

MAWAD AL-AQYISAH DALAM KARYA ABKAR AL-AFKAR OLEH AL-AMIDI: ANALISIS DAN TERJEMAHAN

MAWAD AL-AQYISAH IN ABKAR AL-AFKAR BY AL-AMIDI:
AN ANALYSIS AND TRANSLATION

***Ruzaimi Ibrahim, Mohd Fauzi Hamat,*
Azmil Zainal Abidin***

Department of 'Aqidah & Islamic Thought. Academy of
Islamic Studies. Universiti Malaya. 50603. Kuala Lumpur.
Malaysia.

Email: *mfhamat@um.edu.my

DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol24no2.1>

Abstract

The study of *mawad al-aqyisah* in logic gained attention after it was brought into the tradition of Islamic knowledge. It includes part of Ibn Sina's epistemological discourse through his work, *al-Isharat wa al-Tanbihat* and al-Ghazali through some of his logical works such as *Maqasid al-Falasifah*, *Mi'yar al-'Ilm* and others. As a Muslim scholar of the sixth century AH, al-Amidi, who emerged after Ibn Sina and al-Ghazali, also discussed the topic through his own preparation and perspective. This study focuses on the analysis of the *mawad al-aqyisah* debate put forward by al-Amidi, as well as its comparison with the debates of previous logicians such as Ibn Sina and al-Ghazali. This article also explains the importance of the *mawad al-aqyisah* debate in logic and its categorization pattern. This study uses a content analysis method based on his work *Abkar al-Afkar* and aims to highlight al-Amidi's thinking in this debate. This study concludes that al-Amidi has injected some new ideas into the topic of *mawad al-aqyisah* in a way of categorization and classification different from previous figures. The contribution of his thinking is also able to

expand the scope and application of *mawad al-aqyisah* in the structure of Islamic epistemology, where it plays an important role in helping a person achieve definite knowledge and launch the process of filtering facts and information.

Keywords: *Mawad al-aqyisah*; al-Amidi; Ibn Sina; al-Ghazali; mantik; *al-Isharat wa al-Tanbihat*; *Mi'yar al-'Ilm*; *Abkar al-Afkar*.

Khulasah

Perbahasan *mawad al-aqyisah* mendapat perhatian selepas ilmu mantik dibawa masuk ke dalam tradisi ilmu Islam. Ia termasuk sebahagian daripada wacana epistemologi Ibn Sina menerusi karyanya, *al-Isharat wa al-Tanbihat* dan al-Ghazali menerusi beberapa karya mantik beliau seperti *Maqasid al-Falasifah* dan *Mi'yar al-'Ilm*. Sebagai tokoh sarjana dan pemikir kurun ke-enam Hijrah, al-Amidi yang muncul selepas Ibn Sina dan al-Ghazali turut membahaskan topik tersebut melalui olahan dan perspektifnya yang tersendiri. Kajian ini menumpukan analisis terhadap perbahasan *mawad al-aqyisah* yang dikemukakan oleh al-Amidi, serta perbandingannya dengan perbahasan yang dikemukakan oleh Ibn Sina dan al-Ghazali. Makalah ini turut menjelaskan pengkategorian *mawad al-aqyisah* dan penggunaannya dalam penghujahan akidah. Kajian ini menggunakan metode analisis kandungan berdasarkan karya beliau *Abkar al-Afkar* dan bertujuan untuk menonjolkan pemikiran al-Amidi dalam perbahasan ini. Kajian ini merumuskan bahawa al-Amidi telah menyuntik beberapa idea baharu dalam topik *mawad al-aqyisah* dengan cara pengkategorian dan pengklasifikasian berbeza dengan tokoh sebelumnya. Sumbangan pemikiran beliau ini sekaligus mampu mengembangkan skop dan aplikasi *mawad al-aqyisah* dalam struktur epistemologi Islam, di mana ia berperanan penting dalam membantu seseorang mencapai ilmu pasti dan melancarkan proses penyaringan fakta dan maklumat.

Kata kunci: *Mawad al-aqyisah*; al-Amidi; Ibn Sina; al-Ghazali; mantik; *al-Isharat wa al-Tanbihat*; *Mi'yar al-'Ilm*; *Abkar al-Afkar*.

Pendahuluan

Nama sebenar al-Amidi adalah 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad bin Salim.¹ Beliau dikatakan berasal daripada kabilah Bani Wā'il² yang merupakan jurai kabilah Rabi'ah, iaitu antara kabilah Arab yang paling ramai. Beliau dilahirkan pada tahun 551 Hijrah³ bersamaan dengan 1155 Masihi di Kota Amid⁴ dekat Diyarbakir. Beliau mendapat pendidikan awal di Kota Amid, sebelum berpindah menuntut ilmu di Baghdad. Namun, maklumat mengenai latar belakang kekeluargaan beliau tidak banyak dicatatkan dalam kitab sejarah dan biografi.

Ketokohan beliau dalam bidang mantik terbukti menerusi penghasilan beberapa karya mantik dan karya-karya lain yang berkaitan. Antara karya beliau yang terkenal adalah *Abkar al-Afkar* dan *Daqa'iq al-Haqa'iq*.

¹ Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan* (Kaherah: Dar al-Kutub wa al-Watha'iq al-Qawmiyyah, 2004), 3:293; Ibn Abi Usaybi'ah, *'Uyun al-Anba' fi Abaqat al-Atibba'* (Beirut: Dar Maktabah al-Hayat), 650.

² Kabilah Bani Wa'il yang merupakan pecahan daripada kabilah Rabi'ah, iaitu di antara kabilah Arab yang paling ramai jumlahnya. Wa'il mempunyai seorang anak bernama Bakar yang lahir daripadanya kabilah Bani Bakar bin Wa'il yang kemudiannya mereka mendiami sebuah wilayah yang dinamakan dengan nama keluarga ini, iaitu Diyarbakir. Lihat Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 3:293.

³ Lihat Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 3:29; Salah al-Din Khalil bin Aybak al-Shafadi, *al-Wafi wa al-Wafayat* (Beirut, Dar Ihya al-Turath, 2000), 21:226.

⁴ Kota Amid berada dalam wilayah Diyarbakir yang terletak berhampiran kota Harran dan Nusaybin, sekarang ini di negara Turkey. Ia adalah antara kota-kota yang terletak berhampiran sungai Dajlah (Tigris). Ketika itu kota Amid berada di bawah pemerintahan Emaret Artuqid yang merupakan pecahan dari kerajaan Saljuk, iaitu antara tahun 465H-812H. Lihat 'Imad al-Din Khalil, *al-Imarat al-Artuqiyyah fi al-Jazirah wa al-Sham* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 28.

Walaupun *Abkar al-Afkar* merupakan sebuah karya Ilmu Kalam, namun beliau telah mengkhususkan tiga bahagian terawal karya tersebut kepada tiga perbahasan iaitu pertama: *al-'ilm*, kedua: *al-nazar* dan ketiga: *al-turuq* (membicarakan tentang kaedah-kaedah) yang dapat menyampaikan kepada *al-matlubat al-nazariyyah*, dimana pada bahagian ketiga ini beliau menumpukan perbahasan kaedah ilmu mantik. Penelitian penulis terhadap karya ini mendapati al-Amidi berjaya mengemukakan beberapa pemikirannya yang tersendiri dalam perbahasan ilmu mantik, terutama ketika membahaskan tentang *mawad al-aqyisah*.

Sehubungan itu, penulis mengemukakan kajian berbentuk analisis terhadap pemikiran dan pandangan al-Amidi berkaitan *mawad al-aqyisah*, supaya dapat dilihat apakah perbezaan antara pandangan beliau dengan tokoh sebelumnya dan sumbangan beliau terhadap perkembangan epistemologi Islam. Bagi memudahkan pembaca memahami pemikiran beliau dalam perbahasan *mawad al-aqyisah* maka perbahasan lanjut berkaitan wacana *mawad al-aqyisah* dalam ilmu mantik ini dikemukakan berdasarkan susunan pengkategorian menurut al-Amidi.

***Mawad al-Aqyisah* dan Pengkategorian**

Mawad al-aqyisah merupakan *qadiyyah* (pernyataan) yang tersusun dalam pembentukan sesuatu *muqaddimat al-qiyas*. Secara umumnya, *mawad al-aqyisah* terbahagi kepada dua bahagian utama. Sama ada *qadiyyah* itu *qat'i* (pasti) atau *ghayr al-qat'i* (tidak pasti).⁵ Ibn Sina membahagikan *mawad al-aqyisah* kepada *qadiyyah* yang boleh diterima dan tidak boleh diterima.⁶ Al-Ghazali pula membahagikan *mawad al-aqyisah* kepada *al-yaqiniyyat*

⁵ Rushdi 'Aziz Muhammad, *Tawdih al-Mafahim fi al-Mantiq al-Qadim* (Shibin el-Kom: Matba'ah al-Shams, 2000), 188.

⁶ Ibn Sina, *al-Isharat wa al-Tanbihat* (Kaherah: Dar al-Ma'arif, 1983), 1:341.

