

AL-FARABI DAN KRITIKANNYA TERHADAP METOD MUTAKALLIMIN

Zulkefli Bin Mohamad dan Sharifah Faigah Binti Syed Alwi
Pusat Pemikiran dan Kefahaman Islam (CITU), Universiti Teknologi MARA Pahang

ABSTRAK

Pihak yang mengalah atau zahirnya kelihatan kalah dalam perdebatan tidak semestinya membuktikan “kepalsuan”, begitulah sebaliknya pihak yang menang bukanlah memihak “kebenaran” kerana sebenarnya situasi ini hanyalah menunjukkan kebolehan berdebat dan mengemukakan hujah serta *method rethoric* yang digunakan. Kemenangan sebenarnya adalah kejayaan memikat hati lawan menyetujui secara jujur perkara yang dikemukakan. Begitulah Al-Farabi sebagai seorang ahli falsafah yang matang dan prihatin turut terlibat mengkritik metod penggiat *kalām* (*dialectical theology* atau secara umumnya *kalām* dirujuk kepada perdebatan menggunakan logik akal berkenaan ilmu agama terutama berkenaan dengan akidah dan tauhid) atau mutakallimin yang dianggapnya kurang betul bergiat aktif pada zaman beliau. Walaupun menimbulkan beberapa kontroversi serta pernah menyalahkan suasana politik semasa yang memecahkan perpaduan ilmunan, beliau tanpa ragu menggunakan berbagai kaedah termasuk falsafah Greek untuk mengemukakan apa yang dianggapnya benar. Logik *theology* dan *fiqh* yang dikenali dengan *ādāb al-kalām* atau *ādāb al-jadal* yang begitu meluas digunakan di dalam kurikulum sains keagamaan sebelum dan semasa al-Farabi perlu diteliti secara benar. Dalil akal (*al-'aql*) dan wahyu (*naqli*) perlu difahami secara sepadu dan bersama dalam mengeluarkan sesuatu kesimpulan yang sahih/ benar. Walaupun sesetengah ulama mengkafirkan pemuka seperti al-Farabi dan Ibn Sina kerana menerima sebahagian falsafah Greek, namun sebenarnya kepelbagaian gaya berfikir sangat perlu dibahaskan agar tidak menyimpang dari jalan kebenaran yang satu. Ini penting dalam membina jiwa bercirikan keislaman yang terhasil melalui keyakinan selepas membuat penyelidikan dalam menyusuri jalan yang benar dan tepat.

PENDAHULUAN

Al-Farabi dilahirkan sekitar 258H/870 dan meninggal sekitar 339H/950 (Shariff 1963). Usaha mengumpulkan bahan-bahan berkaitan beliau termasuk hasil kerja yang masih belum dicetak telah dibuat sehinggalah ke abad 19. Usaha ini bertujuan melengkapkan biografi beliau sebagai seorang ilmunan yang termasyhur. Namun pada 1370H/1950 iaitu hampir satu millennium selepas kematiannya, barulah ada usaha mencungkil khazanah peninggalan beliau untuk dihurai jelas, difahami dan dibincangkan. Usaha ini telah dipelopori oleh segolongan pengkaji Turki untuk menggali sebahagian khazanah daripada ramai ilmunan Islam yang sampai kini masih banyak hanya tersimpan dalam bentuk manuskrip yang belum terusik. Kajian tentang al-Farabi juga masih banyak yang belum terbongkar.

Kesukaran kajian mengenai beliau dibuat adalah disebabkan beberapa faktor. Di antaranya ialah kerana beliau dikatakan tidak menulis autobiografi. Pengikut-pengikutnya juga dikatakan tidak menulis mengenai beliau seperti yang dibuat oleh al-Jurjani yang menulis tentang gurunya Ibn Sina. Masih terlalu banyak perkara dan persoalan-persoalan berkenaan al-Farabi yang belum terjawab dan perlu terus dikaji.

