

# MANTIQ / LOGIKA SEBAGAI MUQADDIMAH ILMU (KAJIAN TERHADAP PEMIKIRAN AL GHAZALI)

Ishak Abd. Aziz\*

**Abstract:** *This article tries to elaborate the position of mantiq /logic in knowledge, especially in Islamic theoretical knowledge or wisdom from al-Ghazali's point of view based on his book al-Mustafa min 'Ilm al-Usul (the Quintessence of the Principle of Islamic Jurisprudence). The texts which touch the issue and the brief explanation of mantiq/logical discussion in his book are translated by the writer with anotation and then will be analysed and interpreted objectively.*

**Keywords:** *mantiq (logic), al-Ghazzali*

## PENDAHULUAN

Dalam sebuah statmen Al-Ghazali pernah menyatakan ”*barang siapa yang tidak mngenal ilmu mantiq, maka ilmu pengetahuannya tidak valid (tsiqah)*”.<sup>1</sup> Kedudukan mantiq<sup>2</sup> dalam ilmu pengetahuan adalah antara isu yang menjadi pembahasan menarik di kalangan para Filosof begitu juga dikalangan pemikir Islam. Ia pada mulanya dicituskan para Filosof Yunani klasik seperti Socrates, Plato dan Aristotle sehingga kepada zaman dimana ketika itu bermunculan para Filosof Muslim. Dalam konteks ini, penulis akan mencoba melihat isu ini menurut tanggapan Al-Ghazali berdasarkan apa yang diabadikannya dalam muqaddimah al-kitab dalam kitab *al-Mustasfa 'ilm al-Ushul* (Saripati Perundangan Islam), sebuah karya pentingnya yang mensintesiskan antara Mantiq dengan pembahasan ‘ilm Usul al-Fiqh. Pandangan beliau berhubung dengan isu ini yang terdapat dalam karya-karya ilmiahnya yang lain akan turut dilibatkan. Sebelum dianalisis mukadimah tersebut, penulis akan menterjemah dan menganotasikan terlebih dahulu petikan yang berkaitan dengan isu yang akan diperbincangkan dan sedikit bagian yang menjelaskan sorotan topik

---

\* Dosen Tetap Fakultas Ushuluddin IAIN Sultan Thaha Saifuddin Jambi

perbincangan Mantiq secara ringkas, meliputi topik pembahasan konseptual (Arab: *al-tasawwurāt*; Inggris: *concepts*) dan penghukuman (Arab: *al-tasdiqāt*; Inggris: *judgements*).

## TERJEMAHAN TEKS MUQADDIMAH AL-KITAB DARI KITAB AL-MUSTASFA MIN'ILM AL-USHUL;<sup>3</sup> MENYENTUH KEDUDUKAN MANTIK DAN TOPIK PEMBAHASANNYA

“Kami menyebut dalam mukadimah [kitab] ini tentang persoalan yang lazimnya boleh di anggap oleh akal<sup>4</sup> (*maddrik al-'uqul*) dan keterhad-nya [te rbatas hanya] kepada perkara definisi<sup>5</sup> (Arab: *al-hadd*; Inggris: *definition*) dan perkara *burhani*/bukti<sup>6</sup> (Arab: *al-burhan*; Inggris: *demonstration*). Kami [juga] akan menyebut di dalamnya tentang syarat *al-hadd haqiqi*<sup>7</sup> dan syarat *al-burhan haqiqi* beserta penjelasan tentang bagian-bagian keduanya [*al-hadd dan al-burhan*] berazaskan *manhaj* yang lebih ringkas berbanding dengan apa yang telah kami terangkan dalam kitab Mihak al-Nazar<sup>8</sup> dan Mi'yar al- 'Ilm<sup>9</sup>

Mukadimah ini sebenarnya bukan termasuk sebagian dari himpunan 'Ilm Usul al-Fiqh dan bukan juga menjadi mukadimah khusus bagi disiplin tersebut.<sup>10</sup> Ia menjadi mukadimah kepada semua disiplin ilmu.<sup>11</sup> Barang siapa yang tidak mengetahui tentangnya (memahami) kaedah-kaedah Mantiq, maka ilmu pengetahuan yang dimilikinya tidak boleh dipercayai (*la tsiqata bi'ilmih*). Oleh sebab itu, siapa yang tidak ingin menulis (mengambil pemebelajaran) dar mukadimah ini, maka ia hendaklah memulai [membaca] kitab ini bermula dari bagian pertama karena bagian tersebut adalah titik permulaan bagi 'Ulm Ushul al-Fiqh. Bukan saja 'Ilm Ushul al-Fiqh, atas sifatnya sebagai ilmu berbentuk teoretikal, yang perlu kepada mukadimah ini, tapi ia juga diperlukan oleh semua disiplin-disiplin ilmu berbentuk teoretikal<sup>12</sup> yang lain, sebagaimana yang diperlukan oleh 'Ilm Ushul al-Fiqh.

Ketahuilah bahwa persepsi (Arab: *idrak*; Inggris: *perception*) terhadap sesuatu boleh dibagikan (dikategorikan) kepada dua jenis penanggapan tentang zat-zat tunggal sesuatu (Arab: *al-abad al-mufrad*; Inggris: *simple substance*), misalnya anda boleh mengetahui tentang makna-makna seperti 'jisim', 'gerak' (*al-harakah*), 'alam', 'baharu' (*al-hadits*), 'qadim'<sup>13</sup> (Arab: *qadim*; Inggris: *eternal in the past*), dan makna-makna lain yang ditunjukkan oleh (dapat difahami menerusi) katanama-katanama tunggal, [sementara makna] keduanya pula ialah penanggapan tentang hubungan (Arab: *nisbah*; Inggris: *relation*) antara sesuatu katanama tunggal [yang dikait atau digabungkan] dengan kata nama

tunggal yang lain, dalam bentuk penafian atau pengitsbatan (Arab: *al-nafy wa al-ithbat*; Inggris: *affirmation and negation*).<sup>14</sup> Ini bermaksud, pertama sekali anda hendaklah mengetahui makna lafaz-lafaz tunggal seperti “alam”, “baharu” dan “qadim”, kemudian anda hubungkan mana-mana lafaz tunggal tersebut kepada sesuatu lafaz tunggal yang lain sama ada dalam bentuk penafian atau pengitsbatan. Sebagai contoh anda hubungkan perkataan “qadim” kepada perkataan “alam” dalam bentuk penafian dan anda nyatakan “alam ini bukannya qadim (Arab: *laysa al-‘alam qadiman*; Inggris: *the universe is not eternal in the past*) atau anda hubungkan perkataan “baharu” kepadanya (kepada perkataan ‘alam’ tersebut) secara pengitsbatan dan anda nyatakan “alam ini adalah baharu”. Bahagian terakhir [dari dua kategori ini] saja yang boleh diisytiharkan sebagai suatu pernyataan yang benar atau palsu.<sup>15</sup>

Adapun bagian pertamanya (kategori kata nama tunggal), ia memang tidak boleh sama sekali dibenarkan atau disangkal<sup>16</sup> kerana pembenaran [juga penyangkalan sesuatu pemyataan] hanya boleh dibuat terhadap pernyataan yang mempunyai unsur perkhbaran (Arab: *al-khabar*, Inggris: *declaration*).<sup>17</sup> Pemyataan semacam ini sekurang-kurangnya terdiri dari dua juzu’ kata tunggal; kata sifat (Arab: *wasf*; Inggris: *description*) dan sesuatu yang disifatkan (Arab: *mawsuf*, Inggris: *described thing*). Apabila sesuatu kata sifat dihubungkan dengan sesuatu benda yang disifatkan sama ada dalam bentuk penafian atau pengitsbatan, maka pemyataan tersebut boleh dibenarkan atau disangkal (dinafikan kebenarannya).

Adapun kata-kata seseorang berbentuk katanama tunggal semata-mata seperti ‘baru’, ‘jisim’ dan ‘qadim’, ia tidak boleh dibenarkan atau disangkal. Dalam menjelaskan kedua-dua kategori ilmu yang ditanggapi oleh akal manusia ini, adalah tidak menjadi kesalahan atau kejanggalan andaikata digunakan berbagai istilah berlainan [bagi merujuk kepada maksud kedua-dua kategori tersebut]. Ini kerana perkara (maksudnya pengertian bagi perkara) yang berlainan tentu berhak dinyatakan untuk meneruskan ungkapan-ungkapan lafazh yang berlainan asalkan ia menjurus ke arah pengertian yang dimaksudkan. [Ini kerana] kedudukan lafazh adalah sama [selaras] dengan maknanya, di mana sesuatu makna perlu selaras dengan lafazh yang digunakan [untuk merujuk kepada makna tersebut].<sup>18</sup>

Para ulama Mantiq telah menamakan makrifah tentang katanama tunggal sebagai ‘tashawwur’<sup>19</sup> (Arab: *tashawwur*, Inggris: *concept*) dan ma’rifah tentang hubungan perkhbaran<sup>20</sup> antara satu katanama tunggal [subjek (Arab: *mawdu’*;

Inggris: *subject*) dengan satu katanama tunggal yang lain [prediket (Arab: *mahmul*; Inggris: *predicate*)] sebagai ‘tashdiq’<sup>21</sup> (Arab: *tasdiq*; Inggris: *judgement*). [Untuk menjelaskan maksud ini], mereka menyatakan bahwa sesuatu ‘ilmu’ (ilm) adalah [terdiri dari] sama ada ilmu yang berbentuk ‘tasawwur’ ataupun ilmu yang berbentuk ‘tashdiq’. Sebagian kalangan ulama kita<sup>22</sup> menamakan pengetahuan pertama (pengetahuan awal) sebagai ‘kognisi’ (Arab: *ma‘rifah*; Inggris: *cognition*) dan pengetahuan [dari kategori] kedua sebagai ‘ilmu’ (Arab: *ilm*; Inggris: *knowledge*). Ini karena mereka terikut-ikut dengan pandangan ulama Nahwu Arab (Arab: *al-nuhat*; Inggris: *philologist*) yang berpandangan bahwa sesuatu pengetahuan yang bersifat kognisi hanya memerlukan kepada satu objek (Arab: *maful*; Inggris: *object*) saja, misalnya anda mengungkapkan “*‘araftu Zaydan*” (saya kenal Zaid), sedangkan sesuatu pengetahuan yang bersifat dugaan<sup>23</sup> (Arab: *al-zann*; Inggris: *opinion*) memerlukan kepada dua objek, misalnya anda mengungkapkan “*zhanantu Zaydan ‘ilman*” (saya sangka Zaid adalah seorang yang alim). Anda sama sekali tidak boleh menyatakan [ungkapan-ungkapan seperti] “*zanantu Zaydan*” (saya sangka Zaid) atau “*zanantu ‘ilman*” (saya sangka seorang alim) [dan anda berhenti sebatas itu saja]. Memandangkan ‘*Urn*’ adalah sebahagian dari bab *al-zhann* (*wa al-‘Urn min bab al-zhann*)<sup>24</sup>, maka anda perlu mengungkapkan [misalnya], “*‘alimtu Zaydan ‘adlan*” (saya tahu bahwa Zaid adalah seorang yang adil)<sup>25</sup> [karena ia juga memerlukan kepada dua objek].

