

**BEBERAPA PANDANGAN IMAM AL-GHAZĀLĪ SEKITAR MASALAH
PERBEZAAN PENDAPAT (*IKHTILĀF*) DAN
PERDEBATAN ILMIAH (*MUNĀZARAH*)¹**

Md Asham Ahmad*

*Felo kanan, Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM)

*mdasham@ikim.gov.my

Abstrak

E-JITU

Acceptence date:

9th June 2023

Valuation date:

15 July 2023

Publication date:

10th December 2023

Makalah ini menelusuri masalah perbezaan pendapat seperti yang dibahaskan oleh al-Ghazālī. Ia cuba membuktikan bahawa dalam tradisi Islam kewujudan perbezaan pendapat diterima sebagai suatu lumrah tetapi ia tidak membawa kepada skeptisisme ataupun subjektivisme. Perbezaan pendapat sebaliknya telah menggalakkan lagi pertumbuhan pemikiran kritis seperti yang dibuktikan dengan kemunculan suatu disiplin baharu yang dikenali dengan nama Adab al-Baḥth wa al-Munāzarah kira-kira dua abad selepas al-Ghazālī.

Kata kunci: *Nazar, khtilāf, jadal/munāzarah, fiqh, kalām, al-Ghazālī*

***SOME VIEWS OF IMAM AL-GHAZĀLĪ ON THE PROBLEM OF
DIFFERENCE OF OPINION (*IKHTILĀF*) AND
SCIENTIFIC DEBATE (*MUNĀZARAH*)***

Abstract

*This article explores the problem of disagreement (*ikhtilāf*) as discussed by al-Ghazālī. It seeks to prove that in Islamic tradition the prevalence of disagreements is affirmed as a fact of life but it had not led either to skepticism or to subjectivism. Disagreements had instead, led to the flourishing of critical thinking as demonstrated by the emergence of a new discipline known as Adab al-Baḥth wa al-Munāzarah two centuries after al-Ghazālī.*

¹ Artikel ini berasal dari sebuah kertas kerja yang telah dibentangkan di *Persidangan Meja Bulat: Prinsip Dan Kaedah Perbezaan Pandangan Dalam Kerangka Ahli Sunnah Wal Jamaah*, pada 28 Januari 2016, bertempat di Dewan Besar Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM).

Keywords: *Nazar, khtilāf, jadal/munāzarah, fiqh, kalām, al-Ghazālī*

PENGENALAN

Menurut al-Qur'ān, manusia itu pada asalnya menuruti satu pandangan sahaja, kemudian berlaku *ikhtilāf* sesama mereka, maka Allāh telah mengutuskan kepada mereka para Rasul yang ditanzilkan kepada mereka kitab bagi menyelesaikannya. Allāh berfirman dalam *Surat al-Baqarah*, ayat 213:

Manusia itu adalah umat yang satu. (Setelah timbul perselisihan), maka Allāh mengutus para Nabi sebagai pemberi khabar gembira dan pemberi peringatan, dan Allāh menurunkan bersama mereka Kitab dengan benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, iaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, kerana dengki antara mereka sendiri. Maka Allāh memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkan itu dengan kehendakNya. Dan Allāh selalu memberi petunjuk orang yang dikehendakiNya kepada jalan yang lurus.²

Ayat di atas telah menggariskan perkara-perkara berikut, iaitu:

- 1) semua manusia pada asalnya berpegang kepada pegangan yang sama, kemudian berlaku berlaku *ikhtilāf* sesama mereka;
- 2) Allāh telah membangkitkan Para Nabi yang ditanzilkan kepada mereka Kitab sebagai kata pemutus bagi menyelesaikan *ikhtilāf* ;
- 3) *ikhtilāf* tetap akan berlaku selepas itu disebabkan oleh sifat melampau terhadap satu sama lain sehingga ada yang enggan mengiktiraf dan mengakui pihak yang benar; dan
- 4) hanya mereka yang beriman akan terselamat dan mendapat petunjuk.

Dalam ayat-ayat yang lain pula kita dapati *ikhtilāf* itu dikaitkan antaranya dengan perkara-perkara di bawah:

- 1) mereka yang ber*ikhtilāf* itu berada dalam kesesatan yang jauh (*fi shiqāq ba'īd*);³
- 2) *ikhtilāf* boleh menyebabkan pertumpahan darah dan merupakan perbezaan antara iman dan kufur;⁴
- 3) di antara sebab *ikhtilāf* adalah kerana sifat melampau (*baghy*) dan kekufuran;⁵
- 4) *ikhtilāf* adalah perbuatan yang dilarang dan Allāh menjanjikan azab yang pedih kepada para pelakunya;⁶
- 5) punca sebenar *ikhtilāf* adalah ketiadaan ilmu, sama ada keraguan, syak, zann ataupun tiada keyakinan;⁷

² *Al-Baqarah* (2): 213.

³ *Al-Baqarah* (2): 176.

⁴ *Al-Baqarah* (2): 253; *Maryam* (19): 37.

⁵ *Āli 'Imrān* (3): 19.

⁶ *Āli 'Imrān* (3): 105.

- 6) *ikhtilāf* adalah suatu kezaliman;⁸
- 7) di dunia ini Para Rasul telah diutuskan kepada manusia dan ditanzilkan kepada mereka kitab untuk menyelesaikannya;⁹ dan
- 8) penyelesaian muktamad kepada semua *ikhtilāf* adalah di akhirat.¹⁰

Kita juga dapati tiada satupun kenyataan al-Qur’ān yang mengisyaratkan, apatah lagi menunjukkan dengan jelas, bahawa *ikhtilāf* itu sesuatu yang baik ataupun boleh menjuruskan kepada kebaikan.¹¹ Adakah ini bererti Islām sama sekali mellarang umatnya memberi *pendapat* ataupun mengeluarkan pendapat yang berbeza dari pendapat orang lain? Ini adalah persoalan pertama yang perlu dijelaskan dan ia bermula dengan penjelasan apa yang dimaksudkan dengan *pendapat*.

Menurut Abū ‘Alī al-Tahānawī (1258 H.) dalam kitabnya, *Kashshāf Iṣṭilāhāt al-Funūn* terdapat perbezaan di antara *ikhtilāf* dengan *khilāf*, di mana yang dimaksudkan dengan *ikhtilāf* itu adalah perselisihan pandangan tentang maksud atau kehendak sesuatu dalil manakala *khilaf* pula bermaksud suatu pandangan yang datang kemudian, yang berbeza dengan pandangan terdahulu serta lebih lemah darinya. Ertinya, *ikhtilāf* adalah perbezaan pendapat yang berlaku pada zaman yang sama, sedangkan *khilāf* adalah merupakan pandangan baharu yang lebih lemah serta bercanggah dengan apa yang sudah diterima sebelumnya seperti *ijmā’*.¹²

Pendapat boleh dita’rifkan sebagai apa yang didapati sebagai *hasil* dari sesuatu pencarian (*baḥṡh*) manakala apa yang dicari atau dituntut itu adalah *ilmu* tentang *hakikat* sesuatu. Walau bagaimanapun, seringkali berlaku *perbezaan pendapat* ataupun tanggapan terhadap apa yang dimaksudkan dengan *hakikat* itu. Ertinya tidak semua yang mencari akan menemui apa yang dicarinya manakala tidak semua yang ditemui itu adalah apa yang dimaksudkan dengan pencarian itu. Dengan kata lain, walaupun tujuan asal pencarian itu adalah *ilmu*, yang akhirnya ditemui boleh jadi bukan ilmu tetapi sebaliknya hanya suatu *sangkaan yang kuat, syak* ataupun *waham* yang kesemuanya masih mengandungi kemungkinan salah. *Ilmu*, sebaliknya, dicirikan sebagai suatu pegangan yang tetap (iaitu *i’tiqād* yang *jāzim*), yang tiada keraguan terhadap kebenarannya, menepati hakikat sebenar (*muṭābiq li al-ḥaqq*) serta disandarkan kepada bukti ataupun dalil (*‘an dalīl*). Kepercayaan yang kuat semata-mata tidak dinamakan ilmu, tetapi *sangkaan yang kuat* ataupun *ẓann (conjecture)*, kalau sekiranya kepercayaan itu lemah ia dipanggil *waham* dan kalau sekiranya tiada kepastian pandangan mana yang lebih kuat ia dinamakan *syak*. Pendapat yang hanya dipercayai benar tetapi sebenarnya bercanggah dengan hakikat adalah *kejahilan* manakala menerima pendapat orang lain tanpa disandarkan kepada dalil atau bukti dinamakan *taklid*.

