْ تَكُونَ الْقَسْمَةُ مُنْحَصَّرَةً لَا مُنْتَشِرَةً . فَالْوَزْنُ بِالْقَسْمَةِ الْمُنْتَشِرَةِ وَزْنُ الشَّيْطَانِ ، وَبِهِ وَزْنُ بَعْضِ أَهْلِ الْتَّعْلِيمِ كَلَامُهُمْ فِي مَوَاضِعٍ كَثِيرَةٍ .

Terjemahannya : Dan adapun pengertian *al-mīzān* ini ialah setiap yang dibataskan kepada dua bahagian (*al-muqaddam* dan *al-tālī*), pensabitan satu bahagian akan menafikan sebahagian yang lain, dan penafian satu bahagian akan mensabitkan sebahagian yang lain, dengan syarat pembahagian tersebut haruslah terbatas bukannya secara terbuka (tanpa batasan). Maka berhujah dengan menggunakan pembahagian yang terbuka adalah *mīzān al-shayṭān* dan penghujahan ini telah digunakan *ahl al-Ta'līm* dalam banyak perkara.

Syarat yang terpenting dalam *al-shartīy al-munfaṣil* ialah wujudnya pembatasan antara *al-muqaddam* dengan *al-tālī*. Al-Ghazālī menyifatkan hujah *al-qiyās* yang seperti ini, jika tidak memenuhi persyaratan hujah seperti pembahagian yang mempunyai batasan, bukannya secara terbuka. Penghujahan yang tidak menepati persyaratan ini, dianggap sebagai hujah yang berasaskan *al-shayṭān* sebagaimana yang telah digunakan ahli *al-Ta'līm*. Maka, berasaskan pembahagian secara terbatas ini, al-Ghazālī memetik ayat *al-Qur'ān* daripada *sūrah al-Sabā'* yang mana beliau mendapati bahawa ayat ini mengandungi kaedah penghujahan sebagaimana yang digunakan al-Ghazālī dalam *mīzān al-tānūd*, firman Allah S.W.T. :

²⁵⁹ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 66.

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ وَإِنَّا أُوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى

هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٤٤﴾

Al-Sabā' 34 : 24

Terjemahannya : “Bertanyalah (wahai Muhammad kepada orang-orang musyrik itu) : “Siapakah yang memberi rezeki kepada kamu dari langit dan bumi?” Terangkanlah jawabnya : “Ia-lah Allah : dan sesungguhnya (tiap-tiap satu golongan), sama ada golongan kami ahli tauhid atau golongan kamu ahli syirik – (tidak sunyi daripada salah satu dari dua keadaan) : keadaan tetapnya di atas hidayah petunjuk atau tenggelamnya dalam kesesatan yang jelas nyata.”

Ayat ini menyebutkan bahawa “sama ada kami atau kamu yang berada dalam kesesatan”. Menurut al-Ghazālī, hujah ini merupakan premis yang pertama, manakala premis kedua dan kesimpulan tidak disebutkan. Ayat ini disusun secara *al-hadhaf* dan *al-ijāz*²⁶⁰ dan penghujahan yang berlaku seakan tersusun maksud seperti berikut, “bukan kami yang berada dalam kesesatan bahkan kamulah yang dalam kesesatan”. Susunan hujah dalam ayat ini mempunyai ciri yang sama dengan syarat *al-shartī al-munfaṣil* walaupun pada zahirnya ayat ini tidak menyebutkan secara jelas susunan hujah yang bersistem kerana menggunakan kaedah *al-hadhaf* dan *al-ijāz* tersebut. Huraian hujah *mīzān al-taānud* yang digunakan dalam *al-Qur’ān* tersebut dapat difahami seperti berikut :

Jadual 3.34 *Mīzān al-Taānud* dalam *al-Qur’ān*

Ayat *al-Qur’ān* (premis pertama)

وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى ضَلَالٍ مُّبِينٍ

(Dan sesungguhnya sama ada golongan kami ahli tauhid atau golongan kamu ahli syirik dalam kesesatan yang nyata)

Premis kedua (*al-hadhaf*)

ومعلوم أنا لسنا في ضلال

²⁶⁰ Penjelasan mengenai *al-hadhaf* dan *al-ijāz*, lihat halaman 111-112.

dan <i>al-ijāz</i>) – tidak disebut dalam ayat <i>al-Qur’ān</i> .	(dan telah diketahui sesungguhnya bukan kami yang berada dalam kesesatan)
Kesimpulan (<i>al-hadhab</i> dan <i>al-ijāz</i>) – tidak disebut dalam ayat <i>al-Qur’ān</i> .	فِيلَزْمُ أَنْكُمْ فِي ضَلَالٍ (maka sudah pasti, kamu yang dalam kesesatan)

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqīm*, 65.

Kaedah penghujahan dalam *mīzān* ini meliputi syarat yang telah disebutkan di atas, iaitu menafikan kesesatan kami dan mengisbatkan kesesatan kamu. Syarat ini membawa pengertian bahawa bahagian pertama (*al-muqaddam*) menafikan, manakala bahagian yang kedua (*al-tālī*) mengisbatkan. Ciri utama dalam *mīzān* ini, adanya batasan dalam menghukumkan sesuatu perkara, sama ada kami atau kamu, dan ini menunjukkan batasan dalam penghujahan adalah persyaratan yang wajib ada dalam kaedah *al-sabr wa al-taqṣīm*. Melalui persyaratan *mīzān al-taānud* ini, akan menghasilkan empat natijah yang diterima kesahihannya. Contoh premis adalah seperti berikut : “alam ini sama ada *qadīm* atau *hadīth*”²⁶¹ dan huraian hujah dapat dilihat pada jadual di bawah :

Jadual 3.35 Bentuk-bentuk *Mīzān al-Taānud*

Premis Pertama العَالَمُ إِمَّا قَدِيمٌ وَإِمَّا حَادِثٌ (Alam ini, sama ada bersifat <i>qadīm</i> atau <i>hadīth</i>)	
Premis Kedua	Kesimpulan
وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ حَادِثٌ (telah diketahui bahawa ia adalah <i>hadīth</i>)	فِيلَزْمُ مِنْهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِقَدِيمٍ (sudah pasti ia bukanlah <i>qadīm</i>)
وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ بِحَادِثٍ (telah diketahui bahawa ia bukanlah <i>hadīth</i>)	فِيلَزْمُ مِنْهُ أَنَّهُ قَدِيمٌ (sudah pasti ia adalah <i>qadīm</i>)

²⁶¹ Al-Ghazālī, *Mi’yar al-‘Ilm*, 98.

وَمُعْلَمٌ أَنَّهُ قَدِيمٌ (telah diketahui bahawa adalah <i>qadīm</i>)	فَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِحَادِثٍ (sudah pasti ia bukanlah <i>hadīth</i>)
وَمُعْلَمٌ أَنَّهُ لَيْسَ بِقَدِيمٌ (telah diketahui bahawa ia bukanlah <i>qadīm</i>)	فَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّهُ حَادِثٌ (sudah pasti ia adalah <i>hadīth</i>)

Sumber : al-Ghazālī, *Mi 'yār al- 'Ilm*, 98.

Dalam kitab *Mi 'yār*, al-Ghazālī menyebutkan bahawa pembatasan dalam satu-satu perkara itu, tidak hanya tertumpu kepada dua sifat sahaja bahkan melebihi dua atau tiga sifat²⁶², misalnya :

Jadual 3.36 *Mīzān al-Taānud* lebih daripada Dua Sifat

Premis Pertama هَذَا الشَّيْءُ إِمَّا مَسَاوٍ أَوْ أَقْلَى أَوْ أَكْثَر (sesuatu ini, sama ada ia sama, sedikit atau banyak)		Premis Kedua	Kesimpulan
وَمُعْلَمٌ أَنَّهُ مَسَاوٍ (telah diketahui bahawa ia adalah sama)	فَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِأَقْلَى أَوْ أَكْثَر (sudah pasti ia bukan sedikit atau banyak)	وَمُعْلَمٌ أَنَّهُ لَيْسَ مَسَاوٍ أَوْ أَقْلَى	فَيَلْزَمُ مِنْهُ أَكْثَر (sudah pasti sesuatu itu banyak)
وَمُعْلَمٌ أَنَّهُ لَيْسَ مَسَاوٍ أَوْ أَقْلَى ²⁶² (telah diketahui bahawa ia tidak sama atau sedikit)			

Sumber : *Mi 'yār al- 'Ilm* : 98.

Walaupun dalam hujah di atas mempunyai tiga sifat tetapi kesimpulan yang terhasil tetap tertakluk kepada penafian dan pengisbatan. Pembatasan dalam pembahagian ini amat penting pada menghasilkan kesimpulan yang benar dan kebenarannya dapat dilihat pada contoh premis *mīzān al-taānud* yang telah dipaparkan di atas. Menurut al-Ghazālī, aliran

²⁶² *Ibid.*

Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah tidak menggunakan kaedah pembatasan dalam penghujahan mereka sehingga menghasilkan natijah yang kurang tepat. Perbahasan mengenai perkara ini akan dibahaskan pada bab yang berikutnya. Sebelum itu, pengkaji ingin menjelaskan secara ringkas bahagian kedua daripada *mawāzīn* iaitu *mawād al-mīzān*.

3.5 Komponen *Mawād al-Mīzān* (Bahan Asas)

Perbahasan yang lalu telah menyebutkan persyaratan yang perlu ada dalam setiap penggunaan *al-mīzān*. Persyaratan ini amat penting diketahui dan dipelajari bagi membezakan kesimpulan yang salah atau sebaliknya. Penguraian di atas menunjukkan bahawa neraca berfikir yang dibawa oleh al-Ghazālī adalah pendekatan yang meyakinkan pada menghasilkan *al-ma‘rifah*. Di samping itu, persyaratan *al-mīzān* juga membentuk jenis-jenis *al-mīzān* yang disebut *ṣurah mawāzīn al-ma‘rifah* sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini. Pengetahuan tentang persyaratan *al-mīzān* ini tidak akan lengkap jika tidak mengetahui penggunaan *mawād al-qiyās* kerana setiap yang dibahaskan hendaklah daripada bahan asas yang benar dan meyakinkan. Gandingan *al-mawāzīn* ini dengan penghujahan yang digunakan dalam ayat-ayat *al-Qur’ān* menjadikan *al-mīzān* ini mantap dan amat sesuai digunakan untuk menolak pernyataan yang meragukan sebagaimana pergantungan Shī‘ah terhadap imam yang bersifat *ma’sūm* sebagai sumber *al-ma‘rifah*.

Untuk memastikan *al-mīzān* ini bersifat benar, setiap premis haruslah mengandungi data yang pasti dan meyakinkan. Komponen dan bahan asas yang dijadikan sebagai data yang benar, sama ada *al-hissi* (data sensori), *al-tajribah* (data empirikal), *al-tawatur al-*

kamil (data periwayatan yang lengkap)²⁶³ dan *awwal al-‘aql* (data aksiom). Data-data yang bersifat *al-hissi*, *al-tawatur* dan *al-tajribah* menurut al-Ghazālī, kadang-kadang tidak terlepas daripada berlaku kesilapan, oleh kerana itu penggunaan akal memainkan peranan penting dalam menentukan kesahihan suatu hujah. Menurut al-Ghazālī, data yang bersifat *al-hissi*, data *al-tajribah* dan data *al-tawatur* boleh digunakan dalam penghujahan, jika keupayaan akal digunakan semaksimum mungkin bagi menghasilkan *al-ma‘rifah* yang benar. Di samping menyusun data-data tersebut mengikut kaedah dan syarat yang betul, data-data tersebut juga harus diproses dengan teliti secara berulang-ulang kali agar tidak terkeluar daripada batasan emosi dan salah pengambilan data dalam periwayatan.²⁶⁴ Kenyataan ini telah dijelaskan al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās* seperti berikut:²⁶⁵

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

Terjemahan : Bahan asas yang benar digunakan dalam berhujah dan menghasilkan *al-ma‘rifah* yang meyakinkan ialah : setiap pernyataan yang diketahui secara pasti sama ada daripada pancaindera, ujikaji,

²⁶³ Data periwayatan ialah data yang dilaporkan secara mutawatir. Maklumat ini diperolehi melalui pancaindera seperti mendengar suara. Untuk mengetahui kebenaran suatu maklumat yang didengar, hanya menggunakan akal dan alat pendengaran kerana kebenaran dinilai bukan hanya sekadar mendengar sahaja akan tetapi haruslah berulangkali seperti mendapat maklumat mengenai waktu solat adalah lima kali sehari, maklumat mengenainya bukan sahaja didengar melalui ceramah bahkan juga diajar di masjid dan di suar juga di sekolah.

²⁶⁴ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqim*, 17. Lihat juga Mohd. Fauzi Hamat, “Ketokohan al-Ghazzali dalam bidang Mantik : Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitab dalam Kitab *al-Mustasfa’ min ‘Ilm al-Ūṣūl*” (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Malaysia, 2002), 448.

²⁶⁵ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqim*, 17.

periwayatan yang sempurna, penggunaan akal atau mengambil kesimpulan daripada semua sumber ini.

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

Pernyataan di atas menunjukkan al-Ghazālī amat menitikberatkan fungsi akal dalam memproses data-data yang akan digunakan dalam penghujahan agar data-data tersebut meyakinkan. Ilmu yang dihasilkan daripada data-data setiap premis yang meliputi *al-mawdū'* dan *al-mahmūl* akan menghasilkan ilmu yang benar, dan data-data ini disebut *al-mādah* sebagaimana yang dinyatakan berikut :²⁶⁶

ومادة القياس هي العلم الذي لفظ الموضوع والمحمول دالان عليه لا للفظ بل الموضوع
والمحمول هي العلوم الثابتة في النفس دون اللفاظ ، ولكن لا يمكن التفهم الا باللفظ .

Terjemahan : Komponen *al-qiyās* ialah ilmu yang meliputi lafaz *al-mawdū'* dan *al-mahmūl*, dan ianya bukanlah sekadar lafaz sahaja bahkan ilmu yang diperolehi daripada *al-mawdū'* dan *al-mahmūl* ialah ilmu yang sabit pada dirinya dan bukan pada lafaznya, walaupun pada hakikatnya sesuatu ilmu tidak boleh difahami jika tidak menggunakan lafaz.”

Pengertian *al-mādah* sebagai ilmu ini juga dapat difahami berdasarkan penelitian terhadap definisi berikut:²⁶⁷

²⁶⁶ Al-Ghazālī, *Mi 'yār al- 'Ilm*, 138.

²⁶⁷ *Ibid.*

مادة القياس هي العلوم ، لكن لا كل علم بل العلم التصديقى دون العلم التصورى ، وإنما العلم التصورى مادة الحد ، والعلم التصديقى هو العلم بنسبة ذات الحقائق بعضها إلى بعض بالإيجاب أو السلب ، ولا كل تصديقى بل التصديقى الصادق في نفسه ، ولا كل صادق بل الصادق اليقيني . فرب شئ في نفسه صادق عند الله وليس يقينا عند الناظر ، فلا يصلح أن يكون عنده مادة للقياس الذي يتطلب به استنتاج اليقين ، ولا كل يقيني بل اليقيني الكلى ، أعني أنه يكون كذلك في كل حال.

Terjemahan : “Komponen yang meliputi *al-qiyās* adalah pelbagai ilmu, akan tetapi bukan semua ilmu bahkan hanya ilmu *taṣdīqī* sahaja dianggap *al-qiyās* dan tidak termasuk ilmu *taṣawwurī* kerana ia digunakan dalam pentakrifan (*al-hadd*). Dan ilmu *taṣdīqī* adalah ilmu yang menisahkan positif atau negatif hakikat suatu perkara terhadap perkara yang lain dan bukan setiap ilmu *taṣdīqī* boleh dianggap komponen *al-qiyās* bahkan ilmu *taṣdīqī* yang benar pada dirinya, dan yang benar itu adalah ilmu *taṣdīqī* yang meyakinkan sahaja. Dan boleh jadi sesuatu itu, pada dirinya benar di sisi Allah akan tetapi tidak meyakinkan menurut pandangan manusia, maka ia tidak boleh dijadikan *mādah al-qiyās* kerana ia memerlukan keyakinan, dan bukan semua *mādah al-qiyās* meyakinkan bahkan haruslah tahap keyakinan yang menyeluruh, dengan maksud meyakinkan dalam semua keadaan.”

Persoalan utama yang menjadi perbahasan dalam kitab *al-Qisṭās* ialah neraca berfikir yang digunakan al-Ghazālī untuk membezakan antara perkara yang hak dan batil dan juga neraca berfikir untuk menghasilkan hakikat ilmu yang sebenar. Menurut al-Ghazālī, ilmu yang meyakinkan adalah ilmu yang dapat dirasakan kebenarannya, dan keyakinan ini beliau namakan sebagai *bard al-yaqīn*.²⁶⁸ Untuk mencapai hakikat sesuatu atau menghukumkan sesuatu perkara, akal manusia menurut al-Ghazali melalui tiga peringkat *al-taṣdīq* (pembenaran) iaitu : *al-yaqīn* (keyakinan), *al-i‘tiqād* (kepercayaan) dan *al-zann* (keraguan). *Al-yaqīn* menurut al-Ghazālī adalah kebenaran sesuatu yang tidak dapat diragukan, akal yakin dengan hakikat sesuatu, bermaksud seseorang yang berkeyakinan dengan apa yang diyakininya adalah benar dan tidak akan salah atau tidak dapat diragukan

²⁶⁸ يقال بَرَدُ الْحَقِّ عَلَى فَلَانٍ : ثَبَّتْ وَوَجَّبْ وَاسْتَقَرْ، وَهُنَا مَصْدَرْ (Lihat al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 45).

kebenarannya bahkan tiada berkemungkinan akan salah atau meragukan, kenyataan ini sebagaimana yang tercatat dalam *al-muqaddimah* kitab *al-Qisṭās*:²⁶⁹

ان الغزالى يميز ثلاثة احوال يصدق فيها العقل ما يعرض عليه من الحقائق والاحكام ، وهي : اليقين والاعتقاد والظن . فالحالة الأولى عبارة عن تصديق لم يبق معه مجال للشك ، يتيقن فيه العقل بأنه الحقيقة ، ويتيقن بأن تيقنه صحيح لا يشوبه أدنى خطأ او أدنى ريب ، حتى ولا إمكانية الخطأ او الريب .

Terjemahan : al-Ghazālī cuba membezakan tiga keadaan akal pada meyakini sesuatu hakikat dan hukuman sesuatu perkara iaitu : keyakinan, kepercayaan dan keraguan. Situasi pertama ialah keyakinan (*al-yaqin*) yang tidak disertai keraguan, akal benar-benar meyakini hakikat sesuatu itu, dan menganggap keyakinan tersebut adalah betul kerana tidak akan berlaku kesilapan dan keraguan bahkan tiada berkemungkinan sama sekali untuk berlaku silap dan ragu.

Adapun *al-i‘tiqād* ialah keyakinan akal terhadap sesuatu tanpa memikirkan kemungkinan wujudnya pertentangan dengan apa yang diyakininya. Jika wujud pertentangan yang boleh menimbulkan keraguan, ia tidak akan mengubah pendiriannya, di mana akal akan tetap dengan kepercayaan tersebut, berikut kenyataan al-Ghazālī mengenainya:²⁷⁰

وتسمى الحالة الثانية اعتقادا لأن العقل يصدق فيها شيئا دون أن يدرك امكانية وجود نقضه ، او وجوده فعلا ؛ واذا ما ادرك هذا النقض ، خالجه الشك في تصديقه من غير ان يحمله على تغيير رأيه . فيظل العقل متمسكا به .

Terjemahan : “Dan dinamakan keadaan *al-taṣdīq* yang kedua sebagai *al-i‘tiqād* kerana akal membentarkan sesuatu tanpa kemungkinan adanya pertentangan atau wujud pertentangan tersebut. Jika wujudnya pertentangan dengan apa yang diyakini sehingga menimbulkan

²⁶⁹ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 15.

²⁷⁰ *Ibid.*, 16.

keraguan dengan apa yang diyakininya, ia tidak akan mengubah pendiriannya. Akal akan tetap berpegang dengan apa yang diyakininya.”

Manakala peringkat *al-taṣdīq* yang ketiga adalah *al-żann* iaitu tatkala seseorang bersedia menerima apa yang bertentangan dengan akal. Pada peringkat ini, akal berupaya membetulkan keraguan tersebut agar meningkat ke tahap yang lebih sempurna. Keraguan ini terus meningkat secara perlahan sehingga hilang keraguan tersebut. Apabila keraguan tersebut hilang maka ia telah sampai ke tahap ilmu. Proses *al-taṣdīq* yang ketiga ini, disebut sebagai *al-żann*, berikut pernyataan al-Ghazālī mengenainya dalam kitab *al-Qisṭās*:²⁷¹

يَكُونُ فِي الْحَالَةِ الْثَالِثَةِ حَالَةُ الظُّنُنِ ، مُسْتَعْدًا لِاعتْبَارِ مَا يَنَاقِضُ تَصْدِيقَهُ وَلِقَبُولِهِ . وَهَذَا يُسْتَطِيعُ الْعُقْلُ تَصْحِيفَ ظُنُنِهِ وَتَكْمِيلِهِ ، (فَلَا يَزَالُ يَتَرَقِّى قَلِيلًا قَلِيلًا إِلَى أَنْ يَنْقُلِبَ الظُّنُنُ عِلْمًا) . وَيَنْشأُ الْعِلْمُ الضرُورِيُّ إِذَا أَلْفَنَا بِرَهَانًا مِنْ مُقَدَّمَاتٍ يَقِينِيَّةٍ وَرَاعَيْنَا شُرُوطَ صُورَةِ التَّأْلِيفِ ، فَتَأْتِي النَّتِيْجَةُ ضَرُورِيَّةً يَقِينِيَّةً يَجُوزُ الثَّقَةُ بِهَا .

Terjemahan : “Keadaan *al-taṣdīq* yang ketiga ialah *al-żann*, suatu keadaan yang bersedia mengungkapkan apa yang bertentangan dengan keyakinannya dan penerimaannya. Keadaan ini membolehkan akal membetulkan *al-żann* serta menyempurnakannya dengan meningkatkan sedikit demi sedikit sehingga *al-żann* berubah menjadi ilmu. Dan ilmu yang pasti, jika dijadikan hujah daripada premis yang meyakinkan mengikut syarat-syarat penghujahan akan menghasilkan natijah yang meyakinkan yang boleh dijadikan sebagai pegangan (sandaran) dalam berhujah.”

Bagi menilai kedudukan *mādah* atau premis dalam kelima-lima *mīzān* ini, al-Ghazālī membahagikan *mādah* kepada dua bahagian, pertama : *mādah* yang bersifat meyakinkan dan boleh diterima sebagai hujah dan kedua : *mādah* yang tidak meyakinkan

²⁷¹ Ibid.

dan tidak boleh diterima sebagai hujah. *Mādah* yang meyakinkan menurut al-Ghazālī terbahagi pula kepada empat jenis, pertama : *al-awwaliyāt al-‘aqlīyyah al-mahdah* iaitu data aksiom (akal). Data ini diperolehi daripada kekuatan akal semata-mata tanpa ada makna tambahan untuk membenarkannya, akan tetapi ia mempunyai gambaran yang mudah untuk dikenal pasti, misalnya akal kita akan terus membenarkan dan menghukum suatu perkara dengan mudah seperti menghukumkan “dua adalah lebih banyak daripada satu”, tanpa berfikir panjang dan akal akan terus meyakini data seperti ini. Kenyataan ini telah dinukil oleh al-Ghazālī dalam kitan *Mihak al-Nazar* seperti berikut :²⁷²

الأول أوليات : و أعني بها العقليات المخضة التي اقتضى ذات العقل بمجرد حصولها من غير استعانة بمحس التصديق بها مثل علم الإنسان بوجود ذاته ، و بأن الواحد لا يكون قديما حادثا ، و أن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر ، و أن الإثنين أكثر من الواحد و نظائره .

Terjemahan : Bahagian yang pertama *al-awwaliyāt* : Yang ku maksudkan dengan awwaliyat ialah perkara-perkara logik semata-mata yang ada dalam pemikiran tanpa perlu kepada pembuktian seperti manusia mengetahui dengan sendirinya akan kewujudan dirinya, angka satu tidak bersifat sedia ada dan ianya bersifat baharu, setiap dua yang bertentangan (berlawanan) apabila satu bahagian membenarkan (mengithbatkan) sebahagian yang lain akan menafikan, angka dua mempunyai nilai yang lebih banyak daripada angka satu dan yang sebanding dengannya.

Kedua ialah data yang bersifat *al-mahsūsāt* (sensori/pancaindera). Dalam kitab *al-Iqtisād*, al-Ghazālī menyebutkan bahawa *al-mahsūsāt* terdiri daripada dua iaitu *al-zāhirah* dan *al-bātinah*. Dengan menggunakan *al-mahsūsāt al-zāhirah*, alam ini dapat diketahui dengan keseluruhan isinya seperti manusia, haiwan dan bintang, sedangkan kegembiraan, kesakitan, kesedihan dan kemurungan hanya dapat diketahui melalui *al-mahsūsāt al-*

²⁷² Al-Ghazālī, *Mihak al-Nazar*, 102.

bāṭinah (pancaindera dalaman/batin).²⁷³ Data lain yang diperolehi daripada *al-maḥsūsāt* ialah data yang dibekalkan oleh deria mata manusia seperti menghukumkan bulan adalah bulat. Akal tidak akan dapat menilai sifat bagi bulan adalah bulat jika tidak disensori oleh deria mata. Di dalam kitab *Mihak al-Nazar*, *al-Ghazālī* membahagikan kepada dua bahagian ; pertama : *al-muṣhāhadāt al-bāṭinah* dan kedua : *al-maḥsūsāt al-ẓāhirah* , beliau menukikan seperti berikut :²⁷⁴

الثاني المشاهدات الباطنة : و ذلك كعلم الانسان بجموع نفسه و عطشه و خوفه و فرجه و سروره و جميع احواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس . و هذه ليست مدركة بالحواس الخمس و مجرد العقل لا يكفي في إدراكها بل البهيمة تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل و الأوليات لا تكون للبهائم و الصبيان . فإذا يحصل من هذا المدرك يقينيات كثيرة و قضايا قطعية مثل قطعه بأنه جائع و مسرور و خائف ، و من عرف نفسه و عرف السرور و عرف حلول السرور فيه ينظم من هذه المعارف قضية يحكم على نفسه بأنها مسورة ، فكانت القضية المنظومة منه عند العقل قضية حقيقة .