Memang dari segi adat kebiasaannya, pengertian-pengertian ini diistilahkan dengan bermacam-macam istilah. Apabila anda faham tentang perbezaan antara dua kategori ilmu tersebut, maka gelaran-gelaran yang diberikan kepada istilah tersebut tidak sepatutnya diperdebatkan lagi. Oleh itu, kita nyatakan sekarang bahwa seluruh persepsi terhadap sesuatu perkara adalah berkisar kepada ‘kognisi’ dan ‘ilmu’ atau ‘tashawwur’ dan ‘tasdiq’. Setiap pengetahuan yang boleh dinyatakan benar atau palsu perlu didahului dengan pengetahuan tentang dua ‘kognisi’ atau dua ‘tashawwur’ (yaitu yang membentuk pernyataan itu sendiri). Seseorang yang tidak tahu [untuk mentashawwurkan secara jelas] tentang sesuatu katanama tunggal, bagaimana mungkin ia tahu tentang [maksud] sesuatu pernyataan tergubah (yaitu yang terdiri daripada gabungan dua katanama tunggal subjek dan prediket). Barang siapa tidak memahami maksud ‘alam’ dan ‘baru’, bagaimana mungkin ia boleh memahami pernyataan berbunyi “alam ini adalah baru”?

Ilmu kategori pertama (yaitu tashawwur) boleh dibagi kepada dua jenis; pertama, tashawwur bersifat asasi (awwali), dan *tashawwur* bersifat *mathlub* [yang perlu difikir dan dikaji secara teliti maksudnya]. Pengetahuan dari jenis pertama (yaitu yang bersifat awwali) adalah pengetahuan tentang pengertian sesuatu katanama tunggal, tanpa perlu dikaji maksudnya (boleh difahami maknanya dengan mudah), misalnya maksud lafaz-lafaz seperti ‘wujud’, ‘sesuatu benda’ (Arab: *al-syay*’; Inggris: *thing*) dan kebanyakan benda inderawi (data inderawi yang dapat diserap oleh pancaindera manusia). Manakala pengetahuan dari jenis kedua (yaitu yang bersifat *mathlub*) ialah pengetahuan tentang katanama tunggal yang menunjukkan kepada sesuatu makna bersifat kolektif (Arab: *jumli*; Inggris: *collective*) dan pengertiannya tidak diditilkan dan ditafsirkan [secara jelas]. Pengertian semacam ini perlu ditafsirkan meneruskan [kaedah] *al-hadd*. Begitu juga dengan kategori ilmu kedua (yaitu ilmu ‘tashdiq’). Ia juga boleh dibagi kepada dua jenis, pertamanya *tashdiq* bersifat asasi, misalnya pengetahuan tentang perkara-perkara yang mudah diketahui secara *dhururi*, kedua *tashdiq* bersifat *mathlub* yaitu yang memerlukan kajian dan penelitian mendalam,<sup>26</sup> misalnya pengetahuan tentang perkara-perkara bersifat teoretikal.

Pengetahuan tentang tashawwur bersifat *mathlub* hanya boleh dicapai seperti halnya kaedah *al-hadd*, sementara pengetahuan tentang *tashdiq* dari jenis *mathlub*<sup>27</sup>, hanya boleh dicapai seperti halnya kaedah *al-burhan*<sup>28</sup>. Ini bermakna bahwa kaedah *al-burhan* dan *al-hadd* adalah alat (instrumen) yang digunakan untuk mencapai pengetahuan tentang semua jenis ilmu bersifat *mathlub* [baik itu dari kategori ilmu tasawwur ataupun ilmu *tasdik*]. Jelasnya muqaddimah yang dipaparkan di sini bertujuan menerangkan tentang ilmu yang boleh dicerna oleh akal manusia, mempunyai dua dasar pembahasan; pertama, **al-hadd** dan kedua **al-burhan**”.

## KEDUDUKAN MANTIQ SEBAGAI MUQADDIMAH ILMU

Dalam keterangan teks yang telah diterjemahkan, al-Ghazali menjelaskan kedudukan Mantiq sebagai ‘muqaddimah bagi segala ilmu’. Ilmu yang dimaksudkan di sini ialah ilmu yang bersifat teoretikal, sebagaimana yang dapat difahami dari penjelasan diatas, seperti *‘Ilm Usul al-Fiqh* itu sendiri terhadap Mantiq.<sup>29</sup> Di sini al-Ghazali menekankan tentang relevannya kaedah mantiq untuk digunakan dalam semua lapangan ilmu bersifat teoretikal, baik itu ilmu yang berkaitan dengan keagamaan (*ukbrowiyi*) ataupun keduniaan (ilmu umum).

Sebenarnya pandangan al-Ghazzali yang diuraikannya dalam *al-Mushtafa* ini bukan merupakan satu idea barunya dalam menanggapi isu kedudukan Mantiq dalam bidang ilmu. Ia hanya mengukuhkan kembali dalam pandangannya tersebut, sebagaimana yang diutarakannya dalam *Mi'yar al- 'Ilm*. Dalam karya tersebut, al-Ghazali menyatakan bahwa kaedah mantiq amat bermanfaat untuk semua ilmu bersifat teoretikal, apakah itu ilmu-ilmu akal atau *'Ilm al-Fiqh*. Menurutnya lagi proses membuat dalil yang dikenal sebagai *al-nazhar*<sup>30</sup> dalam bidang ilmu akal tidak ada bedanya dengan proses yang sama dalam bidang *'Ilm al-Fiqh*, sama ada dari segi kaedah susunan atau dari segi syaratnya. Perbezaan yang berlaku hanyalah dari sudut pengambilan muqaddimahnya saja.<sup>31</sup> Ini kerana *al-nazhar* yang digunakan dalam bidang *al-Fiqh* boleh terdiri dari proposisi *al-Masyburat*,<sup>32</sup> *al-maqbulat* (pendapat yang boleh diterima sebagai benar) dan *al-mazhnuunat* (perkara yang berkemungkinan benar).<sup>33</sup> Sedangkan *al-nazhar* yang digunakan dalam bidang ilmu akal, khususnya yang dikaitkan dengan falsafah memerlukan penggunaan premis-premis yang harus melahirkan konklusi bertarap *'ilm al-yaqin*. Bentuk mencari dalil yang bercorak inilah yang menjadi kebanggaan di kalangan filosof.

Dalam bidang kajian Mantiq dan Falsafah, terdapat perbezaan pandangan di kalangan filosof dalam menentukan kedudukan Mantiq, baik ia sebagai alat bagi Falsafah atau ia menjadi bagian dari Falsafah itu sendiri.<sup>34</sup> Majoritas pemikir Falsafah berpendapat bahwa Mantiq adalah alat bagi Falsafah, ini berdasarkan apa yang dicatat oleh al-Ghazali di dalam *al-Mushtafa*, rupanya al-Ghazali lebih cenderung kepada pemikiran mereka. Beliau melihat Mantiq sebagai sebuah metodologi, suatu alat dan muqaddimah bagi ilmu. Pemikiran ini selaras dengan pandangan Aristotle<sup>35</sup> yang bertanggungjawab menyusun kaedah Mantiq sehingga beliau digelar sebagai guru pertama (*al mu'allim awal*), sedangkan guru keduanya (*al mu'allim tsani*) adalah al Farabi.<sup>36</sup> Dalam sistem ilmu Falsafah, beliau meletakkan Mantiq sebagai pengantar kepada semua kajian Falsafah dan sekaligus mengedepankan urgensinya dalam tradisi ilmu.<sup>37</sup> Penterjemahan Mantiq ke dalam bahasa Arab juga dalam upaya memperkenalkan ilmu ini sebagai sebuah metoda pemikiran serta alat untuk mencapai ilmu pengetahuan.<sup>38</sup>

Apa yang dinyatakan oleh al-Ghazali dalam *al-Mustafa* berkenaan kedudukan Mantiq itu pula merupakan pemikiran mayoritas dari para filosof versi Mantiq seumpama al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd dan lain-lain. Al-Fara-

bi, misalnya mengibaratkan kaedah-kaedah Mantiq yang digunakan sebagai alat-alat untuk menguji kebenaran sesuatu maakulat atas dasar pemikiran manusia semata, tanpa bantuan dipandu dari kaedah-kaedah mantiqiyah, cara demikian seringkali terjadi khilaf, malah boleh jadi gagal untuk mengetahui hakikat sesuatu, tidak berhasilnya itu laksana alat-alat yang digunakan untuk menimbang dan mengukur benda-benda berjisim,<sup>39</sup> akan tetapi tidak ditemui hakikat kebenarannya.