Walaupun Al-Farabi jarang dikaitkan dengan ilmu *kalām*, namun sebagai seorang ahli falsafah yang matang beliau adalah seorang yang prihatin serta turut terlibat mengkritik metod penggiat *kalām* yang dianggapnya kurang betul berlaku pada zaman beliau. Beliau dan juga gurunya Abu Bisyr Matta Ibn Yunus dianggap antara pakar ilmu logik yang bersedia menghadapi penggiat *kalām*. Dalam kertas kerja yang ringkas ini, sebahagian kritikan al-Farabi terhadap metod yang digunakan oleh golongan mutakallimin (para penggiat ilmu *kalām*) dalam kegiatan mereka cuba dikemukakan. Walaupun usaha ini adalah amat kecil, namun diharap dengan kesungguhan setakat termampu dapat melatih pengkajian terhadap bahan peninggalan berharga yang sudah banyak hilang (Gwinn et al. 1985) iaitu di antara jutaan khazanah pemuka ilmu sebelum daripada kita.

Latar Belakang Al-Farabi

Nama penuh beliau ialah Abu Nasr Muhammad bin Muhammad bin Zharkhan bin Uzalagh al-Farabi, dilahirkan sekitar 258H/870M dan meninggal sekitar 339H/950M (Shariff 1963). Namun, menurut Gwinn et al. (1985) beliau dilahirkan pada tahun 878M. Beliau adalah keturunan Parsi sebelah bapanya yang pernah berkhidmat di istana khalifah Turki (Muhammad Al-Bahiyy 1982). Beberapa penulis (Shariff 1963) mengatakan beliau mungkin juga berketurunan Turki melihatkan penglibatan keluarganya bersama pemerintah ketika itu. Al-Farabi tinggal di istana *Saif al-Dawlah* bermula pada 942M hinggalah beliau meninggal dunia (Gwinn et al. 1985).

Beliau begitu mahir dan terkenal dalam bidang falsafah sehingga digelar guru kedua selepas Aristotle. Beliau cuba mengembangkan falsafah Greek agar dapat diguna pakai oleh masyarakat Islam terutama dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang timbul termasuk perbincangan *kalām*, dan beliau dikatakan lebih mengutamakan logik akal berbanding wahyu Ilahi (Gwinn et al. 1985). Beliau pernah menyalahkan situasi politik semasa yang membawa kepada perpecahan para ilmuan dan ahli falsafah daripada pihak pemerintah ketika itu.

Dalam usaha menambah keilmuan, al-Farabi mula mendalami ilmu keagamaan, bahasa, fiqh dan usulnya, hadith dan tafsir. Beliau juga mempelajari bahasa lain seperti Arab, Turki dan Persia (Shariff 1963). Shariff (1963) amat mempersoalkan kenyataan Ibn Khallikan bahawa al-Farabi adalah pakar dalam “tujuh puluh bahasa” (*seventy tongues*) kerana beliau tidak menjumpai bukti bagi kenyataan tersebut selain dari bahasa yang disebutkan di atas. Istilah *seventy* ini sebenarnya dikaitkan dengan hasil penulisan al-Farabi iaitu anggaran dalam tujuh puluh karya beliau telah dihasilkan jika merujuk kepada kenyataan al-Qifti dan Ibn Abi Usaibiah.

Kesimpulannya, al-Farabi adalah ilmuan ulung pada zamannya dan beliau bergiat aktif di sekitar Baghdad yang begitu terkenal sebagai pusat akademik se zaman. Al-Farabi juga berjaya mengemukakan beberapa khazanah Greek untuk diberi perhatian termasuk ketokohan Plato dan Aristotle serta karya-karya mereka yang walau pun akhirnya telah menimbulkan beberapa kontroversi kerana percanggahan dengan beberapa disiplin ilmu Islam dan pendapat ulama terkemudian seperti al-Ghazali dan seumpamanya.