Terjemahan : Bahagian kedua kesaksian yang bersifat batin seperti manusia mengetahui bahawa dirinya merasa lapar, kenyang, takut, gembira, seronok dan meliputi semua jenis pancaindera yang bersifat dalaman. Kesemua perasaan ini dapat dirasakan tanpa memerlukan pancaindera yang lima. Perasaan yang tidak perlu kepada pancaindera yang lima dan menggunakan akal sahaja tidak mencukupi kerana binatang juga dapat merasakan perasaan sedemikian tanpa perlu berfikir, sedangkan *al-awwalīyāt* tidak akan berlaku pada bintang dan kanak-kanak. Jika berlaku daripada perasaan ini keyakinan yang banyak dan kejadian-kejadian yang pasti seperti perasaan lapar, seronok dan takut. Orang yang mengenali dirinya, mengetahui keseronokannya dan mengetahui apa yang membuatnya seronok maka kesemua yang membentuk maklumat dalam dirinya akan menjadi suatu pernyataan bahawa dirinya dalam keadaan seronok (gembira). Pernyataan yang tersusun dalam akal tersebut merupakan hakikat pernyataan yang sebenar.

²⁷³ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 24.

²⁷⁴ Al-Ghazālī, *Mihak al-Nazar*, 103.

Manakala penjelasan mengenai *al-mahsūsāt al-zāhirah* dinukilkkan seperti berikut

:²⁷⁵

الثالث المحسوسات الظاهرة : كقولك الملح أبيض و القمر مستدير و الشمس مستديرة و هذا الفن الواضح ، و لكن يتطرق الغلط إلى الإبصار بعوارض فتغليط لأجلها مثل بعد مفرط أو قرب مفرط أو ضعف في العين . و أسباب الغلط في الإبصار الذي على الاستقامة ثمانية ، و الإبصار الذي بالانعكاس كما في المرأة . و الذي بالانعطاف كما يرى ما وراء الببور و الزجاج تتضاعف فيه أسباب الغلط و مداخل الغلط في هذه الحالة على الخصوص لا يمكن استقصاؤه في مجلدات .

Terjemahan : Bahagian ketiga *al-mahsūsāt al-zāhirah* seperti mengatakan bahawa garam berwarna putih, bulan berbentuk bulat, matahari bentuknya bulan dan bahagian ini amatlah jelas. Akan tetapi berlaku kesilapan daripada penglihatan dengan pelbagai sebab, boleh jadi silap disebabkan terlalu jauh atau terlalu dekat atau kelemahan pada mata. Sebab-sebab kesilapan pada penglihatan pada asasnya ada lapan sebab, ada penglihatan yang terbalik seperti cermin, ada penglihatan yang hanya pantulan seperti kaca. Semakin bertambah sebab-sebab kesilapan dan perkara-perkara yang menjadikan kesilapan tersebut secara khusus tidak mungkin dapat dikira.

Walaupun demikian, ada tiga faktor yang menyebabkan manusia tidak boleh melihat sesuatu dengan baik, pertama : benda yang dilihat terlalu jauh, atau kedua : terlalu dekat dan ketiga : kelemahan deria mata misalnya apabila melihat bintang di langit yang tidak bergerak, akan tetapi akal kita menganggap bintang tersebut boleh bergerak. Begitu juga jika kita melihat kepada kanak-kanak kecil, dari pandangan mata kita, melihat kanak-kanak tersebut secara statik, tidak membesar akan tetapi akal menyatakan bahawa setiap kanak-kanak atau manusia akan berkembang dan membesar.²⁷⁶ Walaupun *al-mahsūsāt* salah satu sumber data akan tetapi penggunaannya haruslah mengikut ciri yang betul dalam menilai sesuatu perkara.

²⁷⁵ Al-Ghazālī, *Miḥāk al-Nazar*, 103.

²⁷⁶ Mohd. Fauzi Hamat, “Ketokohan al-Ghazzali dalam bidang Mantik”, 458.

Bahagian ketiga ialah *al-mujarrabāt* iaitu data-data yang bersifat empirikal, iaitu data yang boleh dibenarkan melalui *al-hissī* dan dibantu dengan *qiyās khaftīy* seperti seseorang menghukumkan bahawa api itu sifatnya membakar atau memakan roti di saat lapar boleh mengenyangkan. Menurut al-Ghazālī, keadaan tersebut apabila berlaku berulang kali sudah pasti sifat mengenyangkan atau sifat membakar tidak diragukan lagi. Keadaan yang berulang kali disebut sebagai ujikaji atau percubaan terhadap sesuatu. Data terhasil daripada ujikaji tidak boleh dicapai melalui pancaindera manusia kerana pancaindera hanya boleh menghukum secara khusus seperti “batu akan jatuh ke bawah permukaan bumi” dan tidak boleh menghukum secara umum seperti “semua batu akan jatuh ke bawah permukaan bumi” kerana pancaindera tidak boleh menetapkan hukum tanpa akal. Oleh kerana itu, akal akan menghukum secara umum melalui data khusus yang diperolehi menerusi pengalaman secara berulangkali daripada pancaindera.²⁷⁷ Penjelasan ini juga ada disebutkan al-Ghazālī dalam kitab *Miḥāk al-Naẓar* seperti berikut :²⁷⁸

الرابع التجربيات : و يعبر عنها باطراد العادات و ذلك مثل حكمك بأن النار حرقه
و الحجر هاو إلى جهة الأرض و النار متحركة إلى جهة فوق و الخبز مشبع و الماء
مرو و الخمر مسکر و جميع المعلومات بالتجربة عند من جربها .

Terjemahan : Bahagian keempat ialah bahagian ujikaji yang mana perbuatan ini kerap dilakukan contoh kekerapan tersebut misalnya api adalah membakar, batu akan jatuh ke permukaan bumi, api akan menghala ke atas, roti adalah mengenyangkan, air adalah tawar, arak adalah memabukkan. Kesemua maklumat yang diperolehi daripada orang yang mencuba berulang-ulang kali.

Bahagian keempat ialah suatu keadaan atau hukuman yang tidak dapat diketahui dengan sendiri bahkan melalui perantaraan misalnya, dua merupakan satu pertiga daripada

²⁷⁷ Al-Ghazālī, *Mi'yar al-Ilm*, 142. Lihat juga Mohd. Fauzi Hamat, “Ketokohan al-Ghazzali dalam bidang Mantik”, 461.

²⁷⁸ Al-Ghazālī, *Miḥāk al-Naẓar*, 103.

enam. Keadaan ini menurut al-Ghazālī terjadi melalui perantaraan iaitu terjadinya tiga pembahagian yang sama, setiap bahagian dihukumkan sebagai satu pertiga. Maka enam menjadi dua bahagian jika dibahagi kepada tiga sama rata, dengan maksud dua adalah satu pertiga daripada enam. Pembahagian *al-mādah* yang dinyatakan di atas tersebut dalam kitab *Mi 'yār al- 'Ilm* seperti berikut :²⁷⁹

المقدمات تنقسم الى يقينيات صادقة واجبة القبول والى غيرها . وللقسم الاول باعتبار المدرك أربعة أصناف ؛ الصنف الاول : الأوليات العقلية المحسنة ، وهي قضايا تحدث في الانسان من جهة قوته العقلية المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها ، كقولنا : ان الاثنين أكثر من الواحد . والصنف الثاني : الحسوسات كقولنا : القمر مستدير والشمس منيرة . فان العقل المجرد اذا لم يقترن بالحواس لم يقض بهذه القضايا ، وإنما ادركها بواسطة الحواس ، وهذه أوليات حسية . والصنف الثالث : الخبريات وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي ، كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان، وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب ، وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه . والصنف الرابع : القضايا التي عرفت بنفسها بل بوسط ولكن لا يعزب عن الذهن أو ساطتها ، بل مهما احضر جزئي المطلوب حضر التصديق به لحضور الوسط معه كقولنا : الاثنان ثلثة السنة ، فان هذا معلوم بوسط وهو ان كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية .

Terjemahan : Premis-premis yang meyakinkan sama ada boleh diterima sebagai hujah dan yang tidak boleh diterima sebagai hujah terbahagi kepada dua bahagian ; pertama : Keyakinan semata-mata diperolehi daripada akal, iaitu sesuatu yang diyakini manusia melalui daya pemikirannya sendiri tanpa ada tambahan yang lain yang menyebabkannya meyakini perkara tersebut seperti keyakinan seseorang bahawa bilangan dua adalah berukuran banyak daripada satu. Bahagian kedua : Perkara-perkara yang melibatkan pancaindera seperti menghukumkan bulan berbentuk bulat, matahari memberikan cahaya. Akal tidak akan dapat menghukum seperti ini jika tidak disertai pancaindera. Pencapaian pancaindera seperti ini adalah mudah dan jelas tanpa perlu kepada penelitian yang mendalam. Bahagian ketiga : Ujikaji.

²⁷⁹ Al-Ghazālī, *Mi 'yār al- 'Ilm*, 142.

Keyakinan diperolehi melalui ujikaji yang dibuat melalui pancaindera dan disertai *qiyās khafiyy*, seperti kenyataan tentang memukul binatang adalah satu perbuatan yang menyakiti kerana telah diketahui bahawa kesakitan akan berlaku jika adanya pukulan. Kesakitan disebabkan pukulan menjadi satu keyakinan kerana telah dicuba berulang-ulang kali. Bahagian keempat : Suatu keadaan yang tidak dapat dihukumkan kecuali melalui perantaraan seperti : Dua adalah pecahan daripada tiga per enam. Pernyataan seperti ini boleh diketahui melalui cara yang lain (perantaraan) iaitu setiap pembahagian kepada tiga, pasti akan menghasilkan pembahagian yang sama rata.

Bahagian kedua *al-mādah* ialah *al-mādah* yang kurang meyakinkan dan tidak boleh diterima sebagai hujah. Bahagian ini terbahagi kepada dua jenis sama ada ia boleh dijadikan hujah bagi masalah-masalah fikah dan tidak boleh dijadikan hujah. Jenis pertama ialah *al-mādah* yang boleh menjadi hujah bagi masalah-masalah yang berkaitan dengan fikah meliputi tiga: *al-mashhūrāt*, *al-maqbūlāt* dan *al-maznūnāt*. Data-data yang bersifat *al-mashhūrāt* seperti menghukumkan seseorang tentang kebaikan menjawab salam, atau bercakap benar, berlaku adil dalam menghukum suatu perkara dan sebagainya. Manakala perkara-perkara *al-maqbūlāt* adalah data yang dikhabarkan dengan bilangan yang sedikit seperti penggunaan *ḥadīth āhād* dalam syarak. Manakala data yang bersifat *al-maznūnāt* ialah perkara yang berlaku secara tidak pasti dan masih boleh berlaku perkara yang sebaliknya (berlawanan) misalnya apabila ada ahli keluarga melakukan kezaliman, yang mana harus dibantu, ahli keluarga atau orang yang dizalimi. Pada hakikatnya, tidak perlu kita membantu ahli keluarga yang zalim, akan tetapi keperluan untuk membantunya harus supaya kezaliman tidak akan berterusan berlaku. Keadaan ini juga membawa maksud bahawa tindakan membantu orang yang menzalimi, bererti membantu orang yang dizalimi agar tidak dizalimi selepas itu.²⁸⁰ Pembahagian ini adalah seperti berikut:²⁸¹

²⁸⁰ *Ibid.*, 150.

²⁸¹ *Ibid.*, 146.

المقدمات التي ليست يقينية و لا تصلح للبراهين ، و هي نوعان : نوع يصلح للظننات الفقهية ، و نوع لا يصلح لذلك أيضا . النوع الأول و هو الصالح للفقهيات دون اليقينيات و هي ثلاثة أصناف : المشهورات و مقبولات و مظنونات . الصنف الاول : المشهورات مثل حكمنا بحسن افشاء السلام . والصنف الثاني : المقبولات و هي أمور اعتقدناها بتصديق من أخرين بها من جماعة بنقص عددهم عن عدد التواتر . والصنف الثالث : المظنونات و هي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات بل مع خطور إمكان نفيضها بالبال ، ولكن النفس إليها أميل كقولنا : ان فلانا اغما يخرج بالليل لرببة ، فإن النفس تميل إليها ميلا يبني عليه التدبير للافعال ، و هي مع ذلك تشعر بالأمكان نفيضه .

Terjemahan : Premis-premis bukan bersifat meyakinkan dan tidak boleh dijadikan bukti ada dua bahagian ; bahagian pertama : premis yang boleh dijadikan bukti bagi perkara-perkara fiqh yang meragukan, bahagian kedua : premis yang tidak boleh dijadikan bukti. Bahagian pertama terbahagi kepada tiga jenis ; jenis pertama : *al-mashhūrāt* seperti memberi salam. Jenis kedua : *al-maqbūlāt* adalah perkara yang kita percayai melalui jumlah orang yang tidak mencukupi jumlah *tawātur*. Jenis ketiga : *al-maṣnūnāt* adalah perkara-perkara yang diyakini tanpa kepastian. Boleh saja terfikir berlaku kemungkinan perkara yang sebaliknya akan tetapi pada hakikatnya hati lebih cenderung meyakininya seperti apabila melihat seorang yang keluar malam dengan keadaan yang meragukan, hati akan menyangka mengikut apa yang dilakukannya sedangkan boleh saja ia merasakan berlaku sangkaan yang sebaliknya.

Jenis kedua daripada bahagian kedua iaitu *al-mushabbahāt*. Data ini tidak sesuai dijadikan hujah sama ada pada perkara-perkara *al-qat’īyyāt* atau *al-zannīyyāt*, bahkan menurut al-Ghazālī, data ini sesuai digunakan untuk *al-talbīs* (penyamaran) dan *al-mughālaṭāh* (anggapan yang salah). Data ini pula terbahagi kepada tiga, *al-wahmīyyāt al-ṣarfah* (sangkaan), *mā yushbih al-maṣnūnāt* (yang menyerupai keraguan) dan *al-agħallit* (kesalahan-kesalahan) yang berlaku sama ada melalui lafaz atau pun makna.²⁸² *al-Wahmīyyāt al-ṣarfah* ialah data yang diperolehi daripada imaginasi (ilusi) atau aktiviti mental yang digerakkan oleh otak tengah manusia. Aktiviti imaginasi ini berlaku dengan

²⁸² *Ibid.*, 151.

menanggapi perkara-perkara yang dicerap oleh pancaindera iaitu *al-mahsūsāt*. Ini bermaksud menghukumkan sesuatu berdasarkan perkara yang tidak biasa ditanggapi oleh pancaindera akan ditolak oleh imaginasi. Berdasarkan kenyataan ini, data-data yang diperolehi melalui imaginasi juga diterima oleh khalayak seperti mana mereka menerima data-data *al-awwaliyyat al-‘aqlīyyah* cuma tidak semua data tersebut dianggap benar oleh imaginasi, dan dapat diterima kebenarannya melainkan setelah diproses oleh akal melalui penghujahan. Adakala data-data imaginasi yang telah disahkan salah melalui pendalilan masih tetap digunakan sehingga satu masa timbul satu konflik dalam antara imaginasi dan akal. Konflik seperti ini akan mengakibatkan penolakan hujah akal kerana sebahagian orang beranggapan bahawa penghujahan tidak akan dapat menghasilkan ilmu yang meyakinkan.²⁸³

Bahagian kedua daripada *al-mushabbahāt* ialah maklumat yang diperolehi daripada perkara yang bersifat *al-maṣnūnāt* dan apabila diselidiki akan hilang perkara yang meragukan tersebut. Begitu juga keharusan membantu saudara yang bersifat zalim atau pun dizalimi, di mana data seperti ini menyerupai *al-mashhūrāt*. Ada juga data diperolehi daripada *al-maṣnūnāt* dan *al-mashhūrāt* seperti apabila berlaku persetujuan antara dua orang yang bertengkar, sama ada persetujuan tersebut dalam perkara yang *wad’i* (yang direka) atau *i’tiqad* (kepercayaan). Jika persetujuan tersebut berlaku berulangkali dan dapat diterima oleh khalayak dan kecenderungan untuk mempercayai lebih daripada mendustakan maklumat tersebut, maka kecenderungan tersebut dianggap *zan* (meragukan), kerana maksud keraguan itu lebih cenderung kepada mempercayai. Akan tetapi keraguan tersebut ada penyebab seperti seseorang yang suka keluar malam dan perbuatan ini akan menimbulkan keraguan, maka timbul kecenderungan kepada tohmahan ini dengan bersebab. Jika perkara ini berlaku berulangkali dan didengar oleh khalayak, akan berlaku

²⁸³Mohd. Fauzi Hamat, “Ketokohan al-Ghazzali dalam bidang Mantik”, 473.

suatu yang tidak baik kerana kecenderungan berbuat khianat lebih menyerlah daripada kecenderungan berbuat kebaikan kerana bukan disebabkan perkara yang sebenar akan berlaku tetapi disebabkan khayalan melalui pendengaran.²⁸⁴

Manakala bahagian ketiga daripada *al-mushabbahāt* ialah *al-aghālīt* (falasi) yang berlaku sama ada melalui lafaz atau pun makna. Kesilapan ini boleh berlaku pada lafaz yang sama tetapi mempunyai maksud berlainan seperti kata *al-nūr*, ia boleh sahaja bermaksud cahaya yang terhasil daripada penglihatan atau cahaya yang bermaksud daripada ayat *al-Qur'ān*:

قَالَ تَعَالَى: إِنَّ اللَّهَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
al-Nūr 24 : 35

Terjemahan : Allah yang menerangi langit dan bumi.

Kadang-kadang kesilapan juga berlaku disebabkan *waqaf* (berhenti) dalam pembacaan *al-Qur'ān* seperti :

قَالَ تَعَالَى: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ، إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُولُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ إِنَّمَا يَهِيَءُ
Al-īmān 3 : 7

Terjemahan : “padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya (tafsir maksudnya yang sebenar) melainkan Allah. Dan orang-orang yang tetap teguh serta mendalam pengetahuannya dalam ilmu-ilmu agama berkata : “Kami beriman kepadanya”.

Jika orang yang membacanya tidak berhenti pada kalimah Allah dan terus menyambung bacaan kepada “*wa al-rāsikhūn*”, ia akan menghasilkan premis yang salah. Pembahagian-pembahagian daripada jenis yang kedua ini tercatat seperti berikut :²⁸⁵

²⁸⁴ Al-Ghazālī, *Mi 'yar al- 'Ilm*, 152.

²⁸⁵ *Ibid.*, 150.

النوع الثاني : ما لا يصلح للقطعيات و لا للظنيات بل لا يصلح الا للتلبيس والمعالطة ، وهي المشبهات أى المشبهة للأقسام الماضية في الظاهر و لا تكون منها ، و هي ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الوهيات الصرف و هي قضايا يقضي بها الوهم الانساني قضاء حزما بريا عن مقارنة ريب وشك ، كحكمه في ابتداء فطرته باستحالة وجود موجود لا إشارة الى جهته ، و ان موجودا قائما بنفسه لا يتصل بالعالم و لا ينفصل عنه ، و لا يكون داخل العالم و لا خارجه محال .

القسم الثاني : ما يشبه المظنونات و اذا بحث عنه أحى الظن كقول القائل : ينبغي ان تنصر اخاك ظلما كان أو مظلوما ، و هو ايضا يشبه المشهورات أو المظنونات مما يتواافق عليه الخصمان في المناظرات من المسلمات ، اما على سبيل الوضع و إما على سبيل الاعتقاد .

القسم الثالث : الاغاليط الواقعه اما من لفظ المغلط أو من معنى اللفظ كما يحصل من مقدمة صادقة في مسمى باسم مشترك فينقله الذهن عن ذلك المسمى الى مسمى آخر بذلك الاسم عينه .

Terjemahan : Jenis kedua ialah bahan-bahan yang tidak boleh dijadikan hujah pada perkara-perkara *al-qat’iyāt* atau *al-zannīyyāt*, bahan ini sesuai digunakan untuk *al-talbīs* (penyamaran) dan *al-mughālaṭāh* (anggapan yang salah) iaitu perkara-perkara syubhat seperti pembahagian yang lalu akan tetapi bukan pembahagian tersebut yang dimaksudkan. Berikut adalah tiga jenis daripada perkara syubhat :

Jenis pertama : Waham semata-mata iaitu hanya berupa sangkaan manusia sahaja yang terbit daripada perasaan ragu dan syak, seperti sangkaan terhadap permulaan fitrah dengan mengatakan mustahil adanya kewujudan tanpa menunjukkan tanda arah, sedangkan kewujudan tetap ada dan berdiri dengan sendirinya, tiada kaitan dengan alam akan tetapi tidak terpisah daripadanya, sama ada di dalam atau di luar alam tidak mustahil adanya kewujudan.

Jenis kedua : Yang seakan-akan sama seperti *zan*, apabila diselidiki maka akan hilang perasan *zan* seperti seorang yang mengatakan bahawa diperbolehkan untuk membantu saudara engkau yang zalim atau yang dizalimi. Jenis ini juga seakan-akan sama dengan *al-mashhūrāt* dan juga yang bersifat *al-maznūnāt* sesuai dengan penerimaan orang yang dalam pertengkaran sama ada dalam bentuk *wad’i* atau *i’tiqad*.

Jenis ketiga : Kesilapan yang berlaku sama ada dari segi lafaz atau makna seperti kesilapan yang berlaku dalam muqaddimah yang benar pada

penamaan yang sama, maka nama tersebut berpindah maksud mengikut nama itu sendiri sehingga jelas perkongsian nama tersebut.

Pada asasnya bahan yang utama dalam menghasilkan maklumat yang benar ada tiga iaitu melalui *al-hissi*, *al-tawatur* dan *al-tajribah* yang mana ketiga-tiga sumber haruslah diiringi oleh akal di samping memenuhi persyaratan dan kaedah menyusun hujah. Bahan yang dimaksudkan al-Ghazālī adalah ilmu *taṣdīqī* kerana ia adalah komponen yang terpenting dalam *al-qiyās*. Untuk menghasilkan kesimpulan dan maklumat yang benar haruslah daripada sumber yang meyakinkan iaitu *mādah al-qiyās* yang mengandungi ilmu *taṣdīqī*. Secara keseluruhannya, pembahagian *al-mādah* menurut al-Ghazālī ialah sepuluh jenis data dan hanya empat jenis data yang bersifat meyakinkan dan boleh menghasilkan maklumat yang benar dan meyakinkan sebagaimana yang disebut al-Ghazālī sebagai *al-taṣdīq al-yaqīnī al-kullīy*. Sementara itu, enam jenis data yang berbaki tidak boleh dijadikan hujah kerana tiga daripada data tersebut hanya boleh digunakan dalam masalah-masalah fikah dan tiga data yang selebihnya tidak boleh sama sekali digunakan sebagai hujah.²⁸⁶

Walaupun di dalam karya-karya al-Ghazālī, misalnya kitab *al-Mi'yār* dan kitab *Miḥāk* menyebutkan sepuluh jenis data, tetapi di dalam kitab *al-Qistās*, beliau menegaskan bahawa ada lima jenis data sahaja yang dianggap pasti iaitu data aksiom, data sensori, data empirikal, data periwatan dan data yang kelima ialah data yang terhasil daripada keempat-empat data tersebut. Kelima-lima data ini digunakan dalam *mawāzīn al-ma'rīfah* sebagai sumber maklumat yang meyakinkan. Pada bab seterusnya, penganalisaan akan dibuat terhadap penggunaan neraca berfikir al-Ghazālī bagi menilai kefahaman aliran Shī'ah al-Ismā'iīyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta'līmīyyah berhubung dengan imam mereka yang dianggap sebagai sumber *al-ma'rīfah*.

²⁸⁶ *Ibid.*, 154.

3.6 Kesimpulan

Al-mīzān atau *mawāzīn al-ma‘rifah* yang dibawa oleh al-Ghazālī adalah berasaskan *al-qiyās* yang telah digunakan dalam tradisi pemikiran Islam sebelum ini. Pergantian nama *al-qiyās* kepada *al-mīzān* telah menaik taraf kedudukan ilmu mantik dalam pemikiran Islam. Melalui kitab *al-Qistās*, al-Ghazālī menghuraikan fungsi *al-mawāzīn* ini bagi menilai pemikiran aliran Shī‘ah al-Ismā‘īlīyyah al-Bātinīyyah al-Ta‘līmīyyah yang wujud pada zamannya. Ketergantungan aliran ini terhadap imam mereka yang menjadi sumber *al-ma‘rifah* telah mendorong al-Ghazālī untuk mencari suatu pendekatan yang bukan hanya sekadar penghujahan akal semata-mata dan menjadikan *al-Qur’ān* sebagai penguat hujah tersebut akan tetapi beliau menjadikan pendekatan ini selaras dengan ayat-ayat penghujahan yang ada dalam *al-Qur’ān* sebagai *framework* penghujahan. Oleh kerana itu, penghujahan menggunakan *al-mawāzīn* ini akan menghasilkan *al-ma‘rifah* yang meyakinkan dan sesuai untuk dijadikan sebagai sumber *al-ma‘rifah*.