Persoalan asas yang mesti ditegaskan di sini adalah bahawa asas agama Islām itu adalah *ilmu* dan setiap Muslim tidak kira lelaki ataupun perempuan *wajib menuntut ilmu* menurut kadar dan keperluan masing-masing. Kewajiban ini menunjukkan bahawa Islām mengakui bahawa hakikat itu wujud, tidak berubah-ubah dan mungkin diketahui oleh

⁷ *Al-Nisā’* (4): 157; *Hūd* (11): 110,

⁸ *Al-Zukhruf* (43): 65.

⁹ *Al-Naḥl* (16): 64 dan *al-Shūrā* (42): 10.

¹⁰ *Al-Jāthiyah* (45): 17; *al-Naḥl* (16): 124.

¹¹ Justeru ada sebahagian periwayat telah menolak hadith yang menyatakan bahawa *ikhtilāf* umat ini adalah rahmat.

¹² Muḥammad bin ‘Alī al-Tahānawī. *Kashshāf Iṣṭilāhāt al-Funūn wa al-Ulūm* edited by ‘Alī Dahṡrūj, 2 jilid (Beirut: Maktabat Lubnan, 1996), s.v. “*ikhtilāf*”.

manusia, maka kewujudan *ikhtilāf* bukan alasan untuk meragui kemungkinan ilmu dapat diperolehi oleh manusia. Maka Islām tidak sesekali membuka ruang kepada sikap anti-ilmu sama ada dalam bentuk *agnosticism*, *subjectivism* ataupun *relativism*, manakala *ikhtilāf* pula tetap diraikan dalam rangka memastikan kedudukan sebenar sesuatu perkara yang diperdebatkan. Ertinya, perbezaan pendapat itu, menurut Islām, bukanlah suatu *hak* tetapi sebaliknya suatu *marhalah* yang mungkin ‘terpaksa’ dilalui oleh seorang penuntut dalam perjalanan menuntut ilmu. Justeru, apabila ilmu yang merupakan matlamat perjalanan itu telah diperolehi sepatutnya tiada lagi *ikhtilāf*.

Perbezaan pendapat di kalangan manusia, walau bagaimanapun, tetap akan berlaku dan terus berlaku atas berbagai sebab dan alasan. Dalam usaha mengatur perjalanan sesuatu perdebatan supaya tidak lari dari matlamat asalnya maka suatu disiplin ilmu telah disusun dan dinamakan *Adab al-Baḥth wa al-Munāẓarah*. Ilmu ini menggariskan metodologi penyelidikan dan perdebatan ilmiah yang mesti dikuasai oleh setiap ahli ilmu. Berpandukan kepada metodologi yang digariskan itu dapatlah ditahqiqkan kesahihan sesuatu pendapat walaupun tidak dinafikan tidak semua orang akan berupaya mengenali kebenaran itu ataupun mahu mengakuinya. Makalah ini akan cuba memperkenalkan kembali ilmu ini yang kelihatannya semakin dilupakan oleh Kaum Muslimin pada hari ini.

KEWAJIBAN MENUNTUT (*TALAB*) ILMU DAN MENGAJI (*NAẒAR*) SERTA KEPERLUAN KEPADA METODOLOGI KAJIAN ILMIAH

Oleh kerana menuntut ilmu itu adalah merupakan kewajiban yang pertama dan terpenting dalam Islām, timbul keperluan kepada garis panduan bagi menyelia setiap penyelidikan ilmiah. Semenjak awal lagi Kaum Muslimin telah menyedari keperluan untuk mengkategorikan ilmu menurut darjat kepentingan dan keutamaan masing-masing untuk dijadikan panduan para penuntut ilmu. Secara umumnya ilmu manusia itu dibahagikan kepada dua kategori utama iaitu (1) yang berbentuk *taṣawwūr* (j. *taṣawwūrāt*) dan (2) yang berbentuk *taṣḍīq* (j. *taṣḍīqāt*). Ilmu jenis pertama adalah berkenaan makna sesuatu kalimah tanpa menisbalkannya dengan sesuatu yang lain, manakala ilmu jenis kedua pula adalah berkenaan nisbah antara sesuatu dengan sesuatu yang lain. Contoh *taṣawwūr* adalah apa yang kita fahami dari makna lafaz-lafaz seperti Zayd, Umar, “manusia”, “pokok”, dan “alam” manakala *taṣḍīq* pula adalah apa yang kita fahami dari nisbah antara lafaz-lafaz itu, seperti kenyataan seseorang bahawa “Zayd berdiri” atau “alam ini baharu”. Dengan kata lain *taṣawwūr* adalah ilmu tentang sesuatu yang bersendirian (*mufradāt*) manakala *taṣḍīq* pula ilmu tentang perkara yang bersusunan (*murakkabāt*). Seterusnya, kedua-dua jenis ilmu ini setiap satunya dibahagikan pula kepada dua, iaitu:

- 1) *ḍarūrī*: iaitu ilmu yang diperolehi secara terus tanpa berhajat kepada usaha memeriksa dalil dan bukti; dan
- 2) *nazarī* (juga dikenali dengan *kasbī* dan *istidlālī*): iaitu ilmu yang diperolehi dengan cara menyusun mukadimah (premis).

Maka di bawah ini diberikan contoh-contoh bagi setiap kategori di atas:

- 1) *Taṣawwūr ḍarūrī*: seperti memahami makna lafaz “satu adalah setengah dari dua”.
- 2) *Taṣawwūr nazarī*: seperti memahami makna lafaz “satu adalah setengah dari 1/6x12”.

- 3) *Taşdıq darūrī*: seperti mengetahui wujudnya nisbah pada kata-kata: “satu adalah setengah dari dua”.
- 4) *Taşdıq nazārī*: seperti mengetahui wujudnya nisbah pada kata-kata: “satu adalah setengah dari 1/6x12”.

Di sini kita akan memfokuskan kepada kategori ilmu yang diperolehi dengan cara meneliti dalil, iaitu *ilmu nazārī* (juga dikenali dengan nama ilmu *kasbī* ataupun *istidlālī*). Secara umumnya perkataan “nazar” itu adalah seerti dengan “fikir”, tetapi secara lebih tepatnya *nazar* adalah merupakan sejenis (*genus*) *fikr*. Menurut al-Bāqillānī (m.1013), *fikr* bererti pergerakan jiwa kepada makna-makna dengan sengaja manakala *nazar* pula ertinya fikiran yang dituntut dengannya *ilmu* ataupun sangkaan yang kuat (*ghalabat al-zann*). Maka fikiran yang tidak disengajakan seperti *hads* ataupun lintasan hati (*ḥadīth al-nafs*) tidak dinamakan *fikr* manakala pergerakan fikiran yang tidak dilakukan dengan niat memperolehi ilmu ataupun sangkaan yang kuat tidak boleh dinamakan *nazar*.¹³

Nazar itu sendiri bukanlah ilmu tetapi sebaliknya suatu gerak-daya yang dirancang bagi mendapatkan ilmu, iaitu dengan kata lain gerak-daya yang diusahakan bagi menuntut (yakni *ṭalab*) ilmu. Dan oleh kerana hasil yang dituntut (*maṭlūb*) dari usaha itu adalah ilmu maka mustahil berlaku tuntutan (*ṭalab*) kalau sekiranya apa yang dituntut (*maṭlūb*) itu sudah sedia terhasil atau disangka sudah terhasil. Walaupun tiada perselisihan pandangan tentang kewajiban menuntut ilmu, para alim-‘ulamā telah berbeza pandangan tentang kewajiban *nazar*, iaitu mengkaji dalil secara sistematik. Dalam soal akidah perbezaan ini telah menimbulkan persoalan: adakah sah iman seorang yang bertaqlid (iaitu menerima pendapat orang lain tanpa mengetahui dalil atau sandarannya) dalam perkara akidah? Maka didapati ada empat pandangan telah dikemukakan:

- 1) sah iman secara mutlak;
- 2) tidak sah iman, iaitu bertaklid dalam akidah hukumnya kafir;
- 3) sah iman tetapi dikira berdosa sekiranya mampu mengkaji dalil dan tidak berdosa sekiranya tidak mampu; dan
- 4) berdosa secara mutlak.