KALAM SEPINTAS LALU

Gwinn et al. (1985) menyebut *kalām* dalam Bahasa Inggeris sebagai *speculative theology* atau *dialectical theology* (Osman Bakar 1987). Ianya lahir daripada frasa *kalām Allāh* (kata-kata Allah) yang dirujuk kepada al-Quran. Mereka yang menggiatkan perbincangan mengenainya dikenali sebagai Mutakallimun.

Harry Austryn (1976) menterjemahkannya ke dalam bahasa Inggeris sebagai “*speech*” atau “*word*” dan meluaskan konsepnya merangkumi istilah Greek “*logos*” yang juga membawa maksud “*reason*” dan “*argument*”. Istilah *kalām* lalu disandarkan kepada penggunaan yang lebih meluas merangkumi perkara fizikal (*tabi’i*), fizik (*tabi’iyyah*), juga dinisbahkan kepada perkara-perkara lain seperti Yahya Ibn ‘Adi membincangkan tentang “*Christian Mutakallimun*”, Shahrastani membahas tentang “*the kalām of Empedocles*”, “*the kalām of Aristotle*,” dan lain-lain (Wolfson 1976).

Secara mudah *kalām* bolehlah difahami sebagai perbahasan dengan menggunakan logik akal lalu diluahkan dengan perkataan (ucapan atau penulisan dan seumpamanya) untuk membuktikan kebenaran sesuatu perkara. Hujah dan bukti memainkan peranan penting menegakkan pendapat dan pegangan masing-masing dalam sesuatu perkara yang dibincang.

Pada peringkat awalnya, perbincangan *kalām* digunakan untuk mempertahankan Islam daripada pengaruh Kristian, Manichaens dan lain-lain agama. Namun apabila ilmu falsafah berkembang luas di kalangan masyarakat muslim, pengadoptasian metod dialektik skeptik Greek dan Stoic telah berlaku. Situasi ini mengarus kepada penggunaan falsafah Aristotle dan Plato di dalam aktiviti perbincangan *kalām* masyarakat muslim (Gwinn et al. 1985).

Kalām bolehlah dikatakan berkembang dalam bentuk beberapa aliran, dan yang paling penting adalah aliran *Mu’tazilah* yang muncul pada abad ke 8 Masihi yang sering digambarkan sebagai golongan

rasionalis Islam. (Gwinn et al. 1985) Mereka memberikan lebih autonomi kepada dalil akal (*al-'aql*) berbanding bukti tradisional (*naqli*). Aliran ini berpegang kepada kebebasan pilihan manusia untuk melakukan apa jua perbuatan kerana Allah s.w.t. maha adil menetapkan balasan dan hukuman yang setimpal dengan pilihan manusia sendiri.

Wolfson (1976) mengatakan dalam bukunya bahawa hampir semua catatan sejarah termasuk Ibn Khaldun mengatakan bahawa aktiviti mutakallimun telah melahirkan aliran *Mu'tazilah* dan aliran ini dikatakan aliran awal bergiat aktif dalam perbincangan *kalām* secara lebih jelas sebagai suatu disiplin ilmu yang tersendiri.

Aliran *Ash'ariyyah* pula lahir pada abad ke 10 Masihi dengan mengambil pendekatan jalan tengah antara pendirian rasionalis *Mu'tazilah* dan anthropomorphism golongan tradisional. Aliran ini dikatakan lebih mirip kepada cara falsafah Hellenistik. Aliran ini juga mengiktiraf kebebasan manusia memilih perlakuan dan perbuatan tetapi menafikan *efficacy* (*efficient* dan ketentuannya) dengan mengaitkannya bersama takdir dan kehendak Allah (Gwinn et al. 1985) Satu aliran yang hampir sama tetapi lebih liberal daripada *Ash'ariyyah* juga telah muncul pada abad tersebut iaitu aliran *al-Maturidiyyah*.