Ibn Sina juga turut mempunyai pendirian yang sama. Menurutny Mantiq adalah pengantar untuk Falsafah. Akan tetapi terhadap mereka yang mampu berfikir tepat dengan menggunakan apa yang disebut sebagai *al-saliqah*, maka ia tidak memerlukan Mantiq. Perumpamaannya sebagai mana orang-orang Arab Badawi yang tidak memerlukan *‘Ilm al-Nahw* untuk berbahasa karena, mereka boleh berbahasa dengan kekuatan dan kemampuan berbahasa secara thabi’i berdasarkan *al-saliqah* yang dimilikinya.<sup>40</sup>

Oleh karena itu para pemikir Islam sepakat mengatakan bahwa kedudukan Mantiq sebagai muqaddimah ilmu pengetahuan, hal itu menunjukkan bahwa kesemua mereka mempunyai kefahaman yang jelas tentang kedudukan disiplin peninggalan Aristotie tersebut dalam hirarki ilmu. Kesadaran tentang kedudukan Mantik sebagai “alat” bagi ilmu, maka ia akan bermanfaat untuk kelancaran proses berfikir tepat dan mencapai *al-hikmah*,<sup>41</sup> sebagaimana yang ditegaskan oleh Ibn al-Haytham<sup>42</sup> dan ilmu yakin (Arab: *ilm al-yaqin*; Inggris: *absolutely certain knowledge*) menurut istilah lebih spesifik yang digunakan oleh al-Ghazali,<sup>43</sup> mendorong mereka untuk mendekati disiplin tersebut.

Mereka cukup sadar bahwa kegunaan alat tersebut bukan saja terbatas kepada kawasan geografi dan peradaban tertentu, tapi ia melangkah jauh seantero geografis dalam semua peradaban manusia yang ada. Ini karena semua manusia, tanpa melihat latar belakang agama dan peradaban mereka, yang prinsip adalah manusia amat memerlukan suatu “alat intelektual” berupa metodologi berfikir logik yang multi hikmah untuk tujuan kebaikan dan kemaslahatan ummat sesuai dengan fungsi tertentu dari “alat” tersebut. Kesadaran tentang faktual inilah yang menimbulkan motivasi keinginan umat Islam untuk menterjemahkan karya-karya Mantiq ke dalam bahasa Arab pada zaman kemajuan ilmu pengetahuan dalam sejarah keemasan Islam sehingga mayoritas ilmuwan Muslim ketika itu rensponsif terhadap eksistensi ilmu tersebut.

Walaupun al-Ghazali sependapat dengan sebahagian besar ahli Mantiq sebelumnya, prihal menanggapi Mantiq sebagai ilmu alat, namun demikian

keutamaan al-Ghazali dari ulama-ulama lainnya, yaitu beliau berusaha menggunakan 'alat' tersebut untuk kepentingan memperkaya hazanah ilmu-ilmu keislaman, dan yang tak kalah pentingnya untuk mengkaji validitas eksistensi *Ilm al-Kalam* dan *Ilm Usul al-Fiqh* serta mengukuhkan doktrin-doktrin Islam dengan menggunakan 'alat' sesuai mengikuti kaedahnya. Ini tidak sama dengan kecenderungan besar tokoh-tokoh Mantiq sebelumnya yang lebih gemar menggunakan Mantiq untuk membahas tentang teori-teori Falsafah. Al-Farabi, misalnya menyatakan, bahwa seni logika umumnya memberikan aturan-aturan, yang bila diikuti dapat memberikan pemikiran yang besar dan mengarahkan manusia secara langsung kepada kebenaran dan menjauhkan dari kesalahan-kesalahan.<sup>44</sup> Selanjutnya ia katakan bahwa logika juga membantu kita membedakan yang benar dan yang salah dan memperoleh cara yang benar dalam berpikir atau dalam menunjukkan orang lain kepada cara ini.<sup>45</sup> Identik dengan al-Ghazali, maka al-Farabi berusaha untuk mensinergikan antara Filasafat dan agama. "Kebenaran agama dan kebenaran filsafat secara nyata adalah satu, meskipun secara formal berbeda. Pendapat ini menunjukkan kemungkinan persesuaian antara filsafat dan ajaran Islam. Al-Farabi orang pertama yang telah membangun filsafat di atas kesesuaian ini".<sup>46</sup> Rujukan ini berdasarkan atas dua hal utama; *pertama*, memperbaiki filsafat pengikut Aristoteles dan membungkusnya dalam bentuk Platonis agar lebih sesuai dengan ajaran Islam. *Kedua*, memberikan penafsiran rasional tentang kebenaran agama. Al-Farabi menerangkan filsafat dengan cara agama dan memfilsafatkan agama, dengan demikian mendorong keduanya kesatu arah, sehingga keduanya bisa difahami dan selaras.<sup>47</sup>

Peranan al-Ghazali sebagaimana dipaparkan di atas telah berhasil mengukuhkan dasar-dasar ilmu keislaman, seperti juga yang telah diletakkan oleh tokoh-tokoh ilmunan sebelumnya seperti al-Imam al-Syafi'i, al-Imam al-Asy'arf, al-Imam al-Juwayni dan lain-lain. Dengan serius beliau menanggapi Mantiq sebagai 'alat' bagi Falsafah, sebagai konsekwensinya berarti mantiq harus terpisah dari filsafat. Setelah itu, ia berusaha pula untuk mendampingkan Mantiq yang telah diletakkannya sebagai suatu disiplin ilmu tersendiri dengan disiplin ilmu Islam.

Sebenarnya kelahiran kitab "*Mi'yar al-'Ilm*" sebelum *al-Mustafa* adalah rencana awal beliau untuk memperlihatkan Mantiq sebagai 'alat' dan 'neraca ukuran' bagi ilmu. Memang karya tersebut dihasilkannya khusus untuk tujuan tersebut sebagaimana yang tercermin dari pernyataan beliau bahwa "*Me-*

*mahami kaedah-kaedah berfikir, al-nazhar, menerangkan jalan-jalan kias dan pengambilan pengajaran* <sup>48</sup>

Setelah kitab *Mi'yar* dihasilkan dengan tujuan untuk menjadikan kaedah Mantik sebagai 'alat' dan 'neraca ukuran' untuk digunakan al-Ghazzali menyanggah beberapa pandangan Filofof dilihatnya tidak selaras dengan akidah Islam, al-Ghazzali berusaha pula menghasilkan kitab "*al-Qisthas al-Mustaqim*" (Neraca Timbangan Yang Betul). Karya ini juga menobatkan Mantik sebagai 'alat' dan 'neraca timbangan' bagi ilmu. Kalau di dalam kitab *Mi'yar*, al-Ghazzali menggunakan istilah "*mi'yar*" yang bermaksud 'neraca ukuran', tapi di dalam kitab *al-Qisthas al-Mustaqim*, beliau menukar nama tersebut dengan memperkenalkan nama baru yaitu "*mizan*" yang berarti "neraca timbangan". Seterusnya, kalau kitab "*Mi'yar*" dimaksudkan untuk menolak pandangan Filofof berkaitan dengan beberapa masalah yang ia tidak sependapat, maka kitab *al-Qisthas al-Mustaqim* dihasilkan untuk memperkenalkan kepada golongan syiah yang berpegang kepada konsep imamah maksum, tentang kaedah berfikir berasaskan 'neraca timbangan' akal yang tepat dan juga kepada golongan Muktaizilah yang lebih berpegang kepada utamaan akal ketimbang terhadap sumber-sumber wahyu.<sup>49</sup>

Kelahiran *al-Mustafa* adalah sebagian dari usahanya untuk memperkenalkan Mantiq sebagai suatu 'alat' yang bukan saja sesuai untuk digunakan dalam membahask teori-teori Falsafah, malahan juga sesuai untuk digunakan menguraikan prinsip-prinsip *Usul al-Fiqh*. Oleh karena itu penulis melihat, al-Ghazzali banyak menggunakan kaedah-kaedah *al-hadd* dan *al-burhan* dalam menguraikan pembahasan *Usul al-Fiqh* dalam karya tersebut. Sebahagian dari contoh-contoh pembahasan tersebut telah disinggunginya dalam mukadimah *al-Mustafa*, yaitu semasa beliau menguraikan tentang kaedah-kaedah Mantiq yang menjadi pengantar kepada karya tersebut.

Selain dari apa apa yang telah penulis ketengahkan di atas, masalah lain yang ingin penulis katakan disini yaitu statmen al-Ghazali dalam mukadimah *al-Mustafa* (seperti telah penulis kemukakan diatas) bahwa "*barang siapa yang tidak mngenal ilmu mantiq, maka ilmu pengetahuannya tidak valid(tsiqah)*."<sup>50</sup> Kenyataan ini tidak harus dilihat sebagai kenyataan seorang tokoh cendekiawan muslim yang telah terlalu terpesona dengan kehebatan Mantiq Greek, sehingga dengan demikian ia harus banyak kritikan, sebagaimana yang menjadi kecenderungan sebagian dari ilmuwan muslim. Ia harus dilihat sebagai kenyataan untuk menyadarkan para mujtahid (terutama ulama salafiyah) terutama seperti

Ibnu Shalah dan Imam Nawawi, malah mereka ini mengharamkan sama sekali ilmu mantiq sebagai seperangkat metodologi berpikir rasional logik, seperti ungkapan al Ghazali yang dilansir seuntas sya'ir dalam *matan al sulam al mu-nawwarq*, sebagai berikut: ".....*fa ibnu al sholah wa al Nawawiy harrama; waqala qaumun yanbaghi an yu'lama; wa al qawlatu al masyhuratu al shohibah; jawazuhu likamil al qaribah; mumaris al sunnati wa al kitab; liyahtadi bihi ila al showab*"<sup>51</sup> (fahamnya: ada tiga pendapat tentang menekuni ilmu mantiq: 1. Ibn Sholah dan imam Nawawi mengharamkan, 2. Pada sekelompok kaum, itu patut dipelajari, 3. Mayoritas dari kelompok yang telah masyhur yakni jama'ah dari imam al Ghazali menyatakan syah menekuninya terutama bagi mereka yang cerdas, mengerti Qura'an dan Hadits supaya mendapat petunjuk untuk menuju kebenaran). Oleh sebab itu mereka tidak dapat tidak sangat memerlukan 'alat' berupa kaedah dan metodologi sistematik untuk memastikan ijthad yang mereka lakukan dalam mengeluarkan hukum hukum dari sumber aslinya untuk keperluan umat Islam agar mereka tidak tersesat dari jalan kebenaran. Inilah hakikat yang bisa difahami dari perkataan al-Ghazzali seperti berikut:

*Maksudnya: "...sesungguhnya seorang mujtahid akan betul [dalam ijthadnya] apabila dengan sungguh sungguh melakukan al-nazhar secara lengkap dan sempurna..."*<sup>62</sup>

Kenyataan tersebut menjelaskan bahwa seorang mujtahid perlu menguasai dengan baik kaedah-kaedah *al-nazhar* yang dirumuskannya berdasarkan kaedah-kaedah Mantiq; suatu disiplin ilmu yang bukannya dimiliki secara eksklusif oleh tokoh-tokoh pemikir filsafat Greek saja, tapi juga dimiliki oleh semua umat manusia, termasuk umat Islam. Al-Ghazali amat menekankan tentang keperluan seseorang mujtahid menguasai ilmu Mantiq sebagai salah satu dari empat ilmu yang perlu diketahuinya sebagai cara untuk mengeluarkan hukum dari nas-nas syarak.<sup>53</sup> Menurutnnya, sekiranya seseorang mujtahid ingin mengetahui lebih lanjut tentang ilmu tersebut secara lengkap, ia boleh merujuk kepada mukadimah Mantiq yang dimuatnya dalam kitab *Usul al-Fiqhnya* yaitu *al-Mustafa*.<sup>54</sup>

Berdasarkan beberapa butir pemikiran yang telah dipaparkan diatas, dapat dirumuskan bahwa langkah langkah al-Ghazzali yang lebih cenderung menanggapi dan menonjolkan Mantiq sebagai suatu 'alat' atau 'metodologi' bagi sesuatu ilmu serta menunjukkan pula bagaimana 'alat' atau 'metodologi' tersebut diaplikasikan dalam menguraikan ilmu Islam, khususnya *Ilm Usul*

*al-Fiqh*, seperti yang dimanifestasikan dari hasil kitab *al-Mustafa* hal ini menunjukkan bahwa beliau sangat gandrung dalam bidang Mantiq ini, dalam upayanya untuk mengembang serta mengapresiasi ilmu ini kedalam disiplin ilmu Islam. Kalau di dalam kitab *al-Qisthas al-Mustaqim*, sebagaimana yang dinyatakan Dr. Muhammad Mahran, beliau mencoba mengaplikasikan kaedah qias berdasarkan prinsip-prinsip akidah yang diambil dari al-Quran,<sup>55</sup> di dalam *al-Mustafa* pula, menerapkan kaedah-kaedah Mantiq, dan yang tak kalah pentingnya metoda qias dalam hal merumuskan persoalan *Usul al-Fiqh*.

Sebagaimana dikemukakan sebelum ini, kecenderungan tersebut sebenarnya tidak begitu jelas kelihatan pada tokoh-tokoh Filosof muslim sebelumnya, seperti al-Farabi dan juga Ibn Sina. Menurut penulis, hal ini juga bukan saja menggambarkan kepiyawaan al-Ghazzali sebagai seorang tokoh ilmunan muslim yang unggul, tapi juga seorang tokoh cendekiawan yang ketokohnya dalam bidang Mantiq sangat kridible. Selain dari itu, tindakan al-Ghazzali menjadikan Mantiq sebagai mukaddimah bagi *‘Ilm Usul al-Fiqh* pada zamannya, adalah suatu langkah yang tepat. Ini karena pada zaman tersebut, kalangan yang memiliki *al-saliqah* yang mempercayainya mengintimbathkan hukum dari nas al-Quran secara spontan, tanpa merujuk kepada apa saja kaedah tertentu semakin berkurangan.

Kalau di zaman generasi *al-sahabah*, terdapat ramai tokoh-tokoh sahabat yang mampu menyelesaikan berbagai masalah hukum, tanpa merujuk kepada apapun kaedah *Usul al-Fiqh* atau himpunan kaedah mantiq yang telah disusun atau dibukukan secara khusus sebagaimana yang ada pada hari ini. Mereka boleh berfikir secara tepat karena mempunyai pemahaman yang jelas tentang pengertian al-Quran dan al-Hadits yang menjadi sumber utama syariat Islam. Kalaupun seandainya kwalitas intelektual mereka tidaklah apa yang dimiliki oleh filosof terdahulu, namun faktor kemampuan mereka yang istimewa dalam memahami kandungan wahyu dapat dipertanggung jawabkan untuk mereka mengistimbathkan hukum-hukum dari sumber wahyu. Inilah yang berlaku terhadap Ibn ‘Abbas dan beberapa personaliti sahabat yang lain.

Selain itu, harus diakui bahwa walaupun di zaman *al-sahabah*, disiplin Mantiq masih belum dibincangkan oleh umat Islam pada generasi awal atas sifatnya sebagai suatu disiplin ilmu khusus, ini tidak bermakna bahwa mereka tidak berfikir secara logik, karena pada dasarnya pemikiran logik ada pada setiap orang yang mempunyai tahap kecerdasan akal yang tinggi. Apakah tidak mungkin mereka telah menggunakan kaedah MantiQ yang walaupun

pada masa itu masih belum tertulis dalam karya-karya berbahasa Arab? Hemat penulis, pemikiran mereka telah memenuhi asas-asas pemikiran logis yang diperbincangkan oleh tokoh-tokoh Mantiq dan pada diri Rasulullah S.A.W. itu sendiri adalah seorang manusia rasionalis, oleh karena Baginda SAW. bersinergi langsung dibimbing oleh al-Quran yang sarat oleh kandungan

Ayat ayat menganjurkan manusia untuk menggunakan akal pikirannya yang optimal, khususnya hujjahan *al-burhan*, sebagaimana yang telah dibuktikan oleh al-Ghazali yakni kearifannya mengeluarkan '*mizan al-haqq*' dari al-Quran, seperti terlihat dalam kitabnya *al-Qisthas al-Mustaqim*. Para sahabat Rasulullah SAW yang mendapat bimbingan langsung dari Baginda SAW, banyak mengakomodir dengan corak berfikir Baginda SAW yang mendapat bimbingan langsung dari Allah SWT sebagai inplentasi wahyu yang diturunkannya. Atas argumen itu pulalah, penulis mengatakan bahwa apa yang menjadi statmen al-Ghazali di dalam *al-Mustafa* bahwa "*barang siapa yang tidak mngenal ilmu mantiq, maka ilmu pengetahuannya tidak valid(tsiqah)*" Hal ini pulalah yang menjadi motivasi bagi ilmuan muslim, bahwa tidak seharusnya menimbulkan kekeliruan di kalangan masyarakat Islam. Ini karena posisi al-Ghazali ketika cukup arif tentang kedudukan generasi awal, khususnya generasi *al-sahabah* yang mampu berbicara tentang hukum hukam syarak, walaupun mereka tidak mengetahui tentang hukum-hukum berkaitan dengan *al-nazar* (*ahkdm al-nazar*) yang coba diketengahkan oleh al-Ghazzali meneruskan mukadimah kitab *al-Mustafa*.

## KESIMPULAN

Atas dasar buah pemikiran yang telah dikemukakan diatas, maka kesimpulannya bahwa al-Ghazzali lebih cenderung kepada pandangan jumbuh cendekiawan yang menanggapi Mantiq sebagai "alat intelektual" dan "mukadimah" bagi ilmu pengetahuan. Bertitik tolak dari itu, beliau berusaha menggunakan Mantiq sebagai metodologi kajiannya dalam membahaskan ilmu-ilmu Islam yang bersifat teoretikal seperti *Ilm Usul al-Fiqh* dan *Ilm al-Kalam*. Ternyata bahwa kontribusi Mantiq sebagai "mukadimah", "alat" dan "metodologi kajian" telah memberikan sumbangan cukup berarti ke arah kemantapan dan penguatan ilmu-ilmu tersebut sehingga ia menjadi ilmu yang berkembang subur dalam tradisi peradaban Islam. Penerimaan mereka terhadap Mantiq atas corak ini mengingatkan kita kepad bentuk dan pola berfikir mereka yang bersifat "selektif terhadap hikmah silam yang sebahagiannya menurut *ijtihdd*

mereka dan berdasarkan sebuah hadis Rasulullah SAW, bersabda: “*pungutlah hikmah (wisdom) dari bejana apapun dia keluar*” dan untuk “*mengambil hikmah dari orang lain siapapun dengan memandangnya seperti milik sendiri yang pernah hilang*”. [ ]

## ENDNOTES

<sup>1</sup> Syekh Ahmad Damanhuri, *Idhah al Mubham min Ma’ani al Ssulam*, Al Ma’arif, Bandung, tt.h.3

<sup>2</sup> Istilah “Mantiq” yang dimaksudkan di sini merujuk kepada disiplin Mantiq Klasik atau Mantiq Formal yang disusun oleh Aristotle. Ia juga dikenal dengan “Mantiq Aristotles”. Istilah Mantiq adalah kata pinjaman dari bahasa Arab “*mantiq*” yang sinonim dengan istilah “Logik”. Istilah “logik” berasal dari kata Yunani “logos” yang bermaksud pengucapan (*utterance*), pernyataan (*statement*), pemikiran (*thought*) dan akal fikiran (*reason*). Lihat, Abdul Rahman H. Abdullah, Dr. (2001), *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*. KL: Utusan Publications & Distributions Sdn. Bhd., h. 18. Untuk keterangan lebih lanjut tentang makna perkataan “mantiq”, lihat al-Farabi, Muhammad Ibn Tarkhan (1968), *Ihsa al-’Ulum*, suntingan Dr. ‘Uthman Amin, Qahirah: Maktabah al-Injlu al-Misriyyah, h. 78, ‘Abd al-Rahman Badawi, Dr. (1981), *al-Mantiq al-Suri wa al-Riyadi*, Kuwayt: Wakalah al-Matbu’at, h. 14.