Pada asasnya, al-Ghazālī menggunakan tiga jenis *mawāzīn* yang utama ; iaitu *mīzān al-ta‘ādul*, *mīzān al-talāzum* dan *mīzān al-taānud*. Ketiga-tiga *mīzān* ini mempunyai peranan tersendiri, *al-ta‘ādul* adalah lambang pertimbangan, *al-talāzum* dan *al-taānud* adalah lambang persyaratan. Manakala *al-ta‘ādul al-akbar* berperanan dalam mempertimbangkan sesuatu hujah secara menyeluruh, *al-ta‘ādul al-awsat* mempertimbangkan hujah secara penafian dan *al-ta‘ādul al-aṣghar* mempertimbangkan hujah secara khusus sahaja. Mīzān al-talāzum memainkan fungsinya sebagai hujah yang bersyarat mengikut kelaziman suatu perkara sedangkan mīzān al-taānud adalah hujah bersyarat yang berfungsi mengikut pembahagian yang tertentu dan terbatas.

Bagi menghasilkan *al-ma‘rifah* yang meyakinkan, penghujahan ini haruslah bersandarkan persyaratan yang telah ditetapkan dalam penggunaan setiap *al-mīzān*. Di

samping bersikap teliti dalam pemilihan *mawād al-mīzān*, isu yang hendak dibincangkan haruslah berasaskan premis yang benar kerana pengambilan data yang salah akan menghasilkan *al-ma‘rifah* yang salah. Data yang hendak dijadikan hujah haruslah berasaskan bahan dan sumber yang meyakinkan iaitu ilmu *taṣdīqī*. Menurut al-Ghazālī ada empat jenis data sahaja yang boleh dijadikan hujah kerana meyakinkan manakala enam bahagian yang lain masing-masing terbahagi kepada dua. Kedua-duanya adalah jenis hujah yang kurang meyakinkan akan tetapi bahagian yang pertama terbahagi kepada tiga jenis data, yang mana boleh dijadikan hujah dalam fikah dan tiga bahagian yang lain sama sekali tidak boleh dijadikan hujah. Maka bab yang seterusnya, pengkaji akan membahaskan keyakinan aliran Shī‘ah al-Ismā‘īlīyyah al-Bātīnīyyah al-Ta‘līmīyyah bahawa imam mereka adalah sumber *al-ma‘rifah* dengan menggunakan *mawāzīn al-Qur’ān* sebagai suatu pendekatan yang *absolute*, sebagaimana yang telah beliau sebutkan dalam kitab *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*.

BAB 4 : NERACA BERFIKIR AL-GHAZĀLĪ DALAM MENILAI IMAM SEBAGAI SUMBER AL-MA'RIFAH

4.1 Pendahuluan

Al-Imāmah adalah prinsip yang paling utama bagi golongan *Shī‘ah* khususnya *Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta‘līmiyyah*. Imam menurut mereka adalah sumber *al-ma‘rifah* yang bersifat *ma’sūm* dan wajib ditaati. Dalam kajian ini, pengkaji mendapati keyakinan ini berasal daripada anggapan aliran al-Bātiniyyah bahawa imam mereka adalah imam *al-mastūr* (tersembunyi) dan akan muncul di akhir zaman sebagai imam *al-Mahdī*.²⁸⁷ Dalam *muqaddimah* kitab *al-Qisṭās* ada menyebutkan tentang perkembangan awal Shī‘ah yang bermula daripada kewafatan Nabi s.a.w. dengan anggapan bahawa mereka adalah golongan yang lebih layak menjadi pengganti Nabi s.a.w. kerana telah mendapat ketentuan (*nas*) daripada Nabi s.a.w. Atas dasar prinsip ini terjalin hubungan yang erat antara aliran al-Bātiniyyah dan aliran al-Ta‘līmiyyah dalam membentuk keyakinan bahawa imam mereka adalah sumber *al-ma‘rifah*. Perselisihan mengenai hak *al-imāmah* tidak terhenti setakat itu sahaja bahkan berlarutan sehingga kewafatan ‘Ali dan pelantikan Mu‘awiyah menjadi khalifah. Bahkan keyakinan tersebut terus berkembang bahawa setiap zaman perlu ada seorang imam yang lahir daripada zuriat ‘Alī dan Fatimah. Anggapan *al-imāmah* sebagai hak warisan daripada Nabi s.a.w. telah menghasilkan keyakinan bahawa mereka juga mempunyai hak yang sama bagi mewarisi *al-ma‘rifah* daripada Nabi s.a.w. Imam yang bersifat demikian menurut Shī‘ah, sudah tentu tidak akan melakukan kesilapan kerana kema’sūman mereka dan ilmu yang mereka warisi adalah *al-ma‘rifah* yang benar (*al-haqq*) kerana bersumberkan Nabi s.a.w.²⁸⁸

²⁸⁷ Penjelasan lanjut mengenai imam *al-mastūr* halaman 58.

²⁸⁸ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 10.

Dalam usaha untuk mengukuhkan kefahaman mereka ini, imam menurut mereka ada kaitan dengan pentakwilan *al-Qur'ān*, kerana itu mereka menganggap bahawa imam *ma'sūm* sahaja yang mampu mengetahui makna batin disebalik zahir *al-Qur'ān*. Hakikat kebatinan ini menurut mereka, bukanlah suatu perkara yang mudah diketahui oleh masyarakat umum, bahkan tugas untuk menyampaikan ilmu yang bersifat batin ini adalah tugas seorang pendakwah yang berijtihad dalam menyampaikannya kepada umat Islam. Oleh kerana itu, mereka berpendapat bahawa umat Islam wajib bertaqlid dan taat kepada imam *ma'sūm* dan menjadikannya sebagai sumber *al-ma'rifah* sedangkan sebagai umat Islam yang mempunyai keyakinan terhadap Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah hanya dianjurkan mengikut apa yang disampaikan oleh para ulama dengan cara *ittiba'* bukannya bertaqlid semata-mata. Kenyataan ini menunjukkan bahawa anggapan aliran Shī'ah bahawa imam adalah sumber *al-ma'rifah*, berdasarkan kepada sifat *ma'sūm* yang diwarisi daripada Nabi s.a.w. bahkan pemikiran mereka ini mengakibatkan tertolaknya penggunaan akal dalam berhujah dan berijtihad. Dalam bab ini, pengkaji akan membawa pendekatan al-Ghazali yang menggunakan *mawāzīn al-Qur'ān* sebagai sumber *al-ma'rifah* dan menjadikannya sebagai neraca berfikir bagi menilai keyakinan aliran Shī'ah tersebut.

4.2 Neraca berfikir al-Ghazālī sebagai *Mawāzīn al-Ma'rifah*.

Penghuraian tentang peranan dan kedudukan setiap *al-mīzān* pada bab tiga bertujuan mengesahkan kesahihan *al-mawāzīn* untuk dijadikan sebagai sumber *al-ma'rifah* yang boleh dipercayai keabsahannya. al-Ghazālī menekankan bahawa neraca berfikir yang beliau kemukakan ini merupakan lakaran '*framework*' penghujahan yang berdasarkan *al-Qur'ān* yang telah digunakan dalam *al-qiyās* sebelum ini. *Framework* penghujahan ini bukan

sahaja digunakan untuk menolak perkara keagamaan bahkan neraca berfikir ini boleh digunakan untuk berhujah pada perkara yang lain selain daripada keagamaan. Pernyataan ini telah disebutkan al-Ghazālī dalam kitab *al-qistās* seperti berikut :²⁸⁹

لَا ادْعُ أَنِ اَزْنَ بِهَا الْمَعْرِفَةُ الْدِينِيَّةُ فَقَطُّ ، بَلْ أَزْنَ بِهَا أَيْضًا الْعُلُومُ الْحَسَابِيَّةُ وَالْهَندَسِيَّةُ
وَالْطَّبِيَّةُ وَالْفَقِيمَةُ وَالْكَلَامِيَّةُ ، وَكُلُّ عِلْمٍ حَقِيقِيٌّ غَيْرُ وَضُعِيفٍ فَإِنِّي أَمِيزُ حَقَّهُ عَنْ بَاطِلِهِ بِهَذِهِ
الْمَوازِينَ . وَكَيْفَ لَا ، وَهُوَ الْقَسْطَاسُ الْمُسْتَقِيمُ وَالْمِيزَانُ الَّذِي هُوَ رَفِيقُ الْكِتَابِ وَالْقُرْآنِ فِي
قَوْلِهِ : لَقَدْ أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ .

Terjemahannya : Aku tidak mendakwa bahawa aku neraca berfikir ini pada perkara keagamaan sahaja bahkan aku juga menggunakan untuk semua ilmu seperti ilmu Aritmetik, ilmu Geometri, ilmu perubatan, ilmu fikah, ilmu kalam dan semua ilmu-ilmu hakiki bukan ilmu rekaan. Melalui neraca ini juga aku boleh membezakan antara yang hak daripada yang batil. [Kenyataan ini tidak dapat dinafikan kesahihannya] kerana neraca ini adalah timbangan yang lurus dan *al-mīzān* yang menjadi rakan akrab *al-kitāb* dan *al-Qur'ān*, firman Allah S.W.T. : “Sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul-Rasul Kami dengan membawa bukti-bukti dan mukjizat yang jelas nyata, dan Kami telah menurunkan bersama-sama mereka Kitab suci dan keterangan yang menjadi neraca keadilan”.

Kenyataan al-Ghazālī ini jelas menunjukkan bahawa *mawāzīn al-Qur'ān* ini bersifat fleksibel kerana ianya boleh diaplikasikan kepada semua jenis *al-ma'rifah*. Menurut al-Ghazālī, *al-ma'rifah* mempunyai pengertian yang umum jika dibandingkan dengan pengertian ilmu. *Al-ma'rifah* hanya sekadar tahu tentang sesuatu tetapi tidak mengetahui hakikatnya akan tetapi pengertian ilmu bukan hanya setakat mengenali bahkan mengetahui hakikat sesuatu, misalnya apabila kita mengenali seseorang, kita tahu latar belakangnya, tahu siapa pasangannya, tahu tempat tinggal, keluarganya dan seumpamanya, ini bermaksud kita mempunyai ilmu tentangnya. al-Ghazālī menyifatkan *al-ma'rifah* sebagai *al-taṣawwur* dan *al-'ilm* sebagai *al-taṣdīq*.²⁹⁰ al-Jurjānī juga menjelaskan bahawa *al-*

²⁸⁹ Al-Ghazālī, *al-Qistās al-Mustaqīm*, 82.

²⁹⁰ Al-Ghazālī, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Mīhak al-Naẓar*, ed. Rafīq al-'Ajām, (Beirut : Dar al-Fikr al-Lubnānī, 1994), 27. Dalam istilah mantik, *al-ma'rifah* digunakan dalam *al-taṣawwurāt* dan *al-*

ma 'rifah bermaksud mengetahui sesuatu secara zahirnya dan tahunya seseorang akan sesuatu itu bermula dari tidak tahu.²⁹¹ Maka *al-ma 'rifah* yang disertai ilmu disebut sebagai ilmu yakin, akan tetapi seandainya seseorang hanya tahu pada zahir sahaja, pengertian ini termasuk sebagai *al-ma 'rifah* sahaja. Pengertian *al-ma 'rifah* ini juga dijelaskan seperti berikut :²⁹²

المعرفة هي إدراك ما لصور الأشياء أو صفاتها أو سماتها و علاماتها ، أو للمعنى المجردة سواء أكان لها في غير الذهن وجود أو لا . و كمال المعرفة يكون بمطابقة الإدراك لما عليه المدرك في واقع نفسه من صورة أو صفة أو سمة و علامة ، أو وجود أو عدم ، أو حق أو باطل ، أو غير ذلك مما يتعلّق به .

و العلم و ادراك الشيء أو المعنى على ما هو عليه في الواقع هو ما يسمى باسم (العلم) . قد يطلق (العلم) لغة على المكتسب بدليل ظني راجح قابل للتغيير و التعديل ، و منه في الاستعمالات القرآنية قول الله عز و جل في سورة (المتحنة) :

قَالَ تَعَالَى: يَكَانُوا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَهُمْ كُمُّ الْمُؤْمِنَاتِ مُهَاجِرَتٍ فَأَمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ
يَأْمَنُنَاهُنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تُرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ جُلُّهُمْ وَلَا هُمْ يَحْلُونَ لَهُنَّ
فَالْعِلْمُ بِإِيمَانِهِنَّ عن طريق الامتحان علم ظني .

ويطلق في الاصطلاح لفظ (العلم) ، واحد العلوم ، على مجموعة معارف ظنية راجحة و منها ما هو قطعي ، بشرط أن تكون منظمة حول موضوع ما كعلم الفقه ، و علم الأصول ، و علم الحساب ، و علم الهندسة ، و علم الجغرافيا ، و علم الطب.

Terjemahan : *Al-ma 'rifah* ialah apa sahaja yang dapat dicapai mengenai gambaran sesuatu perkara atau sifatnya atau tandanya, ataupun dari segi makna sahaja sama ada yang wujud di fikiran atau pun tidak. *Al-ma 'rifah* yang dianggap sempurna adalah bertepatan dengan apa yang dicapai oleh seseorang pada masa yang sama dari segi gambaran, sifat atau tandanya,

²⁹¹ 'ilm digunakan dalam *al-taṣdīqāt*. Lihat 'Abd al-Mun'im al-Hafīnī, *al-Mu'jam al-Falsafī*, (Kaherah : al-Dār al-Sharqīyyah, 1990), 325, entri "ma 'rifah".

²⁹² Al-Jurjānī, 'Ali bin Muhammad bin 'Ali al-Sayyid al-Zayn Abī al-Hasan al-Husaynī, *al-Ta 'rifat*, (Beirut : Alam al-Kutub, 1987), 275.

²⁹² Ya'qub ibn 'Abd al-Wahab al-Bahisayn, *Turuq al-Istidlāl wa Muqaddimatihiha 'inda al-Manatiqah wa al-Uṣūliyin*, cet. ke-2, (Riyad : Maktabah al-Rusyd, 2001), 123.

atau wujud atau tiada wujud, atau hak atau batil, atau yang selain daripadanya.

Ilmu ialah sesuatu yang boleh dicapai atau pun makna yang bertepatan dengan apa yang wujud ketika itu maka ia dinamakan sebagai ilmu. Ilmu juga dari segi bahasa ialah sesuatu yang dicari dengan dalil zanni yang boleh berubah dan ditukar sebagaimana yang digunakan dalam *al-Qur'ān*, firman Allah S.W.T. dalam surah al-Mumtahanah yang bermaksud : "Wahai orang-orang beriman! Apabila orang-orang perempuan yang mengaku beriman datang berhijrah kepada kamu, maka ujilah (iman) mereka : dengan yang demikian, sekiranya kamu mengetahui bahawa mereka beriman, maka janganlah kamu mengembalikan mereka kepada orang-orang kafir. Mereka tidak halal bagi orang-orang kafir itu (sebagai isteri), dan orang-orang kafir itu pula tidak halal bagi mereka (sebagai suami)." Maka "mengetahui dengan keimanan mereka" adalah melalui cara menguji dengan menggunakan ilmu zanni.

Ilmu dari segi istilah lafadz ilmu merupakan kata *mufrad* dari ilmu-ilmu, yang mana ini menunjukkan kumpulan pengetahuan yang bersifat zanni yang boleh diterima kerana ada di antaranya yang bersifat *qat'i* dengan syarat hendaklah tersusun mengikut disiplin ilmu yang tertentu seperti ilmu fiqh, ilmu usul, ilmu matematik, ilmu kejuruteraan, ilmu geografi dan ilmu kedoktoran.

Berdasarkan penjelasan di atas, al-Ghazālī cuba membuktikan fleksibiliti *al-mawāzīn* ini sebagaimana penjelasan beliau dalam *mīzān al-ta'ādul al-akbar* bahawa neraca ini digunakan untuk mengukur kesahihan hujah tentang hakikat sesuatu, akan tetapi ia juga boleh digunakan untuk mengukur kesahihan hakikat yang lain dengan menggunakan neraca yang sama, sebagaimana yang telah digambarkan oleh al-Ghazālī seperti berikut :²⁹³

من وزن الذهب بميزان ، يمكنه أن يزن به الفضة وسائر الجواهر ، لأن الميزان عرف مقداره لا لأنه ذهب ، بل لأنه مقدار . فكذلك هذا البرهان كشف لنا عن هذه المعرفة ، لا لعينها ، بل لأنها حقيقة من الحقائق ، ومعنى من المعاني.

Terjemahannya : Barangsiapa yang menimbang emas dengan menggunakan *al-mīzān* (timbangan), pasti ia juga boleh dengan timbangan itu menimbang perak dan semua jauhar-jauhar yang lain kerana dengan timbangan itu kadarnya (emas) boleh diketahui, (ini bermaksud *al-mīzān* digunakan) bukan kerana ia emas kerana kadarnya

²⁹³ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 50.

boleh ditimbang. Begitu juga penggunaan *al-burhān* [dalam penghujahan sesuatu], ia boleh mendedahkan *al-ma'rifah* (ilmu) tentang sesuatu perkara, bukan kerana intipatinya (*al-ma'rifah*) tetapi kerana ia adalah satu hakikat daripada hakikat-hakikat [sesuatu] dan satu makna daripada makna-makna [sesuatu].”

Dalam pernyataan ini, al-Ghazālī ingin menyatakan bahawa untuk mendapatkan *al-ma'rifah* yang tidak diragui kesahihannya haruslah menggunakan *mawāzīn al-Qur'ān* kerana neraca berfikir yang menjadi ukuran dalam menghasilkan *al-ma'rifah* adalah merujuk kepada *al-Qur'ān*.

4.2.1 Hubungan *Mawāzīn al-Ma'rifah* dengan *al-Qur'ān*

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

قَالَ تَعَالَى: ﴿الرَّحْمَنُ ۝ عَلَمُ الْقُرْءَانَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَنَ ۝ عَلَمَهُ الْبَيَانَ ۝
الشَّمْسُ وَالْقَمْرُ يُحْسِبَايْنِ ۝ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَايْنِ ۝ وَالسَّمَاءُ رَفَعَهَا وَوَضَعَهَا
الْمِيزَانَ ۝ أَلَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ۝ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ۝
۝ ۹﴾

al-Rahmān 55 : 1-9

Terjemahannya : (Tuhan) Yang Maha Pemurah serta melimpah-limpah rahmatnya. Dia-lah yang telah mengajarkan *al-Qur'ān*. Dia-lah yang telah menciptakan manusia. Dia-lah yang telah membolehkan manusia (bertutur) memberi dan menerima kenyataan. Matahari dan bulan beredar dengan peraturan dan hitungan yang tertentu. Dan tumbuh-tumbuhan yang melata serta pohon-pohon kayu-

kayan, masing-masing tunduk menurut peraturan-Nya. Dan langit dijadikannya (bumbung) tinggi, serta ia mengadakan undang-undang dan peraturan neraca keadilan, supaya kamu tidak melampaui batas dalam menjalankan keadilan ; dan betulkanlah cara menimbang itu dengan adil, serta janganlah kamu mengurangi barang yang ditimbang.”

Al-mīzān dalam ayat ini menunjukkan bahawa kedudukannya sebagai kanun dan juga peraturan amat perlu sebagai pertimbangan adil dan tidak melampaui batas dalam menegakkan keadilan tersebut. Dan dalam *sūrah al-Hadīd*, firman Allah S.W.T. :

قَالَ تَعَالَى : ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْبِينَتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَبَ وَالْمِيزَانَ
لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ
مَنْ يَنْصُرُهُ وَرَسُولُهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ فَوِي عَزِيزٌ﴾ ٥٧

al-Hadīd 57 : 25.

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

Hubungan *al-mīzān* dengan *al-Qur'ān* menjadi kukuh apabila *al-mīzān* dijadikan neraca keadilan bagi mengukur dan menjelaskan keterangan yang ada dalam *al-Qur'ān* supaya manusia berlaku adil dalam apa jua urusan. Dan dalam *sūrah al-Shūrā*, firman Allah S.W.T. :

فَالْعَالَمُ[ۚ] إِنَّ اللَّهَ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ أَسَاطِعَةً

١٧
قَرِيبٌ

al-Shūrā 42 : 17.

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

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

4.2.2 Cara Penghujahan *al-Qur'ān*

Berikut perbualan al-Ghazālī dengan salah seorang pengikut Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bātīnīyyah al-Ta'līmīyyah. Di awal perbualan tersebut, beliau menyebutkan tentang kepentingan mengetahui cara berhujah mengikut *al-Qur'ān* berdasarkan kepada pendengar.

Cara penyampaian dalam berhujah dianggap penting kerana tingkat kefahaman manusia berbeza-beza. Beliau menyatakan demikian berasaskan kepada *sūrah al-Nahl*:

قَالَ تَعَالَى : ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَهَدِ لَهُمْ بِالْتِي هِيَ أَحَسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهَتَّدِينَ﴾ ١٢٥

al-Nahl 16 :125

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

قَالَ تَعَالَى : ﴿وَلَا يُحَدِّلُوا أَهْلَ الْكِتَابَ إِلَّا بِالْتِي هِيَ أَحَسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا إِيمَانًا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحْدُونَا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ ٤٦

Al- ‘Ankabut 29 : 46

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

Berdasarkan *sūrah al-Nahl* dan *sūrah al- ‘Ankabut* di atas, al-Ghazālī menjelaskan cara berinteraksi dalam menyampaikan dakwah adalah mengikut tahap pemikiran kumpulan manusia. *Al-Qur’ān* telah menyediakan tiga kaedah interaksi iaitu dengan

menggunakan kebijaksanaan, nasihat pengajaran yang baik dan berbahas dengan cara yang lebih baik. Kenyataan ini al-Ghazālī sebutkan dalam *al-Qisṭās* seperti berikut :²⁹⁴

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

Terjemahan : Ketika Allah S.W.T. berfirman : “Serulah ke jalan Tuhan-Mu (wahai Muhammad) dengan hikmah kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik, dan berbahaslah dengan mereka (yang engkau serukan itu) dengan cara yang lebih baik” , menurut al-Ghazālī ayat ini mengkhususkan bahawa setiap cara penyampaian dakwah ini haruslah mengikut keperluan setiap sasaran yang hendak disampaikan dakwah seperti menggunakan cara hikmah kebijaksanaa terhadap satu golongan dan cara nasihat pengajaran terhadap satu golongan yang lain dan begitu juga cara berbahas akan tetapi dengan cara yang terbaik terhadap satu golongan.

Dalam kitab *al-Iqtisād*, al-Ghazālī menyifatkan neraca berfikir yang digunakan dalam penghujahan ini umpama ubat bagi penyakit hati yang mana doktor yang ditugaskan untuk mengubati penyakit tersebut haruslah mengetahui bahawa ada empat golongan manusia yang mempunyai kepercayaan yang berbeza-beza dan doktor tersebut haruslah mengenali setiap penyakit yang dihadapi oleh setiap pesakitnya. Pertama : golongan yang benar-benar beriman terhadap ajaran yang dibawakan oleh Nabi s.a.w. Golongan ini tidak dapat diragui keimanan mereka kerana apabila penghujahan dan permasalahan yang berhubung dengan keimanan didedahkan kepada mereka pasti mereka tidak akan menanggapi perkara sedemikian ini kerana roh keimanan yang mereka miliki tidak menempatkan sifat keraguan. Kedua: golongan yang berpaling daripada akidah yang benar iaitu orang kafir. Ketiga : golongan yang beriman secara taqlid yang mana golongan ini

²⁹⁴ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 41.

cenderung pada permasalahan yang boleh meragu-ragukan akidah mereka. Dan keempat : golongan sesat yang mempunyai kepintaran tersendiri dalam meyakinkan orang lain bahawa keyakinan mereka adalah benar.²⁹⁵ Berdasarkan penjelasan al-Ghazālī ini, setiap pendakwah yang mengajak umat manusia ke jalan kebenaran hendaklah mengetahui latar belakang sasaran yang dihadapinya kerana dengan mengetahui latar belakang keyakinan mereka, para pendakwah akan dapat menggunakan salah satu pendekatan seperti yang telah dianjurkan dalam *al-Qur’ān* tadi, iaitu berdakwah secara berhikmah atau dengan memberi nasihat dengan cara yang baik atau bertindak dengan menggunakan cara yang sebaik-baiknya sesuai dengan keadaan sasaran dakwah tersebut.

4.3 *Mīzān al-Shayṭān* dalam *al-Qur’ān*

Mawāzīn al-Qur’ān yang digunakan al-Ghazālī sebagai *mawāzīn al-ma’rifah* adalah *al-mawāzīn* yang digunakan bagi menghasilkan pernyataan yang benar dan meyakinkan agar kesahihannya tidak diragukan kerana susunan hujah dan sumber (bahan asas) yang digunakan, merujuk kepada *al-Qur’ān*. Begitu juga cara pendekatan dalam menyampaikan dakwah dan berhujah terhadap golongan yang tertentu haruslah mengikut tahap pemikiran dan keyakinan setiap umat manusia seperti mana yang telah dijelaskan dalam *sūrah al-Nahl* di atas. Dan sebaliknya, menurut al-Ghazālī hujah yang tidak memenuhi syarat penghujahan dan pernyataan yang merujuk sumber selain daripada *al-Qur’ān* adalah disifatkan sebagai *mīzān al-shayṭān*. Dalam konteks ini, hujah-hujah yang digunakan oleh aliran Shī‘ah juga termasuk sebagai *mīzān al-shayṭān* kerana penghujahan yang digunakan tidak berasaskan kepada *al-Qur’ān* dan kurang sesuai untuk dijadikan sumber *al-ma’rifah*.

²⁹⁵ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 19.