Pandangan kedua adalah merupakan pandangan al-Sanūsī (m.895 H.) yang dikatakan telah mengkafirkan sesiapa yang bertaqlid dalam akidah walaupun dia berpegang teguh (*jāzim*) kepada akidah itu dan tidak berganjak darinya hatta kalau sekiranya dipotong tubuhnya secebis demi secebis sekalipun. Jumhur ulama, walau bagaimanapun, berpandangan bahawa akidah yang *jāzim* tetap dikira sah.¹⁴

Mewakili pandangan jumhur di atas adalah Imam al-Ghazālī, yang menjelaskan bahawa yang disyaratkan dalam akidah adalah *īmān* dengan ertikata *taşdıq* yang *jāzim*, iaitu keyakinan yang tidak berbelah bahagi terhadap kebenaran akidah itu, sedangkan mengetahui dalil tidaklah disyaratkan sebagaimana yang dinyatakan dalam banyak perkhabaran dari Rasūlullāh s.a.w. Selanjutnya al-Ghazālī menjelaskan bahawa *taşdıq*

¹³ Tahānawī, *Kashshāf*, s.v. “nazar”; lihat juga al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī (m.1413/816), *al-Ta’rīfāt* disunting oleh Muḥammad Şiddīq al-Minshāwī (Cairo: Dār al-Faḍīlah, 2004) s.v. “fikr”.

¹⁴ Walau bagaimanapun al-Sanūsī kemudiannya dikhabarkan telah menarik balik pendapatnya itu dan menerima pandangan jumhur yang mengesahkan *īmān* secara taqlid yang *jāzim*. Al-Bayjūrī, *Tuḥfat al-Murīd*, 30. Lihat juga Zainul Abidin bin Abdul Halim, *Sifat 20 Imam al-Sanusi—Sejarah Ringkas, Perkembangan dan Penghayatannya* (Pusat Tarbiah dan Pengajian Darul Hikmah, 2020).

yang jāzīm itu mungkin boleh berlaku kepada seseorang dengan salah satu dari sebab-sebab berikut, iaitu:

- 1) dengan *burhān* yang mencukupi syarat-syaratnya sehingga tidak ada lagi kemungkinan silap dan kekeliruan;
- 2) dengan menerima dalil-dalil kalām berdasarkan perkara yang masyhur diterima oleh para ulama yang besar;
- 3) dengan menerima dalil-dalil yang bersifat retorik (*khiṭābah*), contohnya seperti kebanyakan dalil-dalil al-Qur’ān.
- 4) dengan menerima perkataan seseorang yang dipercayai ramai kebenarannya;
- 5) percaya kepada sebab-sebab luaran (*qarīnah*);
- 6) percaya semata-mata, iaitu dengan sebab kecenderungan diri sendiri.¹⁵

Dalam perkara fiqh, *nazar* juga tidak diwajibkan kepada orang awam kerana mereka hanya dituntut bertaqlīd, sedangkan ia wajib kepada seorang mujtahid.¹⁶ Perkara-perkara yang boleh diijtihādkan pula adalah segala hukum-hakam agama yang tidak diasaskan kepada dalil yang putus (*qaṭ’ī*), maka ia tidak merangkumi persoalan-persoalan ‘*aqliyyāt* dan *kalāmiyyāt* kerana dalam masalah-masalah ini kebenaran hanya satu dan kesalahan padanya adalah suatu dosa, sedangkan perkara-perkara yang boleh diijtihādkan itu tidak menyebabkan dosa sekiranya berlaku kesalahan. Begitu jugalah halnya kewajiban sembahyang dan zakat serta perkara-perkara yang telah disepakati dari hukum syarak kerana terdapat padanya dalil yang *qaṭ’ī*.¹⁷ Imam al-Ghazālī menjelaskan bahawa *dosa* dan *kesalahan* adalah saling melazimi, iaitu setiap yang dosa itu adalah kesalahan, maka barangsiapa yang tidak berdosa maka dia juga tidak bersalah. Dan demikianlah halnya seorang mujtahid yang memenuhi syarat ijtihād—tidak berdosa sekiranya dia berjijihād dalam perkara *ẓanniyyāt* kerana tidak ada kesalahan padanya (oleh itu tiada dosa) sedangkan kesalahan dalam perkara *qaṭ’iyyāt* adalah berdosa.¹⁸

Ringkasnya, persoalan-persoalan yang dilakukan *nazar* padanya itu (iaitu *nazariyyāt*) ada dua jenis, iaitu yang bersifat *ẓanniyyah* dan *qaṭ’iyyah*, dan jenis yang kedua itu, menurut al-Ghazālī, terbahagi pula kepada tiga jenis, iaitu:

- 1) *kalāmiyyah*: iaitu perkara-perkara ‘*aqliyyāt* semata-mata, seperti hakikat bahawa alam itu baharu, dan baginya Pencipta, dan segala Sifat yang wajib, mustahil dan harus

¹⁵ Sebab-sebab ini disusun dari yang paling kuat kepada yang paling lemah, namun kesemuanya mungkin mendatangkan keyakinan yang pasti kepada seseorang. Lihat al-Ghazālī, *Ijām al-‘Awwām*, 107-110.

¹⁶ *Taqlīd* ertinya mengikuti perbuatan atau perkataan orang lain dengan meyakini kebenarannya tanpa mengkaji dalil atau hujahnya. Menurut al-Ghazālī, taqlīd terhadap sesuatu mazhab yang disertai dengan ketaksuban yang melulu sehinggakan segala pandangan yang lain ditolak tanpa sebarang pertimbangan adalah tercela. Namun tidak semua taqlīd itu tercela. Dalam soal akidah, perkara pertama yang wajib dipelajari oleh setiap mukallaf adalah erti dua kalimah shahadah dan memahaminya tanpa perlu kepada kajian dan bukti asalkan diyakini kebenarannya dengan teguh tanpa sebarang keraguan, dan itu dapat dicapai walau hanya dengan mendengar dan bertaqlīd, tanpa kajian dan pembuktian (*burhān*). Walaupun begitu, taqlīd semata-mata tidak memadai, bahkan ia perlu diperteguhkan dengan mengkaji al-Qur’ān dan tafsirannya, memahami Hadith-hadith yang berkaitan dan melakukan amal-ibadat dengan tekun. Peneguhan akidah tidak memerlukan seseorang itu mempelajari ilmu kalām dan perdebatan (*jadāl*) kerana dikuatiri ia hanya akan mendatangkan akibat sebaliknya. Lihat Al-Ghazālī, *Kitāb Qawā’id al-‘Aqā’id*, 1: 126-27.

¹⁷ Al-Ghazālī, *Mustasfā*, 2: 390.

¹⁸ *Ibid.*, 2: 398.

bagiNYa. Semua itu boleh diketahui hakikatnya dengan akal, dan kebenaran dalam perkara-perkara ini hanyalah satu, maka sesiapa yang salah padanya adalah berdosa. Sekiranya kesalahan itu merujuk kepada iman kepada Allāh dan Rasul maka dia kafir, jika kesalahan itu tidak menghalangnya dari mengenal Allāh dan RasulNYa maka dia berdosa kerana menyeleweng dari kebenaran, sesat dan salah kerana meyalahi kebenaran yang diyakini, *mubtadi*¹⁹ (pembid'ah) kerana mengucapkan perkataan yang menyalahi perkataan kaum salaf.

2) *uṣūliyyah*: di antara contohnya adalah perihal *ijmā*¹⁹, *qiyās* dan khabar tunggal itu hujah. Maka kesalahan padanya adalah dosa.