<sup>3</sup> Teks *muqaddimah* yang digunakan bagi tujuan terjemahan dan analisis ialah berdasarkan kitab *al-Mustafamin ‘Ilm al-Ushul*, cet. Maktabah al-Amiriyah, Qahirah, tahun 1904. Turut dirujuk ialah kitab *al-Mustafa*, suntingan Dr. Muhammad Sulayman al-Asyqar, cetakan Mu’assasah al-Risklah, Bayrut, tahun 1997.

<sup>4</sup> Maksudnya di sini perkara-perkara maakulat yang boleh dan mampu difikirkan oleh akal manusia dengan kekuatan atau fakulti rasional yang dimilikinya. Fakulti rasional dianggap sebagai fakulti kognitif tertinggi bagi jiwa manusia dan fakulti inilah yang menyebabkan perbezaan secara khusus manusia dengan haiwan-haiwan yang lain. Lihat Osman Bakar (1991), “Pengenalan Teori Logik al-Farabi: Risalah Permulaan Kitab” dalam *Jurnal Kesturi*, jil. 1, bil. 1, Kuala Lumpur: Nurin Enterprise, h. 8 (foot Not).

<sup>5</sup> Perkataan “definisi” adalah terjemahan dari perkataan Arab “*al-hadd*”. Perkataan ini sebenarnya telah menjadi sebagian dari perkataan Bahasa Melayu, yakni “had” yang diartikan sebagai “batas” dan dalam Bahasa Inggrinya, “limit” atau “border”. Perbuatan “menghadkan” sesuatu diartikan sebagai menentukan hadnya (banyaknya, luasnya, batasannya dan lain-lain) Lihat, Teuku Iskandar (1994), *Kamus Dewan*, edisi ketiga, KL: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 424. Penggunaan perkataan ini dalam Bahasa Melayu yang diambil dari Bahasa Arab mempunyai kaitan dengan konsep “definisi” yang dibahas dalam disiplin Mantiq Ini karena perbuatan mendefinisikan sesuatu juga bermaksud menghadkan sifat-sifat kezatan dan ‘aradh atau juga ciri-ciri lazim kepada sesuatu hakikat sehingga dengan had atau batasan tersebut, semua benda lain yang tidak bersangkutan dengannya dapat dikecualikan dari hakikat tersebut. Lihat, Syukri B. Abed (1991), *Aristotelian Logic and the Arabic Language in al-Farabi*. Albany: State University of New York Press, h. 35.

<sup>6</sup> Istilah “*al-burhan*”, walaupun bermaksud “bukti”; keterangan yang nyata, tanda kebenaran, dalil, tapi ia merujuk kepada pengertian teknik, yakni dengan makna bukti saintifik atau kefalsafahan yang perlu dibedakan dengan bentuk-bentuk bukti yang lain. Lihat, Osman Bakar, *Pengenalan*., h. 10 (foot not 16). Metod *al-burhan* adalah kaedah pembuktian yang digunakan oleh ahli-ahli Falsafah dan ia menjadi kebanggaan bagi mereka. Al-Ghazzali yang memperbarui dan membahas *‘Ilm al-Kalam* berdasarkan *tariqah al-muta’akhhirin*, turut menggunakan *al-burhan* sebagai metod pembuktian untuk menggantikan metod ‘perdebatan’ (Arab: *al-jadali*, Inggris: *dialectic*) yang digunakan secara meluas oleh ulama *Kalam* sebelumnya. Istilah *al-burhan* juga boleh disamakan dengan ‘kaedah ilmiah modrn’. Berdasarkan makna ini, penggunaan perkataan “bukti” dalam bahasa Indonesia/Melayu mengandung makna yang agak luas yaitu merangkum segala keterangan yang nyata, tanda kebenaran dan dalil, (Teuku Iskandar, *Kamus Dewan*, h. 183), sedangkan penggunaan perkataan ini dalam tradisi pengkajian Mantiq hanya dimaksudkan kepada sejenis keterangan/hujjah yang mana premisnya hanya berasaskan kepada prinsip-prinsip ilmu yaqin saja.. Dalam terjemahan ini, penulis akan menggunakan istilah ini karena maksud ‘*al-burhan*’ adalah lebih spesifik ketimbang perkanataan “bukti” yang digunakan dalam bahasa Indonesia/Melayu.

<sup>7</sup> Istilah *al-hadd* haqiqi (definisi haqiqi) ialah definisikan hakikat hakikat sesuatu yang diketahui kewujudnya dan juga dimaklumi tentang sifat-sifat kezatan yang terkandung dalam hakikat tersebut, misalnya anda mendefinisikan “manusia” sebagai “haiwan yang rasional” (Arab: *hayawan natiq*; Inggris: *rational animal*) dan lain-lain lagi. Lihat, Hijazi, ‘Iwad. Allah Jad, Dr. (1964), *al-Mursyid al-Salimfi al-Mantiq al-Qadim wa al-Hadith*. cet. 4, Qahirah: Dar al-Taba’ah al-Muhammadiyah, h. 72. Sheikh, M. Saeed (1981), *A*. Dalam mukadimah *al-Mustasyfa*, al-Ghazzali hanya membahaskan definisi yang dikemukakan bertujuan untuk mengetahui “hakikat” sesuatu yang didefinisikan berdasarkan perihal tentang sifat/ciri kezatan, ‘arad dan ciri lazim yang terkandung di dalamnya. Beliau tidak membicarakan tentang beberapa jenis takrif atau teknik pendefinisian lain seperti definisi berbentuk isyarat (Arab: *al-ta’rif bi al-isyarat*), definisi berbentuk simbol (*denotative technique*), definisi berbentuk pencontohan (Arab: *al-ta’rif bi al-mitsali*, Inggris: *definition by example*) dan juga definisi berbentuk sinonim (Arab: *al-ta’rif bi lafz muraadif fi al-mu ‘arraf*; Inggris: *synonymous definition*). Lihat keterangan tentang definisi-definisi tersebut dalam Hijazi, *ibid*., h. 70-71, Copi, Irving M. & Cohen, Carl (1998), *Introduction to Logic*, 10th. ed., New Jersey: Prentice-Hall, h. 143-147. Osman Bakar mengistilahkan definisi ini sebagai “ta’rif jauhari”, sementara Abdul Rahman Abdullah pula menggunakan istilah “takrif yang tepat” (*precise definition*). Lihat, Osman Bakar, *Pengenalan*., h. 17 dan Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*, h. 19.

<sup>8</sup> Kitab “*Mihak al-Nazhar*” adalah antara karya penting al-Ghazzali dalam bidang Mantiq. Istilah “*mihak al-nazhar*”(ukuran penentu kesahihan sesuatu penelitian ilmiah). Maksud ini penulis rumuskan berdasarkan makna asal perkataan “*mihak*” yaitu “sesuatu benda, misalnya batu atau benda lain yang digunakan untuk menilai dan menentukan ketulenan atau keaslian sesuatu logam dengan cara menggosok atau mengasahkan batu tersebut kepada sesuatu logam, misalnya emas. Lihat, Ahmad Mukhtar ‘Umar, et.al (1988), *al-Mu’jam al-‘Arabi al-Asasi*, Tunis: al-Munazzamah al-‘Arabiyyah, h. 340. Berdasarkan maksud ini, penulis merumuskan bahwa maksud perkataan “*mihak al-nazhar*” ialah “neraca ukuran bagi menilai kesahihan sesuatu pandangan”. Fungsi Mantiq sebagai “*mihak?*” bagi menilai kesahihan gerak kerja penelitian il-

miah yang ditelusuri oleh para ilmuwan adalah sama dengan fungsi “batu penilai logam” yang dijadikan sebagai “*mihak*” bagi menilai dan menentukan ketulenan sesuatu logam.

<sup>9</sup> Kitab “*Mi'yar*” adalah juga karya penting al-Ghazzali dalam bidang Mantiq. Istilah “*Mi'yar al-'Ilm*” bermaksud “neraca ukuran bagi ilmu pengetahuan”. Penulisannya tekankan untuk menjelaskan komitmen beliau terhadap Mantiq yang dianggapnya sebagai neraca ukuran bagi ilmu pengetahuan. Lihat, al-Ghazzali (1990), *Mi'yar al-'Ilm fi al-Mantiq*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 222.

<sup>10</sup> Kenyataan ini secara jelas mengeluarkan muqaddimah Mantiq dari dianggap sebagai bagian dari *'Ilm Usul al-Fiqh*. Ini kerana ruang cakupan pembicaraan *Usul al-Fiqh* sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Ghazzali dalam bagian pengenalan karya tersebut hanya berkisar kepada empat bagian saja, tidak termasuk muqaddimah tersebut. Lihat, al-Ghazzali (1997), *al-Mustasfa*, j. 1., suntingan Dr. Muhammad Sulayman al-Asyqar, Bayrut: Mu'assasah al-Risalah, h. 35.

<sup>11</sup> Ini karena kaedah Mantiq ternyata boleh dijadikan ‘alat’ atau ‘metodologi’ bagi semua ilmu berbentuk teoretikal yang lain, misalnya *'Ilm al-Kalam*. Terdapat beberapa orang tokoh *mutakallimin* yang menyusul selepas al-Ghazzali memuatkan pembahasan tentang ringkasan kaedah-kaedah Mantiq dalam karya-karya *'Ilm al-Kalam* yang telah dihasilkan mereka. Antaranya ialah al-Imam Fakhr al-Din al-Razi menerusi karyanya *Muhasshal Afkar al-Mutaqaddimin wa al-Muta'akhhirin* (Hasilan Pemikiran Ulama Terdahulu dan Terakhir), al-Imam al-Baydawi menerusi karyanya *Tawali' al-Anwar nun Matali' al-Anzhar* (Kenaikan Cahaya Dari Ufuk Penelitian Ilmiah) dan al-Imam ai-Iji menerusi karyanya *al-Mawaqiffi 'Ilm al-Kalam* (Pandangan-Pandangan Mengenai Ilmu Kalam). Untuk melihat kecenderungan al-Imam Fakhr al-Din al-Razi tentang hal ini. Sebenarnya kecenderungan ini dilihat oleh sesetengah sarjana sebagai menunjukkan bahawa tokoh-tokoh tersebut telah terpengaruh dengan metod kefalsafahan Aristotle yang dibawa oleh al-Ghazzali secara spesifik.