Dalam kitab *al-Qisṭās*, al-Ghazālī menekankan tentang kepentingan merujuk kepada *al-Qur’ān* sebagai satu-satunya sumber *al-ma’rifah* yang benar dan sebagai satu jalan untuk menghindari daripada hasutan syaitan yang cuba mempengaruhi manusia dalam mencari hakikat kebenaran,²⁹⁶ firman Allah S.W.T. :

قَالَ تَعَالَى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ أُتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَغِيفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا﴾

﴿فَإِذَا هُمْ مُبَصِّرُونَ﴾

Al-A’raf 7 : 201

Terjemahan : Sesungguhnya orang-orang yang bertaqwah, apabila mereka disentuh oleh sesuatu imbasan hasutan syaitan, mereka ingat (kepada ajaran Allah) maka dengan itu mereka nampak (jalan yang benar).

Dalam kitab *al-Qisṭās*, al-Ghazālī dengan tegas membantah pendapat *ahl al-Ta’līm* yang menganggap setiap permasalahan haruslah merujuk kepada imam. Apapun maklumat dan *al-ma’rifah* yang dibawa oleh imam aliran Shī‘ah ini merupakan salah satu dakyah syaitan yang menyesatkan pemikiran dan aqidah mereka. Ayat di atas menunjukkan bahawa apa pun hasutan yang cuba dilemparkan oleh syaitan kepada golongan yang bertaqwah, pasti akan diberi peringatan dan petunjuk oleh Allah S.W.T. ke jalan kebenaran. Berdasarkan ayat ini juga, al-Ghazālī menjelaskan bahawa Allah S.W.T. menyebut *tadhakkaru* dalam ayat “*tadhakkaru fa idhā hum mubṣirūn*” bukannya “*sāfirū fa idhā hum mubṣirūn*” sebagaimana yang didakwa oleh *ahl al-Ta’līm*. Mereka mendakwa jika berlaku sebarang kemosyikan dan permasalahan hendaklah seseorang itu menemui imamnya di mana sahaja imam tersebut berada (*sāfirū*). Al-Ghazālī melalui ayat ini menekankan bahawa tiada cara lain dalam usaha untuk mendapatkan *al-ma’rifah* yang benar dan

²⁹⁶ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqim*, 79.

meyakinkan selain merujuk kepada *al-Qur'ān*. Beliau juga menyebutkan bahawa syaitan akan sentiasa melemparkan hasutannya terhadap manusia dengan mengilhamkan maklumat yang tidak benar. Usaha syaitan ini juga, Allah perlihatkan dalam ayat seterusnya yang mana syaitan menghasut para nabi ketika mereka menjalankan dakwah mereka,²⁹⁷ firman Allah S.W.T. :

قَالَ تَعَالَى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَّنَّ الْقَوْمُ
الشَّيْطَانُ فِي أُمِّيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحَكِّمُ اللَّهُ عَلَيْهِ
وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾

Al-Hajj 22 : 52

Terjemahan : Dan tidaklah Kami mengutuskan sebelummu seorang Rasul atau seorang Nabi melainkan apabila ia bercita-cita (supaya kaumnya beriman kepada ugama Allah yang dibawanya), maka syaitan pun melemparkan hasutannya mengenai usaha Rasul atau Nabi itu mencapai cita-citanya ; oleh itu, Allah segera menghapuskan apa yang telah diganggu oleh syaitan, kemudian Allah menetapkan ayat-ayat-Nya dengan kukuhnya ; dan Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī di dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* mentafsirkan bahawa tujuan ayat ini untuk menjelaskan, walaupun para rasul bersifat *ma'sūm* daripada kesilapan akan tetapi mereka juga terdedah pada sifat lupa dan terdedah dengan hasutan syaitan yang cuba mengganggu urusan dakwah mereka.²⁹⁸ Oleh kerana itu melalui ayat ini, Allah menurunkan wahyu terhadap Nabi s.a.w. sebagai bukti kebenaran apa yang disampaikan oleh para rasul dan apa yang disampaikan oleh syaitan tersebut merupakan satu petunjuk kebatilan. Menurut al-Baydāwī, ayat ini diturunkan ketika syaitan cuba melemparkan hasutannya

²⁹⁷ *Ibid.*, 72.

²⁹⁸ Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr Mafātīḥ al-Ghayb*, Jilid 12 (23), 22.

terhadap Nabi s.a.w. ketika membaca *sūrah al-Najm* yang mana apabila sampai kepada ayat “*wa manatā al-thālith al-ukhrā*”, Nabi s.a.w. menyebutkan bahawa berhala-hala ini akan membawakan syafaat lalu perkataan Nabi s.aw. ini ditegur oleh Jibril a.s. bahawa syaitan menghasut baginda untuk menyampaikan demikian. Kekhilafan ini telah menimbulkan kesedihan kepada Nabi s.a.w dan bagi melenyapkan kesedihan tersebut, Allah S.W.T. menurunkan ayat ini dalam *sūrah al-Hajj* sebagaimana yang telah disebutkan sebelum ini “*fa yansakhu Allāhu ma yulqi al-shayṭānu thumma yuḥkimu Allāhu ayātihī*”. Di dalam *hāmish* tafsir al-Baydawi ada tercatat bahawa keharusan berlakunya hasutan syaitan terhadap para nabi kerana keharusan tersebut boleh berlaku, pada hakikatnya sebagai ‘illah (sebab) kerana ayat 52 *sūrah al-Hajj* ini diiringi ayat 53 dan 54 yang mengandungi *ma'lūl* bagi ayat sebelumnya. Ayat 53 menyebutkan “*li yaj'ala fitnatan li allazī fī qulūbihim maraq wa al-qāsiati qulūbuhum*” dan ayat 54 menyebutkan “*wa li ya'lama allazīna ītū al-'ilmā annahu al-haqqu min rabbihim*”²⁹⁹. Ayat ini mempunyai kaitan dengan ayat sebelumnya, firman Allah S.W.T. :

قالَ تَعَالَى: ﴿ قُلْ يَكَذِّبُهَا الْنَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُوْنُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ ٤٩
Al-Hajj 22 : 49

Terjemahan : Katakanlah (wahai Muḥammad) : “Wahai sekalian manusia, aku tidak lain hanyalah seorang Rasul pemberi amaran yang menjelaskan keterangan-keterangan kepada kamu”.

Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Allah memerintahkan Nabi s.a.w. untuk memberitahu kepada orang-orang kafir bahawa “aku adalah pemberi amaran yang

²⁹⁹ Al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn Abī Īd ‘Abd Allāh bin ‘Umar bin Muḥammad al-Shīrāzī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl al-ma’rūf bi Tafsīr al-Bayḍāwī*, bi al-hāmish al-Faḍl al-Šiddīqī al-Kāzarūnī, juz.3-5, cet. 1, (Miṣr : Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubrā, 1330H), 57-58. Lihat juga Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl al-ma’rūf bi Tafsīr al-Bayḍāwī*, terj. ‘Abd al-Ra’ūf bin ‘Alī al-Fansūrī al-Jāwī, cet. 4, (al-Qāhirah : Maṭba‘ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī wa awlādih, 1952), 239.

menjelaskan keterangan-keterangan kepada kamu” akan tetapi aku adalah manusia biasa bukanlah malaikat, dan tidak dapat lari daripada bisikan dan hasutan syaitan (*innamā anā lakum nadhīrun mubīn*). Dan pada ayat yang seterusnya, Fakhr al-Dīn al-Rāzī menjelaskan ada dua perkara yang ingin Allah S.W.T. sampaikan kepada Nabi s.a.w. iaitu pertama, cara untuk melenyapkan hasutan syaitan dan pengaruhnya terhadap manusia dan kedua, impak hasutan syaitan tersebut terhadap dua golongan manusia iaitu orang-orang kafir dan orang-orang beriman. Perkara pertama iaitu perkataan ‘*nasakh*’ di dalam ayat ini bermaksud Allah S.W.T. menghapuskan keraguan yang timbul akibat daripada pengaruh syaitan dengan membaca ayat-ayat *al-Qur’ān* dan menjelaskan keterangan-keterangan yang telah ditetapkan kepada umat manusia agar tidak berlaku kesilapan dan kekeliruan. Dan perkara kedua ialah impak hasutan syaitan terhadap orang-orang kafir dan orang-orang yang beriman.

Bagi orang-orang kafir, mereka perlu kepada *tadabbur al-Qur’ān* kerana penyakit hati yang dimaksudkan iaitu syak dan syubbah yang digembar-gemburkan oleh orang-orang munafik dan disifatkan keras hati kerana sikap mereka yang berterusan dalam kejahilan secara zahir mahu pun batin. Dan bagi orang-orang yang beriman, mereka tidak perlu *tadabbur al-Qur’ān* sebagaimana orang-orang kafir kerana mereka telah mengetahui bahawa hasutan yang cuba disampaikan oleh syaitan adalah batil dan mereka hanya perlu meyakinkan diri dan percaya dengan apa yang disampaikan oleh Nabi s.a.w. itu adalah benar.³⁰⁰

al-Baydawi di dalam tafsirnya menyebutkan bahawa ayat 52 *sūrah al-Hajj* ini bukan sahaja menjelaskan tentang hasutan syaitan kepada para nabi akan tetapi ayat ini juga mempunyai kaitan dengan dua ayat yang selepasnya, firman Allah S.W.T. :

³⁰⁰ Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr Mafātīh al-Ghayb*, Jil. 8 (23), 48.

قَالَ تَعَالَى : ﴿ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقَى الشَّيْطَنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةُ
 قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شَقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ ٥٣ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ
 أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيَوْمَئِذٍ يَوْمُ الْحِسَابِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُادِ الَّذِينَ
 ءَامَنُوا إِلَى صَرَاطٍ مُسْتَقِيرٍ ﴾ ٥٤

Al-Hajj 22 : 53-54

Terjemahan : (Yang demikian) kerana Allah hendak menjadikan hasutan syaitan itu sebagai satu fitnah cubaan bagi orang-orang yang ada penyakit kufur ingkar dalam hati mereka, dan yang hatinya keras membatu ; dan sesungguhnya mereka yang zalim itu sentiasa berada dalam pertentangan yang jauh dari kebenaran. Dan juga supaya orang-orang yang beroleh ilmu mengetahui bahawa ayat-ayat keterangan itu benar dari Tuhanmu, lalu mereka beriman kepadanya, sehingga tunduk taatlah hati mereka mematuhiinya ; dan sesungguhnya Allah sentiasa memimpin orang-orang yang beriman ke jalan yang lurus.

Kedua-dua ayat ini seperti mana yang telah dijelaskan oleh al-Razi ditujukan khusus untuk orang-orang kafir dan orang-orang yang beriman. Menurut al-Baydawi, hasutan syaitan ini adalah perkara yang jelas kebenaran dan kebatilannya kerana hasutan tersebut akan menjadi fitnah bagi orang kafir dan menjadi ilmu bagi orang beriman kerana setiap yang datang daripada Allah adalah kebenaran seperti *al-Qur'an* dan hasutan syaitan tersebut adalah perkara yang biasa yang berlaku terhadap setiap anak Adam. Bagi orang beriman, hendaklah percaya dengan apa yang disampaikan dalam *al-Qur'an* iaitu dengan mentaati Allah dan takut kepada-Nya. Ketakutan dan ketaatan terhadap Allah hanyalah satu-satu jalan untuk sampai kepada hakikat kebenaran.³⁰¹

Dalam kitab *al-Qisṭās*, al-Ghazālī menjelaskan bahawa hasutan syaitan tersebut cuba menyesatkan nabi Ibrāhīm ketika membuktikan kewujudan Allah dengan pernyataan

³⁰¹ Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl al-ma'rūf bi Tafsīr al-Bayḍāwī*, 58.

bahawa matahari adalah tuhan. Hujah *al-Qur'an* tersebut sebagaimana firman Allah S.W.T. dalam *sūrah al-An'ām* :

فَالْتَّعَالَىٰ يَقُولُ فَلَمَّا رَأَهُ الشَّمْسَ بَارِزَةً قَالَ هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَنْفَلَتْ قَالَ
يَقُولُ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشَرِّكُونَ

Al-An'ām 6 : 78

Terjemahan : Kemudian apabila dia melihat matahari sedang terbit (menyinarkan cahayanya), berkatalah dia : “Inikah Tuhanmu? Ini lebih besar”. Setelah matahari terbenam , dia berkata pula : Wahai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri (bersih) dari apa yang kamu sekutukan (Allah dengannya).

Menurut al-Razi, sifat *al-shams* sebagai cakerawala yang besar tersebut dianggap sebagai tuhan, akan tetapi apabila malam tiba *al-shams* menghilang, dan sifat menghilang tersebut bukanlah sifat tuhan. Sifat menghilang yang terjadi terhadap matahari, bulan dan cakerawala yang lain juga tidak layak untuk disifatkan sebagai tuhan. Keadaan yang demikian ini, mensabitkan bahawa semua jenis cakerawala tidak layak disifatkan dengan ketuhanan dan kesemuanya bersih daripada kesyirikan.³⁰² Penghujahan *al-Qur'an* ini menggambarkan cara penghujahan yang dianggap sebagai *mīzān al-shayṭān* yang cuba dijelaskan al-Ghazālī seperti berikut :³⁰³

Jadual 4.1 Contoh *Mīzān al-Shayṭān* dalam *al-Qur'an*

هَذَا أَكْبَرُ

Sumber : *Al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 73.

Susunan hujah seperti jadual di atas menunjukkan bahawa susunan hujah tersebut cuba dipadankan dengan neraca berfikir al-Ghazālī iaitu *mīzān al-ta'adul al-aṣghar*, akan

³⁰² Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr Mafātīḥ al-Ghayb*, Jil. 7 (13), 47.

³⁰³ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 73.

tetapi hujah yang cuba ditonjolkan oleh syaitan tersebut tidak memenuhi persyaratan *al-mīzān*. Sifat *al-akbar* yang disebutkan dalam ayat di atas adalah satu sifat yang dihukumkan kepada dua objek iaitu tuhan dan matahari. Pernyataan ini menurut al-Ghazālī akan menimbulkan keraguan kerana penggunaan kaedah seperti ini, akan menghasilkan kesimpulan seperti ; matahari adalah tuhan. Kesimpulan ini tidak dapat diterima kesahihannya kerana tidak memenuhi syarat penghujahan dan *al-ma'rifah* yang dihasilkan tidak benar.

Pada hakikatnya, *mīzān al-ta'adul al-aṣghar* yang cuba ditiru penggunaannya ini, terbina atas konsep bahawa salah satu mestilah disifatkan dengan sebahagian yang lain. Penggunaan *mīzān al-shayṭān* ini bertentangan dengan konsep *mīzān al-ta'adul al-aṣghar* yang berasaskan kepada persyaratan adanya ‘dua sifat pada satu objek’ bukannya seperti yang digambarkan dalam hujah di atas iaitu ‘satu sifat pada dua objek’. Menurut al-Ghazālī, apabila wujud dua sifat pada satu perkara, bererti objek yang dimaksudkan hanya boleh disifatkan kepada sebahagian sahaja daripada salah satu sifat tersebut. Kebatilan hujah dalam *mīzān al-shayṭān* ini jelas, apabila hanya ada satu sifat sahaja dalam penghujahan sedangkan untuk menghasilkan hujah yang meyakinkan mengikut *mīzān al-ta'adul al-aṣghar*, hendaklah ada dua sifat kerana objek yang dibahaskan akan disifatkan kepada sebahagian sahaja daripada salah satu sifat tersebut. Penjelasan ini tercatat dalam kitab *al-Qistās* seperti berikut :³⁰⁴

وَكِيفيَّةُ الْوَزْنِ بِهِ أَنَّ إِلَهًا هُوَ الأَكْبَرُ ، فَهَذَا أَصْلُ مَعْلُومٍ بِالْإِنْفَاقِ ، وَالشَّمْسُ هُوَ الأَكْبَرُ مِنَ الْكَوَافِكَ ، وَهَذَا أَصْلُ آخِرِ مَعْلُومٍ بِالْحَسْنِ ، فَيُلِزِّمُ مِنْهُ أَنَّ الشَّمْسَ إِلَهٌ ، وَهِيَ النَّتِيْجَةُ . وَهَذَا مِيزَانُ الصَّقْرِ الْشَّيْطَانِ بِالْمِيزَانِ الأَصْغَرِ مِنْ مَوَازِينِ التَّعْدَالِ . لَأَنَّ "الْأَكْبَرَ" وَصَفْ وَجَدَ لِلَّالِهِ وَجَدَ لِلشَّمْسِ ، فَيُوَهِّمُ أَنَّ أَحَدَهُمَا يُوصَفُ بِالْآخِرِ ، وَهُوَ عَكْسٌ

³⁰⁴ *Ibid.*

الميزان الأصغر ، اذ حد ذلك الميزان أن يوجد شيئاً لشيء واحد ، لا أن يوجد شيء واحد لشيئين . فانه ان وجد شيئاً لشيء واحد ، وصف بعض أحدهما بالأخر ، كما سبق ذكره . أما اذا وجد شيء واحد لشيئين ، فلا يوصف أحد الشيئين بالأخر . فانظر كيف يلبس الشيطان بالعكس .

Terjemahan : Cara susunan hujah adalah ‘sesungguhnya tuhan dialah yang terbesar’, pernyataan ini diketahui dengan cara *al-ittifāq*, ‘dan matahari adalah cakerawala yang terbesar’, dan ini adalah pernyataan lain diketahui dengan cara *al-hiss*, ‘maka sudah pasti matahari adalah tuhan’ dan ini dianggap sebagai kesimpulan. Syaitan cuba memadankan *mīzān* yang digunakannya dengan *mīzān al-ta‘adul al-aṣghar* kerana sifat *al-akbar* (terbesar) adalah satu sifat yang ada pada tuhan dan matahari, keadaan ini boleh mengelirukan kerana salah satu objek bersifat dengan objek yang lain, dan neraca berfikir seperti ini sudah pasti bertentangan dengan konsep *mīzān al-ta‘adul al-aṣghar* yang berasaskan ‘wujud dua sifat pada satu objek’ bukannya ‘wujud satu sifat pada dua objek’ kerana jika wujud dua sifat pada satu objek, maka objek tersebut boleh disifatkan kepada sebahagian sahaja daripada salah satu sifat tersebut sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini. Dan jika wujud satu sifat sahaja pada dua objek maka tidak boleh ianya disifatkan kepada salah satu objek dengan objek yang lain. Lihatlah bagaimana syaitan cuba mengelirukannya dengan *mīzān* yang sebenar.

Kenyataan al-Ghazālī ini menegaskan bahawa neraca berfikir yang tidak mengikuti persyaratan hujah sudah pasti tidak dapat diterima kesahihannya dan tidak diiktiraf sebagai *al-ma‘rifah* yang meyakinkan dan hujah yang seperti ini menurut al-Ghazālī adalah *mīzān al-shayṭān*. Pada hemat pengkaji, jika hujah syaitan tersebut dipadankan dengan *mīzān al-ta‘adul al-aṣghar* iaitu meletakkan ‘sebahagian’ pada kesimpulan, dan kesimpulan tersebut akan terhasil seperti berikut :

Jadual 4.2 Contoh Kesimpulan Batil

Kesimpulan 1	بعض الاله شمس
Kesimpulan 2	بعض الشمس الـه

Kedua-dua kesimpulan di atas ternyata tidak mengikut persyaratan *mīzān al-ta‘adul al-aṣghar* iaitu menghukumkan sebahagian sahaja kepada salah satu sifat objek, akan tetapi sifat yang seharusnya ada dua telah menjadi satu sifat sahaja dan telah pun terhapus (*maḥdūf*) disebabkan kedudukan sifat yang satu tadi pada kedudukan *al-hadd al-awsat*. Keadaan ini menjadikan kedudukan *al-ma‘rifah* yang terhasil daripada kedua-dua kesimpulan tersebut tidak dapat diterima kesahihannya. Ketidaksahihan ini juga terhasil kerana bahan asas (*mādah*) yang digunakan dalam premis tidak benar kerana berasaskan hasutan syaitan (sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini).

4.4 Perbezaan *Mīzān al-Shayṭān* dengan *Mawāzīn al-Ma‘rifah*

Kesilapan penghujahan dalam *mīzān al-shayṭān* telah diuraikan dalam perbahasan di atas. Untuk melihat perbezaan antara *mīzān* tersebut dengan *mawāzīn* yang dibawakan oleh al-Ghazālī, berikut pengkaji cuba memaparkan perbezaan antara keduanya berasaskan kaedah penghujahan seperti jadual di bawah :

Jadual 4.3 Konsep Penghujahan *Mīzān al-Ta‘adul al-Aṣghar*

<i>Mīzān al-Ta‘adul al-Aṣghar</i> - wujud dua sifat pada satu objek - (Contoh : sifat binatang dan sifat berjalan tanpa kaki disifatkan kepada ular)

الحية حيوان الحية يمشي بغير رجل <u>بعض الحيوان يمشي بغير رجل</u>	Ular adalah binatang (sifat 1) Ular berjalan tanpa kaki (sifat 2) Sebahagian binatang berjalan tanpa kaki
--	--

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqīm*, 60.

Hujah *mīzān al-ta‘adl al-aṣghar* ini bercirikan pensabitan objek kepada sebahagian sifat dengan syarat objek tersebut harus mempunyai dua sifat. Berikut adalah ciri-ciri yang menyerupai penghujahan *mīzān al-ta‘adl al-aṣghar* akan tetapi ciri-ciri ini berasaskan kepada dua objek yang dinisbahkan kepada satu sifat. Pengkaji akan memaparkan contoh penghujahan yang telah dinyatakan al-Ghazālī dalam *al-Qistās* dan seterusnya membandingkan cara penghujahan tersebut dengan hujah yang digunakan oleh *ahl al-Ta‘līm*.

Jadual 4.4 Konsep Penghujahan *Mīzān al-Shayṭān*

<i>Mīzān al-Shayṭān</i> - wujud dua objek pada satu sifat -	
(Contoh : sifat al-akbar disifatkan kepada tuhan dan matahari)	
الاله أكابر والشمس أكبـر فالشمس الـه	Tuhan bersifat besar Matahari bersifat besar Matahari adalah tuhan.

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqīm*, 73.

Melihat kepada perbandingan konsep antara kedua *al-mīzān* di atas, dapat dilihat dengan jelas bahawa kesilapan yang berlaku dalam susunan *mīzān al-shayṭān*, telah

menghasilkan kesimpulan yang salah. Ukuran kesilapan ini al-Ghazālī cuba buktikan pada penghujahan yang lain dalam *mīzān al-shayṭān* seperti berikut :

Jadual 4.5 Contoh *Mīzān al-Shayṭān*

Premis Pertama	• البياض لون • Putih adalah warna
Premis Kedua	• والسوداد لون • dan hitam adalah warna
Kesimpulan	• فيلزم منه أن السواد بياض • maka sudah pasti hitam adalah putih

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqqīm*, 73.

Hujah di atas dengan jelas menyebutkan bahawa warna adalah satu sifat yang dihukumkan kepada dua objek, iaitu putih dan hitam, susunan hujah seperti ini akan menghasilkan kesimpulan bahawa hitam adalah putih. Kesimpulan seperti ini sudah pasti menghasilkan *al-ma‘rifah* yang salah dan tidak dapat diterima kesahihannya kerana susunan hujahnya yang bertentangan dengan konsep *mawāzīn al-ma‘rifah* iaitu *mīzān al-ta‘adul al-aṣghar*. Al-Ghazālī juga menjadikan hujah ini sebagai neraca timbangan untuk mengukur hujah nabi Ibrāhīm a.s. dan ternyata susunan hujah tersebut juga tidak memenuhi syarat-syarat *mīzān al-ta‘adul al-aṣghar*. Kesilapan yang sama juga berlaku pada hujah yang digunakan oleh Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātīnīyyah al-Ta‘līmīyyah pada menegakkan kebenaran imam yang mereka yakini. Kesilapan dalam hujah tersebut boleh dilihat seperti berikut :

Jadual 4.6 Hujah Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātinīyyah al-Ta‘līmīyyah.

Premis Pertama	<ul style="list-style-type: none"> • ان الحق مع الوحدة ، والباطل مع الكثرة • Sesungguhnya (<i>al-haqq</i>) kebenaran itu dipihak yang satu, dan kebatilan dipihak yang banyak
Premis Kedua	<ul style="list-style-type: none"> • ومذهب الرأي يفضي إلى الكثرة ، و مذهب التعليم يفضي إلى الوحدة • dan <i>madhab al-ra'y</i> membawa kepada yang banyak dan <i>madhab al-Ta'līm</i> membawa kepada yang satu
Kesimpulan	<ul style="list-style-type: none"> • فيلزم منه أن يكون الحق في مذهب التعليم • maka sudah pasti kebenaran berpihak pada <i>madhab al-Ta'līm</i>.

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqīm*, 73.

Pernyataan ‘kebenaran (*al-haqq*) berpihak kepada *madhab al-Ta'līm*³⁰⁵ membawa maksud bahawa aliran Shī‘ah dipihak yang satu (*al-wihdah*) kerana hanya bertaqlid kepada imam, sedangkan *ahl al-ra'y* dipihak yang ramai kerana wujudnya pendapat yang berbeza-beza. Maka menurut aliran ini, *ahl al-ra'y* dipihak yang batil dan *ahl al-Ta'līm* dipihak yang benar (*al-haqq*). Ternyata penghujahan ini mempunyai kaedah yang sama dengan *mīzān al-shayṭān* sebagaimana yang telah dinyatakan al-Ghazālī sebelum ini. Hujah aliran Shī‘ah yang berdasarkan kepada ‘satu sifat dihukumkan kepada dua objek’ adalah sama dengan penghujahan ‘warna’ dan ‘matahari’. Oleh kerana itu, tiada perbezaan antara ketiga-tiga *mīzān* iaitu kewujudan warna bagi hitam dan putih, kewujudan *al-akbar* bagi tuhan dan matahari dan kewujudan *al-wihdah* bagi *ahl al-Ta'līm* dan *al-haqq*.