KRITIKAN AL-FARABI TERHADAP MUTAKALLIMIN

Osman Bakar (1987) menyatakan bahawa al-Farabi berminat dengan ilmu logik serta lain-lain sains falsafah termasuk metafizik kerana penglibatannya dengan pengajian bahasa dan sains keagamaan. Pada zaman beliau, *kalām* (*dialectical theology*) dan *usūl al-Fiqh* (*principles of jurisprudence*) telah berkembang luas menguasai sistem logik serta mengguna pakai banyak elemen dan bentuk-bentuk logik *Stoic*.

Al-Makdisi memberitakan bahawa logik *theology* dan *fiqh* ini yang dikenali dengan *ādāb al-kalām* atau *ādāb al-jadal* telah memainkan peranan yang besar di dalam kurikulum sains keagamaan sebelum dan pada zaman al-Farabi. Beberapa penglibatan al-Farabi berkaitan ilmu logik telah membuktikan bahawa beliau adalah pakar tentang ilmu tersebut. (Osman Bakar 1987) Al-Farabi amat memahami sifat, tabiat dan ruang ilmu tersebut. Beliau terus mendalami logik Aristotle (*mantiq*) ketika menghadapi liku-liku bersama disiplin pengamal *kalām* mahu pun *usūl al-Fiqh*. Adalah dipercayai bahawa al-Farabi terus mencari autoriti logik Aristotle walaupun selepas berpisah daripada jawatan kadhi pada zamannya.

Al-Farabi mengkritik mutakallimin kerana mereka telah mengguna pakai gaya berfikir dengan kepelbagaian bentuknya tanpa perbincangan jitu berkenaan bentuk-bentuk gaya fikir tersebut. Ianya telah diterima pakai walau pun belum dibahaskan. Mereka juga menerima secara yakin kesimpulan-kesimpulan yang terhasil daripada susunan-susunan *qiyās* berdasarkan bentuk berfikir tersebut. Mereka menganggap perbandingan dan contoh yang diutarakan adalah sah (*yaqin*) sedangkan kaedah dan penggunaan sampel serta hujah mestilah teruji betul untuk membuat kesimpulan yang tepat (Al-Bahiyy 1982).

Al-Farabi menunjukan kritiknya terhadap mutakallimin terutamanya realiti penerimaan *mantiq suriyy*. *Mantiq* yang berbentuk begini dari sudut gayanya boleh membawa kepada banyak kesimpulan, iaitu ketepatan hujah yang dibuat serta bentuk *qiyās* berkait pula dengan natijah atau kesimpulan dan hipotesis awal. Oleh itu ketepatan *natijah* atau hasil bergantung kepada keadaan hujah dan contoh yang dibuat serta susunan bentuk *qiyās*, juga ketepatan *qiyās* itu sendiri merangkumi syarat-syarat susunan dan bentuknya. Adapun pengambil kiraan realiti adalah perkara sampingan, atau mungkin juga ianya tidak perlu dibahaskan langsung. Contohnya seperti *qiyās*: Setiap manusia adalah haiwan ... setiap manusia adalah *jisim*. Maka natijahnya ialah: Segolongan *ba'd* (haiwan) adalah *jisim* menjadikan natijah tersebut betul; tetapi sekiranya menjadikan "setiap haiwan *jisim*" adalah merupakan *natijah*, maka *natijah* tersebut adalah salah (Al-Bahiyy 1982). Perkara sebegini amat penting diteliti ketika menggubal hujah *qiyās* kerana contoh kaedah jika $a = g$ dan $g = t$ kesimpulan mudah dikatakan $a = t$. Bagaimana pun dalam suasana sebenar tidak semua perkara menepati kaedah ini seperti contoh di atas, iaitu tidak semua haiwan adalah berjisim (kerana ada juga haiwan yang tidak berjisim contohnya jin).