<sup>12</sup> Ilmu-ilmu berbentuk teoretikal adalah ilmu bersifat teori. Aristotle mcnamakan tiga jenis atau cabang ilmu yang termasuk dalam kategori ilmu ini yaitu Fisika, Matematik dan Metafisik, lihat, Grene, Marjorie (1963), *A Portrait of Aristotle*. London: Faber and Faber Limited, h. 67. Ilmu bersifat teoretikal juga sebenarnya tidak terbatas kepada tiga jenis cabang tersebut, tapi juga mencakup semua ilmu lain yang mana topik pembicaraannya adalah bersifat teoretikal, termasuk *'Ilm al-Kalam*, *'Ilm al-Fiqh* dan sebagainya. Ahli-ahli Falsafah Islam yang terpengaruh dengan pemikiran Falsafah turut meng-klasifikasikan ilmu kepada dua jenis; ilmu bersifat teoretikal (*theoretical type of inquiry*) dan ilmu bersifat praktikal (*practical kind of inquiry*), sama sebagaimana klasifikasi yang telah dibuat oleh tokoh-tokoh Falsafah Greek.

<sup>13</sup> Perkataan ini dipinjam dari perkataan Arab ‘*qadim*’ yang bermakna “kewujudan bersifat sedia kala, yaitu tidak ada titik permulaan bagi wujudnya dalam arti kata bahwasanya Allah SWT tidak didahului oleh “tiada” (*adorn*). Ia akan terus wujud sampai kapan pun”. Lihat, al-Ghazzali (1990), *al-Iqtisadfi al-'I'tiqad*, suntingan Dr. Muhammad Rasyad ‘Abd al-'Aziz, Qahirah: t.p., h. 154, al-Ansari, Ahmad ‘Isa (1969), *Syarh Umm al-Bardhm*. Qahirah: Maktabah wa Matba'ah Muhammad ‘All Sabih wa Awladih, h. 11-12. Istilah ini juga diterjemahkan dengan “tidak bermula” dan lawannya, ‘*baqa*’, diterjemahkan dengan “tidak berkesudahan”. Dalam Bahasa Inggris, ia diterjemahkan dengan istilah “*eternal in the past*”, sementara ‘*baqa*’ pula diterjemahkan dengan “*eternal in the future*”. Lihat, Harun Nasution, Dr., *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, h. 8

<sup>14</sup> Maksudnya di sini gabungan atau gubahan antara dua katanama tunggal tersebut akan menghasilkan sesuatu hukum, baik dalam bentuk positif atau negatif.

<sup>15</sup> Kenyataan ini bermaksud bawa sesuatu katanama yang telah dihubungkan dengan sesuatu katanama yang lain, sehingga terbentuk satu proposisi terdiri dari subjek dan prediket saja yang boleh dinyatakan kepadanya sama ada proposisi tersebut benar ataupun bohong berdasarkan sejauh mana ketepatan proposisi tersebut dengan kenyataan yang berlaku.

<sup>16</sup> Maksudnya ia tidak boleh dikaitkan dengan persoalan benar dan palsu.

<sup>17</sup> Maksudnya tasdik hanya boleh dikaitkan dengan proposisi yang mengandungi perkhayaban (Arab: *jumlah khabariyyah*; Inggriz: *declarative sentences*). Ia bukan rangkaian pernyataan yang tidak mengandungi perkhayaban (Arab: *jumlah insya'iyah*; Inggriz: *exclamatory sentences*) seperti pernyataan berbentuk soalan (Arab: *istifham*) Inggriz: *questions*), seruan (Arab: *nida*; Inggriz: *exclamations*) atau arahan (Arab: *'amr*, Inggriz: *commands*).

<sup>18</sup> maksudnya sesuatu lafaz yang digunakan untuk menjelaskan tentang pengertian sesuatu benda sepatutnya boleh menjelaskan kefahaman yang mantap terhadap sesuatu sehingga pendengar tidak memaharni maksud lain, selain dari maksud yang ingin disampaikan oleh pengungkapnya, apabila lafaz tersebut diungkapkan, misalnya lafaz "*al-kitab*" yang merujuk kepada buku yang dijilid, bukannya nota, kertas kerja, jurnal dan sebagainya.

<sup>19</sup> Istilah ini dipinjam dari Bahasa Arab "*tashawwur*" yang bermaksud "pengetahuan tentang gambaran konseptual terhadap hakikat sesuatu yang dinyatakan meneruskan lafaz-lafaz tunggal tanpa diberi apapun penetapan hukum ke atasnya".

<sup>20</sup> Maksud 'hubungan perkhayaban' di sini ialah hubungan cerita yang terjalin setelah sesuatu katanama tunggal prediket dihubungkan dengan sesuatu katanama tunggal subjek. Usaha mengaitkan antara prediket dengan subjek ini boleh menjelaskan sesuatu cerita yang berhubung dengan sesuatu katanama tunggal subjek tersebut.

<sup>21</sup> Istilah ini juga boleh diterjemahkan sebagai 'pensahihan'. Ia bermaksud "pengetahuan tentang hubungan (hubungan hukum) antara sesuatu dengan sesuatu yang lain hasil dari gabungan antara subjek dan prediket yang membentuk sesuatu proposisi".

<sup>22</sup> Kalangan ulama yang dirnaksudkan di sini ialah para *mutakallimun* yang terlibat secara langsung dalam membicarakan beberapa perkaedahan Mantiq.

<sup>23</sup> Istilah "*al-zhann*" di sini bermaksud "pendapat terhadap sesuatu yang belum diberi nilai kebenaran, tetapi ia lebih hampir kepada kebenaran". Dalam terjemahan ini, penulis menggunakan istilah "dugaan" yang merujuk kepada maksud ini.

<sup>24</sup> Maksudnya di sini, 'ilm' memerlukan kepada dua objek sebagaimana *zhan* yang juga memerlukan dua objek dalam sesuatu ayat, sebagaimana kaedah Bahasa Arab.

<sup>25</sup> Berdasarkan kenyataan ini, dapat difahami bahwa kecenderungan *mutakallimun* untuk meniru ungkapan istilah yang digunakan oleh para ulama Nahwu ialah dengan melihat dari sudut penggunaan istilah '*ma'rifah*' yang terbit dari katakerja '*arafa*' hanya memerlukan kepada satu objek saja dalam suatu ayat, sementara penggunaan istilah '*ilm*' yang terbit dari kata kerja '*alima*' memerlukan kepada dua objek. Ini kerana penggunaannya adalah sama dengan penggunaan istilah '*zhann*' yang terbit dari katakerja '*zhanna*'. Hal ini menunjukkan secara jelas bahwa penamaan '*ma'rifah*' yang bermaksud "kognisi" bagi menggantikan istilah *tashawwur* dan '*ilm*' bagi menggantikan istilah *tashdiq* adalah berasaskan kepada pandangan ulama yang melihat wujudnya persamaan antara istilah-istilah yang ditukarganti tersebut. Persamaan yang dimak-

sudkan di sini ialah persamaan *ma'rifah* dan *tashawwur* dari sudut keperluan dan memfokuskan masing-masing kepada sesuatu perkara atau katanama tunggal saja. Persamaan antara *'ilm* dan *tashdiq* pula, boleh dilihat dari sudut keperluan dan memfokuskan masing-masing kepada dua perkara yang perlu dikaitkan bagi memaastikan ungkapan yang digunakan untuk memahami pendengar tentang sesuatu pengertian yang ingin disampaikan.

<sup>26</sup> Penjenisan ilmu tasawwur dan tashdiq kepada dua jenis yaitu *asasi* dan *teori*, ini juga dibicarakan oleh para ulama *Kalam*. Mereka membedakan antara dua kategori ilmu ini yang dinamakan dengan istilah *'ilm dharuri* dan ilmu teori (*'ilm nazhari*). Ilmu dharuri adalah bersifat fitrah dan bersumber langsung dari watak asli pemikiran manusia. Seseorang dilahirkan dengan ilmu ini, dia tidak memperolehnya melalui pengalaman. Ilmu teori pula, adalah ilmu yang diperoleh melalui pengambilan kesimpulan (Arab: *istidlal*; Inggris: *inference*) dan oleh karena itu ia harus dicari (*mathlub/muktasab*). Lihat, Louay Safi, Dr. (1998), *Asas-Asas Ilmu Pengetahuan: Satu Kajian Perbandingan Kaedah-Kaedah Penyelidikan Islam dan Barat*. terj. Nur Hadi Ihsan, Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought (Malaysia) & Thinkers Library, h. 79-80.

<sup>27</sup> Dalam teks asal ia berbunyi “wa *al-mathliib min al-'ilm al-ladzi yatatarraq ilayhi al-tashdiq wa al-takdzib...*” (kategori *mathlub* dari jenis pengetahuan yang boleh dikaitkan dengan pengehasan benar dan penyangkalan...).

<sup>28</sup> Al-Ghazzali hanya menggunakan istilah *al-burhan* untuk merujuk kepada kaedah pembuktian logikal dalam mukadimah kitab *al-Mushtafa*, sedangkan dalam kitabnya yang lain yaitu *Mihak al-Nazhar*, beliau turut menggunakan satu istilah lain yang sinonim dengan *al-burhan* yaitu *al-hujjah* (hujahan). Kedua-dua istilah ini tidak lain hanya salah satu dari cabang seni silogistik. Lihat, al-Ghazzali (1966), *Mihak al-Nazhar*. Bayrut: Dar al-Nahdah al-Hadithah, h. 9-10.

<sup>29</sup> Untuk keterangan lebih lanjut, lihat al-Ghazali, *ibid*, h. 45.