Selain penggunaan *mīzān al-ta'adul al-aṣghar*, al-Ghazālī juga cuba menjelaskan perbezaan *mīzān al-shayṭān* yang digunakan aliran ini dengan *mīzān al-ta'anud*. Penggunaan *mīzān* yang berbeza ini adalah bagi mengesahkan kebatilan neraca berfikir *ahl*

³⁰⁵ Al-Ghazālī menyifatkan Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātinīyyah al-Ta‘līmīyyah dalam penghujahan ini sebagai *madhab al-Ta'līm*.

al-Ta'līm. Penghujahan dalam *mīzān al-ta'anud* ini berasaskan kepada konsep *al-sabr wa al-taqṣīm* iaitu pembahagian secara *al-munhaṣirah* yang mengikut had dan batasan tertentu. Cara pembahagian ini menjadi syarat utama pada menentukan kesahihan hujah, akan tetapi *ahl al-Ta'līm* menggunakan *mīzān* ini secara terbuka (*al-muntashirah*). Kesalahan dalam penyusunan hujah yang digunakan *ahl al-Ta'līm* ini dapat dilihat seperti berikut :³⁰⁶

Jadual 4.7 Hujah Shī'ah al-Ismā'īliyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta'līmīyyah

Premis Pertama	<ul style="list-style-type: none"> أن الحق إما أن يعرف بالرأي المحسن أو بالتعليم المحسن Sesungguhnya kebenaran (<i>al-haqq</i>) dapat diketahui melalui akal sahaja atau dengan mempelajarinya (<i>al-ta'līm</i>) sahaja
Premis Kedua	<ul style="list-style-type: none"> وباطل أن يكون مدركاً بالرأي المحسن لتعارض العقول والمذاهب Ternyata batil untuk mencapai sesuatu dengan menggunakan akal sahaja kerana berlaku percanggahan pemikiran dan mazhab
Kesimpulan	<ul style="list-style-type: none"> فثبت أنه بالتعليم sudah pasti kebenaran (<i>al-haqq</i>) dapat diketahui dengan mempelajarinya (<i>al-ta'līm</i>)

Sumber : *Al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 74.

Penghujahan ini disusun mengikut kaedah *mīzān al-ta'anud*, akan tetapi *ahl al-Ta'līm* tidak membahagikan sifat-sifat yang dihujahkan secara terbatas (*al-munhaṣirah*). Menurut al-Ghazālī, kaedah *mīzān al-ta'anud* ini membantalkan salah satu pernyataan sama ada *ahl al-ra'y* atau *ahl al-ta'līm* dengan syarat pembahagian semasa berhujah haruslah secara terbatas dan bukannya secara terbuka. Jika hujah tersebut menafikan *ahl al-ra'y*, sudah pasti mensabitkan hujah *ahl al-Ta'līm* akan tetapi di dalam penghujahan tersebut mereka membahagikan objek hujah secara terbuka. Cara ini tidak akan menghasilkan

³⁰⁶ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 74.

kesimpulan dalam bentuk penafian dan pengisbatan akan tetapi memungkinkan terhasil hujah yang lain sebagai kesimpulan yang ketiga iaitu kebenaran boleh dicapai dengan secara serentak iaitu *ahl al-ra'y* dan *ahl al-Ta'līm*. Ukuran kebatilan hujah Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bātīnīyyah al-Ta'līmīyyah ini dapat dilihat pada penghujahan seperti di bawah ini :³⁰⁷

Jadual 4.8 Ukuran kebatilan hujah Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bātīnīyyah al-Ta'līmīyyah

<p>Premis Pertama</p>	<p>الألوان لا تدرك بالعين بل بنور الشمس Warna-warna tidak dapat dicapai dengan mata bahkan dicapai dengan matahari</p> <ul style="list-style-type: none"> • لا تخلو اما ان تدرك بالعين او بنور الشمس • sama ada dapat dicapai dengan mata atau dengan cahaya matahari
<p>Premis Kedua</p>	<p>وباطل ان تدرك بالعين لأنه لا يدرك بالليل ternyata tidak dapat dicapai dengan mata kerana tidak dapat dilihat pada waktu malam</p> <ul style="list-style-type: none"> • وباطل ان تدرك بالعين لأنه لا يدرك بالليل • ternyata tidak dapat dicapai dengan mata kerana tidak dapat dilihat pada waktu malam
<p>Kesimpulan</p>	<p>فثبت أنها تدرك بنور الشمس maka sudah pasti warna tersebut dapat dilihat dengan menggunakan cahaya matahari.</p> <ul style="list-style-type: none"> • فثبت أنها تدرك بنور الشمس • maka sudah pasti warna tersebut dapat dilihat dengan menggunakan cahaya matahari.

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqqīm*, 75.

Ukuran hujah yang al-Ghazālī sebutkan ini, cuba membandingkan hujah yang digunakan oleh *ahl al-Ta'līm* dengan cara penghujahan di atas yang membahaskan tentang warna. Kenyataan ini menyebutkan bahawa ‘warna tidak dapat dicapai dengan mata, bahkan hanya dapat dicapai dengan matahari’ kerana apabila malam tiba mata tidak akan dapat melihat warna. Penghujahan ini tidak dapat diterima kesahihannya kerana menurut al-

³⁰⁷ *Ibid.*, 75.

Ghazālī, susunan hujah seperti ini memungkinkan ada bahagian yang ketiga iaitu ‘warna boleh dilihat dengan mata ketika ada cahaya matahari’. Ini menunjukkan pembahagian dalam hujah ini bersifat terbuka, kerana jika terbatal keduanya iaitu mata dan cahaya matahari, boleh saja ada pilihan yang ketiga iaitu warna boleh dicapai dengan mata ketika ada cahaya matahari. Berdasarkan penjelasan ini, menunjukkan penghujahan yang telah digunakan oleh Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātīnīyyah al-Ta‘līmīyyah ini tidak menepati persyaratan neraca berfikir yang telah ditetapkan iaitu *mīzān al-taānud* yang mengharuskan pilihan sifat yang terbatas.

Penjelasan *mīzān al-shayṭān* di atas juga menunjukkan bahawa susunan penghujahan yang disebut al-Ghazālī sebagai pemadanan ‘satu sifat kepada dua objek’ terhadap syarat *mīzān al-taānud* yang bercirikan ‘dua sifat kepada satu objek’ adalah kesilapan yang nyata dan menyalahi persyaratan hujah. Selain daripada dua contoh kesilapan yang telah dinyatakan di atas, menurut al-Ghazālī kesilapan dalam penyusunan hujah juga boleh berlaku pada penggunaan hujah yang bercirikan *al-‘aks* iaitu seperti ‘Setiap yang benar itu adalah satu’ dan ‘Setiap yang satu itu adalah benar’. Pembinaan hujah *al-‘aks* seperti ini adalah salah kerana kebalikan hujah tersebut bersifat umum (*al-kulliyah*) sedangkan kebalikan hujah dalam *al-‘aks* adalah seharusnya bersifat khusus seperti contoh berikut : ‘Setiap kebenaran itu adalah satu’ dan kebalikannya adalah ‘Sebahagian yang satu itu adalah kebenaran’. Kesilapan dalam susunan hujah *al-‘aks* ini juga berlaku dalam hujah Shī‘ah al-Ismā‘īliyyah al-Bātīnīyyah al-Ta‘līmīyyah tersebut.³⁰⁸

Selain kesilapan yang berlaku dalam susunan hujah, kesilapan juga berlaku pada penggunaan bahan asas hujah seperti penjelasan yang dikemukakan oleh al-Ghazālī selanjutnya bahawa ada dua peringkat penghujahan iaitu pertama, hujah tentang keengganan iblis untuk sujud dan kedua, hujah iblis menilai kebaikan melalui keturunan.

³⁰⁸ *Ibid.*

Hujah iblis yang pertama dalam *al-Qur'an* iaitu tatkala Allah memerintahkan iblis sujud kepada nabi Adam adalah seperti berikut, firman Allah S.W.T. :³⁰⁹

فَالْعَالَمُ^{٢٦} قَالَ يَتَبَلِّسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي أَسْتَكْبِرَ أَمْ كُنْتَ
مِنَ الْعَالَمِينَ^{٧٥} قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

Sād 38 : 75-76.

Terjemahan : Allah berfirman : “Hai Iblis! Apa yang menghalangmu daripada turut sujud kepada (Adam) yang aku telah ciptakan dengan kekuasaan-Ku? Adakah engkau berlaku sombang takbur, ataupun engkau dari golongan yang tertinggi?” Iblis menjawab : “Aku lebih baik daripadanya ; Engkau (wahai Tuhan) ciptakan aku dari api, sedang dia Engkau ciptakan daripada tanah”.

Al-Ghazālī cuba menggambarkan penghujahan dalam ayat di atas melalui susunan hujah seperti berikut :³¹⁰

Jadual 4.9 Hujah Keengganan Iblis Sujud.

Premis Pertama	<ul style="list-style-type: none"> أنا خير منه Kejadianku lebih baik daripadanya (Adam)
Premis Kedua	<ul style="list-style-type: none"> والخير لا يسجد dan kejadian yang lebih baik itu tidak perlu sujud kepada Adam
Kesimpulan	<ul style="list-style-type: none"> فأنا إذن لا أسجد Maka aku tidak perlu sujud kepada Adam

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqqim*, 76.

³⁰⁹ *Ibid.*, 76.

³¹⁰ *Ibid.*, 77.

Menurut al-Ghazālī, kedua-dua premis hujah tidak dapat diterima dan tidak jelas sumbernya. Kejadian iblis adalah yang lebih baik daripada Adam pada premis pertama tidak dapat diterima kesahihannya dan begitu juga hujah dalam premis kedua iaitu ketika iblis menganggap bahawa ia tidak perlu sujud kepada nabi Adam juga tidak dapat diterima kerana kebaikan bukan pengukur dalam melakukan sujud semata-mata bahkan sujud adalah perintah daripada Allah S.W.T. Hujah iblis yang kedua dapat dilihat seperti berikut :³¹¹

Jadual 4.10 Hujah Iblis Menilai Kebaikan Melalui Keturunan.

Premis Pertama	• المنسوب إلى الخير حير
Premis Kedua	• و أنا منسوب إلى الخير
Kesimpulan	• فإذا ذكرتني أنا خير

- Suatu yang nisbahkan kepada kebaikan adalah baik
- dan aku dinisbahkan kepada kebaikan
- Maka aku adalah baik

Sumber : *Al-Qistās al-Mustaqqīm*, 77.

Al-Ghazālī menjelaskan bahawa kedua-dua premis penghujahan yang digunakan oleh iblis ternyata salah pada penggunaan bahan asas (*mādah*). Hujah premis pertama iaitu menisbahkan kebaikan adalah baik, ditolak kerana kebaikan adalah sifat zat yang berdiri sendiri bukannya sifat yang berdasarkan keturunan. Begitu juga pernyataan iblis dalam premis kedua bahawa ‘aku dinisbahkan kepada kebaikan’. Pengakuan iblis bahawa kejadiannya yang berasal daripada api itu adalah lebih baik daripada kejadian Adam sedangkan api adalah pemusnah semua kejadian maka hujah iblis tersebut adalah batil.

³¹¹ *Ibid.*

Susunan penghujahan dalam *mīzān al-shayṭān* ini menurut al-Ghazālī boleh diterima akan tetapi penggunaan bahan asas dalam penghujahan menghasilkan *al-ma'rifah* yang salah. Maka sumber yang benar pada kebiasaannya digunakan dalam berhujah adalah pernyataan-pernyataan yang mengandungi bahan asas yang telah diketahui seperti daripada *al-hissi* (data sensori), *al-tajribah* (data empirikal), *al-tawātur al-kāmil* (data periwayatan yang lengkap) , *awwal al-'aql* (data aksiom).³¹² Penggunaan neraca berfikir al-Ghazālī dalam contoh *mawāzīn* di atas, jelas menunjukkan bahawa penghujahan yang tidak berdasarkan persyaratan yang betul serta penggunaan bahan asas yang tidak benar boleh mempengaruhi kesahihan hujah dan akan menghasilkan kesimpulan yang salah. *Al-ma'rifah* yang diperolehi daripada kesimpulan yang salah tidak boleh dijadikan sebagai hujah dan teras keyakinan akidah. Ternyata hujah *ahl al-Ta'līm* tentang kebenaran imam mereka tidak boleh dijadikan sandaran dalam berhujah kerana kesilapan neraca berfikir secara teknikal. Berikut pengkaji ingin memaparkan hujah *ahl al-Ta'līm* mengenai imam yang dianggap sebagai sumber *al-ma'rifah*.

4.5 Sumber *al-Ma'rifah* menurut al-Ghazālī

Melihat kepada pernyataan tentang kedudukan imam dalam fahaman Shī'ah Ismā'īliyyah al-Bātiniyyah al-Ta'līmiyyah sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya, pengkaji mendapati kemaksuman imam adalah berasal daripada fahaman bahawa imam mempunyai kedudukan yang sama dengan nabi, akan tetapi imam disebut *waṣī* semasa nabi masih hidup. Kesempurnaan seorang imam haruslah melalui tujuh peredaran yang disebut *al-qiyāmah* dan peredaran yang tiada hentinya dianggap sebagai *al-qiyāmah al-kubrā*.

³¹² *Ibid.*

Anggapan imam adalah *ma'sūm* telah menjadikan status imam sebagai individu pewaris Nabi s.a.w. daripada pancir Ḥusayn dan ketetapan ini berdasarkan *naṣ* dan *ta'yīn*. Akan tetapi al-Ghazālī dalam kitab *al-Iqtisād* menyebutkan bahawa jika ketentuan imam ini telah ditetapkan oleh Nabi s.a.w., sudah pasti perkara ini akan menjadi suatu yang wajib yang tidak boleh tidak, mesti dilaksanakan oleh para sahabat. Oleh kerana para sahabat tidak melaksanakannya apa yang didakwa oleh aliran Shī'ah ini maka ketentuan menjadi imam daripada nabi s.a.w. bukanlah perkara yang wajib dilaksanakan.³¹³ Bahkan al-Ghazālī dalam kitab *al-Qisṭās* menegaskan bahawa pemilihan imam adalah secara ijtihad atau ijmak iaitu berasaskan muzakarah beberapa orang ahli yang akan memutuskan imam yang layak untuk diangkat menjadi pemimpin.³¹⁴

فَانْ قَالَ : هُوَ ذَا يَشْقَلُ عَلَى الْاحْتِيَاطِ أَوْ تُرْعَضُ لِي مَسَائِلٌ تَدُورُ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ
: فَلَا ادْرِي أَقْنَتْ فِي الصَّبَحِ أَمْ لَا ، وَاجْهَرْ بِالتَّسْمِيَّةِ أَمْ لَا ؟ فَأَقُولُ لَهُ : الْآنَ اجْتَهِدْ
مَعَ نَفْسِكَ ، فَانْظُرْ إِلَى الْأَئِمَّةِ أَفْضَلُ عِنْدَكَ ، وَصَوْبَاهُ أَغْلَبُ عَلَى قَلْبِكَ ؛ كَمَا لَوْ
كُنْتَ مَرِيضًا وَفِي الْبَلْدِ أَطْبَاءَ ، فَانْكَ تَرَاجِعُ بَعْضَ الْأَطْبَاءِ بِاجْتِهادِكَ لَا بِهُوَاكَ
وَطَبَعُكَ ؛ فَيَكْفِيكَ مِثْلُ ذَلِكَ الْاجْتِهادِ . فَمَنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّكَ أَنَّهُ الْأَفْضَلُ فَاتَّبِعْهُ
فَانْ أَصَابَ فِيمَا قَالَ عِنْدَ اللَّهِ فَلَكَ وَلَهُ أَجْرَانَ ، وَإِنْ أَخْطَأَ عِنْدَ اللَّهِ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ .

Terjemahan : Jika ada yang mengatakan : ada permasalahan yang berat bagiku untuk memutuskan, atau timbul masalah bagi ku untuk memutuskan samada hendak menafikan atau mensabitkan sesuatu perkara, seperti sama ada aku perlu membaca doa qunut pada solat Subuh atau tidak, atau menzahirkan dengan nama atau tidak? Maka akan ku katakan padanya : Berijtihadlah mengikut pendapat imam yang lebih baik bagimu kerana hatimu boleh merasakan kebenarannya, seperti mana jika engkau sakit dan dalam negeri tersebut ada beberapa orang doktor, sudah pasti engkau akan merujuk kepada doktor-doktor tersebut berdasarkan ijtihadmu bukannya berdasarkan nafsu dan tabiatmu. Memadailah ijtihadmu untuk memilih doktor yang mana lebih baik pendapatnya untuk diikuti. Jika

³¹³ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 172.

³¹⁴ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 87.

benar pendapat tersebut selaras dengan syariat Allah, ia akan mendapat dua ganjaran pahala dan jika ia salah dalam ijtihadnya maka ia akan mendapat satu ganjaran pahala.

Pernyataan di atas menekankan tentang keharusan berijtihad dan keharusan mengikut pendapat seseorang yang berkemahiran hendaklah mengikut kepakaran dalam sesuatu bidang seperti kepakaran dalam bidang kedoktoran. Al-Ghazālī berpendapat demikian berasaskan ḥadīth Nabi s.a.w. yang bermaksud : “Barangsiapa yang benar dalam berijtihad, Allah akan memberi dua ganjaran pahala kepadanya dan seandainya ijtihad tersebut salah maka Allah akan memberi satu ganjaran pahala kepadanya”.³¹⁵

Pendapat ini juga disokong oleh al-Baghdadi yang juga berpendapat bahawa pelantikan imam hanya berlaku dengan pemilihan umat secara *ijtihad* kerana Nabi s.a.w. tidak pernah menetapkan penggantinya kepada sesiapa.³¹⁶ Berdasarkan pernyataan di atas, tidak wujud nabi yang bergelar *ma’sūm* selepas Nabi Muhammad s.a.w. sebagaimana dakwaan aliran Shī‘ah tersebut. Oleh kerana itu, anggapan mereka bahawa imam adalah sumber *al-ma‘rifah* tidak dapat diterima kebenarannya kerana tiada sumber lain selain daripada apa yang disampaikan oleh Nabi Muhammad s.a.w. iaitu *al-Qur’ān* sebagai sumber *al-ma‘rifah* yang hakiki.

Dalam konteks persoalan imam *mu‘allim* sebagaimana dakwaan aliran Shī‘ah, al-Ghazālī menjelaskan bahawa seorang imam yang dianggap *mu‘allim* dan *ma’sūm* hendaklah mempunyai kemahiran tentang *al-Qur’ān*, dan imam *mu‘allim* yang dimaksudkan tersebut adalah Nabi Muhammad s.a.w. Dalam perbualan al-Ghazālī dan *ahl al-Ta‘līm*, mereka menyangka bahawa al-Ghazālī menganggap dirinya sendiri sebagai imam, kerana beliau mempunyai kemahiran tentang *mawāzīn al-ma‘rifah*. Oleh kerana itu yang ditimbulkan oleh *ahl al-Ta‘līm* ini, al-Ghazālī menjawab bahawa imam *mu‘allim* yang

³¹⁵ *Sahih Muslim*, kitab al-‘aqdiyah, j. 5, 131.

³¹⁶ Al-Baghdādi, *al-Farq Bayna al-Firaq*, 210.

dimaksudkan adalah Nabi s.a.w. iaitu yang mempelajari kemahiran tersebut daripada Allah S.W.T. melalui perantaraan Jibril a.s. Dan imam juga bermaksud orang yang mempelajari daripada Allah S.W.T. dan Jibril a.s. melalui perantaraan Nabi s.a.w. seperti kedudukan 'Ali bin Abi Talib yang bergelar sebagai imam kerana beliau mempelajarinya daripada Nabi s.a.w. bukan melalui Jibril a.s.. Maka beginilah juga kedudukan al-Ghazālī sebagai seorang imam yang mempunyai kemahiran dalam *mawāzīn al-Qur'ān* dan bukanlah selayaknya kedudukan imam seperti Nabi s.a.w. Jawapan al-Ghazālī ini menegaskan bahawa yang dimaksudkan sebagai imam *mu'allim* itu adalah Nabi Muḥammad s.a.w. dan selain daripadanya tidak ada yang layak untuk digelar sebagai imam *mu'allim* yang bertaraf *ma'sūm*. Perbahasan al-Ghazālī dan *ahl al-Ta'līm* mengenai perkara ini seperti berikut:³¹⁷

فقال : لقد ساعدتني على أن التعليم حق ، فإن الإمام هو النبي عليه السلام ؛
واعترفت بأن كل أحد لا يمكنه أن يأخذ العلم من النبي عليه السلام دون معرفة
الميزان ، وأنه لا يمكنه معرفة تمام الميزان الا منك . فكأنك ادعية الإمام لنفسك
خاصة . مما برهانك ومعجزتك ؟ فان امامي ان يقيم معجزة ، أن يحتاج بالنص
اللماعقب من آبائه اليه . فأين نصك أو معجزتك ؟

Terjemahan : Engkau telah membantuku bahawa pembelajaran itu adalah sesuatu yang benar dan imam tersebut adalah Nabi Muḥammad s.a.w.; dan aku beranggapan bahawa tiada siapa pun yang boleh mendapatkan ilmu daripada Nabi s.a.w. tanpa ia mempelajari *mīzān* dan seseorang itu tidak akan mengetahui *mīzān* tersebut kecuali mempelajarinya daripada engkau (al-Ghazālī). Ini, seolah-olah engkau menganggap bahawa dirimu adalah seorang imam, kalau benar begitu apakah bukti dan mukjizatmu kerana imamku mempunyai mukjizat sebagai bukti yang berasaskan *naṣ* yang turun temurun daripada nenek moyang terhadapnya (imam kami), maka tunjukkanlah *naṣ* dan mukjizatmu (al-Ghazālī)?

³¹⁷ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 80.

Pada perbahasan berikutnya *ahl al-Ta‘līm* menyatakan keraguannya tentang status imam. Mereka mendakwa bahawa al-Ghazālī sendiri menganggap dirinya sebagai imam disebabkan ajakan beliau kepada mempelajari *mawāzīn al-Qur’ān*. Akan tetapi, al-Ghazālī menegaskan bahawa yang dianggap sebagai imam yang sebenar adalah imam yang mempelajari semua ilmu daripada Allah S.W.T. melalui perantaraan Jibril a.s. iaitu Nabi Muhammad s.a.w. :³¹⁸

فقلت : اما قولك : ((أنك تدعى الامامة لنفسك خاصة)) ، فليس كذلك . فاني
اجوز أن يشاركتني غيري في هذه المعرفة ، فيتمكن ان يتعرف منه ، كما يتعلم مني :
فلا أجعل التعليم وفقا على نفسي .

وأما قولك : ((تدعى الامامة لنفسك)) ، فاعلم أن الامام قد يعني به الذي يتعلم
من الله بواسطة جبريل ، وهذا لا أدعني لنفسي . وقد يعني به الذي يتعلم من الـ هـ
تعلم من الرسول لا من جبريل ، وانا بهذا المعنى أدعى الامامة لنفسي . له ومن جبريل
بواسطة الرسول ، وبهذا المعنى نسمى على رضي الله عنه ، ااما . فإن

Terjemahan : Aku menjawab (al-Ghazālī) apa yang engkau katakan kepadaku : “Sebenarnya, engkau menganggap dirimu sebagai imam”, bukan seperti itu maksudku. Bagiku, harus ada orang bersama-samaku yang mengetahui *mawāzīn al-Qur’ān* ini kerana ia boleh dipelajari sebagaimana aku juga mempelajarinya, dan aku tidak mempelajarinya mengikut kehendak diriku.

Dan engkau katakan kepadaku : “Engkau menganggap imam adalah dirimu”, ketahuilah bahawa yang dimaksudkan dengan imam itu ialah seseorang yang mempelajarinya daripada Allah S.W.T. melalui Jibril a.s. dan aku tidak menganggap diriku seperti ini. Dan imam juga bermaksud yang mempelajarinya daripada Allah S.W.T. dan Jibril a.s. akan tetapi melalui Nabi s.a.w., maka inilah yang dimaksudkan bahawa ‘Ali bin Abi Talib adalah imam kerana ia mempelajarinya daripada Nabi s.a.w. bukan daripada Jibril a.s., dan aku juga bermaksud imam dengan makna seperti ini.

Melalui pernyataan di atas, al-Ghazālī cuba menjelaskan kepada *ahl al-Ta‘līm* bahawa apabila seorang imam mempelajari *al-ma‘rifah* (*al-Qur’ān*) daripada Allah S.W.T.

³¹⁸ Ibid.

dan Jibril a.s. melalui perantaraan Nabi s.a.w., beliau adalah ciri-ciri imam seperti yang dimaksudkan oleh aliran Shī‘ah Ismā‘īlīyyah Bāṭinīyyah Ta‘līmīyyah. Mereka cuba menyamakan taraf imam mereka dengan kedudukan Nabi s.a.w., yang mempelajari *al-ma‘rifah* daripada Allah S.W.T. melalui perantaraan Jibril a.s.. Beza antara kedua-dua imam yang dimaksudkan ialah Nabi s.a.w. adalah imam yang mendapatkan *al-ma‘rifah* daripada Allah melalui perantaraan Jibril sedangkan maksud imam selain daripada Nabi s.a.w. ialah orang yang mendapatkan *al-ma‘rifah* daripada Allah S.W.T. dan Jibril a.s. melalui perantaraan Nabi s.a.w. sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Ghazālī iaitu seorang yang mempunyai kepakaran dalam sesuatu bidang sahaja yang layak dijadikan sebagai sumber rujukan (*al-ma‘rifah*).

Berdasarkan penjelasan di atas, al-Ghazālī menegaskan bahawa tiada imam yang layak dijadikan sumber *al-ma‘rifah* sebagaimana yang diyakini oleh aliran Shī‘ah ini melainkan imam sekalian umat Islam iaitu Nabi Muḥammad s.a.w. Keyakinan aliran Shī‘ah mengenai imam mereka telah menimbulkan fahaman bahawa kecukupan untuk merujuk permasalahan kepada imam mengakibatkan mereka tidak perlu kepada *al-ra'y* dan *al-qiyās*.