3) *fiqhiyyah*: seperti kewajiban sembahyang lima waktu dan zakat yang merupakan perkara *qaṭ' iyyāt*. Maka *khilāf* padanya adalah kesalahan yang berdosa.¹⁹

Walaupun *nazar* bukan kewajiban untuk semua orang ia tetap merupakan suatu wasilah yang penting kepada ilmu, dan disebabkan keperluan kepada *nazar* (iaitu keperluan untuk melakukan kajian secara sistematik bagi mendapatkan ilmu) maka metodologi ilmu *kalām* dan *uṣūl fiqh* telah disusun di mana *kalām* membahaskan tentang *aḥkām aṣliyyah*, iaitu segala hukum yang berkenaan dengan akidah dan pemikiran, manakala *fiqh* pula tentang *aḥkām far' iyyah*, iaitu segala hukum yang berkait dengan perbuatan dan amalan. Kekuatan dalil yang dikehendaki dalam *aḥkām aṣliyyah* adalah *qaṭ' ī*, iaitu yang dibuktikan secara *burhān* manakala dalam *aḥkām far' iyyah* pula dalil yang dikehendaki adalah lebih ringan iaitu memadai dengan sangkaan yang kuat ataupun *ẓann* dan di sinilah tempat berlakunya banyak perbezaan pendapat.

LARANGAN BERIKHTILĀF DAN BERDEBAT (*MUNĀZARAH*)

Larangan kepada orang awam daripada terlibat dengan *nazar* adalah semata-mata bagi melindungi mereka dari bahaya perselisihan pendapat (*ikhhtilāf*) dan perdebatan (*munāzarah*). Dari segi sejarahnya apa yang dinamakan sebagai ilmu *khilāf* itu muncul kemudian dan ia tidak dikenali pada zaman salaf kerana tiada keperluan kepadanya. Menurut al-Ghazālī, pada asalnya para khalifah adalah juga merupakan imam, fuqahā¹⁹ dan juga ulamā¹⁹, maka mereka tidak memerlukan orang lain untuk mengeluarkan fatwa bagi pihak mereka, dan tiadalah keperluan untuk mewujudkan jawatan mufti. Apabila kuasa pemerintahan beransur-ansur beralih kepada mereka yang tidak lagi memiliki kewibawaan sedemikian barulah timbul keperluan untuk melantik mufti untuk mengeluarkan fatwa bagi pihak kerajaan. Kemudian, apabila berleluasanya perdebatan dalam perkara-perkara akidah, orang ramai mula berminat untuk mempelajari ilmu *kalām* dengan alasan untuk mempertahankan kesucian agama, namun apa yang sebaliknya berlaku adalah kaedah perdebatan telah disalahgunakan sehingga melahirkan ketaksuban dan permusuhan sehinggakan ada yang membawa kepada pertumpahan darah dan huru hara dalam negara. Pada masa yang sama sebahagian alim-ulama juga gemar berdebat tentang masalah *khilāf* antara mazhab dan banyak karya tentang masalah ini telah ditulis sehinggalah kepada zaman al-Ghazālī. Kata al-Ghazālī: “kita tidak tahu apa yang akan dijadikan Allāh berlaku pada zaman selepas kita!” Apa yang pasti adalah pengaruh alim-ulama dalam mencorakkan pemikiran dan kecenderungan orang awam dan disebabkan

¹⁹ Al-Ghazālī, *Mustasfā*, 2: 399-400.

itulah mereka menyangka apa yang mereka pelajari itu adalah ilmu agama dan matlamatnya adalah mendekati diri kepada Allah.²⁰

Bagi memahami apakah sikap sebenar Islām terhadap penggunaan kaedah perdebatan kita hendaklah terlebih dahulu memahami di manakah kedudukan sebenar ilmu kalām dan fiqh dalam skema ilmu Islām kerana kaedah perdebatan itu banyak digunakan dalam dua bidang ini.

Secara umumnya, ilmu fiqh dan kalām termasuk dalam kalangan ilmu-ilmu fard kifāyah, iaitu ilmu-ilmu cabang (*furū'*) yang dituntut hanya setelah diselesaikan apa yang wajib dituntut dari Qur'ān dan Sunnah. Dan ilmu-ilmu ini hendaklah dituntut mengikut kadar keperluan seseorang kepadanya, kerana keperluan setiap orang adalah berbeza-beza. Salah satu kriteria yang digunakan oleh al-Ghazālī bagi menilai kepentingan atau keutamaan sesuatu ilmu itu adalah dengan melihat kepada sumbangan ilmu itu kepada kemaslahatan masyarakat. Bagi al-Ghazālī, keperluan masyarakat kepada fuqahā' dan mutakallimūn itu hampir sama sahaja; bezanya keperluan kepada fuqahā' itu lebih meluas sedangkan keperluan kepada mutakallimūn itu lebih khusus, iaitu bagi membendung akidah dan pemikiran sesat yang disebarkan oleh kaum yang kafir dan menyeleweng. Al-Ghazālī berpandangan bahawa kedudukan fuqahā' dan mutakallimūn tiada bezanya dari orang awam—fuqahā' itu seumpama penjaga tempat persinggahan jemaah haji ke Tanah Suci, sedangkan mutakallimūn pula adalah pengawal keselamatan mereka—hanya kalau mereka turut sama menyertai perjalanan menuju Allāh (*sulūk*) iaitu dengan mengekang hawa nafsu, menjauhi kelazatan dunia dan berpaling kepada Allāh, barulah kedudukan mereka mengatasi orang awam, jika tidak, ilmu yang mereka miliki itu tidak menjadikan mereka lebih istimewa di sisi Allāh.

Seterusnya, dilihat pula dari sudut mauduk ataupun pokok perbahasan, ilmu fiqh membicarakan tentang batas-batas agama, iaitu bagi memelihara nyawa, harta dan keturunan dan dengan sebab itu ia menjadi suatu ilmu yang masyhur kepada masyarakat awam kerana kaitannya dengan masalah dunia dan akhirat. Justeru, banyak kitab yang telah ditulis oleh alim-ulama dalam bidang ini khususnya tentang perkara-perkara khilaf walaupun hakikatnya perbezaan pandangan hanyalah kecil sedangkan kesilapannya pula tidak jauh dari kebenaran, kerana seperti yang diketahui umum, setiap mujtahid tetap memperolehi ganjaran pahala walaupun tersilap dalam ijtihadnya. Namun disebabkan oleh perebutan pangkat dan kedudukan di kalangan fuqahā', berlakulah persaingan bagi menunjukkan kebolehan dan kepandaian dalam perkara-perkara cabang agama. Bahkan al-Ghazālī sendiri mengakui kekesalannya kerana telah mensia-siakan banyak umurnya menulis tentang persoalan khilaf dalam ilmu fiqh.

Seringkali perdebatan yang berlaku sama ada dalam fiqh ataupun kalām bukanlah untuk tujuan ilmu dan kebenaran tetapi demi untuk mencapai cita-cita peribadi, dan inilah perkara yang dibimbangi. Al-Ghazālī mengingatkan bahawa tujuan sebenar ilmu kalām adalah untuk memelihara akidah masyarakat awam dari pemikiran yang salah dan menyeleweng, dan menetapkannya di atas jalan akidah ahl al-sunnah, akan tetapi ia hanya bermanfaat kepada orang awam yang belum dirosakkan ipemikirannya oleh sifat taksuf yang melampau kerana apabila seseorang telah dipengaruhi oleh tabiat suka berdebat (*jadal*)²¹ walaupun sedikit, amat sukar untuk menukar pendiriannya.²²

²⁰ Al-Ghazālī, *Kitāb al-'Ilm*, 155-8.