<sup>30</sup> Maksud “*al-nazhar*” di sini adalah proses mencari dalil yang bergerak dari premis tertentu untuk membuat konklusi (natijak/kesimpulan). Seandainya muqaddimah yang digunakan dalam argumen tersebut diambil dari data-data yang dianggap benar berasaskan pandangan popular, maka ia disebut sebagai *qiyas khithabi*, sebaliknya jika muqaddimah tersebut diambil dari data yang terkandung di dalamnya kebenaran mutlak sehingga dapat dikeluarkan dari muqaddimah tersebut satu konklusi yang bertaraf *'ain al-yaqin*, maka *al-nazhar* tersebut disebut sebagai *al-burhan*. Metod *al-burhan* adalah metod yang lazimnya digunakan dalam bidang theologi dan falsafah.

<sup>31</sup> Al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ibn*, h. 184. Ini bermakna bahwa jikalau mukaddimahnya diambil dari prinsip-prinsip ilmu yang tulin (pengetahuan bersifat pasti), kesimpulannya disebut sebagai “*analytic*”. Jikalau ia berasaskan pandangan seseorang (*opinion*), yaitu yang diterima asas kebenarannya, kesimpulannya disebut sebagai “*dialectical*”, manakala sekiranya mukadimah tersebut berasaskan kata-kata seseorang semata-mata (*simply words/purely verbal*), yaitu tanpa ada asas yang kuat untuk diterima, maka kesimpulannya dinamakan sebagai “*sophistic*”. Lihat Brumbaugh, Robert S. (1981), *The Philosophers of Greece*. New York: Albany State University of New York Press, h. 187. Syamsuddin Arif (2000), ‘Intuition and Its Role in Ibn Sina’s Epistemology’ dalam *al-Shajarah*, vol. 5, No. 1, KL: International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), h. 101. Al-Ghazali telah membincangkan tentang bahan-bahan asas beru-

pa data-data penting yang sesuai untuk dijadikan premis bagi *al-burhan*, di mana konklusi yang dikeluarkan oleh sesuatu argumen adalah bertaraf '*ainu al-yaqin*'. Data-data yang dimaksudkan ialah aksiom (Arab: *al-Awvaliyyat*; Inggrs: *axioms*), data-data diperolehi meneruskan deria batin (Arab: *al-musyabhadh al-batinah*\ Inggrs: *internal sensory data*), data-data sensori (Arab: *al-mahsusat al-zahirah*; Inggrs: *external sensory data*), data-data empirikal (Arab: *al-tajribiyyat*; Inggrs: *empirical data*) dan data-data yang diperolehi meneruskan pelaporan [peristiwa] secara mutawatir (Arab: *al-mutawdtirat*; Inggrs: *transmitted data*). Lihat, al-Ghazzali, *al-Mustasfa min Ibn al-Usul*, j. 1., h. 94-97, Mohd Fauzi bin Hamat (2001), *Ketokohan al-Ghazzali Dalam Bidang Mantiq: Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitab Dalam Kitab al-Mustafamin Ibn al-Usul* (Tesis Ph.D, Akademi Pengajian Islam, Univ. Malaya), h. 455-468. Dalam karyanya yang lain yaitu kitab *al-Iqtisad*, beliau memperkenalkan istilah-istilah seperti data-data tulen akal (*al-'aql al-mahd*) dan data-data yang didengar [dari *al-sydri*] (*al-sam'iyyat*), lihat al-Ghazzali, *al-Iqtisadfi al-I'iqdd*, h. 132-134.

<sup>32</sup> Maksud mukadimah "*al-masyhurat*" ialah mukadimah atau pandangan yang terkandung di dalamnya pernyataan masyhur kebenarannya dalam masyarakat dan direstui oleh setiap anggota masyarakat, atau diakui oleh sebahagian besar dari mereka atau dikenalkan oleh orang-orang terkemuka di kalangan mereka yang tidak disanggah oleh jumbuh masyarakat. Ibn Sina' menamakan pernyataan ini sebagai "*al-dhd'i'at*". Lihat Ibn Sina (1985), *al-Najat*, sunt. Majid Fakhri, Bayrut: Dar al-Afaq al-Jadidah, h. 23.

<sup>33</sup> Al-Ghazzali, *Mi'yar al-'Ilm*, h. 184. Perbezaan asas pengambilan mukadimah ini mencirikan jenis *al-nazar* itu sendiri. Inilah keistimewaan yang ada pada seni silogistik yang diwarisi dari tokoh pemikir Greek. Pendalilan yang berdasarkan mukadimah *al-masyhurat* di sebut sebagai *qiyas khitdbi*, sementara pendalilan yang berdasarkan mukadimah *al-maqbulah* atau *al-musallamah* disebut sebagai *qiyas al-jadali*. Lihat Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Halim (1949), *Kitab al-Radd 'ala al-Mantiqiyiyih*. Bombay: al-Matba'ah al-Qayyimah, h. 5, Brumbaugh, *op.cit.*, h. 187.

<sup>34</sup> Pembahasan dan perdebatan tentang hal ini bermula sejak zaman Falsafah Klasik berlanjutan sehingga zaman Ibn Sina. Aliran Falsafah *Platonist (al-Aflatuniyyun)* menganggap Mantiq sebagai satu cabang Falsafah dan dalam masa yang sama ianya adalah juga 'alat' kepada Falsafah. Manakala aliran *Peripatetics (al-Masya'iyyun)* berpendapat bahwa Mantiq adalah alat kepada Falsafah, sementara golongan *Stoics* menganggap Mantiq sebagai satu bahagian/cabang dari ilmu Falsafah, Untuk keterangan lanjut, lihat, Ibn Sina, *al-Isydrat wa al-Tanbihat*, j. 1, suntingan Dr. Sulayman Dunya, Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1971, h. 117. Lihat juga terjemahannya, Ibn Sina, *Remarks and Admonitions: Part One: Logic*, trans, by Shams Constantine Inati, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, h. 9-10. Untuk keterangan lebih detil tentang persoalan ini, lihat juga, Barnes, Jonathan, "Logic and Language" dalam Algra, Kiemple, et. al. (ed.) (1999), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 1st ed., London: Cambridge University Press, h. 67. Kneale berpendapat, perdebatan ini hanyalah sekadar pengkayaan dari sudut kata-kata saja (*a quarrel about words*) dan masing-masing pihak yang selisih pendapat tersebut setuju bahwa Mantiq sepatutnya menjadi ilmu pertama yang perlu dipelajari oleh seseorang ahli Falsafah. Lihat, Kneale, William & Kneale Martha (1978), *The Development of Logic*, cet. 7, London: Redwood Burn Limited Trowbridge, h. 737.

<sup>35</sup> Dalam susunan ilmu yang dibuat oleh Aristotle, beliau tidak menganggap Mantiq sebagai satu cabang ilmu dari Falsafah, malah melihatnya sebagai “*organon*” (yaitu organ) atau “alat” bagi pemikiran yang betul. Lihat Jancar, Barbara (1966), *The Philosophy of Aristotle*. New York: Simon and Schuster Inc., h. 29.

<sup>36</sup> Ibn Khaldun, ‘Abd al-Rahman ibn Khaldun (t.t.), *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Bayrut: Dar al-Jil, h. 542. Ibn Taymiyyah, *Kitab al-Radd*; h. 5. Setelah disiplin Mantiq sukses disusun oleh Aristotle ia muncul sebagai ilmu yang tersendiri, di mana status logik (Mantiq) yang sebelumnya masih bercampur aduk dengan pelbagai ilmu telah dapat diasingkan. Lihat, Abdul Rahman Hj. Abdullah, *Falsafah Dan Kaedah Pemikiran*, h. 18.

<sup>37</sup> Zainal Abidin Baqir (1998), *The Problem of Definition in Islamic Logic*. KL: International Institute of Islamic Thought., h. 1. Berdasarkan kenyataan ini, terdapat sarjana yang menganggap Mantik sebagai “*instrumental knowledge*” atau “ilmu alat” yang menggunakan bahasa untuk membuktikan sesuatu perkara. Lihat Brumbaugh, *The Philosophers of Greece*, h. 187.

<sup>38</sup> Muhammad MahrSn, Dr. (1996), *al-Mantiq wa al-Mawazin al-Qur’dn-iyah: Qira’ah li Kitab al-Qistas al-Mnstaqim li al-Ghazzli*. Qahirah: International Institute of Islamic Thought, h. 7.

<sup>39</sup> Al-Farabi, *Ihsa’ al-’Ulum*, h 78. Bandingkan beberapa definisi Mantiq yang diberikan oleh Ibn Sina dan al-Baghdadi dalam Ibn Sina, *al-Isyarat*; j. 1, h. 167 dan al-Baghdadi, Abu al-Barakat (1938), *al-Mu’tabar*, j. 1, Hayderabad: Da’irah al-Ma’arif al-’Uthmaniyyah, h. 4.

<sup>40</sup> Ibn Sina, *ibid*, ‘Umar Farrukh, Dr. (1966), *al-Fikr al-’Arabl fi Minhaj d-Bakaluriya al-Lubnaniyyah*. Bayrut: Dar al-’Dm li al-Malayin, h. 223-224.

<sup>41</sup> Istilah “*al-hikmah*”, sebagaimana yang diterangkan oleh ilmuwan Islam berksud “ilmu tentang perkara yang benar dan beramal dengan amalan yang bermanfaat”. Lihat misalnya, Ibn al-Haytham, al-Hasan ibn al-Haytham (1991), *Maqalahfi Thamarah al-Hikmah*, sunt Dr. Muhammad ‘Abd al-Hadi, Abu Ridah, Qahirah: al-Maktabat al-Misriyyah, h. 22. al-Ghazzali (1986), “Rawdah al-Talibin wa ‘Umdah al-Salikin” dalam *Majmu’ Rasa’il al-Imdm al-Ghazzali*, j. 2, Bayrut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, h. 98.

<sup>42</sup> Ibn al-Haytham, *ibid*.

<sup>43</sup> al-Ghazali (1936), *Maqashid al-Falasifah*. Qahirah: Bar al-Taba’ah al-Mahmudiyyah al-Tijariyyah, h. 6. Istilah “*ilm al-yaqm*” turut merujuk kepada satu juzuk dari pengertian hikmah yaitu ilmu yang benar, yaitu yang boleh mengedepankan maklumat sesuatu secara jelas, tanpa terdapat di dalamnya keraguan dan kemungkinan wujudnya kekhilapan dan kewahaman(Arab:wahman) Lihat, al-Ghazzali (1964), *al-Munqidh min d-Dhalal* Qahirah: Maktabah al-Anglo al-Misriyyah, h. 13-14.