4.6 Kedudukan *al-Ra'y* dan *al-Qiyās* dalam *al-Qisṭās*

Penolakan *ahl al-Ta‘līm* terhadap *al-ra'y* dan *al-qiyās* telah al-Ghazālī sebutkan dalam kitab *al-Qisṭās*. Menurut aliran ini untuk mencapai hakikat *al-ma‘rifah*, penggunaan *al-ra'y* dan *al-qiyās* dianggap akan menimbulkan pertentangan dan perselisihan pendapat

kerana ianya menghasilkan pendapat yang berbeza-beza. Pernyataan ini telah dicatatkan seperti berikut :³¹⁹

اراك تدعى كمال المعرفة . فبأي ميزان تدرك حقيقة المعرفة ؟ أميزان الرأى والقياس ،
وذلك في غاية التعارض والالتباس ، ولأجله ثار الخلاف بين الناس ، أم بميزان التعليم ،
فيلزمك اتباع الامام المعلم ، وما أراك تحرص على طلبه ؟

Terjemahan : Aku lihat engkau bercakap tentang kesempurnaan *al-ma'rifah*. Dengan ukuran apakah engkau mengetahui tentang hakikat *al-ma'rifah*, adakah dengan ukuran *al-ra'y* dan *al-qiyās* sedangkan ini boleh membawa kepada percanggahan dan kesamaran yang boleh mengakibatkan perselisihan di kalangan umat manusia. Atau dengan cara belajar (*al-Ta'līm*), daripada seorang imam *mu'allim*, apakah ini tidak engkau inginkan?

Al-Ghazālī menegaskan bahawa perselisihan yang berbeza seperti ini tidak dapat dihindari kerana telah termaktub dalam azali Allah S.W.T. bahawa perselisihan akan tetap berlaku sebagaimana firman Allah S.W.T. dalam *sūrah Hūd* :³²⁰

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَوْنَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ ١١٨
مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلْمَةُ رَبِّكَ لَأَمَلَّنَ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ
وَالنَّاسُ أَجْمَعُونَ ١١٩

Sūrah Hūd 11 : 118-119

Terjemahan : Dan kalaullah Tuhanmu (wahai Muhammad) menghendaki, tentulah Ia menjadikan umat manusia semuanya menurut ugama yang satu. (Tetapi Ia tidak berbuat demikian) dan kerana itulah mereka terus menerus berselisihan. Tetapi orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu, (mereka bersatu di dalam agama Allah) ; dan untuk (perselisihan dan rahmat) itulah Allah menjadikan manusia. Dan dengan yang demikian sempurnalah janji Tuhanmu :

³¹⁹ *Ibid.*, 49.

³²⁰ *Ibid.*, 84.

“Sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka jahanam dengan sekalian jin dan manusia (yang berdosa)”.

Melalui ayat di atas, Allah S.W.T. telah menekankan bahawa Ia berkuasa untuk menjadikan seluruh umat manusia bersatu pemikiran dan tiada perselisihan, akan tetapi perselisihan ini tetap berlaku atas kehendak dan rahmat Allah S.W.T.. Menurut al-Razi rahmat yang disebutkan dalam ayat ini, adalah penyebab agar tidak berlaku perselisihan kerana rahmat yang Allah S.W.T. kurniakan adalah berasaskan hidayah dan *al-ma’rifah*. Oleh kerana itu, setiap yang mendapat rahmat daripada Allah S.W.T. dengan beriman apa yang telah disampaikan oleh Nabi s.a.w. akan membawa kesatuan pemikiran dalam kalangan umat Islam.³²¹

Pentafsiran mengenai rahmat ini juga, telah dijelaskan oleh al-Razi berasaskan ayat berikutnya “*wa lidhalika khalaqahum*” yang bermaksud Allah S.W.T. kerahmatan diciptakan untuk ahli rahmat dan perselisihan diciptakan untuk ahli yang berselisih. Dengan kata lain, Allah S.W.T. menjadikan kerahmatan bagi yang tidak berselisih dan azab sengsara bagi yang melakukan perselisihan. Pentakwilan ini berasaskan kepada tiga perkara, pertama : orang yang berilmu dan orang yang jahil menurut al-Razi, tidak akan wujud jika Allah S.W.T. tidak menghendaki. Kedua : kerana Allah S.W.T. telah menetapkan bahawa sebahagian umat manusia pasti akan berselisih dan sebahagian yang lain akan mendapat rahmat dan ketiga : kerana Allah S.W.T. mengakhiri ayat ini “*wa tammat kalimatu rabbika la amla’anna jahannam min al-jin wa al-nās ajma’in*” yang bermaksud Allah S.W.T. menjadikan golongan yang diberi hidayah dan dijanjikan syurga manakala golongan sesat akan ditempatkan dalam api neraka.³²²

³²¹ Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr Mafātīh al-Ghayb*, Jil. 9 (17-18), 62.

³²² *Ibid.*, 63.

Berdasarkan penjelasan ini, kebimbangan *ahl al-Ta'līm* terhadap perselisihan yang boleh menghasilkan *al-ma'rifah* yang berbeza-beza, tidaklah berasas sama sekali kerana hanya dengan rahmat Allah S.W.T. sahaja, perselisihan tersebut akan dapat dihindari. Menurut al-Ghazālī, walaupun perselisihan tersebut berlaku dan menghasilkan pandangan yang berbeza-beza seperti yang didakwa oleh aliran Shī'ah, akan tetapi isu perselisihan ini bukanlah menjadi suatu sebab untuk menolak penggunaan *al-ra'y* dan *al-qiyās*. Pendekatan ini menurut al-Ghazālī, boleh menghasilkan *al-ma'rifah* yang meyakinkan kerana *mawāzīn* yang beliau gunakan adalah berasaskan *al-qiyās* yang bersumberkan daripada *al-Qur'ān*. Dengan maksud lain, sifat perselisihan dan sifat rahmat adalah dua sifat pilihan yang telah Allah S.W.T. peruntukkan kepada umat manusia. Golongan yang memilih untuk beriman dengan apa yang disampaikan oleh Nabi s.a.w., merekalah yang layak mendapat rahmat, hidayah dan *al-ma'rifah* daripada Allah S.W.T. dan mereka ini berhak untuk mendapatkan ganjaran pahala dan menempati syurga. Sebaliknya golongan yang ingkar dan menolak apa yang telah ditetapkan dalam ajaran Islam sehingga berlaku perselisihan dalam kalangan umat manusia, akan mendapat azab sengsara di akhirat nanti. Kenyataan ini bertepatan dengan apa yang dimaksudkan dengan firman Allah S.W.T. :

قَالَ تَعَالَى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَنٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَأَنَزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا
فَإِنَّمَا الظَّالِمُونَ مَنْ أَمْنَوْا بِاللَّهِ وَأَعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيِّدُ خُلُقُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ﴾

وَفَضْلٌ وَّيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صَرَاطًا مُّسْتَقِيمًا

Sūrah al-Nisā' : 174-175.

Terjemahan : Wahai sekalian umat manusia! Sesungguhnya telah datang kepada kamu : Bukti dari Tuhan kamu, dan Kami pula telah menurunkan kepada kamu (*al-Qur'ān*) sebagai nur (cahaya) yang menerangi (segala apa jua yang membawa kejayaan di dunia ini dan kebahagiaan yang kekal di akhirat kelak). Oleh itu, orang-orang yang

beriman kepada Allah S.W.T. dan berpegang teguh kepada (ajaran *al-Qur'ān*) ini, maka Allah S.W.T. akan memasukkan mereka ke dalam rahmat-Nya (yang khas iaitu syurga) dan limpah kurnia-Nya (yang tidak terkira), dan Allah S.W.T. akan menunjukkan mereka ke jalan yang lurus (jalan agama Islam), yang membawa kepada-Nya.

Menurut al-Ghazālī, *al-Qur'ān* adalah *al-ma'rifah* yang tidak boleh diragui kesahihannya kerana keyakinan beliau terhadap *mawāzīn al-Qur'ān* sebagai bukti bahawa *al-ma'rifah* yang bersumberkan *al-Qur'ān* adalah benar. Dalam konteks ayat di atas, al-Ghazālī menyatakan bahawa *al-Qur'ān* adalah sebagai bukti (*burhan*) dan ianya adalah satu-satunya sumber *al-ma'rifah* yang dijadikan satu pendekatan untuk menyelesaikan perselisihan tersebut seperti mana yang dinyatakan dalam *sūrah al-Hadīd* sebelum ini³²³ iaitu pendekatan *al-Qur'ān*, *al-mīzān* dan *al-hadīd*.

قَالَ تَعَالَى : ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْبِنَتٍ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ
لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَفِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ
مَنْ يَنْصُرُهُ وَرَوْسَلُهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ ٢٥

Sūrah al-Hadīd 57 : 25

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

³²³ Lihat halaman 162.

Ayat di atas dengan jelas menyebutkan hubungan ketiga-tiga pendekatan iaitu *al-Kitāb* (*al-Qur'ān*), *al-mīzān* dan *al-hadīd* yang mana *al-mīzān* sebagai neraca berfikir yang boleh digunakan untuk menghadapi umat manusia dengan pelbagai peringkat pemikiran. Al-Razi dalam tafsirnya menyebutkan bahawa yang dimaksudkan dengan “*al-bayyīnāt*” di dalam ayat di atas, adalah “*al-mu'jizah al-żāhirah wa al-dalā'il al-qāhirah*”. Ini bermakna setiap apa yang disampaikan oleh Nabi s.a.w. adalah mukjizat dan bukti kebenaran *al-Qur'ān* yang menjadi sumber *al-ma'rifah*. Bagi membuktikan kebenaran *al-ma'rifah* ini, *al-Qur'ān* dirungi *al-mīzān* dan *al-hadīd*. Menurut al-Razi, *al-Qur'ān*, *al-mīzān* dan *al-hadīd* mempunyai hubungan yang sangat signifikan, iaitu dari segi tanggungjawab yang mana ianya meliputi dua perkara, samada seseorang itu melakukan tanggungjawab tersebut ataupun meninggalkannya.

Oleh kerana tanggungjawab ini berkaitan dengan manusia maka apabila tanggungjawab tersebut tidak dilaksanakan maka manusia tidak akan wujud kerana perbuatan tidak melaksanakan tanggungjawab tersebut pasti telah tercipta sejak azali. Maka oleh kerana itu, melakukan tanggungjawab adalah perbuatan yang pasti, sama ada ia akan berhubungkait dengan perkara penafian iaitu berdasarkan *al-ma'rifah* atau yang berhubungkait dengan badan iaitu berdasarkan perbuatan-perbuatan yang melibatkan anggota badan. Perbuatan *al-nafsāniyyah* dapat dikawal dengan merujuk kepada *al-Qur'ān* bagi membezakan yang benar daripada yang batil, sementara *al-mīzān* boleh mengawal perbuatan-perbuatan manusia seperti berlaku adil agar tidak melakukan sesuatu yang melampaui batas, dan *al-hadīd* merupakan lambang kekuatan (kuasa) yang mencegah manusia daripada tidak melakukan tanggungjawab yang telah disyariatkan. Ketiga-tiga elemen ini mempunyai fungsi masing-masing ; *al-Qur'ān* adalah lambang kekuatan pemikiran iaitu dari segi teknikal yang boleh menjaga kemaslahatan dari segi rohani, *al-*

mīzān merupakan lambang kekuatan amali iaitu dari segi praktikal yang menjaga kemaslahatan jasmani dan *al-hadīd* adalah lambang pertahanan yang mencegah daripada berlaku perkara-perkara yang tidak bertentangan dengan akidah dan kefahaman. Kenyataan ini sebagaimana yang telah dinyatakan al-Razi dalam tafsir seperti berikut :³²⁴

في وجه المناسبة بين الكتاب والميزان وال الحديد وجوه : أحدها وهو الذي أقوله : أن مدار التكليف على أمرين : أحدهما : فعل ما ينبغي فعله . والثاني : ترك ما ينبغي تركه ، والأول هو المقصود بالذات ، لأن المقصود بالذات لو كان هو الترك لوجب أن لا يخلق أحد ، لأن الترك كان حاصلا في الأزل . وأما فعل ما ينبغي فعله ، فإما أن يكون متعلقا بالتنفيذ ، وهو المعارف ، أو بالبدن وهو أعمال الجوارح ، فالكتاب هو الذي يتوصل به إلى فعل ما ينبغي من الأفعال النفسانية ، لأن يتميز الحق من الباطل ، والحججة من الشبهة ، والميزان الذي يتوصل به إلى فعل ما ينبغي من الأفعال البدنية ، فإن معظم التكاليف الشاقة في الأعمال هو ما يرجع إلى معاملة الخلق ، والميزان هو الذي يتميز به العدل عن الظلم والزائد عن الناقص ، وأما الحديد ففيه بأس شديد ، وهو زاجر للخلق عما لا ينبغي ، والحاصل أن الكتاب إشارة إلى القوة النظرية ، والميزان إلى القوة العملية ، وال الحديد إلى دفع ما لا ينبغي ، ولما كان أشرف الأقسام رعاية المصالح الروحانية ، ثم رعاية المصالح الجسمانية ، الزجر عما لا ينبغي ، روعى هذا الترتيب في هذه الآية .

Terjemahan : Signifikan hubungan antara *al-kitāb* (*al-Qur'ān*), *al-mīzān* dan *al-hadīd* ada beberapa perkara, antaranya ialah pada perkara yang berhubungkait dengan tanggungjawab. Ianya yang meliputi dua situasi sama ada melakukan tanggungjawab tersebut atau meninggalkannya. Pertama yang dimaksudkan adalah zat manusia kerana jika tanggungjawab tersebut tidak dilakukan sudah pasti tidak akan diciptakan manusia kerana perbuatan meninggalkan tanggungjawab juga sudah pasti telah diciptakan sejak azali. Sedangkan perbuatan melaksanakan tanggungjawab tersebut sama ada berhubungkait dengan penafian iaitu dari segi *al-ma'rifah* atau melibatkan badan iaitu perbuatan-perbuatan anggota badan. Oleh itu, *al-Qur'ān* meruapakan satu pendekatan yang berkaitan dengan perbuatan *al-nafsiyyah* iaitu membezakan antara yang hak dan yang

³²⁴ Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr Mafātīh al-Ghayb*, Jil. 15 (29-30), 210.

batil, yang hujah dan yang syubhah. Adapun *al-mīzān* berkaitan dengan perbuatan *al-badaniyyah* kerana tanggungjawab yang paling sukar dalam perbuatan ialah dalam perkara muamat, maka *al-mīzān* digunakan untuk mengukur keadilan daripada kezaliman dan daripada yang bertambah dan berkurang. Manakala *al-hadīd* adalah lambang kekuatan dan kekuasaan, ia mencegah manusia daripada tidak melaksanakan tanggungjawab tersebut. Oleh yang demikian, *al-Qur'ān* adalah lambang kekuatan dari segi pemikiran, *al-mīzān* pula sebagai lambang kekuatan dari segi amalan dan *al-hadīd* merupakan lambang pertahanan yang menolak perkara-perkara yang bertentangan dengan ajaran agama. Maka ketiga-tiga elemen ini mempunyai peranan masing-masing dalam menjaga kemaslahatan rohani dan juga jasmani, di samping mencegah daripada perbuatan yang tidak seharusnya berlaku, yang telah pun tersusun indah dalam ayat ini.

Maka *al-ra'y* dan *al-qiyās* merupakan suatu pendekatan yang sesuai untuk digunakan dalam berhujah dan untuk mendapatkan *al-ma'rifah* yang bukan sahaja benar akan tetapi amat meyakinkan kerana konteks perbahasan dalam kitab ini, al-Ghazālī cuba membuat ‘*adds-on*’ dalam pendekatan ini dengan menaikkan taraf penggunannya kepada *mawāzīn* yang berasaskan kepada *al-Qur'ān*. Di akhir kitab *al-Qisṭās*, al-Ghazālī menyebutkan kekhilafan yang berlaku dalam penghujahan *al-ra'y* sebagaimana yang telah digunakan oleh golongan Mu'tazilah dan penghujahan *al-qiyās* yang digunakan oleh golongan al-Mujassamah. Dalam penghujahan yang menggunakan *al-ra'y*, golongan Mu'tazilah berpendapat seperti berikut :³²⁵

أَمَا الرأى فمثاله قول المعتزلة : (يُجْبِي عَلَى اللَّهِ تَعَالَى رِعَايَةُ الْأَصْلَحِ لِعَبَادِهِ) . . . وَإِذَا طَلَبُوا بِتَحْقِيقِهِ، لَمْ يَرْجِعوا إِلَى شَيْءٍ إِلَّا أَنَّهُ رأى اسْتِحْسَنَوْهُ بِعَقْوَلِهِمْ مِنْ مَقَايِيسِ الْخَالِقِ عَلَى الْخَلْقِ ، وَتَشْبِيهِ حِكْمَتِهِ بِحِكْمَتِهِمْ . وَمَسْتِحْسَنَاتُ الْعُقُولِ هِيَ الرأى الَّذِي لَا أَرَى التَّعْوِيلَ عَلَيْهِ ، فَانَّهُ يَنْتَجُ نَتَائِجَ تَشَهِّدُ مَوَازِينَ الْقُرآنَ بِفَسَادِهَا . كَهَذِهِ الْمَقَالَةِ ، فَانِّي إِذَا وَزَنْتُهَا بِمِيزَانِ التَّلَازِمِ .

³²⁵ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqqīm*, 94.

Terjemahan : Adapun penggunaan *al-ra'y*, seperti yang dikatakan oleh Mu'tazilah : "Allah S.W.T. berkewajipan memelihara kemaslahatan yang terbaik bagi setiap hamba-Nya." Dan jika diminta untuk memberikan penjelasan, mereka menggunakan pendapat mereka mengikut yang mana difikirkan benar dalam menilai Allah S.W.T. terhadap hamba-Nya dan menyamakan kebijaksanaan-Nya dengan kebijaksanaan para hamba. Aku tidak akan berpegang kepada pertimbangan akal kerana *al-ma'rifah* yang berhasil tidak mengikut ukuran *mawāzīn al-Qur'ān*. Dalam perbahasan ini, aku akan menggunakan *mīzān al-talāzum*.

Menurut al-Ghazālī, fahaman Mu'tazilah ini tidak boleh dijadikan sebagai *al-ma'rifah* yang meyakinkan kerana neraca berfikir yang digunakan oleh golongan Mu'tazilah ini merujuk kepada akal semata-mata dengan meletakkan kemampuan Allah S.W.T. sebagaimana kemampuan makhluk-Nya dan menyamakan kebijaksanaan Allah S.W.T. dengan kebijaksanaan hamba-Nya. Kesilapan dalam penggunaan *mawāzīn* ini, telah disebutkan al-Ghazālī dengan menggunakan *mīzān al-talāzum* seperti berikut :³²⁶

قلت : (لو كان الأصلح واجبا على الله ، لفعله ؛ ومعلوم انه لم يفعله ؛ فدل أنه غير
واجب ، فإنه لا يترك الواجب). فان قيل : (سلمنا انه لو كان واجبا لفعله ، ولكن
لا نسلم انه لم يفعل)، فأقول : (لو فعل الأصلح خلقهم في الجنة وتركهم فيها ، فان
ذلك أصلح لهم ؛ ومعلوم انه لم يفعل ذلك ؛ فدل انه لم يفعل الأصلح) .

Terjemahan : Al-Ghazālī menjawab : "Jika suatu yang terbaik itu adalah wajib bagi Allah S.W.T. untuk melakukannya maka ia akan melakukannya, sedangkan Allah S.W.T. tidak melakukan demikian dan ini menunjukkan bahawa membuat yang terbaik itu tidak wajib bagi Allah S.W.T. kerana Ia tidak akan meninggalkan perkara yang wajib dilakukan". Dan jika dikatakan : "Seandainya kita dapat menerima hujah yang mengatakan bahawa Allah S.W.T. wajib melakukannya, akan tetapi kita tidak menerima bahawa Allah S.W.T. tidak melakukan kewajipan tersebut" lalu aku katakan : "Seandainya Allah S.W.T. wajib melakukan yang terbaik bagi hamba-Nya nescaya Allah S.W.T. akan menjadikan mereka semuanya tinggal di dalam syurga kerana syurga adalah tempat yang terbaik bagi mereka, akan tetapi telah sedia maklum bahawa Allah S.W.T. tidak wajib

³²⁶ Ibid.

melakukan demikian maka kenyataan ini jelas menunjukkan bahawa Allah S.W.T. tidak melakukan yang terbaik bagi hamba-Nya.

Penghujahan *mīzān al-talāzum* yang digunakan al-Ghazālī ini mengandungi dua pecahan iaitu pertama : mensabitkan bahawa Allah S.W.T. tidak berkewajipan untuk melakukan yang terbaik kerana jika Allah S.W.T. wajib untuk melakukannya sudah pasti Allah S.W.T. tidak meninggalkan kewajipan tersebut. Kedua : Jika Allah S.W.T. melakukan kewajipan tersebut sudah pasti Allah S.W.T. akan menciptakan sekalian umat manusia tinggal di dalam syurga kerana keadaan tersebut adalah yang terbaik untuk mereka, akan tetapi Allah S.W.T. tidak melakukan demikian, dan ini menunjukkan bahawa Allah S.W.T. tidak melakukan yang terbaik bagi hamba-Nya. Manakala contoh yang berikut ialah contoh penghujahan secara *al-qiyās* yang digunakan oleh golongan al-Mujassamah :³²⁷

وأما مثال القياس ، فهو اثبات الحكم في شيء بالقياس على غيره . كقول المحسنة :
(إن الله ، (تعالى الله عن قوهم) ، جسم) ، قلنا : (لم ؟) قالوا : لأنـه فاعـل صـانـع ،
فـكان جـسـمـا قـيـاسـا عـلـى سـائـر الصـنـاعـ وـالـفـاعـلـين) . وهذا هو الـقـيـاسـ الـبـاطـلـ ، لـأـنـا
نـقـولـ : (لم قـلـتـمـ انـ الـفـاعـلـ كـانـ جـسـمـ لأنـه فـاعـلـ ؟) وـذـلـكـ لا يـقـدـرـ عـلـى إـظـهـارـهـ
مـتـىـ وزـنـ بـمـيزـانـ الـقـرـآنـ .

فـانـ مـيـزـانـهـ هوـ الـمـيـزـانـ الـأـكـبـرـ منـ الـمـواـزـينـ الـتـعـادـلـ . وـصـورـةـ وزـنـهـ انـ يـقـالـ : (كـلـ فـاعـلـ
جـسـمـ ، وـالـبـارـئـ فـاعـلـ ، فـإـذـنـ هـوـ جـسـمـ) . فـنـقـولـ : (نـسـلـمـ أـنـ الـبـارـئـ فـاعـلـ ،
وـلـكـنـ لـاـ نـسـلـمـ الـأـصـلـ الـأـوـلـ ، وـهـوـ أـنـ كـلـ فـاعـلـ جـسـمـ . فـمـنـ أـيـنـ عـرـفـتـمـ ذـلـكـ ؟)
وـعـنـ هـذـاـ لـاـ يـقـنـىـ الـاعـتصـامـ بـالـاسـتـقـراءـ وـالـقـسـمةـ الـمـنـتـشـرـةـ ، وـكـلـاـهـمـ لـاـ حـجـةـ فـيـهـ .

Terjemahan : Adapun contoh penggunaan *al-qiyās* iaitu mensabitkan suatu hukum terhadap sesuatu dengan menggunakan *al-qiyās* terhadap perkara yang lain seperti pendapat al-Mujassamah : Sesungguhnya Allah S.W.T. dalam bentuk jisim, lalu kami tanyakan : kenapa? Mereka menjawab kerana Allah S.W.T. adalah yang melakukan dan menciptakan. Maka oleh kerana itu, Allah S.W.T. disifatkan berjisim

³²⁷ *Ibid.*, 95.

diqiyāskan mengikut semua pencipta dan pelaku. Pernyataan ini ternyata *al-qiyās* yang batil kerana kenapa kamu mengatakan pelaku adalah berjisim sedangkan Ia adalah yang melakukan? Pernyataan ini tidak dapat diukur mengikut *mawāzīn al-Qur'ān* dan *mīzān* yang digunakan al-Ghazālī adalah *mīzān al-akbar* daripada *mīzān al-ta'ādul*. Hujah tersebut dihuraikan seperti berikut : Setiap yang menjadikan adalah berjisim, Allah S.W.T. adalah yang menjadikan, maka Allah S.W.T. adalah berjisim. Kami berkata bahawa kami boleh menerima bahawa Allah S.W.T. adalah yang menjadikan akan tetapi kami tidak menerima asas yang awal iaitu setiap yang menjadikan adalah berjisim. Dari manakah kamu mengetahui semua ini? Dalam perbahasan ini, al-Mujassamah berpegang kepada *al-istiqrā'* dan pembahagian secara terbuka (*al-muntashirah*). Kedua-dua cara ini tidak dapat dijadikan sebagai hujah.