(yang meyakinkan) dan *ghayr al-yaqiniyyat* (yang tidak meyakinkan),⁷ manakala al-Amidi membahagikan *mawad al-aqyisah* kepada *al-qat'iyat* (yang pasti) dan *ghayr al-qat'iyat* (yang tidak pasti).⁸

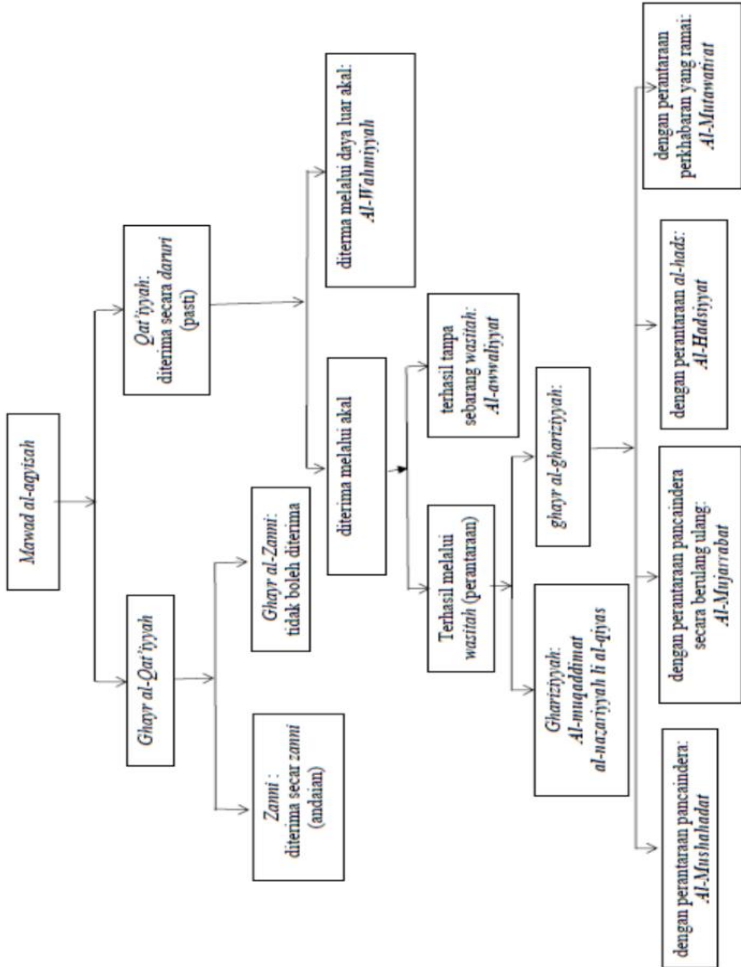
Dalam konteks perbincangan dalil 'aqli dalam karya Ilmu Kalam seperti yang dikemukakan oleh al-Amidi dalam karya *Abkar al-Afkar*, tumpuan akan diberikan kepada topik *mawad al-aqyisah* terhadap bentuk pengkategorian yang dibuat oleh beliau. Seterusnya, penulis akan mengemukakan perbandingan antara perspektif pengkategorian tersebut dengan pengkategorian Ibn Sina dan al-Ghazali. Bagi kalangan ahli mantik *muta'akhkhirin* (terkemudian) iaitu selepas zaman al-Taftazani, pengkategorian *mawad al-aqyisah* dikembangkan menjadi lima bahagian yang lebih dikenali sebagai *al-sina'at al-khams*, di mana mereka membahagikannya kepada dua kategori utama, iaitu *al-yaqiniyyat* dan *ghayr al-yaqiniyyat*. Bagi kategori *al-yaqiniyyat* ia akan membentuk *qiyas burhani* yang meyakinkan dan pasti, iaitu sama seperti yang dihuraikan oleh al-Amidi, manakala bagi kategori *ghayr al-yaqiniyyat* dibahagikan pula kepada empat pecahan, pertama; membentuk *qiyas jadali*, kedua; membentuk *qiyas khitabi*, ketiga; membentuk *qiyas shi'ri*, keempat; membentuk *qiyas sufisti*.

⁷ Al-Ghazali, *Mi 'yar al-'Ilm* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2016), 218.

⁸ Al-Amidi, *Abkar al-Afkar* (Kaherah: Dar al-Kutub wa al-Watha'iq al-Qawmiyyah, 2004), 1:195.

Rajah 1.0. Carta Alir Pembahagian *Mawad al-Aqyisah* Menurut al-Amidi

Rajah 1.0. Carta Alir Pembahagian *Mawad al-Aqyisah* Menurut al-Amidi



Pengkategorian *Mawad al-Aqyisah* menurut al-Amidi

Al-Amidi menerusi *Abkar al-Afkar* telah membahagikan *mawad al-aqyisah* kepada dua kategori utama, iaitu *al-qat 'iyyah* (pernyataan yang pasti) atau *ghayr al-qat 'iyyah* (pernyataan yang tidak pasti). Berikutnya, *maddah* yang bukan pasti itu dibahagikan pula kepada dua bahagian iaitu sama ada berbentuk andaian (*zanni*) atau lebih rendah statusnya daripada *zanni*, iaitu bukan *zanni* (*ghayr zanni*). Tuntasnya, *mawad al-aqyisah* menurut al-Amidi terbahagi kepada tiga kategori seperti berikut:

i) ***Al-qat 'iyyah***:⁹ iaitu pernyataan yang mesti diterima oleh akal dan diyakini. Al-Amidi telah menetapkan tujuh klasifikasi ke dalam kategori yang pertama ini. Hal ini berbeza dengan al-Ghazali yang menetapkan lima klasifikasi bagi kategori ini. Al-Amidi telah melakukan penambahan dengan memasukkan *al-mutawatirat* dan *al-wahmiyat* ke dalam kategori ini. Huraian mengenai perbezaan-perbezaan ini dapat dilihat dalam perbincangan mengenai kategori *al-qat 'iyyah* nanti.

ii) ***Ghayr al-qat 'iyyah yang al-zanniyyat***: iaitu pernyataan bukan pasti yang berbentuk *zanni* (andaian), ia boleh diterima oleh akal, namun ada kemungkinan berlaku sebaliknya.¹⁰ Al-Amidi telah menetapkan empat klasifikasi ke dalam kategori yang kedua ini. Menurut al-Ghazali, *muqaddimat* daripada kategori ini lebih sesuai digunakan dalam perbincangan fiqh.¹¹

iii) ***Ghayr al-qat 'iyyah yang ghayr al-zanniyyat***: iaitu pernyataan bukan pasti yang bukan *zanni*, ia dibuat bukan untuk dinilai benar atau tidak, namun bertujuan untuk mendekatkan jiwa seseorang kepada sesuatu perkara atau menjauhkannya. Ia adalah *muqaddimah* yang tidak mesti diterima oleh akal. *Qadiyyah* dalam kategori ini jika

⁹ Lihat al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:195.

¹⁰ *Ibid.*, 1:196.

¹¹ Lihat al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, 224.

dijadikan sebagai *muqaddimah* bagi kaedah *al-qiyas*, maka natijah yang terhasil adalah tidak meyakinkan.

Pengkategorian seumpama ini telah diketengahkan terlebih dahulu oleh al-Ghazali, namun beliau menggunakan istilah yang berbeza ketika menerangkan *maddah* yang pasti dengan menggunakan istilah *yaqiniyat*, sedangkan al-Amidi pula menggunakan istilah *qat'iyat*.¹² Ibn Sina pula telah mengemukakan cara pengkategorian yang berbeza. Jika al-Ghazali membahagikan *maddah al-qiyas* kepada tiga kategori, maka Ibn Sina telah membahagikannya kepada empat kategori.

Berikutnya, analisis akan menumpukan kepada huraian yang dikemukakan oleh al-Amidi berkaitan *mawad al-aqyisah*, kemudian ianya dibandingkan pula dengan pandangan Ibn Sina dan al-Ghazali, dan seterusnya ditinjau pula kadar sumbangan beliau tersebut kepada perbahasan epistemologi.

Kategori Pertama: *al-Qat'iyat* dan Pengklasifikasiannya¹³

Al-qat'iyat merupakan kategori bagi pernyataan yang pasti, dan ia mesti diterima oleh akal. Hanya *muqaddimat* yang dibina daripada kategori ini sahaja yang boleh digunakan dalam penghujahan yang berkaitan permasalahan *usul al-'aqidah*. Walau bagaimanapun sebahagian daripada klasifikasi bagi kategori ini tidak sesuai untuk dijadikan *muqaddimat* dalam Ilmu Kalam, namun ia mungkin bersesuaian untuk dijadikan *muqaddimat* bagi *ulum 'aqliyyah* yang lain, terutama ilmu sains dan cabang-cabangnya.

Al-Amidi telah menyenaraikan tujuh jenis *muqaddimat* yang berada dalam kategori *al-qat'iyah*. Ia bermula daripada pengetahuan yang paling mudah serta

¹² Lihat al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*.