Ini kerana *qadhiyyah* "yang kedua" tidak terikat dengan syarat-syarat "*suriyyah*" dalam usaha mendapatkan *natijah* tersebut. Situasi ini menjadikan bentuk ketiga tertolak kepada bentuk yang pertama.

Apa yang disyaratkan dalam *mantiq* ini berkaitan pula dengan kaedah dan cara berfikir lalu ianya dijadikan perkara biasa dan diikuti ramai, ketika berdebat. Malangnya *badihiyyah* yang dipilih itu kadang-kadang mengalahkannya, begitu juga jika berjaya mengalahkan musuh bukanlah dapat dijadikan hujah untuk menerima bahawa ianya adalah benar dalam perkara tersebut. Ini kerana kekalahan dan penerimaannya adalah berkaitan dengan seninya bidang yang khusus ini (bidang *kalām*), yang kadang-kadang adalah merupakan fenomena yang tidak realistik dan silap (Al-Bahiy 1982).

Al-Farabi juga menyedari tentang kekurangan dalam penggunaan *mantiq* tersebut berdasarkan minda falsafahnya serta kemahiran sains linguistik beliau (Osman Bakar 1987). Al-Farabi telah memberi komen terhadap fenomena berkenaan yang akhirnya dapat menarik perhatian ahli *kalām* yang menggunakan *mantiq* tersebut serta ahli tatabahasa (*al-nahwiyyun*). Al-Farabi telah mencadangkan banyak penyelesaian kepada mereka yang ingin menerima alirannya. Al-Farabi dikatakan telah mencari guru-guru hebat serta merantau ke banyak tempat termasuk ke Greek sendiri untuk mencari jawapan kepada krisis dan fenomena keilmuan berkenaan. Beliau juga belajar dengan guru-guru yang bukan Islam terutamanya penganut Kristian dalam usaha mengadun dan melengkapkan jawapan kepada teka-teki yang berlaku di kalangan masyarakat ketika itu (Osman Bakar 1987).

Dalam bentuk ini, al-Farabi telah menghentam mutakallimin dan dengan demikian para pengkaji mengatakan beliau adalah pendokong "*mantiq tajribiyy*" (*experimental logic*) dalam usaha menghasilkan kesimpulan yang *yaqin* (sah) (Al-Bahiy 1982).

Al-Farabi juga telah mengemukakan kritikan lain dalam penulisannya berkenaan "makna akal" (*ma'āni al-'aql*) iaitu menyebutnya dengan kata-katanya:

Dalam ungkapan mereka, golongan mutakallimin menyatakan perihal akal (*'aql*) dengan sifat, umpamanya apa yang mesti (*yajibuhu*) diterima oleh akal, atau dinafikan oleh akal, atau yang tidak diterima oleh akal - terkenal dan meluas pada awal-awalnya - tidak seperti yang dimaksudkan oleh Aristotle dalam kitabnya "*Al-Burhan*" iaitu kekuatan jiwa yang dihasilkan oleh seseorang melalui keyakinan, berkenaan pernyataan yang benar dan tepat.

Dalam kritikan al-Farabi terhadap mutakallimin beliau seolah-olah berkata ;

Bahawa mereka menggunakan hukum-hukum fikiran dan akal dengan menggunakan kaedah dan tatacara yang biasa dan masyhur dalam susunan *qiyās* yang pertama, kemudiannya beranggapan bahawa *natijah* atau hasilnya adalah betul dan benar. Anggapan ini dibuat tanpa menyelidik adakah *qadhiyyah* tersebut menepati tuntutan syarat akal (yang digariskan oleh Aristotle) atau tidak?

Sebenarnya al-Farabi mengatakan bahawa golongan mutakallimin tidak menggunakan kaedah *mantiq* seperti yang digariskan oleh Aristotle. Dari sini Muhammad al-Bahiy (1987) menegaskan bahawa al-Farabi cuma mengkritik metod yang digunakan oleh golongan mutakallimin, dan bukannya menafikan bentuk-bentuk *mantiq suriyy* yang betul. Muhammad al-Bahiy menyebelahi al-Farabi dengan menafikan apa yang diputar belit oleh golongan orientalis yang menuduh al-Farabi sebagai menolak *mantiq suriyy*.