Sebagaimana yang telah al-Ghazālī jelaskan dalam kitab beliau, pendapat al-Mujassamah mengenai kuasa penciptaan Allah S.W.T. terhadap makhluk-Nya menimbulkan anggapan bahawa Allah S.W.T. dalam keadaan berjisim. Hujah mereka dalam perbahasan ini cuba dihuraikan dengan menggunakan *mīzān al-akbar* daripada *mīzān al-ta'ādul*. Penghuraian yang mereka gunakan adalah berdasarkan *al-istiqrā'* dan pembahagian secara terbuka. Kebatilan penggunaan neraca berfikir ini adalah seperti yang dijelaskan al-Ghazālī :³²⁸

أَمَا الْاسْتِقْرَاءُ ، فَهُوَ أَنْ يَقُولُ : (تَصْفَحْتُ الْفَاعِلِينَ مِنْ حَائِكَ ، وَحِجَامَ وَاسْكَافَ وَخِيَاطَ وَبَجَارَ وَفَلَانَ ، فَوْجَدْتُمُ أَجْسَاماً ؟ فَعَلِمْتُ أَنَّ كُلَّ فَاعِلٍ جَسَمٌ) . فَيَقُولُ لَهُ : (تَصْفَحْتُ كُلَّ الْفَاعِلِينَ ، أَوْ شَذَّ عَنِكَ فَاعِلٌ ؟) فَإِنْ قَالَ : (تَصْفَحْتُ الْبَعْضَ) ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْحِكْمَةُ عَلَى الْكُلِّ ؛ وَإِنْ قَالَ : (تَصْفَحْتُ الْكُلِّ) ، فَلَا نَسْلِمُ لَهُ : فَلَيْسَ كُلُّ الْفَاعِلِينَ مَعْلُوماً عَنْهُ . كَيْفَ ؟ وَهَلْ تَصْفُحُ فِي جَمْلَةِ ذَلِكَ خَالِقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ؟ فَإِنْ لَمْ يَتَصْفُحْ ، فَلَمْ يَتَصْفُحْ الْكُلُّ بِالْبَعْضِ ؛ وَإِنْ تَصْفُحْ ، فَهَلْ وَجَدَهُ جَسَماً ؟ فَإِنْ قَالَ : (نَعَمْ) ، فَيَقُولُ : (إِذَا وَجَدْتَ ذَلِكَ فِي مُقْدِمَةِ قِيَاسِكَ ، فَكَيْفَ جَعَلْتَهُ أَصْلًا تَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَيْهِ ؟ فَجَعَلْتَ نَفْسَ وَجْدَانِكَ دَلِيلًا مَا وَجَدْتَهُ ، وَهَذَا خَطَأً) .

³²⁸ *Ibid.*, 96.

Terjemahan : Adapun penggunaan huraiān secara *al-istiqrā'*, ia mengatakan : aku membahagi-bahagikan orang yang melakukan itu (*al-fā'il*) kepada penyair, tukang bekam, tukang kasut, tukang jahit, tukang kayu dan si pulan dan si pulan, sudah pasti mereka akan mendapatkan beberapa jisim sedangkan apa yang ku ketahui, setiap yang melakukan itu hanya mempunyai satu jisim. Lalu dikatakan kepadanya : aku telah membahagikan semua yang melakukan atau adakah orang yang melakukan tersebut ganjil bagimu? Ia berkata : aku telah membahagikannya kepada sebahagian sahaja akan tetapi ia haruslah dihukumkan kepada semua, dan jika ia mengatakan : aku akan membahagikan semua, aku tidak dapat menerima kerana bukan semua orang yang melakukan tersebut dapat mengetahui semuanya. Bagaimana dan adakah kesemua pembahagian itu termasuk yang diciptakan di langit dan di bumi? Jika ia menjawab : Ya, maka ia akan ditanyakan : jika engkau mendapat pembahagian ini dalam permulaan *al-qiyāsmu* bagaimana engkau jadikannya sebagai satu pernyataan yang dijadikan pembuktian? sedangkan engkau menjadikan bukti tersebut mengikut nalurimu, dan ini ternyata salah.

Golongan al-Mujassamah dalam pembuktian ini menggunakan pembahagian secara *al-istiqrā'* yang mana menurut al-Ghazālī pembuktian ini silap dari segi pendekatan iaitu mereka menghukumkan Allah S.W.T. mempunyai jisim berdasarkan naluri mereka. Begitu juga ketika golongan ini menggunakan pembahagian secara terbuka seperti yang dinyatakan oleh al-Ghazālī :³²⁹

وَأَمَا اعْتِصَامُهُ بِالْقِسْمَةِ الْمُنْتَشِرَةِ ، فَكَقُولُهُ : (سِيرَتُ أوصافِ الْفَاعِلِينَ ، فَكَانُوا أَجْسَاماً .

فَأَمَّا إِنْ كَانُوا أَجْسَاماً لِكُوْنِهِمْ فَاعْلَيْنَ أَوْ لِكُوْنِهِمْ مُوْجُودِينَ أَوْ كِيتْ وَكِيتْ) . ثُمَّ يَبْطِلُ

جَمِيعَ الْأَقْسَامِ ، فَيُلْزِمُ مِنْ هَذَا إِنْهُمْ أَجْسَاماً لِكُوْنِهِمْ فَاعْلَيْنَ . فَهَذِهِ هِيَ الْقِسْمَةُ الْمُنْتَشِرَةُ

الَّتِي بِهَا يَرْزُقُ الشَّيْطَانُ مَقَائِيسَهُ ، وَقَدْ ذَكَرْنَا بِطَلَانِهَا .

Terjemahan : Adapun pendekatannya menggunakan pembahagian secara terbuka itu adalah seperti : “aku telah membahagikan sifat-sifat orang yang melakukan tersebut dan mereka dalam keadaan berjisim. Dan sekiranya mereka berjisim kerana mereka adalah orang yang melakukan atau kerana mereka wujud atau sebagainya. Kemudian, semua pembahagian tersebut menjadi batil maka sudah pasti mereka adalah jisim-jisim tersebut kerana mereka adalah orang-orang yang melakukannya. Maka cara ini adalah pembahagian secara terbuka yang

³²⁹ *Ibid.*, 97.

telah digunakan syaitan sebagai neraca berfikir, yang telahpun kami jelaskan kebatilannya.

Ketelitian al-Ghazālī dalam penggunaan *mawāzīn* ini menunjukkan bahawa beliau tidak sewenangnya menjadikan *mawāzīn al-Qur'ān* ini sebagai sumber *al-ma'rifah* bahkan beliau telah menjawab persoalan yang cuba ditimbulkan oleh *ahl al-Ta'līm* dalam perbahasan tersebut. Walaupun beliau menggunakan *al-ra'y* dan *al-qiyās* sebagai *mawāzīn al-ma'rifah* akan tetapi al-Ghazālī cuba menghuraikan kesilapan yang juga boleh berlaku dalam pendekatan tersebut.

4.7 Kesimpulan

Perbahasan dalam bab ini jelas menunjukkan bahawa para imam yang dimaksudkan oleh Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta'līmīyyah sebagai sumber *al-ma'rifah*, amat tersasar pengertiannya daripada Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. Anggapan imam bersifat *ma'sūm* dan layak sebagai *mu'allim* untuk menyampaikan ajaran agama, telah dijadikan neraca berfikir bagi aliran ini, yang mana menurut al-Ghazālī neraca berfikir yang mereka gunakan ini, tidak berasas sama sekali bahkan tidak mengikuti persyaratan *mawāzīn al-ma'rifah*. Kekhilafan ini begitu ketara apabila *al-ma'rifah* yang disampaikan kurang meyakinkan kerana penggunaan bahan asas yang tidak benar sebagaimana yang telah dinyatakan dalam perbahasan di atas.

Al-Ghazālī dalam perbahasan ini, cuba membuat suatu penilaian terhadap kefahaman aliran ini dengan menggunakan neraca berfikir yang berasaskan *al-Qur'ān* kerana kesesuaian neraca berfikir ini terbukti jelas dalam beberapa ayat-ayat *al-Qur'ān* yang menepati persyaratan *mawāzīn al-ma'rifah*. Bagi membuktikan kebatilan pemikiran

aliran ini, al-Ghazālī menegaskan tentang keterkaitan kalimah *al-mīzān* dengan *al-Qur'ān* dalam beberapa ayat *al-Qur'ān* yang menunjukkan peranan *al-mīzān* sebagai neraca yang mengukur kebenaran dan kebatilan amat signifikan. Pada penilaian ini, al-Ghazālī menyentuh dua perkara iaitu isu *al-imāmah* dan kedudukan *al-ra'y* dan *al-qiyās*. Beliau cuba meletakkan kefahaman mengenai dua isu ini pada kefahaman yang sebenar kerana peranan imam dan penggunaan neraca berfikir yang dibawakan oleh aliran Shī'ah ini ternyata berbeza dengan fahaman Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah.

Penggunaan istilah *mīzān al-shayṭān* bagi membezakan *mawāzīn al-Qur'ān* yang ditonjolkan oleh al-Ghazālī mempunyai maksud bahawa cara dan kaedah hujah yang digunakan kurang menepati persyaratan yang telah diaturkan. Istilah ini bukan sahaja melambangkan kekhilafan yang jelas dalam penghujahan akan tetapi meninggalkan impak negatif terhadap pemikiran akidah Islam. Lebih-lebih lagi, keunggulan tampuk kepimpinan menurut aliran Shī'ah ini terletak kepada kuasa yang ada pada imam, yang mengharuskan pengikutnya mentaati dan mengikut apa yang disampaikan oleh imam mereka. Kefahaman ini mewajibkan bertaqlid kepada imam dan tidak perlu kepada ijtihad, walaupun dalam kefahaman Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah kewajipan untuk mengikut imam adalah digalakkan akan tetapi haruslah berdasarkan kepada imam yang muktabar yang mempunyai keahlian dalam bidang masing-masing. Pendapat yang berbeza-beza dalam pendekatan ini menurut aliran Shī'ah boleh membawa kepada kekeliruan dan perselisihan dalam kalangan umat.

Oleh kerana itu, al-Ghazālī melalui kitab *al-Qistās al-Mustaqīm* amat menitikberatkan kaedah penghujahan dalam *mawāzīn* ini dan memberikan gambaran secara amali tentang kekhilafan kaedah berfikir akan menghasilkan natijah yang salah dan akan

mengelirukan masyarakat dalam mencari hakikat sebenar tentang ajaran agama khasnya akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah.

University of Malaya

BAB 5 : KESIMPULAN DAN SARANAN

5.1 Kesimpulan

Dapatan kajian ini secara spesifiknya boleh diteliti berdasarkan huraian-huraian berikut. Merujuk kepada objektif pertama, iaitu sorotan kemunculan dan perkembangan aliran Shī‘ah al-Ismā‘īlīyyah al-Bātinīyyah al-Ta‘līmīyyah. Dalam kajian ini, pengkaji mendapati keberadaan golongan Shī‘ah dalam masyarakat Islam berasaskan kepada anggapan mereka bahawa kuasa dan hak kepemimpinan yang menjadi warisan semenjak kewafatan Nabi s.a.w. Ketaksuhan golongan ini belum begitu terserlah ketika itu sehingga berlaku beberapa peristiwa seperti pembunuhan ‘Alī bin Ṭālib dan peristiwa Karbalā’ yang telah menyemarakkan kemarahan dalam kalangan pengikut Shī‘ah. Rentetan peristiwa ini melahirkan pelbagai aliran dalam golongan Shī‘ah dengan keyakinan yang tetap utuh bahawa *al-imāmah* adalah hak warisan daripada seorang ayah kepada anak yang tertua. Prinsip kepemimpinan seperti ini nampak jelas dalam pemikiran aliran Shī‘ah al-Ismā‘īlīyyah yang mula muncul disebabkan pertikaian yang berlaku mengenai pelantikan Ismā‘īl, yang mana beliau telah dianggap wafat dan mengakibatkan timbulnya perlantikan adiknya Musā al-Kazīm yang membentuk aliran Shī‘ah al-Ithnā‘Asharīyyah.

Bermula daripada perpecahan aliran ini, aliran al-Bātinīyyah mula terbentuk. Kemunculan al-Bātinīyyah disebabkan sikap mereka yang bergerak secara sembunyi kerana terlalu berhati-hati dalam melindungi imam mereka daripada ancaman musuh. Gerakan aliran ini akhirnya menimbulkan fahaman imam *mastūr* yang mana imam ini dianggap sebagai imam yang ketujuh. Dan fahaman tujuh ini, telah lahir konsep tujuh dalam aliran al-Bātinīyyah dan melalui konsep ini menyebabkan timbulnya konsep pusingan imam kepada tujuh peredaran yang mana peredaran ini akan berputar menjadi tujuh pusingan yang lain sehingga ke pusingan yang tiada hentinya dan ketika inilah

menurut mereka akan berlaku *al-qiyāmah al-kubra* iaitu kemunculan imam al-mahdi (*al-muntazar*). Fahaman al-Bātinīyyah ini, akhirnya menimbulkan aliran al-Ta‘līmīyyah yang membawa fahaman bahawa *al-ma‘rifah* boleh dipelajari daripada imam yang bersifat *ma’sūm* dan bergelar *mu‘allim*. Oleh kerana imam telah mewarisi *al-ma‘rifah* daripada Nabi s.a.w., maka imam menurut aliran ini adalah sumber *al-ma‘rifah*.

Bagi mengukuhkan keyakinan ini, aliran al-Ta‘līmīyyah telah berpegang kepada beberapa prinsip yang mereka jadikan hujah dan neraca berfikir dalam mempertahankan keyakinan tersebut. Melihat kepada susur galur perkembangan golongan Shī‘ah ini, pengkaji mendapati aliran al-Ta‘līmīyyah terlahir daripada aliran al-Bātinīyyah, dan aliran al-Bātinīyyah pula muncul setelah perpecahan aliran al-Ismā‘īlīyyah, maka aliran ini telah membentuk aliran Shī‘ah al-Ismā‘īlīyyah al-Bātinīyyah al-Ta‘līmīyyah. Dalam perbahasan ini, pengkaji menggunakan sebutan yang berbeza-beza dengan maksud yang sama berdasarkan konteks perbincangan dalam kajian ini seperti sebutan aliran Shī‘ah al-Ismā‘īlīyyah al-Bātinīyyah al-Ta‘līmīyyah, al-Bātinīyyah al-Jadīdah, aliran al-Ta‘līmīyyah dan *ahl al-Ta‘līm*.

Dalam objektif kedua, pengkaji mendapati bahawa neraca berfikir yang telah digunakan al-Ghazālī sebagai *mawāzīn al-ma‘rifah* tersebut mengandungi tiga jenis *mawāzīn* yang asas iaitu *mīzān al-ta‘ādul*, *mīzān al-talāzum* dan *mīzān al-taānud*. Ketiganya *mīzān* ini masing-masing mempunyai peranan yang tersendiri, *al-ta‘ādul* melambangkan pertimbangan dalam penghujahan yang disusun mengikut keterkaitan antara *muqaddimah* dengan *muqaddimah* yang lain dan ditunjangi oleh *al-hadd awsat* yang menjadi pengimbang antara kedua *muqaddimah*. Manakala *mīzān al-ta‘ādul* terbahagi kepada tiga bahagian ; *mīzān al-ta‘ādul al-akbar*, *mīzān al-ta‘ādul al-awsat* dan *mīzān al-ta‘ādul al-aṣghar*. Tiga bahagian terakhir ini telah menjadikan *mawāzīn* yang digunakan

oleh al-Ghazālī menjadi lima bahagian. Kesemua *mawāzīn* tersebut mempunyai peranan masing-masing selaras dengan kedudukan setiap *al-mīzān* yang berasaskan kepada ayat-ayat *al-Qur’ān* sesuai dengan keperluan *mawāzīn* tersebut.

Terdapat dua jenis *al-mīzān* dalam kitab *al-Qisṭās* yang disebut sebagai *mīzān al-khalīl* kerana ayat-ayat *al-Qur’ān* yang diselaraskan dengan *al-mīzān* ini menggunakan ayat-ayat hujah yang telah digunakan oleh nabi Ibrahim a.s. dalam berdakwah. *Mīzān al-khalīl* yang dimaksudkan ialah *mīzān al-ta‘ādul al-akbar* dan *mīzān al-ta‘ādul al-awsat*, walaupun kedua *al-mīzān* ini mempunyai gelaran yang sama tetapi *mīzān al-ta‘ādul al-akbar* bersifat *ithbāt* dan nafi pada perkara umum dan khusus, manakala *mīzān al-ta‘ādul al-awsat* bersifat nafi sahaja pada perkara umum dan khusus. *Al-mīzān* yang ketiga ialah *mīzān al-ta‘ādul al-aṣghar*, yang mana *al-mīzān* ini juga bersifat mengisbatkan dan menafikan akan tetapi pada perkara yang khusus sahaja.

Melihat kepada ciri-ciri yang tersendiri dalam tiga jenis *mawāzīn al-ta‘ādul* ini, pengkaji mendapati wujudnya satu ciri khas dalam penghujahan yang mana *mīzān al-ta‘ādul* berperanan sebagai alat pengukur yang menimbang dua perkara. Hasil daripada timbangan tersebut akan melahirkan empat kesimpulan, sama ada berbentuk umum, khusus, pengisbatan dan penafian.

Berbeza dengan *al-talāzum* dan *al-ta‘ānud*, berfungsi sebagai hujah yang menitikberatkan persyaratan sama ada syarat tersebut secara persyaratan yang mengandungi pengecualian atau persyaratan yang berasaskan pembahagian secara yang terbatas. *Mīzān al-talāzum* mempunyai ciri bahawa setiap yang menjadi kelaziman sesuatu itu, akan menjadi kelaziman sesuatu yang lain sedangkan *al-mīzān al-ta‘ānud* mempunyai ciri apabila sesuatu berbentuk penafian, sesuatu yang lain berbentuk pengisbatan dan ciri ini haruslah berasaskan pembahagian mengikut batasan yang tertentu.

Berasaskan peranan dan ciri-ciri yang ada pada setiap *al-mīzān* ini, al-Ghazālī menjadikan *mawāzīn al-Qur’ān* sebagai suatu pendekatan bagi menilai pemikiran aliran Shī‘ah tersebut. Allah S.W.T. dengan jelas menyatakan bahawa kebenaran hanya datang daripada Allah S.W.T. melalui kitab *al-Qur’ān* yang menjadi sumber ilmu umat Islam selama-lamanya, tidak akan wujud sumber *al-ma‘rifah* yang lain selain daripada *al-Qur’ān* sebagaimana firman Allah S.W.T. :

قَالَ تَعَالَى : ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَنْدَكُ أُولُوا

الْأَلْبَابِ﴾

al-Rā‘d 13 : 19

Terjemahannya : “Maka adalah orang yang mengetahui bahawa *al-Qur’ān* yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu itu (wahai Muhammad) perkara yang benar, sama dengan orang yang buta matahatinya? Sesungguhnya orang-orang yang mahu memikirkan hal itu hanyalah orang-orang yang berakal sempurna.”

Berdasarkan ayat di atas, hanya *al-Qur’ān* satu-satunya sumber yang tidak boleh diragui kesahihannya. Oleh itu, al-Ghazālī mengangkat darjat akal ke tahap yang menjamin kualiti ilmu kerana penggunaan akal bukan hanya setakat alat berfikir atau prasarana penghujahan bahkan menjadi neraca yang mengukur keyakinan dan kepastian ilmu tersebut. Oleh kerana itu, al-Ghazālī menggunakan *mawāzīn* ini sebagai neraca berfikir yang meyakinkan dalam mempertahankan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah kerana pendalilan dalam perkara yang berhubung dengan akidah tidak sesuai untuk dijadikan sumber *al-ma‘rifah* apabila *al-Qur’ān* hanya dijadikan sebagai penyokong bagi penghujahan tersebut. Pernyataan ini telah ditegaskan oleh al-Ghazālī diakhir penulisan kitab *al-Qisṭās* seperti berikut :³³⁰

³³⁰ Al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, 101.

Terjemahan : Setiap penaakulan haruslah bersumberkan kepada pendalilan *al-Qur'ān*, dan bukannya penaakulan dijadikan sumber *al-ma'rifah* dan *al-Qur'ān* sebagai penyokong penaakulan tersebut.

Manakala objektif ketiga, pengkaji mendapati penilaian al-Ghazālī terhadap keyakinan aliran Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bātinīyyah al-Ta'līmīyyah yang menganggap imam mereka adalah sumber *al-ma'rifah* menumpukan kepada dua perkara iaitu persoalan tentang imam dan kedua : *al-ra'y* dan *al-qiyās*. Pada hakikatnya, al-Ghazālī mengakui kedudukan imam sebagai sumber *al-ma'rifah* dan penggunaan *al-ra'y* dan *al-qiyās* sebagai satu pendekatan *al-ma'rifah* dan kesilapan-kesilapan yang berlaku dalam penggunaannya. Sementara itu, imam yang dimaksudkan al-Ghazālī ialah Nabi Muḥammad s.a.w.. Menurut beliau, hanya Nabi s.a.w. sahaja yang bersifat *ma'sūm* bukanlah seperti apa yang difahami oleh aliran Shī'ah al-Ismā'īlīyyah al-Bātinīyyah al-Ta'līmīyyah. Keyakinan terhadap kemaksuman imam telah menjadikan imam mempunyai kedudukan sebagai sumber *al-ma'rifah* dalam kalangan Shī'ah. Menurut al-Ghazālī anggapan *ma'sūm* terhadap imam aliran Shī'ah ini merupakan kesilapan yang berlaku dari segi fakta. Sementara itu, kesilapan yang kedua ialah berhubung dengan hujah yang dinyatakan oleh aliran Shī'ah bahawa keyakinan mereka terhadap imam sebagai sumber *al-ma'rifah* adalah benar kerana imam mereka hanya satu dan mereka wajib bertaqlid kepada imam. Melalui penghujahan ini, aliran Shī'ah ini juga menolak penggunaan *al-ra'y* dan *al-qiyās* untuk dijadikan sumber *al-ma'rifah* kerana wujudnya perselisihan pendapat dalam kalangan ilmuwan yang menghasilkan pandangan yang berbeza-beza menurut mereka. Penghujahan yang digunakan aliran Shī'ah ini ternyata tidak menepati persyaratan *mawāzīn al-ma'rifah*. Maka

disebabkan kesilapan dari segi fakta dan tidak menepati persyaratan hujah ini, al-Ghazālī menganggap penghujahan aliran Shī‘ah ini sebagai hujah syaitan.

Berdasarkan penjelasan tentang kebatilan hujah yang digunakan oleh aliran Shī‘ah al-Ismā‘īlīyyah al-Bātinīyyah al-Ta‘līmīyyah, pengkaji mendapati bahawa aliran ini cuba mengajak umat untuk bersikap taqlid dan menolak ijtihad. Penolakan ijtihad ini membuktikan kebenaran yang ingin ditegakkan oleh aliran Shī‘ah hanya sia-sia kerana kedudukan ijtihad dalam syariat sebagai sumber hukum adalah jelas. Begitu juga dengan konsep taqlid yang digunakan oleh aliran Shī‘ah ini, kerana konsep ini amat bertentangan dengan kefahaman Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah yang mengamalkan konsep *ittibā‘*.

Di penghujung kitab *al-Qisṭās*, al-Ghazālī menghuraikan kesilapan yang berlaku dalam penggunaan *al-ra‘y* dan *al-qiyās* tersebut, yang mana secara umumnya penggunaan fakta yang salah dan susunan hujah yang tidak menepati syarat-syarat penghujahan. Penjelasan al-Ghazālī ini bukan bermaksud untuk menolak penggunaan pendekatan ini dalam berhujah bahkan satu penegasan bahawa setiap apa pun ingin disampaikan haruslah didasari maklumat yang benar dan gaya penyusunan hujah hendaklah menepati persyaratan hujah yang telah ditetapkan. Di akhir kajian, pengkaji juga mendapati bahawa al-Ghazālī meyakini *al-Ta‘līm* sebagaimana yang dianjurkan oleh aliran Shī‘ah akan tetapi konsep *al-Ta‘līm* yang diyakini beliau tidak terhad kepada imam Shī‘ah sahaja bahkan *al-Ta‘līm* dibolehkan kepada siapa sahaja kerana *al-Ta‘līm* amat dituntut oleh Islam.

5.2 Saranan

Sebagai penutup kajian ini, pengkaji mengharapkan agar penemuan ini akan dapat menyumbang kepada perkembangan ilmu khususnya dalam bidang pemikiran Mantik kerana keterbatasan kajian mengenainya. Pengkaji mengakui kajian seperti ini bukanlah

suatu yang baru di negara-negara Arab dan juga negara-negara Barat akan tetapi kajian mengenai ilmu mantik itu sendiri sangat jarang dijumpai di alam Melayu seperti Malaysia dan Brunei.

Kedua, selain menyumbang terhadap pengembangan ilmu, kajian ini juga diharapkan membantu pihak agensi kerajaan seperti kementerian pendidikan untuk menjadikannya sebagai wadah pembuka minda dalam budaya berfikir dan dapat disalurkan ke institusi-institusi pengajian tinggi sebagai satu kursus wajib kepada pelajar-pelajar universiti dan institut.

Ketiga, kajian ini juga diharapkan dapat menyumbang kepada negara dan juga masyarakat sebagai suatu anjakan paradigma yang akan mengubah cara berfikir kepada yang lebih baik, khasnya penggubal undang-undang dan *decision maker*.