<sup>44</sup> Al Farabi (1949), *Ihaha al-’Ulum*, Kairo h.65

<sup>45</sup> *Ibid*.h.54

<sup>46</sup> MM. Syararif, *Para Filosof Muslim*,(1985), Mizan (IKAPI), Bandung,h.65

<sup>47</sup> *Ibid*.h. 65

<sup>48</sup> Al-Ghazzali, *Mi’yar al-’Ilm*,h. 26.

<sup>49</sup> Al-Ghazzali (1959), *al-Qistas al-Mustaqim*. Bayriit: al-Matba’ah al-Kathulikiyyah, h. 12.

<sup>50</sup> Al-Ghazzali, *al-Mustafa*, j.l., h. 45. Ibn Taymiyyah dan al-Imam al-Suyuti adalah antara tokoh ulama yang lantang mengkritik al-Ghazzali atas isu ini berdasarkan tafsiran mereka yang tersendiri meneruskan karya seperti kitab *al-Radd ‘ala al-Mantiqiyyin* dan *Naqd al-Mantiq* yang

ditulis oleh Ibn Taymiyyah dan kitab *Sawn al-Mantiq wa al-Kalam 'an Farm al-Mantiq wa al-Kalam* yang ditulis oleh al-Imam al-Suyuti. Untuk keterangan lanjut, lihat Mohd Fauzi bin Hamat (1996), *Pengaruh Mantiq Terhadap Pemikiran Islam*, (Disertasi M.A, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), h. 226-237 dan 340-242.

<sup>51</sup> Syekh Ahmad Damanhuri, *Idhah al-Mubham min Ma'ani al-Ssulam*, Al Ma'arif, Bandung, tt.h.5

<sup>52</sup> Al-Ghazzali, *al-Mustasfa*, j. 2., h. 317.

<sup>53</sup> Empat jenis ilmu yang dimaksudkan ialah dua ilmu bersifat pengantar (mukadimah) dan dua ilmu yang bersifat pelengkap. Dua ilmu pengantar ialah Jroui Mantiq yaitu ilmu tentang menegakkan dalil beserta syaratnya sehingga *al-burhan* yang ditegakkan itu boleh menghasilkan konklusi yang tepat dan betul cm keduanya ialah ilmu tentang Bahasa dan Tatabahasa Arab. Manakala dua ilmu pelengkap pula ialah ilmu tentang pemansuhan hukum yang terdapat dalam al-Quran dan al-Hadits, dikenali sebagai ilmu tentang *nasikh* dan *mansukh* dan keduanya ialah ilmu Hadits, khususnya yang berkaitan dengan pengetahuan tentang kaedah atau tata cara pelaporan sesuatu Hadits dan perbezaan antara hadis sahih dan hadis yang tidak sahih. Lihat, al-Ghazzali, *al-Mustafa*, j. 2., h. 385-387.

<sup>54</sup> Al-Ghazzali, *ibid*, h. 385.

<sup>55</sup> Muhammad Mahran, *al-Mantiq wa al-Mawdzin al-Quraniyyah*, h. 9.

## DAFTAR PUSTAKA

- al-Ansari, Ahmad 'Isa 1969, *Syarh Umm al-Bardhm*. Qahirah: Maktabah wa Matba'ah Muhammad 'All Sabih wa Awladih
- al-Asyqar, Muhammad Sulayman (ed) 1997. *al-Mustafa*, Bayrut: Mu'assasah al-Risklah,
- al-Baghdadi, Abu al-Barakat 1938, *al-Mu'tabar*, j. 1, Hayderabad: Da'irah al-Ma'arif al-'Uthmaniyyah
- al-Farabi, Muhammad Ibn Tarkhan 1968, *Ihsa al-'Ulum*, suntingan Dr. 'Uthman Amin, Qahirah: Maktabah al-Injlu al-Misriyyah
- al-Ghazzalf 1986, "Rawdah al-Talibin wa 'Umdah al-Salikin" dalam *Majmu' Rasa'il al-Imdm al-Ghazzali*, j. 2, Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah
- al-Ghazali 1936, *Maqashid al-Falasifah*. Qahirah: Bar al-Taba'ah al-Mahmudiyyah al-Tijariyyah,
- al-Ghazzali 1964, *al-Munqidh min d-Dhalal* Qahirah: Maktabah al-Anglo al-Misriyyah
- al-Ghazzali 1959, *al-Qistas al-Mustaqim*. Bayriit: al-Matba'ah al-Kathulikiyyah
- al-Ghazzali 1990, *Mi'yar al-'Ilm fi al-Mantiq*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah

- al-Ghazzali 1997, *al-Mustasfa*, j. 1., suntingan Dr. Muhammad Sulayman al-Asyqar, Bayrut: Mu'assasah al-Risalah
- al-Ghazzali 1990, *al-Iqtisadfi al-I'tiqdd*, suntingan Dr. Muhammad Rasyad 'Abd al-'Aziz, Qahirah: t.p
- al-Ghazzali 1966, *Mihak al-Nazhar*. Bayrut: Dar al-Nahdah al-Hadithah, Abdullah, Abdul Rahman H. 2001, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*. KL: Utusan Publications & Distributions Sdn. Bhd
- 'Abd al-Rahman Badawi, Dr. (1981), *al-Mantiq al-Suri wa al-Riyadi*, Kuwayt: Wakalah al-Matbu'at
- Abed, Syukri B. 1991. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in al-Farabi*. Albany: State University of New York Press
- Arif, Syamsuddin 2000, 'Intuition and Its Role in Ibn Sina's Epistemology' dalam *al-Shajarah*, vol. 5, No. 1, KL: International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC)
- Bakar, Osman 1991, "Pengenalan Teori Logik al-Farabi: Risalah Permulaan Kitab" dalam *Jurnal Kesturi*, jil. 1, bil. 1, Kuala Lumpur: Nurin Enterprise
- Baqir, Zainal Abidin 1998, *The Problem of Definition in Islamic Logic*. KL: International Institute of Islamic Thought
- Barnes, Jonathan, "Logic and Language" dalam Algra, Kiemple, et. al, (ed.) 1999 *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 1st ed., London: Cambridge University Press
- Brumbaugh, Robert S. 1981, *The Philosophers of Greece*. New York: Albany State University of New York Press
- Copi, Irving M. & Cohen, Carl 1998, *Introduction to Logic*, 10th. ed., New Jersey: Prentice-Hall
- Damanhuri, Ahmad tt. *Idhah al Mubham min Ma'ani al Ssulam*, Bandung: Al Ma'arif,
- Farrukh, 'Umar 1966, *al-Fikr al-'Arabi fi Minhaj d-Bakaluriya al-Lubnaniyyah*. Bayrut: Dar al-'Dm li al-Malayan
- Grene, Marjorie 1963, *A Portrait of Aristotle*. London: Faber and Faber Limited
- Hijazi, 'Iwad. Allah Jad, 1964, *al-Mursyid al-Salimfi al-Mantiq al-Qadim wa al-Hadith*. cet. 4, Qahirah: Dar al-Taba'ah al-Muhammadiyah,
- Hamat, Mohd Fauzi bin 2001, *Ketokohan al-Ghazzdli Dalam Bidang Mantiq: Suatu Analisis Terhadap Muqaddimah al-Kitab Dalam Kitab al-*

- Mustafamin Ibn al-Usul* (Tesis Ph.D, Akademi Pengajian Islam, Univ. Malaya)
- Hamat, Mohd Fauzi bin. 1996, *Pengaruh Mantiq Terhadap Pemikiran Islam*, (Disertasi M.A, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya)
- Ibn al-Haytham, al-Hasan ibn al-Haytham 1991, *Maqalahfi Thamarah al-Hikmah*, sunt Dr. Muhammad 'Abd al-Hadi, Abu Ridah, Qahirah: al-Maktabat al-Misriyyah
- Ibn Sina 1985, *al-Najat*, sunt. Majid Fakhri, Bayrut: Dar al-Afaq al-Jadidah
- Ibn Sina, 1971 *al-Isydrat wa al-Tanbihat*, j. 1, suntingan Dr. Sulayman Dunya, Qahirah: Dar al-Ma'arif
- Ibn Sina, 1984 *Remarks and Admonitions: Part One: Logic*, trans, by Shams Constantine Inati, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman ibn Khaldun. t.t., *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Bayrut: Dar al-Jil
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Halim 1949, *Kitab al-Radd 'ala al-Mantiqiyiyih*. Bombay: al-Matba'ah al-Qayyimah
- Iskandar, Teuku 1994. *Kamus Dewan*, edisi ketiga, KL: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Jancar, Barbara 1966, *The Philosophy of Aristotle*. New York: Simon and Schuster Inc.
- Kneale, William & Kneale Martha 1978, *The Development of Logic*, cet. 7, London: Redwood Burn Limited Trowbridge
- MahrSn, Muhammad 1996, *al-Mantiq wa al-Mawazin al-Qur'dn-iyyah: Qirah'ah li Kitab al-Qistas al-Mnstaqim li al-Ghazzdli*. Qahirah: International Institute of Islamic Thought
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia
- Safi, Louay 1998, *Asas-Asas Ilmu Pengetahuan: Satu Kajian Perbandingan Kaedah-Kaedah Penyelidikan Islam dan Barat*. terj. Nur Hadi Ihsan, Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought (Malaysia) & Thinkers Library
- Syararif, MM. 1985, *Para Filosof Muslim*, Bandung: Mizan
- Syekh Ahmad Damanhuri, tt. *Idbah al Mubham min Ma'ani al Ssulam*, Bandung: Al Ma'arif
- 'Umar, Ahmad Mukhtar et.al 1988, *al-Mu'jam al-'Arabi al-Asasi*, Tunis: al-Munazzamah al-'Arabiyyah