¹³ Bagi memudahkan penjelasan terhadap perbahasan ini, penulis menyediakan gambar rajah yang dilakar berdasarkan perbahasan yang dikemukakan oleh al-Amidi dalam kitab *Abkar al-Afkar*.

tidak perlu dibuktikan hingga kepada kategori pengetahuan yang perlu kepada pembuktian yang kukuh. Tujuh klasifikasi bagi *al-qat 'iyyah* yang dikemukakan oleh al-Amidi dalam *al-Abkar* adalah seperti berikut:

Pertama; *al-Awwaliyyāt*,¹⁴ adalah *qadiyyah* (pernyataan) yang mudah untuk difahami dan mesti diterima secara terus sebaik sahaja akal menanggapi atau memahami *afrad* (juzuk-juzuk) yang berada pada kedua-dua bahagian *qadiyyah* tersebut iaitu *mawdu'* (subjek) dan *mahmul* (predikat), tanpa perlu bersandar kepada *nazar* (contemplation) dan *istidal* (pembuktian). *Al-awwaliyat* tidak memerlukan sebarang perantara untuk membuktikan ia benar atau tidak benar, ini kerana sesiapa yang dapat memahami *afrad* pada *al-awwaliyyat*, maka orang tersebut akan mendapati *afrad* itu kekal dalam ingatannya.¹⁵ Hal ini kerana seseorang yang sempurna pancainderanya tidak akan kehilangan maklumat *afrad* tersebut setelah ia mengetahuinya.¹⁶

Menurut al-Ghazali pula, *al-awwaliyat* adalah pernyataan yang terhasil daripada daya akal yang *mujarrad* (*abstract*) dalam diri manusia. Apabila fikiran sudah mencerpap *zawat al-basa'it* (*simple subject*) sama ada melalui bantuan pancaindera atau khayalan, maka akal pasti akan menerimanya tanpa perlu tercari-cari dalil tentang kebenarannya pernyataan tersebut.¹⁷

Sebagai contoh apabila diberi pernyataan "bilangan satu adalah lebih kecil dari dua" maka seseorang akan menanggapi *afrad* yang ada pada *mawdu'* iaitu "bilangan satu" dan *mahmul* iaitu "lebih kecil daripada dua" pada

¹⁴ *First principles* - Lihat terjemahan Inggeris oleh Jamil Saliba, *al-Mu'jam al-Falsafi*, 175. *Primary proposition* - Lihat terjemahan Inggeris oleh Sham Inati, *al-Isharat wa al-Tanbihat*, Ibn Sina, *Remark and Admonition*, part one: *Logic*: 118.

¹⁵ Al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:195.

¹⁶ Al-Amidi, *Daqa'iq al-Haqa'iq*, 2:235-236.

¹⁷ Lihat al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, 218.

pernyataan tersebut, setelah mengetahui *afrad* yang ada pada kedua-dua bahagian ini, fikiran akan segera menerima ia sebagai benar, tanpa perlu didatangkan bukti sebagai perantara yang menyokong kebenarannya.

Para ahli mantik menganggap bahawa pengetahuan *al-awwaliyat* adalah pengetahuan yang paling jelas dan tidak boleh disangkal, bahkan ia merupakan pernyataan yang paling *daruri*. Ibn Sina pula menyatakan tidak dikeranakan oleh *asbab* luaran.¹⁸ Manakala al-Ghazali pula menyatakan tanpa memerlukan adanya sebarang makna tambahan.¹⁹ Kesimpulannya, *al-awwaliyat* adalah maklumat atau pernyataan yang diterima oleh akal secara terus tanpa sebarang *wasitah* (perantaraan), sama ada berbentuk *gharizi*, *mutawatirat*, *hadasiyyat* atau pengalaman pancaindera.

Kedua; *al-muqaddimat al-nazariyyah al-qiyas*,²⁰ (Suatu pengetahuan yang boleh menjadi *muqaddimah* bagi *al-qiyas*) iaitu setiap pernyataan yang mesti diterima bersama *muqaddimatnya* iaitu melalui *wasitah* maklumat yang ada secara *gharizi*²¹ pada akal fikiran,²² menurut Ibn Sina dan al-Ghazali *wasitah* itu tidak hilang dari fikiran, iaitu setiap kali seseorang terlintas difikirannya tentang dua bahagian *al-matlub*, pasti akan terlintas difikirannya *wasitah* bagi pernyataan tersebut.²³ Seperti pernyataan "empat adalah nombor genab", ia adalah suatu pernyataan yang mesti diterima, namun penerimaan itu hendaklah melalui *wasitah* yang ada pada dua *muqaddimat* yang

¹⁸ Ibn Sina, *al-Isharat wa al-Tanbihat* (Kaherah: Dar al-Ma'arif, 1983), 1:344.

¹⁹ Al-Ghazali, *Mi 'yar al-'Ilm*, 218.

²⁰ *Propositions containing syllogisms*.

²¹ *Gharizi* adalah suatu *malakah* yang menghasilkan sifat *dhatiyyah*. Lihat al-Tahanawi, *Kashshaf al-Istilahat al-Funun* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 3:394.

²² Al-Amidi, *Daqa'iq al-Haqa'iq*, 2:236.

²³ Al-Ghazali, *Mi 'yar al-'Ilm*, 233.

membentuk dalil *qiyas* bagi pernyataan "empat adalah nombor genab", *wasitah* tersebut adalah kata-kata "boleh terbahagi kepada dua" yang ada pada dua *muqaddimah*, iaitu "empat boleh dibahagi kepada dua" dan "setiap yang boleh dibahagi kepada dua adalah genab".

Daripada huraian di atas, para ahli mantik sepakat bahawa pernyataan seumpama ini hanya dapat dipastikan kebenarannya melalui *wasitah*, namun mereka berbeza pendapat tentang bagaimana *wasitah* itu berperanan, di mana menurut Ibn Sina dan al-Ghazali, ia adalah maklumat terdahulu yang sentiasa ada pada akal fikiran, ketika ia diperlukan, ia akan segera terlintas bagi membuktikan kebenaran sesuatu pernyataan, kemudian al-Amidi menjelaskan bahawa *wasitah* yang tidak hilang dan segera terlintas itu adalah maklumat yang tersimpan dalam fikiran melalui *wasitah gharizi*.

Pernyataan daripada klasifikasi ini tidaklah diterima oleh akal secara terus tanpa sebarang *wasitah* sebagaimana pernyataan daripada klasifikasi *al-awwaliyat*, namun *wasitah* tersebut merupakan *wasitah* paling ringan yang ada dalam akal fikiran manusia iaitu *gharizi*.

Ketiga; *al-Mushahadat*²⁴ (pemerhatian) adalah setiap pernyataan yang diterima akal melalui perantaraan pancaindera,²⁵ tanpa memerlukan pengalaman atau ujikaji yang berulang-ulang. Bahkan akal boleh menerima pengetahuan *al-mushahadat* tanpa memerlukan sebarang perantaraan daripada pengetahuan *al-gharizi* yang ada pada akal fikiran. Seperti kita mengetahui tentang 'panasnya api' dan 'sejuknya salji'. Kedua-dua pernyataan ini diterima kebenarannya melalui pancaindera semata-mata.

²⁴ Pernyataan *al-mushahadat* dan pernyataan *al-mujarrabat* yang akan dibahaskan selepasnya.

²⁵ Al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:195; Ibn Sina, *al-Isharat*, 1:345.

Menurut Ibn Sina pula, *al-mushahadat*, selain dikaitkan dengan cerapan pancaindera, ia juga dapat menerima pernyataan yang datang melalui perantaraan daya bukan pancaindera, seperti pengetahuan kita tentang kewujudan perasaan 'takut' dan 'marah', kerana kelima-lima pancaindera tidak akan dapat membuktikan kewujudannya, namun ia terbukti melalui perasaan kita tentang diri kita dan tindakan kita.²⁶

Manakala bagi al-Ghazali pernyataan seumpama ini dipanggil *al-mahsusat*, kerana ia hanya dapat dirasai oleh pancaindera. Iaitu ia adalah pengetahuan yang tidak boleh diterima oleh akal semata-mata tanpa pancaindera.²⁷ Penilaian yang sebenar terhadap *al-mahsusat* hanya boleh berlaku sekiranya seseorang dapat menghilangkan 'umur' *'aridah* (perkara-perkara yang boleh mengganggu), seperti lemahnya pancaindera dan jauhnya sesuatu objek.

Berdasarkan huraian yang diberikan, penulis mendapati al-Ghazali dan al-Amidi mengemukakan pendirian yang sama tentang *al-mushahadat*, iaitu mereka mengkhususkan *al-mushahadat* terhadap perkara-perkara yang dicerap oleh pancaindera. Manakala Ibn Sina membawa pandangan yang berbeza dengan menyatakan bahawa *al-mushahadat* turut mencakupi perkara-perkara yang tidak boleh dicerap oleh pancaindera

Keempat; *al-mujarrabat* (eksperimen), iaitu pernyataan yang mesti diterima akal, sama seperti *al-mushahadat*, tetapi bagi menentukan kebenarannya, ia hendaklah dipastikan berlaku secara berulang kali, seperti pernyataan bahawa "Saqmonia menghilangkan sakit kuning"²⁸ atau seperti pernyataan bahawa "Panadol melegakan sakit kepala." Manakala di dalam *Daqa'iq al-Haqa'iq*, beliau menambah akal yang jernih akan menghukum bahawa pernyataan *al-mujarrabat* tidak akan

²⁶ Ibn Sina, *al-Isharat*, 1:346.