Keempat, cadangan untuk kajian lanjutan, pengkaji mengharapkan agar generasi muda akan lebih peka untuk mengembangkan kajian mengenai neraca berfikir ini ke arah yang lebih *advance* dan mudah untuk difahami. Kajian juga diharapkan agar dapat mengenali fungsi *mawāzīn al-ma'rifah* yang telah diperkenalkan al-Ghazālī ini dengan lebih mendalam. Dan akhirnya, pengkaji berharap agar kajian lanjutan dapat dilaksanakan terhadap pemikiran aliran Shī'ah Ismā'īlīyyah al-Bāṭinīyyah al-Ta'līmīyyah yang lain, yang belum disentuh oleh pengkaji sendiri agar kita sebagai umat Islam terhindar daripada pemikiran yang menyeleweng daripada Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah. *Wa Allahu a'lam bi al-sawab.*

BIBLIOGRAFI

Bahasa Arab

- ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. *al-Tafsīr al-Falsafī fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnān, 1985.
- ‘Abd al-Mun‘im al-Hafīnī. *al-Mu‘jam al-Falsafī*. Kaherah : Dār al-Sharqiyah, 1990.
- ‘Abd al-Tawwāb ‘Abd al-Hādī. *Muḥādarat fī al-Manṭiq al-Qadīm fī Ḏaw’i al-Maṣādir al-Islāmiyyah al-Muta’akhkhirah*. Kaherah: Jāmi‘ah al-Azhar, 1976.
- Abī ‘Abd Allah Muḥammad al-Hakīm al-Tirmidhī. *Nawādir al-Uṣūl fī Ma‘rifah Aḥādīth al-Rasūl*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Rahīm al-Sāyah & al-Sayyīd al-Jamīlī. Juz. ke-2. Kaherah : Dār al-Rayyān li al-Turāth, 1988.
- ‘Adil Ja‘būb. *Minhāj al-Baḥt ‘inda al-Ghazālī*. Beirut : Mu’assasah al-Risālah, 1980.
- Aḥmad al-‘Abid et al. *al-Mu‘jam al-‘Arabiyy al-Asāsiyy*. T.tp : al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al- Tarbiyyah wa al-Thaqāfah wa al-‘Ulūm, 1988.
- Aḥmad Amīn. *Fajr al-Islām*, cet. ke-12. Kaherah : Maktabah al-Nahdah al-Miṣriyyah, 1978.
- Aḥmad al-Khāṭib. *Taṭawwūr al-Fikr al-Siyāsī al-Shī‘ī Min Syūrā ilā Wilāyat al-Faqīh*. Beirut : Dār al-Jadīd, 1998.
- Al-Akhḍari, ‘Abd al-Rahmān ibn Muḥammad. *Hashiyah Sheikh al-Islam Ibrāhim al-Bajuri ‘ala matan al-Sullam al-Murawnak fī ‘Ilm al-al-Manṭiq*, ed. Muḥammad Ahmad Rutān. al-Qahirah : Dar al-Salam li al-Tibaah wa al-Nashr wa al-Tawzi wa al-Terjemah, 2010.
- Al-Asy‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘īl. *al-Luma‘*, ed. Muḥammad Amīn al-Dannāwī. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Al-Asy‘arī, Abū al-Ḥasan bin ‘Alī bin Ismā‘īl. *Maqālāt al-Islāmiyyīn*. 2 juz. Beirut : al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1990.
- Al-Baghdādī, Abū Maṣnūr ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir al-Tamīmī. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1981.
- Al-Bahiy, Muḥammad. *al-Fikr al-Islāmiy al-Hadīth wa šilatuhu bi al-Isti‘mār al-Gharbiy*. Kaherah : Maktabah Wahbah, 1997.
- Al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn Abī Sa‘īd ‘Abd Allāh bin ‘Umar bin Muḥammad al-Shīrāzī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl al-ma‘rūf bi Tafsīr al-Bayḍāwī*, bi al-hāmish

al-Faḍl al-Ṣiddīqī al-Kāzarūnī, 5 juzuk, cet. 1. Miṣr : Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubrā, 1330H.

Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Ihsa’ al-‘Ulūm*, ed. ‘Ali Bū Maḥām. Beirut : Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1996.

Al-Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-Alfāz al-Musta‘malah fī al-Manṭiq*, ed. Muḥsin Maḥdī. Beirut : Dār al-Masyriq, 1968.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Faḍā’ih al-Bāṭiniyyah*, ed. Abd al-Rahmān Badawī. Kuwait : Mu’assasah Dār al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1964.

_____. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Kaherah: Maktabah al-Īmān, t.t.

_____. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Iqtisād fī al-I’tiqād*, ed. Inṣāf Ramadān. Beirut : Lubnān, 2003.

_____. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Ma‘ārif al-‘Aqliyyah*, ed. ‘Abd al-Karīm al-‘Uthmān. Damshik : Dār al-Fikr, 1963.

_____. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Maqāṣid al-Falāṣifah fī al-Manṭiq wa al-Ḥikmah al-Ilāhiyyāt wa al-Ḥikmah al-Ṭabī’iyyāt*, (Mesir : Maṭba‘ah al-Muhammadiyyah al-Tijāriyyah bi al-Azhar, 1936).

_____. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. t.t. *Miḥak al-Naẓar*, ed. Rafīq al-‘Ajām. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, t.t.

_____. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Mīzān al-‘Amal*, ed. Sulayman Dunya. Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, 1964.

_____. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Mi ‘yār al-‘Ilm fī Fann al-Manṭiq*. Beirut : Dār al-Andalus, 1964.

_____. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Munqidh min al-Dalāl*. (Kaherah : Maktabah al-Angeلو al-Miṣriyah, 1964).

_____. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Muṣṭafā Min ‘Ilm al-Uṣul*, ed. Muḥammad Sulaymān al-Asyqar. Jil.1. Beirut : Mu’assasah al-Risālah, 1997.

_____. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Qisṭās al-Mustaqīm*, ed. Victor Chelhot. Beirut : Maṭba‘ah al-Kāthūlīkiyyah, 1959.

_____. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Qisṭās al-Mustaqīm al-Mawāzīn al-Khamsah li al-Ma‘rifah fī al-Qur’ān*, ed. Maḥmūd Bejou. Damshiq : al-Maṭba‘ah al-‘Ilmiyyah, 1993.

Al-Ḥāmidī, Ibrāhīm ibn al-Ḥusayn. *Kanz al-Walad*, ed. Muṣṭafā Ghālib. Beirut : Dār Ṣādir, 1971.

Al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Alī al-Sayyīd al-Zayn Abī al-Ḥasan al-Ḥusaynī. *al-Ta‘rifat*. Beirut : Alam al-Kutub, 1987.

Al-Kulaynī, Muḥammad bin Ja‘afar. *al-Uṣūl Min al-Kāfi*, ed. Najm al-Dīn al-Āmilī. Tehrān: al-Maktabah al-Islāmiyyah, t.t.

Al-Nasisyār, ‘Alī Sāmi. *Manāhij al-Baḥth ‘inda Mufakkiri al-Islām wa Iktishāf al-Manhaj al-‘Ilmiy fī al-‘Ālam al-Islāmiy*, ed. ke-3. Kaherah : Dār al-Salam, 2008.

Al-Shahrastānī, Abū al-Faṭḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ibn Abī Bakr. *al-Milal wa al-Nihāl*, 2 jilid. Beirut: Dār Şa‘ab, 1986.

_____. Abū al-Faṭḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ibn Abī Bakr. *al-Milal wa al-Nihāl*, ed. Ahmad Fahmi Muḥammad, cet.ke-2, 3 juz. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.

Al-Suyūtī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥman bin Abī Bakar. *Tārīkh al-Khulafā’*, ed. Muḥammad Muhyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, cet. ke-4. Kaherah : Matba‘ah al-Fajālah al-Jadīdah, 1969.

‘Alī bin Muḥammad al-Walid. *Tāj al-‘Aqā’id wa Ma‘dan al-Fawā’id*, ed. ‘Ārif Tāmar. Beirut : Maṭba‘ah al-Kathūlīkiyyah, 1967.

‘Alī Jarīshah. *Manhaj al-Tafsīr al-Islamiyy*. Kaherah : Maktabah Wahbah, 1986.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad bin Abū Bakar bin Abd al-Qadir. *Mukhtār al-Sīḥhah*. Beirut : Dār al-Qalam, t.t.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusayn ibn ‘Alī al-Yatīmī al-Bakri Fakhr al-Dīn. *al-Tafsīr al-Kabīr Mafātīh al-Ghayb*, 33 Jilid. Beirut : Dār al-Fikr, 1995.

_____. *Kitāb Simt al-Ḥaqā’iq*, ed. al-Mahāmī ‘Abbās al-‘Azāwī. Beirut : Matba‘ah al-Kathūlīkiyyah, 1953.

Hamad bin Ibrāhīm al-‘Uthmān. *Uṣūl al-Jadal wa al-Munāẓarah fī al-Kitāb wa al-Sunnah*, cet. ke-8. Beirut : Dār Ibn Ḥazm, 2004.

Hasan Ḥusayn Ḥanbal. *al-Manṭiq al-Wāfi fī al-Taṣawwurāt*, cet. ke-7. Kaherah: Maṭba‘ah al-Risālah, 1966.

Ḥusayn Amīn. *al-Ghazālī Faqīhan wa Faylasūfan wa Mutaṣawwifan*. Baghdād: Maṭba‘ah al-Irsyād, 1963.

Ibn Athīr, Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Abī al-Karam Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm bin ‘Abd al-Wāhid al-Shaybāni, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, cet. ke- 2, jil. 2, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.

Ibn al-Jawzy, Jamal al-Dīn Abī al-Farj ‘Abd al-Rahman, *Talbīs Iblīs*, Kaherah : Maktabah al-Mutanabbā, t.t.

Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘il. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, cet. 5. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.

Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Rahman bin Muḥammad. *Muqaddimah*, 2 jil. Beirut : Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabiyy, t.t.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. ed. Alī Shayrī, j.10. Beirut : Mu’assasah al-Tārīkh al-‘Arabiyy, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabiyy, 1992.

Ibn Sīnā, al-Ḥusayn Abī ‘Alī. *al-Shifā’*, ed. Ibrāhīm Madkūr et.al. Kaherah : Wazārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Qawmiy al-Mu’assasah al-Miṣriyyah al-‘Ammah, 1964.

Ibn Taymiyyah, Abī al-‘Abbās Taqī al-Dīn Ahmad ibn Abd al-Halīm. *Minhāj al-Sunnah*, ed. Muḥammad Rasyād Sālīm, cet. ke-2, jil.1. al-Rabat : Maktabah al-Ma‘ārif, 1998.

Ibrāhīm ibn al-Ḥusaynī al-Ḥāmidī. *Kanz al-Walad*, ed. Muṣṭafā Ghālib. Beirut : al-Ma‘had al-Almānī li al-Abhāth al-Sharqiyyah, 1971.

‘Irfān ‘Abd al-Hamīd. *Dirāsāt fī al-‘Aqā’id al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1984.

‘Iwād Allāh Jād Ḥijāzī. *al-Mursyid al-Salīm fī al-Manṭiq al-Qadīm wa al-Hadīth*, cet. ke-5, Kaherah : Dār al- Ṭibā‘ah al-Muhammadiyyah, t.t.

Kamaluddin Nurdin Marjuni. *Mawqif al-Zaydiyyah wa Ahl al-Sunnah min al-‘Aqīdah al-Ismā‘iliyyah wa falsafatuhā*. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.

Maghfūr ‘Uthmān. *Nasy‘ah al-Syi‘ah*. Brunei Darussalam : Universiti Brunei Darussalam. 1991.

Mahmūd Qāsim. *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, cet. ke-5. Mesir : Dār al-Ma‘ārif, 1973.

_____. *al-Manṭiq al-Hadīth wa Manāhij al-Baḥt*, cet. ke-4. Kaherah : Maktabah al-Angelo al-Miṣriyyah, 1966.

Muḥammad ‘Alī Abū Rayyān. *Tārīkh al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, ed. ke-2. Beirut : Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1973.

Muhammad 'Aqīl bin 'Alī al-Mahdalī. *Tamhīd li Dirāsāt al-Manṭiq al-Sūrī*. Kāherah : Dār al-Ḥadīth, 1997.

Muhammad Bayūmī. *Haqīqah al-Shī'ah*. al-Manṣūrah, Mesir : Dār al-Ghad al-Jadīd, 2007.

_____. 'Aqā'id al-Shī'ah. al-Manṣūrah, Mesir : Dār al-Ghad al-Jadīd, 2010.

Muhammad Ređa al-Mużaffar. *Aqāid al-Imāmiyyah*, cet. ke-8. Kaherah : Maṭba'ah al-'Ālamīyyah, 1973.

_____. *al-Manṭiq*, cet. ke-2. Beirūt : Dār al-Ta'āruf al-Maṭbū'at, 1985.

Muhammad Jawwād Mughniyyah. *Ma 'alim al-Falsafah al-Islāmiyyah*, cet. ke-5. Beirut : Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1986.

Muhammad Mahran Rasywān. *al-Manṭiq wa al-Mawāzīn al-Qur'āniyyah : Qirā'ah li kitāb al-Qistās al-Mustaqqīm li al-Ghazālī*. Kaherah : Ma'had al-'Alamī lil Fikri al-Islāmiy, 1996.

Muştafā Ghālib. *al-Harakāt al-Bātiṇīyyah fī al-Islām*. Beirut : Dār al-Andalus, 1996.

_____. *Mafātiḥ al-Ma'rīfah*. Beirut : Mu'assasah 'Iz al-Dīn, 1982.

_____. *Tārikh al-Dā'wah al-Ismā'iiliyyah*, cet. ke-2. Beirut : Dār al-Andalus, 1965.

Muştafā Ḥilmī. *Niżām al-Khilāfah fī al-Fikr al-Islāmī*. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.

Safwan Judah Ahmad. *Mudhakkirah al-Manṭiq al-Mufīd al-Mu'āsir*. Jil.1. Kaherah : Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1995.

Salwa Abdul Rahman Yunus. *al-Manṭiq al-Qadīm wa al-Hadīth*. Kaherah : Jāmi'ah al-Azhar, 1991.

Sulaymān bin Ḥamad al-'Awda. 'Abd Allah ibn Sabā' wa Ātharuhu fī ahdath al-fitnah fī Ṣadr al-Islām, cet. ke-5. Riyāḍ : Dār Ṭayyibah, 2006.

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

Ya'qub ibn 'Abd al-Wahab al-Bahisayn. *Turuq al-Istidlāl wa Muqaddimatutihā 'inda al-Manaqiḥah wa al-Uṣūlīyin*, cet. ke-2. Riyad : Maktabah al-Rusyd, 2001.

Bahasa Melayu

Ab Latif b. Muda, Rosmawati bt Alī @ Matzin. *Pengantar Ilmu Mantik*. Kuala Lumpur : Pustaka Salam Sdn Bhd., 1997.

Abdul Fatah Haron Ibrahim. *al-Ghazālī Penyelamat Dari Keselamatan*. Terjemahan. Cet. ke-3. Selangor : Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.

Abdul Fatah Hasan. *Pemikiran Keseluruhan Otak*, ulang cetak. Kuala Lumpur : Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd., 2001.

Abdul Hadi Awang et al. *Kenapa Aku Meninggalkan Syiah?*. Terjemahan. Cet. ke-5. Kedah: al-Muttaqin Media, 2008.

Abdul Rahman Haji Abdullah. *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*. Universiti Sains Malaysia: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd., 2002.

_____. *Pemikiran Islam di Malaysia Sejarah dan Aliran*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.

Abdullah bin Din. *Kenali Syiah & Perangkapnya*. Kedah : Pustaka Maahad Derang, 2016.

Abu ddin Nata. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1998.

Achmad Khodari Soleh. *Kegelisahan al-Ghazālī Sebuah Otobiografi Intelektual*. Terjemahan, ed. Abdullah Hasan. Bandung : Pustaka Hidayah, 1998.

Ahmad Zuhdi Ismail. *Imam Ja'far al-Ṣādiq*, cet. ke-2. Kuala Lumpur : Universiti Malaya, 2008.

Asywadie Syukur. *al-Milal wa al-Nihal*. Terjemahan, edisi lengkap. Surabaya : PT Bina, t.t.

Awang Haji Mahmud Saedon bin Awang Haji Ohman & Awang Norarfan bin Haji Zainal. *Ajaran Sesat di Negara Brunei Darussalam Satu Tinjauan*. Negara Brunei Darussalam : Pusat Dakwah Islamiah, 2002.

Azman Azwan Azmawati & Azlena Zainal (ed.). *Pengaplikasian Teknik Berfikir*. Cet. semula. Pulau Pinang : Universiti Sains Malaysia, 2008.

Baihaqi, A.K. *Ilmu Mantik Teknik Dasar Berpikir Logika*. T.tp : Darul Ulum Press, 1996.

Bhasah Abū Bakar. *Kaedah Analisis Data Penyelidikan Ilmiah*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd., 2007.

Dadang Kahmad. *Metode Penelitian Agama*. Bandung : C V Pustaka Setia, 2000.

Fadlan Mohd. Othman et al. *Waspada Dengan Syiah*. Selangor : Firdaus Press Sdn. Bhd., 2015.

Ghazali Darussalam & Sufean Hussin. *Metodologi Penyelidikan Dalam Pendidikan Amalan Dan Analisis Kajian*, cet. ke-2. Kuala Lumpur : Penerbit Universiti Malaya, 2016.

Hamka. *Sejarah Umat Islam*. cet. ke-4. Singapura : Pustaka Nasional Pte Ltd., 2002.

Hasmah Isa et.al. *Mutiara Ihya Ulumuddin*. Terjemahan. Cet. ke-7. Perak Darul Ridzuan : Bukubuku. 2009.

Idris Awang. *Penyelidikan Ilmiah Amalan Dalam Pengajian Islam*. Selangor: Kamil & Shakir Sdn Bhd., 2009.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. *Penjelasan Terhadap Kefahaman Syiah*, ed. Bahagian Penyelidikan, cet. ke-3. Kuala Lumpur : Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 1997.

Kamaludin Nurdin Marjuni. *Agenda Politik Syiah*. Batu Caves, Selangor : PTS Millenia Sdn. Bhd., 2013.

Kamus Dewan, ed. ke-4, cet.2., Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010.

Kathur Suhardi. *Perangkap Syetan*. Terjemahan. Jakarta : Pustaka al-Kautsar, 1998.

Mahayudin Hj. Yahaya. *Ensiklopedia Sejarah Islam*. Bangi : Penerbit UKM, 1986.

Ma'ruf Amin et al. *Mengenal dan Mewaspada Penyimpangan Shahi di Indonesia*. Depok : Gema Insani, 2013.

Marohaini Yusoff (ed.). *Penyelidikan Kualitatif Pengalaman Kerja Lapangan Kajian*. Cet. ke-5. Kuala Lumpur : Penerbit Universiti Malaya, 2013.

Mat Rofa Ismail. *Mantik, Matematik dan Budaya Ilmu Pendekatan Bersepadu dalam Pengajian Islam*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 1994.

Mohamad Rasjidi. *Apa Itu Shi'ah*. Ulang cetak. Selangor : al-Hidayah Publications, 2013.

Mohd. Aizam Mas'od. *Soal Jawab Isu Syiah di Malaysia*. Cet. ke-2. Putrajaya : Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2014.

Mohd. Fauzi Hamat, "Ketokohan al-Ghazzālī dalam bidang Mantik : Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitab dalam Kitab *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*" (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Malaysia, 2002).

_____. "Metod Pendalilan *al-Burhān* dalam Pemikiran Logik dan Kepentingannya dalam Pembangunan Ummah Berfikiran Kritis." dalam *Pemikiran Islam dan Cabaran Semasa*, 51-68. 2004.

_____. *Ketokohan al-Ghazzālī dalam Bidang Logik*. Cet. ke-3. Kuala Lumpur: University Malaya, 2005.

Mohd. Firdaus Hat et al. *Kenapa Aku Meninggalkan Syiah?*. Terjemahan. Cet. ke-5. Kedah Darul Aman : al-Muttaqin Media, 2008.

Mohd Nakhaie Ahmad. *Pluralisme Agama di Alam Melayu Satu Ancaman kepada Kesejahteraan Umat*. Kuala Lumpur : Worldline Marketing & Services, 2012.

Mohd Samsuddin Harun & Azmul Fahimi Kamaruzaman. "Kemunculan Budaya Syiah di Alam Melayu : Satu Kajian Awal." dalam *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV : Ulama Pemacu Transformasi Negara*, ed. Ezad Azrani Jamsari, et al. Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia. 305-314, 2011.

Mohd Shahrizal Nasir et.al. "Konsep Hadhaf dan Hubungannya dengan Makna Ayat al-Qur'ān" dalam *Bahasa al-Qur'ān Yang Tersurat Dan Yang Tersirat*. Kuala Terengganu : Universiti Sultan Zainal Abidin. 105-122, 2014.

Muhammad Erfan Aziz. *Isu-Isu Semasa Syiah Musuh Tersembunyi*. Selangor : al-Humayra Publishing, 2013.

Muhammad Noor bin Haji Ibrahim, Haji. Ed. *Tafsir Pimpinan ar-Rahman kepada Pengertian al-Qur'an 30 Juz*. Terjemahan. Cet. ke-6. Kuala Lumpur : Jabatan Perdana Menteri, 1995.

Muhammad Quraish Shihab. *Sunnah Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, cet. ke-4. Tangerang : Lantera Hati, 2014.

Othman Talib. *Atlas.ti Pengenalan Analisis Data Kualitatif 140 ilustrasi langkah demi langkah*. Bandar Baru Bangi : MPWS Rich Resources, 2013.

_____. *Mendeley Pengurusan Artikel dan Pengurusan Rujukan Tesis*. Bandar Baru Bangi: MPWS Rich Resources, 2013.

Rasid Ismail & Raman Noordin. *Penyelidikan Peringkat Sarjana Pendekatan Kualitatif Sebagai Alternatif*. Cet. ke-3. Kota Kinabalu, Sabah : Univerisiti Malaysia Sabah, 2015.

Sabaruddin Hussein. *Yahudi, Syiah dan Dajal Penyebar Fitnah, Pemesong Akidah*. Kuala Lumpur : BS Print Sdn Bhd., 2014.

Sabaruddin Hussein & Mohd. Fakhruddin Hj. Tajuddin. *Membongkar Penipuan Ajaran Paling Kontroversi Apa Salah Syiah?*. Selangor : PTS Islamika Sdn. Bhd., 2014.

Setiawan Budi Utomo. *Pengantar Kajian Islam*. Terjemahan. Jakarta : al-Kauthar, 1997.

Sirajuddin Abbas. *I'tiqad Ahlussunnah wal-Jamaah*, cet. ke-14. Kelantan : Pustaka Aman Press Sdn Bhd., 2014.

Sulaiman Nordin. *Sejarah Pemikiran 1 : Sumber Ilmu, Perbandingan Ideologi, Dan 'Orde Baru Dunia'*. Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, 1997.

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

Majlis Agama Islam Selangor. *Adakah Aku Mengenalimu Syiah?*. Selangor Darul Ehsan : Majlis Agama Islam Selangor (MAIS), 2015.

Yahaya Jusoh dan Kamarul Azmi Jasmi. *Pendidikan Politik dan Khilafah Islam dalam Pelbagai Perspektif*. Johor Darul Takzim : Universiti Teknologi Malaysia, 2006.

Yazid Bahrin. *Syiah Siapakah Mereka & Apakah Sikap Kita Terhadap Mereka?* Johor : Perniagaan Jahabersa, 1997.

Wan Zahidi bin Wan Teh & Syeikh Mahmood Sa'ad Nasih. *Mengenal Hakikat Syiah*. Jabatan Perdana Menteri : Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, 2013.

www.sinarharian.com.my. 2013.

Bahasa Inggeris

A Companion To Philosophical Logic, ed. Dale Jacquette. AustrAlia : Blackwell Publishing Ltd., 2006.

Ann Lewins and Christina Silver. *Using Software in Qualitative Research A Step-by-Step Guide*. London : SAGE Publications Ltd., 2007.

Anselm Strauss & Juliet Corbin. *Basics of Qualitative Research 3e Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, ed. ke-3. United States of America : SAGE Publications, Inc, 2008.

Bernard Lewis. *The Origins of Ismailism*. New York: AMS Press Inc., 1975.

Brewster, D.P. *The Just Balance*. Terjemahan. Lahore, Pakistan : Sh. Muhammad Ashraf, 1978.

Chua Yan Piaw. *Mastering Research Methods*, ed. ke-2. Selangor : McGraw-Hill Education (Malaysia) Sdn. Bhd., 2016.

- Creswell, John W & Vicki L. Plano Clark. *Designing And Conducting Mixed Methods Research*, ed. ke-2. United States of America : SAGE Publications, Inc, 2011.
- Farhad Daftary. *A Short History The Ismailis*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1998.
- Farouk Mitha. *al-Ghazali and the Ismailis A Debate on Reason and Authorityin Medieval Islam*. New York : I.B.Tauris & Co Ltd., 2001.
- Graham Priest. *Logic A Very Short Introduction*. New York : Oxford University Press, 2000.
- Irving M. Copi & Carl Cohen. *Introduction of Logic*, ed. ke-10. United States of America : Prentice Hall, Inc., 1998.
- Lewis, Jane Ritchie & Jane, ed. *Qualitative Research Practice A Guide for Social Science Students and Researchers*. London: SAGE Publication Ltd., 2003.
- Louay Safi. *The Foundation of Knowledge A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Selangor Darul Ehsan : International Islamic University Malaysia Press, 1996.
- Mian Mohammad Sharif, ed. *A History of Muslim Philosophy*. Vol. I. Germany : Pakistan Philosophical Congress, 1963.
- Miles, Matthew B. & A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis : An Expanded Source Book*, ed. ke-2. United States of America : SAGE Publications, Inc, 1994.
- Mustafa Abu Sway. *al-Ghazzāliyy A Study in Islamic Epistemology*. Selangor Darul Ehsan: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996.
- Neuman, W. Lawrence. *Understanding Research*. Boston: Pearson Education. Inc., 2009.
- Ostow, Mortimer. *Spirit, Mind & Brain*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Paul Healy. *Rationality, Hermeneutics and Dialogue Toward a Viable Postfoundationalist Account of Rationality*. England : Ashgate Publishing Limited, 2005.
- Puvenesvary Muthiah et al. *Qualitative Research : Data Collection & Data Analysis Techniques*. Sintok : Universiti Utara Malaysia, 2008.
- Richard J. McCarthy. The Just Balance dalam *Imam al-Ghazālī's works*. Terjemahan. T.tp. : Twayne Publishers, 1980.
- Siti Uzairiah Mohd. Tobi. *Research Methodological Cage : Understanding the Qualitative Viewpoint*. Kuala Lumpur : Aras Publisher, 2013.
- Stern, S.M. *Studies in Early Ismailism*. Jerusalem: The Hebrew University, 1983.

Zainudin Awang & Julina Tajul Ariffin. *Research Proposal A Comprehensive Guide in Writing a Research Proposal*. Selangor Darul Ehsan: Universiti Teknologi Mara Press, 2012.

University of Malaya