²¹ *Jadal*, menurut Ibn Khaldūn, adalah merupakan ilmu yang disusun bagi menggariskan adab-adab yang mesti dipatuhi dalam sesuatu perdebatan (*munāzarah*) sama ada yang berlaku antara pengikut mazhab fiqh ataupun bidang-bidang lain. Terkandung dalam perbahasannya adalah kaedah-kaedah yang terdiri

Dalam ilmu fiqh pula perdebatan atau *jadal* biasanya berlaku dalam masalah *khilāfiyyāt*.²³ Al-Ghazālī, walau bagaimanapun, menasihatkan agar *khilāfiyyāt* dijauhi, kerana ia umpama racun yang membunuh.²⁴ Namun ramai yang telah terpedaya kerana menyangka *khilāfiyyāt* diperlukan untuk mengetahui alasan-alasan ('illah) sesuatu fatwa sedangkan semua itu boleh diketahui dalam mazhab, manakala *jadal* dalam *khilāfiyyāt* itu, menurut Ghazālī, hanya akan merosakkan dhawq fiqh seseorang, dan yang berminat dengannya hanyalah mereka yang sebenarnya inginkan kemasyhuran dan pangkat.²⁵

Alasan yang sering diberikan bagi mengharuskan perdebatan sama ada dalam masalah fiqh mahupun akidah adalah bagi mencari kebenaran, ataupun mahu mencontohi amalan para Sahabat dan Imam Mujtahidin. Justeru, bagi memastikan sesuatu perdebatan itu diadakan benar-benar bagi mengetahui kebenaran, al-Ghazālī telah menggariskan lapan syarat yang mesti dipatuhi oleh semua pihak yang terlibat, iaitu:

- 1) tidak boleh mengutamakan perdebatan selagi tidak disempurnakan dahulu penuntutan ilmu fard 'ayn;
- 2) hendaklah didahulukan, sekiranya ada, perkara-perkara fard kifāyah yang lebih penting dari perdebatan;
- 3) hendaklah tuan punya diri itu seorang mujtahid yang mampu memberikan pandangan sendiri dan bukan hanya mengikut pandangan orang;
- 4) perkara yang didebatkan itu benar-benar berlaku atau hampir pasti akan berlaku;

daripada had-had dan adab-adab dalam pembuktian (*istidlāl*), dan dengannya sesuatu pandangan dapat dipertahankan atau dipatahkan. Ibn Khaldun menyatakan bahawa *jadal* ada dua aliran iaitu Aliran al-Bazdawī dan Aliran al-'Amīdī. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 362.

²² Al-Ghazālī sendiri telah memberikan sumbangan yang amat besar kepada umat Islam dalam bidang ilmu kalām. Di antara karya beliau dalam bidang ini adalah *al-Risālah al-Qudsiyyah* dan *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* dan turut termasuk dalam perbincangan ilmu ini adalah apa yang terkandung dalam *Tahāfut al-Falāsifah*; *al-Mustazhirī* dan *Hujjat al-Haqq wa Qawāsim al-Bāṭiniyyah* (sanggahan terhadap Kaum Baṭiniyyah); dan *Mufaṣṣal al-Khilāf fī Uṣūl al-Dīn*. Asas kepada ilmu ini adalah kaedah berhujjah yang betul yang dinamakan *burhān*, dan untuk membahaskan ilmu ini pula al-Ghazālī telah mengarang kitab *Mihakk al-Nazar* dan *Mi'yār al-'Ilm* khusus untuk rujukan para fuqahā' dan mutakallimīn.

²³ *Khilāfiyyāt* ertinya perdebatan di antara pendokong mazhab fiqh dengan tujuan membela pandangan mazhab masing-masing. Seorang yang dianggap pakar dalam bidang ini mestilah menguasai kaedah-kaedah *istinbāt* sebagaimana seorang mujtahid, bezanya si mujtahid menggunakan kaedah itu untuk berjihad sedangkan dia menggunakannya untuk mempertahankan hujah mazhabnya. Pada pandangan Ibn Khaldūn ilmu ini sangat bermanfaat bagi mengetahui punca pengambilan para imam dan dalil-dalil mereka. Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 362.

²⁴ Nasihat ini datang dari pengalaman peribadinya sendiri kerana pada zaman itu ilmu fiqh telah melalui suatu perkembangan yang amat pesat sehingga menjadi suatu disiplin ilmu yang matang. Al-Ghazālī sendiri adalah merupakan seorang faqīh yang amat berwibawa, dan beliau telah mendapat bimbingan Imām al-Haramayn Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī (m. 487 H.). Di antara fuqahā' yang terkenal pada zaman itu adalah 'Alī b. Muḥammad al-Bazdawī (m. 483 H.), Abū al-Walīd Sulaymān bin Khalaf al-Bājī (m. 494 H.) dan Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Rushd al-Qurṭubī (m. 525 H.). Zaman itu dipenuhi dengan perdebatan-perdebatan hangat di antara para fuqahā' khususnya di antara pengikut mazhab Shāfi'ī dan Hanafi. Kebiasaannya perdebatan diadakan di hadapan para menteri dan pemimpin negara, terutama sekali di 'Irāq dan Khurāsān di mana setiap faqīh akan berusaha menunjukkan kebenaran mazhab masing-masing, mempertahankan prinsip-prinsip asasinya serta menunjukkan kelemahan lawan. Walaupun perdebatan-perdebatan ini pada asalnya bersifat ilmiah, namun keburukannya juga banyak, iaitu apabila ia mendatangkan kebencian, hasad-dengki, cercaan dan ketaksuban yang melampau. Keburukan-keburukan inilah yang dibimbangi oleh al-Ghazālī sehingga beliau menasihatkan agar dijauhi *khilāfiyyāt*. Lihat Mohamed Abu Bakr al-Musleh, *Al-Ghazālī: The Islamic Reformer* (Kuala Lumpur: The Other Press, 2019), 73-75.

²⁵ Al-Ghazālī, *Kitāb al-'Ilm*, 152.

- 5) perdebatan hendaklah dilakukan secara tertutup kerana itu adalah lebih baik daripada perdebatan di hadapan orang ramai dan dif kehormat;
- 6) niat perdebatan itu diadakan adalah untuk mencari kebenaran;
- 7) tidak menghalang pihak lawan dari membahaskan sebarang dalil dan membangkitkan sebarang kemusykilan; dan
- 8) hanya berdebat dengan mereka yang berkeahlian.²⁶

Keburukan perdebatan adalah disebabkan oleh kemampuannya membangkitkan sifat-sifat yang membinasakan dalam diri seseorang. Ia boleh diumpamakan seperti perbuatan meminum arak yang mampu menyebabkan perbuatan-perbuatan keji seperti zina, qazaf dan mencuri. Al-Ghazālī menyenaraikan contoh-contoh perkara keji yang boleh membawa kebinasaan kepada diri seseorang akibat dari perdebatan, iaitu:

- 1) hasad;
- 2) takabbur;
- 3) kebencian;
- 4) umpatan;
- 5) baik sangka pada diri sendiri;
- 6) mencari keburukan orang;
- 7) bergembira dengan kecelakaan orang dan berduka dengan kebaikan;
- 8) nifaq;
- 9) bencikan kebenaran angkara mirā’;
- 10) riyā’ dan cintakan sanjungan.²⁷

Selain kebinasaan yang mungkin menimpa seseorang akibat dari sifat-sifat keji di atas, *jadal* juga dibimbangi tidak akan menyelesaikan khilaf tetapi hanya akan membangkitkan sifat-sifat keji di atas.

***IKHTILĀF* DAN MASALAH KEROSAKAN ILMU²⁸**

Oleh kerana ilmu itu terbahagi kepada *taṣawwurāt* dan *taṣdīqāt*, maka perbezaan pendapat juga berlaku kepada kedua-dua jenis ilmu ini. Secara terperinci *ikhtilāf* itu mungkin berlaku pada:

- 1) maksud lafaz yang digunakan;

²⁶ Ibid., 159-168.

²⁷ Al-Ghazālī, *Kitāb al-‘Ilm*, 169-180.

²⁸ Al-Attas telah membangkitkan masalah kerosakan ilmu dalam analisisnya terhadap sebab-sebab dalaman yang membawa kepada krisis yang melanda Kaum Muslimin hari ini. Beliau meringkaskan punca itu kepada masalah *keruntuhan adab* yang disebabkan oleh kerosakan ilmu. Disebabkan oleh kerosakan ilmu, yang sepatutnya menunjukkan kepada seseorang tempat sebenar sesuatu, Kaum Muslimin telah hilang keupayaan untuk mengenali dan mengangkat pemimpin yang sebenar dan telah mengangkat mereka yang lemah dan tidak berkelayakan memipin mereka dalam berbagai aspek kehidupan. Mereka ini adalah pemimpin palsu, dan mereka akan memastikan pemimpin yang bakal menggantikan mereka kelak adalah juga seperti mereka. Itulah sebab kenapa masalah ini berterusan tanpa kesudahan dan satu-satunya jalan keluar adalah dengan menangani masalah kerosakan ilmu itu. Lihat SMN al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1992) dan juga *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2001).