²⁷ Al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, 204.

²⁸ Al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:195.

berlaku secara *ittifaq* (pasti) dan ia tidak juga ditentukan untuk setiap satu daripada individu-individu, namun ia berlaku hanya kerana adanya tabiat yang bersamaan atau kerana adanya pelaziman.²⁹

Menurut al-Ghazali, *al-mujarrabat* adalah perkara dan maklumat yang diterima daripada pancaindera, seperti pernyataan "menyembelih tengkuk adalah memamatkan." Pancaindera menanggapi kematian selepas penyembelihan, ia berlaku secara berulang-ulang dan secara pasti yang meyakinkan. Seterusnya beliau menjelaskan bahawa ujikaji dapat menghukum sesuatu pernyataan itu berlaku secara *jazam* (pasti) atau secara *akthari* (selalunya).³⁰ Menurut Ibn Sina pula, *al-mujarrabat* adalah pernyataan yang berasaskan kepada *mushadadat* yang diperhatikan secara berulang kali sehingga pengulangan itu memberikan tanggapan yang membawa kepastian yang kuat serta tidak ada keraguan.³¹

Al-Amidi berbeza pandangan dengan al-Ghazali dan Ibn Sina tentang *al-mujarrabat* dari sudut berlakunya, di mana menurut al-Ghazali dan Ibn Sina *al-mujarrabat* boleh berlaku secara pasti atau secara *akthari* (kebanyakan). Namun menurut al-Amidi, *al-mujarrabat* hanya merujuk kepada pernyataan terhadap perkara-perkara yang berlaku secara *akthari* sahaja. Seterusnya beliau menjelaskan bahawa *al-mujarrabat* daripada sudut hukum adalah bersandarkan kepada *al-qadr al-musyarak* (kadar yang disepakati) dan daripada sudut tempat adalah bergantung di mana berlakunya ujikaji tersebut, serta *al-ahwal al-muqaranah* (keadaan-keadaan yang mengiringi) sesuatu keadaan hukum.

Kelima; *al-hadsiyyat* (intuitif). Menurut al-Amidi ia adalah pengetahuan yang diperolehi melalui perantaraan

²⁹ Al-Amidi, *Daqa'iq al-Haqa'iq*, 2:236.

³⁰ Lihat al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, 220.

³¹ Ibn Sina, *al-Isharat*, 1:346.

al-hads (intuisi) yang ada dalam jiwa manusia.³² Seperti pengetahuan seseorang tentang "kebijaksanaan Pencipta alam". Ia boleh diperolehi ketika seseorang melihat alam ini dicipta dengan penuh kebijaksanaan dan rapi.

Menurut Ibn Sina pula, *al-hadsiyat* adalah pengetahuan yang diperolehi seperti cara perolehan *al-mujarrabat*, iaitu apabila fikiran sudah menanggapi sesuatu, ia menjadi kukuh dan keraguan akan hilang, melainkan sumber bagi *al-hadsiyat* adalah daripada *al-hads*, sedangkan sumber perolehan *al-mujarrabat* adalah *al-mushahadat* yang diperhatikan secara berulang-ulang.³³

Al-hads adalah lintasan pantas yang ada dalam jiwa serta dapat menghilangkan keraguan. Namun ia boleh disangkal oleh orang yang tidak memperolehi daya *al-hads* yang sama, tetapi ia menjadi kepastian bagi orang yang memilikinya. Seperti pengetahuan tentang "cahaya bulan diambil daripada cahaya matahari", ia diketahui melalui keadaan cahaya yang kelihatan pada bulan.

Manakala menurut al-Ghazali, *al-hadsiyat* adalah sebahagian daripada *al-mujarrabat*. Ia dapat berfungsi kerana jernih dan kuatnya akal-fikiran. *Al-hads* juga dapat menyedarkan jiwa untuk menerimanya, malahan jiwa tidak mampu untuk meragunya. Seperti pengetahuan tentang "cahaya bulan adalah biasan daripada cahaya matahari." Namun jika berlaku pertikaian antara menerima atau menolaknya, maka orang yang tidak kuat *hadsnya* dan tidak menguasai apa yang dikuasai oleh orang memiliki *al-hads* yang kuat tidak mungkin dapat memahaminya.³⁴

Berdasarkan perbandingan di atas, kesimpulan yang diperolehi mendapati Ibn Sina dan al-Ghazali berpandangan bahawa *al-hadsiyat* adalah sebahagian daripada *al-mujarrabat*, bahkan Ibn Sina menganggap

³² Al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:195.

³³ Ibn Sina, *al-Isharat*, 1:346.

³⁴ Al-Ghazali, *Mi 'yar al-'Ilm*, 221.

cara perolehan kedua-duanya adalah sama, seterusnya mereka berdua mengemukakan contoh yang berkaitan dengan fenomena *tabi'i*. Ini membuktikan mereka berdua cenderung menggunakan *al-hadsiyyat* dalam penghujahan *al-tabi'iyāt* (sains *tabi'i*). Berbanding al-Amidi menggunakan *al-hadsiyyat* dalam penghujahan *al-ilahiyyat* (metafizik) seperti dalil kebijaksanaan Pencipta alam, seterusnya ia menjadi bukti kewujudan tuhan.

Keenam; *mutawatirat*, iaitu setiap pernyataan yang diterima akal melalui perantaraan perkhabaran ramai yang selamat dari kemungkinan mereka bersetakat untuk berdusta³⁵, dan tiada bilangan yang ditentukan bagi memastikan maklumat yang diperolehi mencapai tahap ilmu yang meyakinkan.³⁶ Menurut Ibn Sina, *mutawatirat* adalah sebuah pernyataan yang dapat menenangkan jiwa dan menghilangkan keraguan kerana ia diperakui oleh ramai orang, namun ada kemungkinan timbulnya keraguan terhadap persepakatan yang berlaku keatas penyaksian tersebut.³⁷ Seperti pernyataan dengan adanya sebuah kota bernama Mekah dan Baghdad.

Pengklasifikasian *al-mutawatirat* sebagai sebahagian daripada kategori *muqaddimat dalil* yang *qat'i* membuktikan al-Amidi bersetuju dengan pendirian Ibn Sina dan menyalahi pendirian al-Ghazali. Pada pandangan penulis, tindakan al-Ghazali tidak mengklasifikasikan *mutawatirat* kepada kategori pertama mungkin disebabkan beliau melihat *mutawatirat* dari sudut *dilalahnya*, sedangkan tindakan al-Amidi pula adalah melihat *mutawatirat* dari sudut *subutnya*.

Ketujuh; *al-wahmiyyat fi al-mahsusat* (waham yang ditujukan kepada objek inderawi). Menurut al-Amidi ia adalah pernyataan yang mesti diterima akal namun ditentukan hukumnya melalui *quwwah* (daya) luar akal,

³⁵ Al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:196.

³⁶ Al-Amidi, *Daqa'iq al-Haqa'iq*, 2:237; Ibn Sina, *al-Isharat*, 1:349.

³⁷ Ibn Sina, *al-Isharat*, 1:349.

iaitu *quwwah wahmiyyah*.³⁸ Seperti pernyataan bahawa "setiap jisim boleh ditunjukkan arahnya". Namun sekiranya daya *wahmiyyah* itu mencerap makna-makna yang bukan *al-mahsusat* maka ia akan menghasilkan pernyataan yang tidak boleh diterima akal, seperti pernyataan "setiap yang *mawjud* pasti boleh ditunjukkan arahnya"³⁹ Menurut al-Amidi lagi, *quwwah wahmiyyah* turut dimiliki oleh haiwan untuk mencerap makna bahaya yang datang menghampiri mereka, seperti *quwwah wahmiyyah* yang ada pada seekor kambing ketika ia melihat serigala.⁴⁰

Menurut al-Ghazali pula, *wahmiyat* secara umumnya adalah pernyataan yang dihukum oleh daya waham insani dengan penuh keyakinan tanpa diiringi oleh rasa ragu dan syak. Seperti kanak-kanak mempercayai bahawa mustahil adanya kewujudan yang tidak boleh ditunjukkan arahnya, pernyataan seumpama ini datang dari daya waham yang menghukum perkara yang bukan *mahsusat*, tetapi ia membawa kepada pernyataan yang dusta.⁴¹ Walaupun begitu al-Ghazali tidak meletakkan *al-wahmiyyat* dalam kategori *qat'iyat-yaqiniyyat*, bahkan beliau melatakannya dalam kategori *zanniyyat*.

Menurut Ibn Sina, *al-wahmiyyat* yang murni⁴² merupakan pernyataan yang dusta, namun waham insani dapat ditundukkan oleh suatu hukum yang sangat kuat, kerana waham insani itu akan mengikut pancainderanya dan tidak menerima hukum yang berlawanan atau

³⁸ Al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:170.