Al-Farabi mengatakan bahawa ahli ilmu *kalām* sepatutnya mengenali dan memahami tunjang dan dasar falsafah teori dan praktis setiap perkara (Lameer 1994 : 283) terutama dalam usaha mereka mempertahankan agama daripada pengaruh dan serangan asing. Mereka sepatutnya menguasai metod *rethoric* agar tidak terkeliru dalam ajaran agama untuk diamalkan. Al-Farabi di dalam *Kitab al-Huruf* menegaskan agar mutakallimin dan ahli *usul al-fiqh* perlu mengait eratkan hubungan antara agama dan falsafah di dalam kegiatan mereka.

Al-Farabi sebenarnya mengkritik golongan mutakallimin dengan mengukur dan menilai kaedah mereka membuat pendalilan merujuk kepada *mantiq* Aristotle. Al-Farabi dikatakan bukan sahaja menghuraikan dan membetulkan penjelasan berkenaan penulisan-penulisan Aristotle demi menyuburkan keilmuan pemikiran Islam malah menokok tambah dengan pelbagai pandangan serta perbincangan keilmuan dan praktikal secara mendalam dan panjang lebar. Tiada tokoh lain yang mendalami ilmu Aristotle seperti huraian dan perbincangan yang dibuat oleh al-Farabi.(Al-Bahiy

1982). Walaupun logik Aristotle selalu dirujuk, Fakhry (1970) mengemukakan bahawa al-Farabi banyak membuat komentar dan pembetulan semula tentang logik Aristotle tersebut dalam usaha mencari dan mengemukakan kebenaran ilmu.

Al-Farabi juga mengkritik beberapa pendekatan lain yang diambil oleh golongan mutakallimin. (Ghardiyyah dan Qinwati 1967 : 190 - 192). Beliau menegaskan terdapat ahli *kalām* yang memendekkan hujah dengan melarang perbincangan dan perdebatan mengenai ketetapan kesimpulan yang telah dibuat terdahulu, contohnya ketetapan-ketetapan yang telah dibuat oleh ilmuan lampau atau ulama terdahulu tentang ajaran-ajaran agama hendaklah diterima pakai sebagai benar. Kesimpulan yang telah dibuat terdahulu masih boleh diuji dan dibincangkan ketepatannya sekiranya perlu.

Al-Farabi juga mengkritik golongan mutakallimin yang menggunakan hujah-hujah yang sama dengan hujah yang digunakan oleh penganut agama lain. Bukti-bukti yang dikemukakan oleh penganut agama lain merupakan bukti pihak mereka, dan daya kreativiti orang Islam sepatutnya asli dengan tidak meniru gaya dan bentuk orang bukan Islam (Ghardiyyah dan Qinwati 1967 : 190 - 192).

Walau pun al-Farabi mengkritik metod dan kesimpulan-kesimpulan yang dibuat oleh mutakallimin, namun beliau menyetujui kepentingan ilmu ini. Al-Farabi menjelaskan hubungan dan gandingan antara *fiqh* dan *kalām* iaitu *fiqh* berfungsi untuk mengeluarkan kesimpulan-kesimpulan dan pengajaran untuk diamalkan sementara *kalām* pula berperanan menjaga ajaran-ajaran tersebut melalui pemikiran-pemikiran dan penjelasan yang baik (Ghardiyyah dan Qinwati 1967 : 189 - 191).

