

Ciri-Ciri Pembaharuan Ilmu Kalam di Sisi Ulama Maghribi

Oleh:

Dr. Khalid Zahri

Perpustakaan Diraja (*Khizānah Hassaniyyah*) Rabat, Maghribi

Penerjemah:

Zainul Abidin bin Abdul Halim

Penyunting:

M. Ayman al-Akiti

Tidak syak lagi bahawa kemajuan intelek dan pemikiran manusia berkait rapat dengan perkembangan ilmu kalam dan falsafah. Jika kedua-dua ilmu ini tumbuh mekar dan meranum, maka ia menjadi petanda bahawa tahap intelektual umat itu juga berkembang mekar dan buah fikiran mereka juga meranum. Begitu jugalah sebaliknya. Realiti masyarakat masa kini pula yang menunjukkan bahawa negara-negara yang terkehadapan dan membangun dari segi pemikiran dan budaya memainkan peranan yang besar dalam pembaharuan ilmu falsafah dan kalam, telah mengesah dan membenarkan kenyataan di atas itu tadi. Siapakah yang boleh menafikan sinaran ilmu falsafah yang menjadi kebanggaan universiti-universiti dan kelab-kelab ilmu di Jerman? Seperti mana hal keadaan Sekolah Frankfurt (di Universiti Goethe Frankfurt) yang tidak tersembunyi dari pengetahuan para intelektual dari berbagai latar belakang agama dan bangsa.

Berdasarkan konsep inilah, kemajuan Islam dilihat berkembang dan memuncak sesuai perkembangan ilmu falsafah dan percambahan debat-debat serta perbincangan ilmiah berkaitan ilmu kalam. Hal ini kerana perkara tersebutlah yang memberikan momentum untuk melakukan pembaharuan, dan ia jugalah yang berupaya menyuntik semangat inovasi dalam budaya ilmu umat Islam, seperti yang berlaku pada kurun ke-3, 4 dan 5 hijrah.

Progres ilmu falsafah dan kalam yang amat membanggakan yang dicapai oleh masyarakat Islam pada peringkat ini (kurun ke-3, 4 dan 5 hijrah) telah menatijahkan perkembangan dan kemajuan dalam segenap bidang ilmu. Ini merupakan suatu perkara yang biasa; kerana kedua-dua ilmu ini dapat diibaratkan seperti roh yang menempati kesemua disiplin-disiplin ilmu yang mempunyai hubungan dengannya sama ada secara langsung atau tidak langsung.

Kesemua ilmu-ilmu Islami telah mencapai suatu perkembangan yang pesat seiring perkembangan ilmu kalam dan falsafah yang merupakan pemangkin bagi mengaktifkan dan meniup roh kehidupan ke dalam ilmu-ilmu ini. Jikalau bukan kerana ketekunan ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī dalam menguasai ilmu kalam dan kemahirannya terhadap ilmu falsafah, nescaya beliau tidak akan mampu menghasilkan dua karya beliau yang amat teliti dan mendalam dalam disiplin ilmu Balaghah; iaitu *Dalāʿil al-Iʿjāz* dan *Asrār al-Balāghah*. Sepertimana ketidakmampuan para pengkaji kedua-dua kitab ini untuk memahaminya melainkan setelah mempunyai pengetahuan ilmu kalam dan falsafah yang mencukupi. Hal yang sama juga terjadi pada kitab *al-Shiʿri* dan kitab *al-Nathr* karangan Qudāmah Bin Jaʿfar.

Oleh sebab inilah, ilmu-ilmu Islami dilihat mencapai kemuncak kematangan dan perkembangannya pada zaman Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Semua ini berpangkalkan jasa beliau dalam menghidupkan ilmu kalam seterusnya menjadikan ilmu tersebut bebas mengalir dalam setiap penulisan ilmiah yang beliau cetuskan, khususnya ilmu usul dan ilmu tasawuf.

Bertitik tolak dari ini, dapatlah disimpulkan tanpa sebarang keraguan bahawa ketinggian nilai sesuatu penulisan yang dihasilkan pada tiga kurun yang disebutkan di atas terletak pada sejauh manakah mendalamnya pengetahuan pengarang tersebut berkenaan

ilmu falsafah dan setinggi manakah penguasaannya terhadap ilmu kalam. Lebih daripada itu lagi, tonggak-tonggak pembaharuan dan inovasi dalam dunia keilmuan, mereka semuanya dari kalangan guru-guru besar bagi mazhab ilmu kalam yang pelbagai. Bahkan sebahagian daripada mereka itu telah membina mazhab kalam tersendiri, seperti al-Jāhiz yang telah melakukan pembaharuan dan mengarang kitab-kitab yang tak ternilai dalam bidang sastera, sehinggakan beliau menjadi tempat sandaran para ilmuan dalam bidang tersebut. Dalam masa yang sama beliau merupakan salah seorang guru besar mazhab Muktaẓilah yang mempunyai pengikutnya yang tersendiri, yang digelar sebagai *Muṭaẓilah Jāhizīyah*.