³⁹ Al-Amidi, *Daqa'iq al-Haqa'iq*, 2:237.

⁴⁰ Lihat al-Amidi, *al-Mubin* (Kaherah: t.p, 1983), 105.

⁴¹ Al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, 229.

⁴² *Al-wahmiyyat* yang murni di sini bermaksud *quwwah wahmiyyah* yang tidak ditujukan kepada objek inderawi (*al-mahsusat*), maka *al-wahmiyyat* seumpama ini adalah dusta. Ia berbeza dengan *al-wahmiyyat* yang ditujukan kepada *al-mahsusat* sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Amidi.

sebaliknya.⁴³ Bahkan al-Ghazali turut menegaskan jika *quwwah wahmiyyah* itu menghukum pada perkara yang *mahsusat* maka ia membawa kepada pernyataan yang benar dan meyakinkan.⁴⁴

Kesimpulannya Ibn Sina, al-Ghazali dan al-Amidi sepakat bahawa pernyataan *al-wahmiyyat* adalah meyakinkan jika ditujukan kepada *al-mahsusat*, namun ia dusta jika ditujukan kepada perkara yang bukan *mahsusat*. Oleh kerana itu *al-wahmiyyat* tidak boleh dijadikan sebagai hujah dalam permasalahan akidah. Pada pandangan penulis, al-Amidi menggolongkan *al-wahmiyyat* dalam kategori *qat'iyat-yaqiniyyat* kerana faedahnya dalam menentukan kebenaran *al-'ulum al-'aqliyyah* yang lain.

Berdasarkan kepada huraian dan keterangan yang dikemukakan, dapat dirumuskan bahawa, hanya pernyataan-pernyataan daripada kategori *al-qat'iyat* boleh dijadikan sebagai asas bagi *muqaddimat al-dalil* untuk mensabitkan hujah dalam ilmu akidah. Namun begitu, tidak semua bentuk pernyataan daripada *al-qat'iyat* boleh dijadikan sandaran dalam ilmu akidah, kerana ada pernyataan seperti *al-wahmiyyat fi al-mahsusat* yang mungkin berguna dalam penghujahan sains tabi'i, namun ia tidak boleh digunakan sebagai *muqaddimat* dalil bagi mensabitkan hujah akidah. Kerana itu, al-Amidi meletakkan *al-wahmiyyat fi al-mahsusat* dalam urutan terakhir bagi kategori *al-qat'iyat*.

***Ghayr al-Qat'iyah*⁴⁵ dan Pembahagiannya**

Setelah membicarakan tentang *al-qat'iyah*, iaitu *muqaddimat* dalil yang pasti al-Amidi meneruskan perbincangan berkaitan *ghayr al-qat'iyah*. Pernyataan-

⁴³ Ibn Sina, *al-Isharat*, 1:352.

⁴⁴ Al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, 231-232.

⁴⁵ Sebahagian ahli mantik yang lain seperti al-Ghazali dan al-Taftazani menggunakan istilah *ghayr al-yaqiniyyat*. Lihat al-Taftazani, *Tahzib al-Mantiq* (Kaherah: Matba'ah al-Bab al-Halabi, 1936), 417.

pernyataan yang termasuk di bawah kategori ini tidak sesuai sama sekali untuk dijadikan sebagai *muqaddimat* dalil dalam penghujahan ilmu akidah. Kemudian beliau membahagikan pernyataan *ghayr al-qat 'iyyah* kepada dua bahagian. Bahagian pertama dipanggil *al-zanniyyat* (andaian) manakala bahagian kedua dipanggil *ghayr al-zanniyyat* (lebih rendah daripada andaian). Seterusnya beliau membahagikan kategori kedua, iaitu pernyataan *al-zanniyyat* kepada empat klasifikasi.

Kategori Kedua: *al-Zanniyyat*

Bahagian pertama daripada pernyataan *ghayr al-qat 'iyyah* ini dinamakan *al-zanniyyat*, iaitu suatu pernyataan yang boleh diterima akal, namun penerimaannya adalah secara *zanni*, iaitu sebarang pernyataan yang diterima tentang sesuatu dengan sesuatu hukum, namun ada kemungkinan berlaku sebaliknya.⁴⁶ Empat klasifikasi bagi *ghayr al-qat 'iyyah* yang *zanni* dikemukakan oleh al-Amidi di dalam *al-Abkar* adalah seperti berikut:

Pertama: *Al-Musallamat (prasupposition)*.⁴⁷ Menurut al-Amidi, *al-musallamat* adalah pernyataan yang boleh diterima akal bahawa ia menjadi bukti bagi pengetahuan yang lain (*'ilm akhar*),⁴⁸ atau ia adalah suatu pernyataan yang diambil daripada beberapa pernyataan bahawa ia menjadi bukti bagi dirinya sendiri (*nafsih*).⁴⁹ Seterusnya beliau membahagikan *al-musallamat* kepada dua bahagian, pertama: *usulan mawdu'an* iaitu *al-musallamat* yang diterima dengan sepenuh hati oleh semua pihak, dan yang kedua: *musadarah*, iaitu *al-musallamat* yang diterima tetapi diiringi dengan kecaman.⁵⁰ Menurut al-Ghazali pula, ia adalah pernyataan yang boleh diterima

⁴⁶ Al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:196; Ibn Sina, *al-Isharat*, 1:357.

⁴⁷ Lihat Jamil Saliba, *al-Mu'jam al-Falsafi*, Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnani, 1982. 2:372; Murad Wahbah, *al-Mu'jam al-Falsafi*, 404.

⁴⁸ Al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:196.

⁴⁹ Al-Amidi, *al-Mubin*, 92.

⁵⁰ Al-Amidi, *Daqa'iq al-Haqa'iq*, 2:237-238.

oleh golongan yang berbeza pandangan (*al-khasm*), atau pernyataan yang masyhur di antara dua golongan yang saling berbeza pandangan.⁵¹

Berdasarkan huraian yang dikemukakan oleh al-Ghazali dan al-Amidi, *al-musallamat* merupakan suatu pernyataan (*qadaya*) yang boleh diterima secara bersama oleh dua golongan yang saling berbeza pendapat. Ia biasanya digunakan untuk tujuan perbincangan dalam masalah *fiqhiyyah* dan menjadi premis (*muqaddimat*) bagi *al-qiyas al-jadali*. Ia tidak boleh dijadikan sebagai *muqaddimat* bagi *usul al-'aqidah* yang perlu disabitkan secara pasti dalam perbincangan ilmu kalam.

Kedua: *Al-Mashhurat* adalah pernyataan yang mesti diterima berdasarkan permuafakatan daripada bilangan yang ramai. Seperti pernyataan "adil adalah kebaikan" dan "zalim adalah kejahatan."⁵² Al-Amidi membahagikan *al-mashhurat* kepada dua bahagian. Pertama; *al-mashhurah al-mutlaqah*, iaitu pernyataan yang dipersetujui oleh seluruh umat manusia. Kedua; *al-mashhurah al-mahdudah*, iaitu pernyataan yang dipersetujui oleh segolongan manusia sahaja, seperti pernyataan "menyembelih haiwan adalah keburukan."⁵³

Menurut al-Ghazali pula, ia adalah pernyataan yang diterima semata-mata berdasarnya kemasyhuran (*shuhrah*) dan pandangan ramai, dan jelas pula dalam kalangan *ahl al-'ilm* bahawa ia merupakan *al-awwaliyyat* yang lazim dalam naluri akal (*gharizah al-'aql*).⁵⁴ Jika seseorang hendak menanggapi pernyataan *al-masyhurat* ini, ia tidak perlu kepada daya akal *mujarrad*, sangkaan (*wahm*) dan daya pancaindera, tetapi ia boleh difahami melalui sebab-sebab luaran (*al-asbab al-'aridah*) seperti kelembutan hati

⁵¹ Al-Ghazali, *Maqasid al-Falasifah* (Damsyiq: Matba'ah al-Dibah, 2000), 49.

⁵² Al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:196.

⁵³ Al-Amidi, *Daqa'iq al-Haqa'iq*, 2:238.

⁵⁴ Al-Ghazali, *Maqasid al-Falasifah*, 49.

(*riqqah al-qalb*) atau sifat ghairah dan taksub (*al-hamiyyah*) serta bangga diri (*al-anafah*) yang terbentuk dalam diri.⁵⁵ Jika seseorang mengosongkan pernyataan seumpama ini daripada dirinya dan dorongan jiwanya, tanpa melihat kepada nilai perilaku dan hukum-hukum syarak, maka ia bukanlah sesuatu yang mustahil untuk diragui kerana ia bukan perkara *fitriyyah*.

Dua pernyataan iaitu *al-musallamat* dan *al-mashhurat* yang telah dihuraikan di atas merupakan pernyataan yang digunakan untuk membentuk *al-qiyas al-jadali*. Pernyataan-pernyataan seumpamanya banyak digunakan dalam karya-karya usul fiqh, bagi mengukuhkan pendirian sesuatu mazhab.