Al-Farabi diakui oleh Ibn Sina sebagai gurunya iaitu secara rujukan sahaja kerana sebenarnya mereka tidak pernah bersua melihatkan kepada tarikh lahir dan tarikh meninggal masing-masing. Al-Farabi yang menghentam hebat mutakallimin dan beliau bertunjang kepada falsafah Aristotle juga Plato telah menimbulkan krisis pertentangan dengan penulis seperti al-Ghazzali (al-Ghazzali 1991) dan seumpamanya. Walau pun al-Ghazzali sebenarnya lebih menyetujui tasawwuf berbanding *kalām* tetapi beliau mengkritik kritikan dan hujah serta metod al-Farabi tersebut serta mengatakan;

..Bagaimanapun, Aristotle masih juga berpegang dan terlekat dengan bid'ah kekafiran mereka itu. Saki baki bid'ah yang terlekat pada Aristotle tidak ada tolak ansur dan tidak ada maafnya. Sebab itu wajiblah dikafirkan mereka dan dikafirkan juga pengikut-pengikut mereka yang terdiri daripada orang Islam yang ingin berfalsafah seperti Ibn Sina, al-Farabi dan seumpamanya.

Al-Ghazzali berpendapat sedemikian disebabkan mereka berdua amat terpengaruh serta begitu meniru ilmu Aristotle dalam bentuk yang amat mirip (Abdul Halim Mahmud 1995 : 81) termasuklah mengatakan *alam* ini *qadim* (abadi), ilmu Allah tidak meliputi perkara *juz'iyat* (perincian) dan kebangkitan akhirat hanya terhad pada roh tidak termasuk jasad. Mereka meniru ahli falsafah Greek sehinggakan kepada permasalahan *Ilahiyyat* (diskusi mengenai ketuhanan) sedangkan hal-hal tersebut sama sekali berbeza antara pegangan ahli falsafah Greek dan ajaran Islam. Muhsin Mahdi (1962) mengatakan al-Farabi menghujah bahawa falsafah adalah lebih utama (*prior*) daripada agama dan agama merupakan tiruan dan jelmaan daripada falsafah. Davidson (1992) menerangkan dan mengakui bahawa al-Farabi sememangnya terpengaruh dengan *theology* (pegangan fikiran) Aristotle.

KESIMPULAN

Daripada apa yang telah dibentang dapatlah disimpulkan bahawa al-Farabi sebagai seorang ahli falsafah telah mengkritik metod penggiat *kalām* pada zaman beliau dengan memberikan alternatif agar metod tersebut dapat diperbaiki. Metod penggiat *kalām* yang dikritik hanyalah berbentuk teknikal dan bukannya konsep metod yang digunakan.

Al-Farabi mengkritik metod mutakallimin dengan membuat penilaian berdasarkan garis berfikir yang dibuat oleh pemikir Greek seperti Aristotle dan Plato. Susunan dan bentuk serta pilihan-pilihan sistem dan struktur *qiyās* yang digunakan dalam pendalilan hendaklah menepati konsep dan digunakan sewajarnya. Ia tidak patut digunakan sewenangnya tanpa mengukur ketepatan pilihan kerana ianya nanti akan mempengaruhi "*natijah*" iaitu hasil serta kebenaran yang ingin dipertahankan.

Kepelbagaian bentuk *qiyās* perlu difahami. *Qiyās* yang tidak tepat tidak seharusnya digunakan dalam pendalilan. Oleh itu *badhiyyah*, *muqaddimah*, *qadhiyyah* dan *natijah* perlulah difahami setepatnya agar kebenaran dapat dibuktikan dan diterima secara jujur.

Pihak yang mengalah atau zahirnya kelihatan kalah dalam perdebatan *kalām* tidak semestinya membuktikan “kepalsuan”, begitulah sebaliknya pihak yang menang bukanlah memihak “kebenaran” kerana sebenarnya situasi ini hanyalah menunjukkan kebolehan berdebat dan mengemukakan hujah serta *method rethoric* yang digunakan. Kemenangan sebenarnya adalah kejayaan memikat hati lawan menyetujui secara jujur tentang perkara yang dikemukakan.