- 2) ta'rif (definisi) yang diberikan;
- 3) pengkategorian; ataupun
- 4) pada qiyāsnya, sama ada yang disebabkan oleh bentuknya (*form/şūrah*) ataupun oleh kandungannya (*material/māddah*).

Dari senarai di atas dapat kita lihat kenapa ilmu bahasa dan ilmu mantiq (logik) menjadi ilmu-ilmu alat yang wajib dikuasai oleh setiap penuntut ilmu.²⁹ Ilmu yang diperolehi secara *nazar* (iaitu dengan kajian ilmiah) memerlukan seseorang itu menguasai metodologi penyelidikan ilmiah yang betul (yang dinamakan oleh al-Ghazālī *mīzān* dalam *al-Qistās al-Mustaqim* dan *mi'yār* dalam *Mi'yār al-'Ilm*), tetapi di situlah juga berlakunya khilaf sehingga menimbulkan berbagai-bagai mazhab. Bagi kaum ta'limiyah, penyelesaian kepada masalah ikhtilāf hanya satu, iaitu dengan merujuk kepada imam yang ma'sum seperti yang mereka lakukan. Bagi al-Ghazālī, cadangan itu tetap tidak mampu menyelesaikan masalah kerana bagaimana dapat diketahui imam yang sebenar dari yang palsu jika tidak dengan kajian mengikut kaedah-kaedahnya? Justeru, jalan keluar terbaik adalah dengan melakukan kajian (*nazar*) sendiri menurut apa yang digariskan oleh metodologi ilmu walaupun masih ada kemungkinan berlaku kesilapan (*ghalat*) kerana itu lebih baik dari bertaqlīd kepada imam, sedangkan kebenaran imam itu (bahkan seorang Nabi sekalipun) tidak diketahui secara *ḍarūrī*.³⁰ Kebenaran seseorang Rasul itu diketahui bukan kerana mu'jizat yang ditunjukkannya, tetapi kerana kebenaran telah dikenali dahulu, kerana hanya apabila kebenaran itu diketahui baharulah akan ternyata kebenaran Rasul yang menyampaikannya sebagai suatu yang *ḍarūrī*, dan ini hanya dicapai melalui ujian dan pemeriksaan (iaitu *nazar*) sehinggalah ditemui jawapannya.

Ikhtilāf, walau bagaimanapun, tetap akan berlaku, kerana ia sudah ditetapkan semenjak dari azali lagi. Bahkan seorang imam ma'sum sekalipun tidak mampu menghentikannya, sebagaimana Ali bin Abi Talib r.a. tidak menghentikannya. Secara teorinya *ikhtilāf* boleh diselesaikan apabila semua pihak kembali kepada al-Qur'an dengan menjadikannya sebagai kata pemutus, bahkan itulah tujuannya diturunkan. Namun al-Qur'an sendiri, menurut al-Ghazālī, telah membahagikan manusia itu kepada tiga golongan berdasarkan kepada sifat dan kemampuan akal masing-masing, iaitu:

- 1) khawas;
- 2) awam; dan
- 3) ahli jadal.³¹

Setiap golongan ini memerlukan pendekatan yang berbeza bagi menyampaikan sesuatu pandangan. Tiga pendekatan yang dinyatakan oleh al-Qur'an adalah *ḥikmah*, *maw'izah ḥasanah* dan *mujādalah* dengan cara yang lebih baik.³²

²⁹ Menurut al-Attas, kedua-dua ilmu ini berkait dengan sifat *nuṭq* menta'rifkan manusia iaitu, sifat yang merujuk kepada daya fikir dan daya tutur, iaitu dan dengan perantaraan kedua-dua daya inilah manusia berupaya memperolehi ilmu dan berkomunikasi, justeru, kedua-dua ilmu ini menjadi ilmu alat yang wajib dikuasai oleh setiap penuntut ilmu. Lihat SMN Al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2001)

³⁰ Al-Ghazālī, *Al-Qistās al-Mustaqim*, 79.

³¹ *Al-Hadīd* (57):25.

³² *Al-Nahl* (16): 125.

Golongan khawas adalah mereka yang boleh diajar dan dilatih dengan kaedah penyelidikan ilmiah yang betul sehingga mereka berupaya menemui sendiri jawapan kepada masalah yang mereka hadapi. Mereka mampu melakukannya kerana mereka memiliki tiga sifat yang wajib dimiliki oleh setiap penuntut ilmu, iaitu:

- 1) kecerdikan akal semulajadi, kerana tanpanya mereka takkan berupaya untuk faham;
- 2) tidak taksub melulu terhadap mana-mana mazhab atau pandangan, kerana ketaksuban hanya akan melumpuhkan akal; dan
- 3) mereka boleh dan mahu diajar.

Golongan awam pula, sebaliknya, adalah mereka yang rata-ratanya bodoh (*balah*), iaitu tidak memiliki kecerdikan yang tinggi yang membolehkan mereka memahami hakikat sesuatu, dan kalau sekiranya ada sedikit kecerdikan sekalipun, mereka mungkin tiada kehendak untuk menyelidik dan mengkaji disebabkan oleh kesibukan menguruskan tugas-tugas seharian. Selagimana mereka belum terjerumus ke dalam liang perdebatan dan *ikhtilāf* yang mereka perlu lakukan adalah memilih dari pandangan-pandangan yang ada. Maka dalam persoalan *uṣūl* yang wajib diketahui oleh orang awam adalah apa yang dinyatakan dalam al-Qurʾān perihal Allāh dengan mengisbatkan segala sifatNya dan menafikan persamaan bagiNya dan selepas itu tiada keperluan pada mereka mengetahui apa yang khilaf. Demikian juga dalam persoalan *furūʿ*: tiada keperluan untuk orang awam melibatkan diri dengan perkara khilaf kerana yang mereka perlu tahu hanyalah apa yang telah disepakati hukumnya sama ada suruhan ataupun larangan, dan mengambil pendekatan *iḥtiyāt* dalam perkara yang tidak disepakati hukumnya. Sekiranya itu sukar untuk dilakukan sendiri maka mereka hanya perlu mengikuti sesiapa yang difikirkannya benar dari kalangan imam mujtahidīn, kerana tidak wajib mengetahui dengan pasti pandangan yang benar, tetapi memadai dengan sangkaan (*ẓann*) kuat, manakala kesilapan dalam berijtihad itu dimaafkan sama ada bagi pihak mujtahid mahupun mereka yang mengikutnya.

Masalah mula timbul apabila muncul dari kalangan orang awam ini suatu golongan yang gemar membahaskan perbezaan pendapat dan berdebat. Ini adalah golongan ketiga, dan khusus untuk mereka al-Qurʾān menganjurkan supaya ditunjukkan jadal yang lebih baik, iaitu dengan menggunakan premis yang diterima oleh kedua-dua pihak yang bertelagah supaya dapat dikeluarkan darinya kesimpulan yang sah berdasarkan kayu ukur (*mīzan*) ilmu. Menurut al-Ghazālī, kalau sekiranya mereka masih tidak berpuas hati maka hendaklah diajarkan kepada mereka *mīzān-mīzān* itu, dan kalau sekiranya masih berdegil sama ada disebabkan oleh kebodohan ataupun ketaksuban maka pada masa itu hanya kekerasan (*ḥadīd*) yang mampu menghentikan mereka. *Ḥadīd* adalah pendekatan yang khusus untuk golongan yang sengaja mengikut apa yang *mutashābihāt* dalam al-Qurʾān hanya semata-mata untuk menimbulkan fitnah dan kekeliruan, bukan untuk mencari kebenaran. Seterusnya al-Ghazālī menjelaskan bahawa yang dimaksudkan dengan ahli jadal itu adalah mereka yang memiliki tahap kecerdikan lebih tinggi dari orang awam akan tetapi kecerdikan itu tidak sempurna, ataupun ia sempurna dari segi fitrahnya namun dalam *hati* mereka wujud sifat-sifat tercela yang berupa kedegilan, ketaksuban dan taqlīd yang menghalang mereka dari melihat dan memahami kebenaran.³³

³³Al-Ghazālī, *Qisṭās*, 90.