Ketiga: *Al-Maqbulat*, iaitu pernyataan yang diterima oleh akal berdasarkan sangkaan baik terhadap pihak yang diambil pernyataannya, sama ada ia diambil daripada seorang individu atau beberapa orang, seperti murid yang mengambil sesuatu pernyataan daripada gurunya,⁵⁶ begitu juga dengan hukum hakam yang diterima daripada para nabi dan orang yang berkelayakan.⁵⁷

Menurut Ibn Sina pula *al-maqbulat* adalah pernyataan yang diterima daripada orang yang dipercayai benar pertuturannya,⁵⁸ seumpama sekumpulan yang ramai daripada *ahl al-tahsil* atau imam yang disangka baik.⁵⁹ Pernyataan seperti "bantulah saudaramu yang zalim dan dizalimi," menurut beliau merupakan pernyataan *al-maqbulat* yang termasuk dalam kategori *maznunat*, iaitu apabila diambil kira dari sudut adanya kecenderungan jiwa dan *shu'ur* (*consequesness*) untuk kemungkinan menerimanya.⁶⁰

⁵⁵ Al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, 226.

⁵⁶ Al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:196.

⁵⁷ Al-Amidi, *Daqa'iq al-Haqa'iq*, 2:238.

⁵⁸ Ibn Sina, *al-Najat* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), 97.

⁵⁹ Ibn Sina, *al-Isharat*, 1:356.

⁶⁰ Ibn Sina, *al-Isharat*, 1:358.

Manakala menurut al-Ghazali, *al-maqbulat* adalah pernyataan yang diterima daripada sekumpulan orang yang bilangan mereka itu tidak mencapai bilangan *mutawatir* atau daripada seseorang individu yang adil dan berilmu, seperti pernyataan yang diterima daripada ibu bapa, guru-guru dan pernyataan yang diambil daripada hadis *ahad*.⁶¹

Berdasarkan perbincangan yang dikemukakan, secara umumnya *al-maqbulat* adalah pernyataan yang diterima berasaskan kepada sangkaan baik terhadap sumber sesuatu pernyataan. Al-Ghazali pula menambah bahawa, ia hampir menyamai perbincangan kedudukan *ahad* dalam ilmu hadis. Bahkan al-Amidi secara tidak langsung bersetuju dengan al-Ghazali apabila menyatakan *al-maqbulat* juga merupakan pernyataan yang diterima daripada para nabi dan orang yang berkeelayakan.

Keempat: "*Ma awjaba tasdiq biha*". Pernyataan yang mesti diterima berdasarkan petunjuk fenomena zahir, seperti meyakini bahawa 'hujan turun' berdasarkan bukti 'terlihat gumpalan awan'.⁶² Pengkaji tidak menemui para ahli mantik Islam sebelum al-Amidi seperti Ibn Sina dan al-Ghazali yang membicarakan tentang pernyataan seumpama ini dalam perbincangan pernyataan yang *zanni*, namun beliau telah memasukkannya ke dalam bahagian tersebut. Ini mungkin bermaksud beliau menganggap walaupun adanya suatu keadaan yang pada zahirnya menjadi bukti jelas dan mesti diterima bagi suatu pernyataan seperti terlihatnya gumpalan awan yang membuktikan bahawa hujan turun, namun ada kemungkinan berlaku sebaliknya.

Kesimpulan daripada huraian-huraian yang dikemukakan bagi pernyataan-pernyataan *al-zanniyyat*, al-Amidi telah menyatakan bahawa ia adalah pernyataan yang membentuk *muqaddimat* bagi *dalil zanni*. Oleh itu

⁶¹ Al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, 229.

⁶² Al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:197.

pernyataan daripada kategori ini tidak boleh dijadikan sandaran dalam penghujahan ilmu akidah, kerana ia adalah pernyataan yang tidak meyakinkan dan tidak ada kepastian.

Kategori Ketiga: *Ghayr al-Zanniyat*

Manakala bahagian kedua daripada *muqaddimat* yang *ghayr qat'i* dinamakan *ghayr al-zanniyat* iaitu pernyataan yang kedudukannya lebih rendah daripada *al-zanniyat*. Ia adalah pernyataan yang dibuat bukan untuk dinilai benar atau tidak. Al-Amidi hanya meletakkan satu sahaja pernyataan yang digolongkan dalam kategori ini, iaitu *al-mukhayyalat*. Menurut beliau, *al-mukhayyalat* adalah pernyataan yang dibuat bertujuan untuk menarik seseorang kepada sesuatu perkara atau menjauhkan mereka daripada perkara tersebut.⁶³

Sementara itu di dalam kitab *al-Mubin*, al-Amidi mentakrifkan *al-mukhayyalat* sebagai suatu pernyataan yang dapat mempengaruhi jiwa seseorang untuk menghampiri atau menjauhi sesuatu perkara, dan ia berada pada kedudukan *al-tasdiq*, sekalipun ia tidak benar sama sekali.⁶⁴ Manakala di dalam kitab *Daqa'iq al-Haqa'iq* pula beliau menjelaskan ia adalah pernyataan yang tidak diterima oleh akal, namun berperanan untuk mempengaruhi jiwa bagi tujuan *al-targhib* (menghampirkan) dan *al-tanfir* (menjauhkan) dan ia adalah *muqaddimat* bagi *dalil al-takhyili*.⁶⁵

Ibn Sina berpendirian bahawa *al-mukhayyalat* selalunya mempengaruhi jiwa supaya adanya *al-tasdiq* dan adakalanya tidak ada *tasdiq* sama sekali.⁶⁶ Sementara itu menurut al-Ghazali, *al-mukhayyalat* merupakan pernyataan yang berada pada martabat yang paling bawah.

⁶³ Al-Amidi, *Abkar al-Afkar*, 1:197.

⁶⁴ Al-Amidi, *al-Mubin*, 94.

⁶⁵ Al-Amidi, *Daqa'iq al-Haqa'iq*, 2:278.

⁶⁶ Ibn Sina, *al-Isharat*, 1:362.

Ia adalah pernyataan yang mengumpamakan sesuatu dengan sesuatu yang bertujuan untuk memperlihatkan sesuatu itu sebagai baik atau buruk.⁶⁷ Seperti pernyataan yang menyamakan madu dengan cairan mur kuning yang pahit. Ia adalah tidak benar sama sekali, namun dikemukakan bertujuan *li al-tanfīr* (supaya orang menjauhinya).

Manakala menurut al-Qazwini pula, ia adalah pernyataan yang dibuat bertujuan memperdaya dan menarik perhatian seseorang kepada sesuatu atau menjauhkan mereka daripada sesuatu, maka mereka akan mendekatinya atau lari daripadanya. Ia menjadi *muqaddimat* bagi *qiyas shi'ri*.⁶⁸ Menurut al-Amidi ia adalah *muqaddimat* bagi *dalil al-takhyili* yang digunakan dalam penulisan dan pengucapan puisi. Dalam *Sina'at al-Khams* ia termasuk dalam kategori *muqaddimat* dalil yang digunakan untuk membuat syair atau puisi.

Kesimpulan daripada huraian-huraian yang dikemukakan oleh al-Amidi, *al-mukhayyalat* merupakan pernyataan yang dibuat semata-mata bertujuan untuk mempengaruhi jiwa seseorang, bukan untuk dinilai benar atau tidak. Oleh itu pernyataan daripada jenis *al-mukhayyalat* tidak boleh dijadikan sebagai *muqaddimat* dalil untuk mensabitkan ilmu akidah.

Bahagian seterusnya akan dilampirkan teks *Mawad al-Aqyisah* dan terjemahannya.⁶⁹

⁶⁷ Al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, 231.

⁶⁸ Najm al-Din al-Qazwini, *Sharh Risalah Shamsiyyah* (Kaherah: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1948), 169; al-Tahanawi, *Kashshaf*, 2:74.

⁶⁹ Terjemahan ini adalah berdasarkan teks kitab *Abkar al-Afkar* oleh al-Amidi daripada *Fasl* keempat, *Bab* kedua, *Qa'idah* ketiga. Ia diterbitkan Dar al-Kutub wa al-Watha'iq al-Qawmiyyah pada tahun 2004.

الفصل الرابع

فى انقسام مقدمات الدليل إلى قطعية ، وغير قطعية^(١)

والمقدمات منها قطعية ، وغير قطعية :

أما القطعية : فأنواع سبعة :

النوع^(٢) الأول : الأوليات :

وهى التى يصدق العقل بها عند تصور مفرداتها ، من غير توقف على نظر واستدلال ، ولا يجد الإنسان من نفسه يعد تصور المقدرات الخلو عنها : كالعلم بأن النفى والإثبات لا يجتمعان ، وأن الواحد أقل من الإثنين ، ونحوه .

الثانى : المقدمات النظرية القياس :

وهى كل قضية أوجب التصديق/ بها ، التصديق الضرورى بمقدماتها^(٣) : كالعلم بأن لـ ٣/ ب الأربعة زوج ؛ لعلمنا بأن الأربعة منقسمة بمتساويين ؛ وكل منقسم بمتساويين زوج .