Al-Farabi mengingatkan penggiat *kalām* agar mengaitkan agama dengan falsafah di dalam kegiatan mereka. Ini bagi memastikan matlamat agama dapat dikemukakan dan bukannya berbentuk luaran dan zahirnya sahaja (taklid (ikutan) buta). Kreativiti menggunakan metod tidak seharusnya terbatas dalam bentuk yang sedang dan telah digunakan. Al-Farabi mengingatkan penggiat *kalām* agar tidak mengambil dalil daripada bukti-bukti yang telah dikemukakan oleh pihak lawan. Ianya harus disuburkan dengan dalil-dalil sendiri yang lebih bermakna, tepat dan sesuai.

Al-Farabi sendiri sebenarnya banyak menggunakan metod *kalām* di dalam perbahasannya seperti metod dialektik, *mantiq*, *reasoning* dan lain-lain. Kritikan al-Farabi dirasakan merupakan sebahagian penyumbang ke arah aktiviti *kalām* yang lebih sistematik pada zaman dan selepas zamannya. Pandangan, komentar dan kritikan al-Farabi telah menimbulkan banyak kontroversi sehinggakan beberapa ulama seperti al-Ghazzali yang telah mengaitkannya dengan kekufuran yang nyata.

Walaupun terdapat pemikiran al-Farabi yang dianggap bercanggah dengan Islam, namun masih banyak perkara yang boleh dan perlu diteliti demi memperkaya dan menambah khazanah ilmu terutama berkaitan metod dan kaedah logik berfikir.

RUJUKAN

- Al-Bahiyy, M. (1402H/ 1982). *Al-jānīb al-Ilāhiyy min al-tafkīr al-Islāmī*. Cet. 6. Al-Qahirah : Maktabah Wahbah.
- Davidson, H. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. New York : Oxford University Press.
- Fakhry, M. (1970). *A History of Islamic Philosophy*. Dlm. Siri Studies in Oriental Culture, No. 5. New York & London : Columbia University Press.
- Al-Farabi, A. N. (1969). *Kitāb al-huruf (Al-Fārābī's Book of letters - Commentary on Aristotle's Metaphysics) Arabic text, haqqaqahu wa qaddama lahu wa ʿallaqa ʿalaih*, Muhsin Mahdi. Beirut : Dar al-Masyriq.
- Ghardiyyah, L. dan Qinwāti, J. (1967). *Falsafah al-fikr al-dīnī bayna al-Islām wa al-Masihīyyah*. Terj. ke B.Arab Dr. Subhī al-Sāleh dan Dr. Farīd Jabr (al-Jāmiʿah al-Lubnāniyyah) . Juz' 1. Beirut : Dār al-ʿilm lil malāyin.
- Al-Ghazzali, A.Hamid Muhammad bin Muhammad. (1991). *al-Munqiz min al-dhalal*. Terj. Abdulfatah Haron Ibrahim. Cet. 3. K.Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Gwinn, R. P., Swanson, C. E.dan Gotees, P. (1985). *The New Encyclopaedia Britannica*. Edisi 15. Chicago : Encyclopaedia Britannica, Inc.
- Lameer, J. (1994). *Al-Fārābī and Aritotelian syllogistics - Greek theory and Islamic Practice*. Leiden : E.J. Brill.
- Shariff, M. M. (ed.) (1963). *A History of Muslim philosophy*. Vol. 1. Otto Harrassowitz.Kempten : Allgäuer Haimatverlag GmBh.
- Mahdi, M. (1962). *Al-Farabi's philosophy of Plato and Aristotle*. New York : McMillan Company.

Mahmud, A. H. (1995). *Al-Islam wa al-^cAql*. Terj. Mohd Fakhruddin Abd. Mukti. K.Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.

Osman Bakar. (1987). *Al-Fārābī - Life, Works and Significance*. K.Lumpur : The Islamic Academy of Science (ASASI).

Wolfson, H. A. (1976). *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge : Harvard University Press.