PENUTUP: KEPERLUAN SEMASA KEPADA ADAB AL-BAḤṬH WA AL-MUNĀZARAH

Kira-kira dua abad setelah pemergian al-Ghazālī, iaitu pada sekitar kurun ke 14, muncul Shams al-Din al-Samarqandī (), seorang ahli fiqh mazhab Hanafī memperkenalkan kepada dunia Islam suatu disiplin ilmu yang baharu, dikenali dengan nama *Adab al-Baḥṭh wa al-Munāzarah* (secara harfiahnya bermaksud Tatacara Pengkajian Ilmiah dan Perdebatan). *Munāzarah* bererti pertukaran pendapat antara dua pihak di mana setiap pihak cuba membela pendapatnya dan membuktikan kesalahan pendapat lawannya dengan niat untuk menzahirkan pendapat yang benar. Ilmu ini adalah merupakan kesinambungan kepada ilmu mantiq, di mana kaedah-kaedah yang digariskan dalam ilmu mantiq itu diaplikasikan dalam perbincangan ilmiah, dan ia dinamakan “adab” kerana ia menggariskan matlamat dan kaedah perdebatan yang betul. Yang dimaksudkan *matlamat yang betul* adalah ilmu sebagai tujuan akhir yang ingin dicapai, manakala *kaedah yang betul* pula bermaksud kaedah pengkajian ilmiah (*scientific methodology*) yang sah.³⁴

Pada dasarnya tiada *ikhtilāf* pada matlamat yang telah nyata digariskan oleh Islam iaitu untuk memperolehi ilmu, namun tidak dinafikan mungkin berlaku perbezaan dalam meta-rifikan maksud ilmu itu sendiri, dan tidak juga dapat dinafikan bahawa ada di kalangan manusia golongan yang tidak mementingkan kebenaran, tetapi hanya mengejar kepentingan peribadi. Bagi mereka matlamat sesuatu perdebatan itu hanyalah untuk menang tidak kira dengan apa cara sekalipun. Mereka ini pada hakikatnya adalah golongan yang licik dan degil dan apa yang mereka dakwa sebagai *pendapat* itu sebenarnya adalah merupakan kesombongan (*mukabarah*) yang disandarkan kepada putar belit (*safsatah*) dan berpunca dari kedegilan (*inād*) semata-mata.

Menurut Meḥmed Sāçaklīzāde al-Mar‘aṣī (m. 1732-3), seorang ulama Uthmaniyyah yang dikenali dengan kecamannya yang keras terhadap falsafah dan golongan falasifah failasuf, logik dan dialektik adalah dua ilmu alat yang sangat penting. Hukum mempelajari logik, menurutnya, adalah fard kifayah kerana ia memberikan keahlian yang diperlukan bagi menyelidiki dalil-dalil fiqh, manakala dialektik pula perlu dikuasai bagi memahami perbincangan ilmiah.³⁵

Oleh itu, pada kurun ke-17 dan 18, kedua-dua ilmu ini menjadi subjek penting yang diajarkan di pusat-pusat pengajian Uthmaniyyah, dan di antara teks-teks utama dalam bidang ini yang menjadi rujukan para pelajar adalah:

- 1) *al-Risālah fī ādāb al-baḥṭh* oleh Shamsuddīn Samarqandī (fl. 1291), biasanya dibaca bersama-sama dengan sharah oleh Mes‘ūd Ṣīrvānī (m. 1499). Menurut Kātib Çelebī kitab ini merupakan rujukan utama dalam bidang ini.
- 2) *al-Risālah fī ādāb al-baḥṭh* oleh Aḥmed Taşköprüzāde (m. 1560). Kitab ini telah disharaskan oleh Taşköprüzāde sendiri, juga oleh Kara Khalīl Tīrevī (m. 1711), Ismā‘īl Ḥaqqī Bursevī (m. 1724), Abū l-Su‘ūd al-Kawākībī (m. 1725), dan Mūsā Niğdevī (. 1729).
- 3) *al-Risālah fī ādāb al-baḥṭh* oleh Meḥmed Birgevī (m. 1574), yang disharaskan oleh Veliyüddīn Cārullāh Efendī (m. 1738) dan Aḥmed Kāzabādī (m. 1750).

³⁴ Selanjutnya lihat Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth-Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (Cambridge University Press, 2015).

³⁵ Khaled El-Rouayheb, “The Myth of “The Triumph of Fanaticism” in the Seventeenth-Century Ottoman Empire”, *Die Welt des Islams* 48 (2008), 209.

- 4) *al-Risālah fī ādāb al-baḥth* oleh ‘Aḍuddīn Ījī (m. 1355), yang dianggap teks yang paling terkenal di madrasah-madrasah Uthmaniyyah sekitar akhir kurun ke-17 dan 18, dan kebiasaannya ia dipelajari bersama dengan sharah Mullā Ḥanafī Tabrīzī (fl. 1516), dan diikuti dengan sharah ke atas sharah itu oleh Mīr Abū l-Faṭḥ Ḥusaynī (m. 1568). Teks ini mempunyai hashiah yang panjang-panjang, antaranya oleh Mufti Besar Kerajaan Uthmaniyyah, Yahyā Minḳārīzāde (m. 1677), Meḥmed Kefevī (m. 1754), dan Ismā‘īl Gelenbevī (m. 1791). Sharah Gelenbevī yang bertajuk *Hāshiyā ‘alā ḥāshiyat Mīr Abū l-Faṭḥ ‘alā sharḥ al-ādāb al-‘aḍudiyya* (Istanbul: Maṭba‘a-yi Āmire, 1234/1818-9), barangkali merupakan karya terpanjang (609 muka surat) dalam bidang ini.
- 5) Teks tidak bertajuk yang kebiasaannya dikenali dengan nama *al-Ḥusayniyya* yang mungkin ditulis sama ada oleh Huseyn Şāh Amāsyavī (fl.1512) atau Huseyn Şāh Antākī (m. 1718). Ia telah disharahkan oleh pengarangnya dan disharahkan pula oleh antara lain ‘Alī Ferdī Ḳayserī (m. 1715), Meḥmed Dārendevī (m. 1739), dan Muftīzāde Meḥmed Şādiḳ Erzincanī (m. 1808).
- 6) *Tahrīr al-Qawānīn al-Mutadāwala fī ‘Ilm al-Munāzara* oleh Meḥmed Sāçaklīzāde (m. 1732-3). Sāçaklīzāde juga menulis ringkasannya yang diberi nama *al-Risālah al-Waladiyyah*, yang kemudiannya menjadi teks pengenalan untuk bidang ini dan telah disharahkan oleh ramai ulamā, antaranya Hüseyin Mar‘aşī (fl. 1762), Khalīl Aḳvirānī (m.1809) dan ‘Abdulwahhāb Āmidī (m. 1776).
- 7) *Risālah fī ādāb al-baḥth* oleh Ismā‘īl Gelenbevī (d. 1791), yang telah disharahkan oleh murid beliau Meḥmed Sa‘īd Ḥasanpaşazāde (m. 1776) dan telah dicetak berulang kali di Istanbul pada kurun ke-19.³⁶

Kewujudan begitu banyak matan *Adab al-Baḥth wa’l-Munazarah* dan sharah-sharahnya menunjukkan kepada kepentingan ilmu ini, dan larangan terhadap perdebatan adalah semata-mata untuk memelihara orang awam daripada bahaya-bahaya yang mungkin timbul darinya, bukan larangan secara mutlak kepada semua orang, kerana itu akan membantutkan akal fikiran mereka yang memiliki keahlian dan persediaan untuknya. Untuk keluar dari krisis pemikiran yang sedang melanda Kaum Muslimin hari ini hendaklah diperbetulkan kefahaman mereka terhadap perkara-perkara dasar dalam Pandangan Alam Islam yang kesemuanya berkisar pada faham *ilmu*. Untuk tujuan itu *Adab al-Baḥth wa’l-Munāzarah* amatlah bermanfaat dan relevan dan sepatutnya kembali dikuasai oleh Kaum Muslimin khususnya dalam menghadapi cabaran pemikiran semasa yang berpunca dari Kebudayaan Barat.