الثالث : المشاهدات :

وهى كل قضية صدق العقل بها ، بواسطة الحس : كعلمنا بحرارة النار ، وبرودة الثلج ، ونحوه .

الرابع : المجربيات :

وهى كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحس مع التكرار ، ونوع من النظر : كالعلم بأن السمقونيا يسهل الصفراء .

الخامس : الحدسيات :

وهى كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحدس : كالعلم بحكمة صانع العالم ، عند رؤية العالم على غاية الحكمة ، والإنقان .

(١) انظر شرح الطوالع ص ٢٦-٢٨ ثم فانن بشرح المواقف ١/ ١٢٧-١٥٣ حيث ينقل صاحب المواقف ما أورده الأمدى هنا .

(٢) ساقط من (ب) .

(٣) فى ب (بمقدماته) .

السادس : المتواترات :

وهي كل قضية صدق^(١) العقل بها بواسطة إخبار جماعة . يؤمن من مثلهم الشواظر على الكذب : كالعلم بوجود مكة ، وبغداد ، ونحوه .

السابع : الوهميات في المحسوسات :

كالعلم^(٢) بأن كل جسم يجب أن يكون مشارا إليه ، وإلى جهته . فهذه هي المقدمات اليقينية ، التي يجب إنتهاء الدليل إليها ، قطعاً للتسلسل .

والدليل المنتهي إليها يكون - إن كانت صورته صحيحة كما يأتي^(٣) - قطعياً . إلا أن ما حصل لبعض الناس من تجربة ، أو تواتر ، أو حدس ، وإن كان حجة عليه مع نفسه ، فلا يكون حجة على غيره إلا أن يشاركه فيما حصل له .

وأما المقدمات التي ليست قطعياً : فمنها ظنية ، ومنها غير ظنية :

أما الظنية :

وهي ما يصدق العقل بها مع تجويز نقيضها ، تجويزاً بعيداً ؛ فأشياء أربعة :

الأول : المسلّمات :

وهي كل قضية يصدق العقل بها على أنها مبرهنة في علم آخر .

الثاني : المشهورات :

وهي القضايا التي أوجب التصديق بها ، إتفاق الجيم الغفير ، والعدد الكثير عليها ؛ كالحكم بأن العدل حسن لذاته ، والجور قبيح لذاته .

الثالث : المقبولات :

وهي القضايا التي يصدق العقل بها ؛ لحسن الظن بمن أخذت عنه : كاعتقاد ما يأخذه التلميذ عن أستاذه ، ونحوه .

(١) في ب (يصدق) .

(٢) في ب (كالحكم) .

(٣) انظر ل ٣٥ / أوما بعيداً .

الرابع : ما أوجب التصديق بها قرائن الأحوال الظاهرة :

كالتصديق بنزول المطر ، عند طلوع السحاب ، ونحوه .

فهذه هي مقدمات الدليل الظني .

وأما الغير ظنية^(١) :

فإما أن تؤثر في النفس تأثيراً ، من ترغيب ونفرة من غير تصديق بها ، أو لا تؤثر شيئاً

ل ١/٣٥

أصلاً .

والأولى^(٢) : تسمى المخيلات^(٣) : وهي ما تقال لأجل الترغيب فيما يقصد

الترغيب فيه ، أو التنفير عما يقصد التنفير عنه ؛ كتشبيه العسل بالمرّة الصفراء ، ونحوه .

فهذه هي مقدمات الدليل التخيلي .

وإن لم تكن مؤثرة تأثيراً ما ، أو كانت مؤثرة ، لكنها كاذبة في نفس الأمر ؛ فالدليل

المركب منها يكون فاسداً .

(١) فن ب (الظني) .

(٢) فن ب (الأولى المخيلات) .

Terjemahan

[Fasal mengenai] terbahagi *muqaddimāt dalīl* itu, kepada yang *qat`iyyāh* (pasti) dan yang *ghayr qat`iyyāh* (tidak pasti)⁷⁰

Dan *muqaddimat* itu [sebahagian] daripadanya *qat`iyyah* dan [sebahagian yang lain] *ghayr qat`iyyah*.⁷¹

Adapun [*muqaddimat* yang] *qat`iyyah* itu ada tujuh jenis.

Pertama: *al-awwaliyyat* (a priori), iaitu [*qadiyyah*] (pernyataan) yang diterima [secara terus] oleh akal ketika [ia] memahami konsep [sesuatu] *mufradat* (*individual*) [bagi *qadiyyah* tersebut], tanpa bersandarkan kepada *nazar* dan *istidlal*, [kerana] tidak ada manusia yang setelah [ia] memahami konsep [sesuatu] *mufradat* lalu [ia] melupakannya. Seperti pengetahuan tentang [makna] "nafi dan isbat itu tidak boleh ada bersama" dan "satu itu lebih kecil daripada dua".

Kedua: *al-muqaddimat al-nadzariyyah li al-qiyas* [dikenali juga sebagai *fitriyyah*], iaitu setiap pernyataan

⁷⁰ Pada fasal ini al-Amidi mengemukakan perbahasan mengenai *maddah al-qiyas*, beliau membahagikan ia kepada dua bahagian, iaitu *qat`iyyat* dan *ghayr qat`iyyat*. Di dalam kitab-kitab yang khusus membincangkan tentang ilmu mantik ia dikenali sebagai *mawad al-aqyisah*. Perbahasan mengenainya telah dikemukakan oleh ahli mantik sebelum beliau seperti Ibn Sina dan al-Ghazali. Lihat Ibn Sina, *al-Isharat*, 1:341-363.

⁷¹ *Muqaddimat dalīl* itu terbahagi kepada dua, pertama: *qat`iyyat*, iaitu *qadiyyah* yang mesti diterima akal dan tidak mungkin berlaku sebaliknya. Kedua: *ghayr qat`iyyat*, ia terbahagi kepada dua, pertama; *zanniyyat*, iaitu *qadiyyah* yang diterima akal namun ada kemungkinan berlaku sebaliknya, dan kedua: *ghayr zanniyyat*, iaitu *qadiyyah* yang dibuat untuk mempengaruhi jiwa manusia mendekati atau menjauhi sesuatu, bukan untuk diterima oleh akal benar atau salah.

yang mesti diterima [akal, iaitu] diterima secara *daruri*⁷² bersama *muqaddimatnya*⁷³, seperti pengetahuan tentang "empat adalah genap" kerana kita mengetahui "empat boleh dibahagi sama kepada dua bahagian" dan "setiap yang boleh dibahagi sama kepada dua, adalah genap".

Ketiga: *al-mushahadat*, iaitu setiap pernyataan yang diterima oleh akal melalui perantaraan pancaindera, umpama kita mengetahui tentang "panasnya api", "sejuknya salji" dan yang lain seumpamanya.

Keempat: *al-mujarrabat*, iaitu setiap pernyataan yang diterima oleh akal melalui perantaraan pancaindera secara berulang-ulang dan [termasuk] sebahagian daripada [kategori] *nazar*, [iaitu] seperti pengetahuan "Sakmonia itu dapat menghilangkan demam kuning".

Kelima: *al-hadsiyyat* (intuisi), iaitu setiap pernyataan yang diterima oleh akal melalui perantaraan intuisi, seperti pengetahuan tentang "kebijaksanaan pencipta alam" ketika melihat alam [dengan keadaannya] yang sangat *al-hikmah* dan *al-itqan*.

Keenam: *al-mutawatirat*, iaitu setiap pernyataan yang diterima oleh akal melalui perkhabaran sejumlah yang ramai, dan dipercayai dengan yakin tiada dalam kalangan mereka yang sepakat untuk berbohong, seperti pengetahuan tentang adanya negeri bernama Mekah dan Baghdad.

Ketujuh: *al-wahmiyyat* pada objek inderawi, seperti pengetahuan "setiap jisim pasti boleh ditunjuk arahnya."

Dan [tujuh macam pernyataan] ini adalah *al-muqaddimat al-yaqiniyyah* yang mesti berakhir dalil

⁷² Akal dapat menerimanya hanya semata-mata dengan memahami makna bagi kedua-dua pihak [*qadiyyah* tersebut] (*mawdu'* dan *mahmul*). Lihat Rushdi 'Aziz, *Tawdih al-Mafahim*, 177.

⁷³ Iaitu melalui perantaraan *al-qiyas* yang tidak luput dari akal fikiran. Ia bermaksud *al-qiyas* yang membenarkan pernyataan ini adalah dua *muqaddimah* yang wujud bersama dengan pernyataan tersebut dan ia tidak luput daripada akal fikiran.

kepadanya secara pasti, sebagai rangkaian yang saling berhubungan.

Dan dalil yang berakhiran kepadanya (*al-muqaddimat al-yaqiniyyah*) - jikalau *surahnya* adalah [turut] sah, sebagaimana yang akan dijelaskan - secara *qat'i*. Namun begitu perkara yang diperolehi oleh sebahagian orang melalui *tajribah*, *tawatur* atau *hads*, sekalipun semua itu menjadi hujah (*argument*) ke atas mereka dan dirinya, namun ia bukan hujah kepada orang lain melainkan orang itu turut berkongsi apa yang diperolehinya.