³⁶ Rouayheb, “The Myth of “The Triumph of Fanaticism”, 218-20. Senarai ini dikemukakan bagi menolak tesis Halil İnalçık dalam karyanya *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600* (1973), bahawa perkembangan kebudayaan dan keilmuan Uthmaniyyah telah merosot dengan kebangkitan golongan yang menolak falsafah dan ilmu-ilmu akhlah pada akhir kurun ke 16 dan 17.

RUJUKAN

- Ahmad, Md. Asham bin. *The Art of Disputation in Islam—An Introduction and Annotated Translation of Risālah Waladiyyah by Sāḥaqlizāde*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2023.
- Al-Āmidī, ‘Abd al-Wahhāb (d. circa 1190 A.H.). *Sharḥ ‘Abd al-Wahhāb al-Āmidī ‘ala al-Risālah al-Waladiyyah*, edited by Abd al-Hamid Hashim al-Isawi. Amman: Dar al-Nur al-Mubin, 2014.
- Al-Āmidī, ‘Abd al-Wahhāb (d. circa 1190 A.H.). *Sharḥ ‘Abd al-Wahhāb al-Āmidī ‘ala al-Risālah al-Waladiyyah*, ditepinya *Sharḥ ‘Allāmah Muḥammad bin Ḥusayn al-Buḥtī al-ma’rūf bi Mullā ‘Umar Zādih, ‘ala al-Waladiyyah*. 1961/1380.
- Al-Āmidī, ‘Abd al-Wahhāb (d. circa 1190 A.H.). *Sharḥ ‘Abd al-Wahhāb al-Āmidī ‘ala al-Risālah al-Waladiyyah*. Dār Sa’adat: 1318 H.
- Abū Zahrah, Muhammad. *Tārīkh al-Jadal*. Dār al-Fikr, 1934.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of The Aqā’id of al-Nasafī*. Kuala Lumpur: University Malaya, 1988.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2014.
- Al-Baghdādī, Abū Muṣṭafā. *Al-Wāḍiḥ fī ‘Ilm al-Munāzarah: Sharḥ wa Tawdīḥ ‘alā Matn Tāshkubrīzādih*. 2012.
- Al-Baghdādī, Abū al-Wafā ‘Alī bin ‘Aqīl al-Ḥanbalī (d. 513 H). *Kitāb al-Jadal ‘alā Tārīqat al-Fuqahā’*. Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, ‘Abd al-Bārī, Farj Allāh. *Manāhij al-Baḥṭh wa Ādāb al-Ḥiwār wa al-Munāzarah*. Cairo: Dār al-Āfāq al-‘Arabiyyah, 2004.
- Al-Bayjūrī, Ibrāhīm bin Muḥammad. *Tuḥfat al-Murīd Sharḥ Jawharat al-Tawhid*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Belhaj, Abdessamad. “*Ādāb al-Baḥṭh wa al-Munāzarah: The Neglected Art of Disputation in Later Medieval Islām*.” *Arabic Science and Philosophy*, vol. 26 (2016), 291-307. *Kifāyat al-‘Awwām*
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Arba ‘in fī Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Jayl, 1988.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Majmū‘ah Rasā’il al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, dengan Zayn al-Dīn al-‘Irāqī *al-Mughnī ‘an Ḥaml al-Asfār fī al-Asfār fī Takhrīj mā fī al-Iḥyā’ min al-Akḥbār*. 5 jilid. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Kitāb al-‘Ilm* (kitab pertama *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*). Terjemahan Inggeris serta nota oleh Nabih Amin Faris. *The Book of Knowledge*. Cetakan semula. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1991.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Iqtisād fī al-‘I’ti qād*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.

- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Muntakhal fī al-Jadal*, suntingan, nota dan pengenalan oleh 'Ali bin 'Abd al-'Aziz al-'Umayrīnī. Beirut: Dar al-Warraq, 1424 H.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uşūl*. Disunting oleh Muḥammad Sulaymān al-Ashqar. 2 jilid. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1997. Pengenalan dan terjemahan Inggeris jilid 1 oleh Aḥmad Zakī Maṣṣūr Hammād. *Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Juristic Doctrine in al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uşūl* With a Translation of Volume One of *al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uşūl*. 3 jilid. Ph.D diss., University of Chicago, 1987. Michigan: UMI Dissertation Services.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Tahāfut al-Falāsifah*. Disunting oleh Maurice Bouyges dengan pengenalan oleh Majid Fakhry. Cetakan keempat. Beirut: Dār al-Mashriq, 1990. Terjemahan Inggeris oleh S.A. Kamali. *The Incoherence of The Philosophers*. Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963.
- Haydarah, Sayyid Ali. *Ilmā al-Mantiq wa Adāb al-Baḥth wa al-Munāzarah/Taysīr al-Mantiq*. Egypt: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 2007.
- Al-Jurjānī, 'Alī bin Muḥammad al-Sharīf (m. 816 H). *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Beirut: Maktabat Lubnān, 1985. 1993.
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahmān (m. 808 H.). *Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.
- Al-Musleh, Mohamed Abu Bakr. *Al-Ghazālī: The Islamic Reformer*. Kuala Lumpur: The Other Press, 2019.
- Miller, Larry B. *Islamic Disputation Theory: A Study of The Development of Dialectic in Islam from the Tenth through Fourteenth Centuries* (Tesis Ph.D, Princeton University, 1984).
- Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth-Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge University Press, 2015.
- Rouayheb, Khaled. *Relational Syllogisms & the History of Arabic Logic, 900-1900*. Leiden: Brill, 2010.
- Rouayheb, Khaled. "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society* 11(2004): 213-232
- Rouayheb, Khaled. "Was there a Revival of Logical Studies in Eighteenth-Century Egypt?" *Die Welt des Islams* 45(2005): 1-19
- Rouayheb, Khaled. "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arabic-Islamic Florescence of the Seventeenth Century" *International Journal of Middle East Studies* 38(2006): 263-281
- Rouayheb, Khaled. "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire" *Die Welt des Islams* 48(2008): 196-221
- Al-Sabt, Khālid bin 'Uthmān. *Fiqh al-Radd 'alā al-Mukhālif*. 2007.
- Al-Sa'dī, 'Abd al-Malik. *Al-Sharḥ al-Waḍiḥ al-Munassaḡ li Nazm al-Sullam al-Murawnaḡ & Husn al-Muḥāwarah fī Adab al-Baḥth wa al-Munāzarah*. 'Ammān: Dār al-Nūr al-Mubīn, 1432/2011.
- Şabrī, Muştafā Afandī. *Ilm Adāb al-Baḥth wa al-Munāzarah*. Egypt: Maṭba'ah Jamāliyyah, 1912/1330.
- Sāçaqlīzāde, Muhammad al-Mar'ashi. *Tartīb al-'Ulum*, disunting oleh Muhammad bin Ismail al-Sayyid Ahmad. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1988.



- Al-Shinqīī, Muḥammad al-Amīn (1325-93H.). *Adab al-Baḥth wa al-Munāẓarah*, disunting oleh Su'ūd bin 'Abd al-'Azīz al-Arifī. Dār al-Alam al-Fawā'id.
- Al-Tahānawī, Abū 'Alī (m. 1258H.). *Kashshāf Isṭilāḥāt al-Funūn wa 'l-'Ulum*. Beirut: Maktabat Lubnan, 1996.
- Ṭash Kubrā Zādih, 'Iṣām al-Dīn Aḥmad bin Muṣṭafā al-Ḥanafī (). *'Ilm Ādāb al-Baḥth wa al-Munāẓarah* dicetak bersama dengan *Ṭabaqāt al-Mujtahidīn* oleh Ibn Kamal Basha, dan disunting oleh 'Abd al-Raḥmān bin 'Aqīl. 1397H.
- Young, Walter Edward. *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and The Evolution of Islamic law*. Switzerland: Springer International Publishing, 2017.