Dan adapun *muqaddimat* yang tidak *al-qat'i*⁷⁴ (pasti) pula [terbahagi kepada dua], sama ada yang *zanniyyah* atau yang bukan *zanniyyah*.

Adapun [*muqaddimat*] yang *zanniyyah* itu ialah sesuatu pernyataan yang diterima oleh akal, namun pada ketika yang sama ada kemungkinan berlaku sebaliknya, maka pernyataan yang *zanniyat* itu ada empat macam.

Pertama: *al-musallamat*, setiap pernyataan yang diperakui benar oleh akal, dan ia menjadi *burhan* (teorem) bagi pengetahuan yang lain

Kedua; *al-mashhurat*, pernyataan-pernyataan yang mesti diakui benar berdasarkan permuafakatan sekumpulan yang ramai, seperti pernyataan "adil adalah kebaikan" dan "zalim adalah kejahatan"

Ketiga: *al-maqbulat*, setiap pernyataan yang diperakui benar oleh akal kerana baik sangka dengan orang yang diambil pernyataannya, seperti seorang murid mempercayai sebarang pernyataan yang diambil dari gurunya.

Keempat: pernyataan yang mesti diperakui berdasarkan situasi yang nyata, seperti memperakui berlaku turunnya hujan ketika munculnya awan, ini adalah *muqaddimah dalil zanni*.

⁷⁴ Frasa "dan adapun *muqaddimat dalil* yang *ghair al-qat'i*" adalah 'ataf kepada frasa "adapun *muqaddimat* yang *qat'iyyah*."

Adapun [*muqaddimat dalil*] *al-ghayr zanni* (yang bukan *zanni*), maka [ia boleh datang daripada kemungkinan berikut, iaitu:] sama ada [untuk] mempengaruhi jiwa [orang yang mendengarnya, iaitu:] semata-mata supaya [mereka] menerimanya atau menolaknya tanpa [perlu mereka] memperakuihnya, atau ia tidak sedikitpun mempengaruhi [jiwa mereka].

Dan yang pertama: dinamakan *al-mukhayyalat* – iaitu pernyataan yang diungkapkan bertujuan menarik [perhatian orang lain kepada] perkara yang dikehendaki supaya diterima atau menjauhkan [orang lain daripada] perkara yang dikehendaki supaya ditolak seperti mengumpamakan madu dengan benda pahit berwarna kuning, maka ini adalah [contoh bagi] *muqaddimat dalil takhyili* (khayalan).

Sekiranya [pernyataan yang diungkapkan itu] tidak sedikitpun mempengaruhi [jiwa orang yang mendengar], atau mempengaruhi [jiwa mereka], namun begitu ia adalah *dusta fi nafs al-amr*⁷⁵ (sejak asal), maka dalil yang tersusun daripadanya adalah *fasid* (rosak).

Rumusan

Perbahasan tentang *mawad al-aqyisah* secara lebih tersusun dan rapi dalam ilmu mantik hanya mendapat

⁷⁵ *Fi nafs al-amr* adalah merujuk kepada keadaan yang lebih umum daripada wujud pada *al-khariji* (alam realiti - luar fikiran). Ia adalah sesuatu yang ada [atau tiada] pada *dhihn* (alam idea - dalam fikiran), atau ia adalah sesuatu yang boleh diterima [atau tidak boleh diterima] oleh realiti bahawa sesuatu itu ada pada *dhihn*, namun tidak mesti ada pada *al-khariji*. Lihat, Sayyid Sharif al-Jurjani, *Thalath al-Rasa'il fi Nafs al-Amr* (Amman: al-Aslayn fi al-Nashr, 2018), 71. *Dusta fi nafs al-amr* bermaksud pendustaan yang tidak boleh diterima sama ada pada *dhihn* atau pada *al-kharaj*, seperti pernyataan bahawa "tuhan itu ada dua". Ia berbeza dengan *dusta* pada *al-kharaj* (realiti) sahaja, namun diterima pada *dhihn*, seperti pernyataan "madu adalah benda kuning yang pahit" atau "wujudnya gagal warna putih." Kedua-dua pernyataan ini tidak benar pada *al-khariji* (realiti) namun ia boleh diterima akal.

perhatian setelah berlakunya gerakan penterjemahan *al-'ulum al-awa'il* (ilmu mantiq dan falsafah) ke dalam bahasa Arab. Pada peringkat awal, perbahasan ilmu mantik hanya menjadi tumpuan ahli falsafah Islam seperti al-Farabi dan Ibn Sina. Kemudian ia mendapat perhatian para *mutakallim* yang dimulakan oleh al-Ghazali. Beliau berusaha memurnikan ilmu mantik dengan ilmu naqli. Di antara usaha tersebut adalah dengan mengenegahkan perbahasan *mawad al-aqyisah* menurut cara yang sesuai dengan akidah Ahl al-Sunnah. Usaha ini kemudiannya diteruskan oleh para *mutakallim* sesudahnya, di antaranya adalah al-Amidi yang telah berusaha gigih mengetengahkan beberapa pembaharuan dalam perbahasan *mawad al-aqyisah*.

Sehubungan itu, makalah ini mengenegahkan analisis serta terjemahan karya al-Amidi, iaitu kitab *Abkar al-Afkar*, yang mana di dalam *muqaddimah*nya terkandung perbahasan berkaitan *al-istidlal* (pendalilan) yang berfokuskan antara lain kepada kaedah ilmu mantik yang turut dibahaskan di dalamnya dengan perbahasan *mawad al-aqyisah*. Analisis dan terjemahan ini dapat memudahkan dan membantu para pembaca dan pengkaji terutama dalam bidang usuluddin dan falsafah memahami pemikiran epistemologi Islam terutama menurut sebagaimana yang diketengahkan oleh al-Amidi. Beliau telah menyusun dan memperkemaskan pengkategorian *mawad al-aqyisah*, dengan membahagikannya kepada dua kategori utama iaitu *qat'iyah* (yang pasti) dan *ghaiy qat'iyah* (yang tidak pasti). Bagi setiap kategori itu ditetapkan dengan beberapa klasifikasi dan dihuraikan definisi bagi setiap satu daripadanya. Beliau juga turut mengemukakan pendirian yang berbeza terhadap beberapa klasifikasi berbanding dengan ahli mantik sebelumnya.

Rujukan

- Al-Amidi, 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad bin Salim. *Abkar al-Afkar*. Kaherah: Dar al-Kutub wa al-Watha'iq al-Qawmiyyah, 2004.
- Al-Amidi, 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad bin Salim. *Daqa'iq al-Haqa'iq*. Beirut: Kitab Nashirun, 2019.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Maqasid al-Falasifah*. Damsyiq: Matba'ah al-Dibah, 2000.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Mi'yar al-'Ilm*. Jeddah: Dar al-Minhaj, 2016.
- Ibn Abi Usaibi'ah, Mawqif al-Din Abu al-'Abbas Ahmad bin Sadid bin Khalifah. *'Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Atibba'*. Kaherah: Dar Ma'arif, 1996.
- Ibn Khillikan, Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim. *Wafayat al-A'yan wa Anba' al-Abna' al-Zaman*. Beirut: Dar al-Sadir, 1972.
- Ibn Sina, al-Hussayn bin 'Abd Allah bin Hasan bin 'Ali. *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Kaherah: Dar al-Ma'arif, 1983.
- Ibn Sina, al-Hussayn bin 'Abd Allah bin Hasan bin 'Ali. *Al-Najat*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982.
- Jamil Saliba. *Al-Mu'jam al-Falsafi*, Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnani, 1982.
- Al-Jurjani, Sayyid Sharif. *Thalath al-Rasa'il fi Nafs al-Amr*. Amman: al-Aslayn fi al-Nashr, 2018.
- Mohd Fauzi Hamat, "Format al-Burhan Dalam Tradisi Pengajian Mantik: Tumpuan Khusus Terhadap Teks Kitab *al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, Karangan al-Imam al-Ghazzali," *AFKAR: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 4(1) (2003): 103-144.
- Murad Wahbah. *Al-Mu'jam al-Falsafi*. Kaherah: n.p, 1979.
- Al-Qazwini, Najm al-Din. *Sharh Risalah Shamsiyyah*. Kaherah: Mustafa al-Bab al-Halabi, 1948.

Ruzaimi, Mohd Fauzi, Azmil, "Mawad al-Aqyisah dalam Karya Abkar al-Afkar oleh al-Amidi," *Afkār* Vol. 24 No. 2 (2022): 1-34

Rushdi 'Aziz Muhammad. *Tawdih al-Mafahim fi al-Mantiq al-Qadim*. Shibin El-Kom: Matba'ah al-Shams, 2000.

Salah al-Din, Khalil bin Aybak al-Shafadi. *Al-Wafi wa al-Wafayat*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath, 2000

Al-Tahanawi. *Kashshaf al-Istilahat al-Funun*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

Ruzaimi, Mohd Fauzi, Azmil, “*Mawad al-Aqyisah* dalam Karya *Abkar al-Afkar* oleh al-Amidi,” *Afkār* Vol. 24 No. 2 (2022): 1-34