Manakala Imam al-Ghazālī pula, pengarang kitab-kitab yang mendalam perbahasannya mencakupi segenap aspek, telah menjadi penyebab mazhab Ashʿarī dijulung tinggi melebihi mazhab-mazhab yang lain. Beliau juga menjadi taruhan dan ayam tambatan dalam gelanggang pertarungan akidah sehinggakan kemenangan sentiasa berpihak kepadanya. Bahkan boleh juga dikatakan: walaupun mazhab Ashʿarī dipelopori oleh Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī, tetapi kematangan mazhab tersebut terjadi di tangan Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Seperti mana boleh dikatakan: walaupun mazhab Muktaẓilah dipelopori oleh Wāṣil bin ʿAṭā, tetapi kematangan mazhab tersebut terjadi di tangan al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār.

Namun, ilmu kalam di Timur Islam mulai menguncup bermula dari kurun ke-5 sehinggalah ia menemui jurang kemerosotan yang paling dalam pada kurun ke-9 dan ke-10 dengan ketiadaan pembaharuan dalam ilmu falsafah dan kalam, serta perubahan kedua-dua ilmu ini daripada memikul peranan meniupkan roh dan daya hidup ke dalam ilmu-ilmu, kepada hanya sekadar *mutūn*, *hawāshī*, *taʿlīqāt*, dan ringkasan yang dibaca dan dihafal, tanpa mempunyai sebarang peranan dalam pembaharuan. Di samping itu, kemerosotan ini juga disokong oleh fatwa-fatwa yang dikeluarkan pada zaman tersebut yang mengharamkan ilmu mantik serta pengaplikasiannya dalam ilmu lain.

Sesungguhnya kerencatan dan kegelapan yang menyelimuti Timur Islam pada ketika itu mengundang rungutan ramai ulama dan menggesa mereka untuk membukukan kecaman ke atas suasana ilmu dan pendidikan yang memalukan pada zaman itu. Ada dari kalangan mereka yang memohon agar Allah mematikan mereka sebelum mereka bertemu kurun ke-10 seperti yang akan kita lihat nanti.

Walaupun begitu, satu perkara yang harus diberikan perhatian pada zaman kegelapan yang dilalui oleh Timur Islam pada kurun ke-9 dan ke-10 ini adalah keadaan Maghribi pada ketika itu yang terkehadapan dari segi ilmu dan pengetahuan, sehinggakan mencapai kemuncak perkembangan ilmu kalam dan melahirkan ramai ahli kalam yang banyak melakukan pembaharuan dengan cara mengaplikasikan ilmu ini serta menjadikannya medium untuk mencetuskan gerakan-gerakan ilmu di sana.

Jika ilmu mantik di Timur diperangi dengan bersenjatakan fatwa-fatwa pengharaman, maka di barat ia bukan hanya diterapkan dalam ilmu syariah, bahkan ia juga dimanfaatkan dalam perkara paling utama bagi umat Islam, yang menjamin keselesaan mereka di dunia dan akhirat, iaitu ilmu tauhid. Hal ini menggambarkan bahawa ilmu mantik di sisi ulama Barat Islam seolah-olah alat yang penting dan mesti dimiliki untuk memperoleh tauhid yang benar dan akidah yang sah.

al-Jalāl al-Suyūṭī (m. 911H/1505M) telah mengarang satu risalah bertajuk *al-Taʿrīf bi ʿĀdāb al-Taʿlīf*. Tidak diragui lagi judul risalah ini mengisyaratkan kepada sesiapa yang ingin meneliti kitab tersebut bahawa pengarang kitab ini ingin menyatakan syarat-syarat penulisan yang berunsurkan pembaharuan. Hal ini didapati dengan jelas dalam beberapa perenggan teks kitab beliau, seperti nukilan pengarang dari kata-kata Imam Nawawi dari

kitab *Sharḥ al-Mubazzab* yang menjelaskan adab-adab ilmuan: “hendaklah kamu memberikan perhatian yang lebih dalam menghasilkan penulisan yang belum pernah dikarang orang lain. Yang dimaksudkan dengan kata-kata ini; mestilah tidak ada sebarang penulisan yang terdahulu yang sudah membahaskan kesemua aspek secara lengkap sehinggakan penulisannya tidak diperlukan lagi. Jika hanya sebahagian aspek yang sudah dibahas, maka dia boleh mengarang dalam permasalahan tersebut dengan melakukan penambahan maklumat yang penting dan menyentuh aspek-aspek yang belum disentuh. Hendaklah penulisannya ini juga mempunyai faedah yang besar dan diperlukan”.¹

Beliau juga ada menukilkan kata-kata seseorang²: “Tidak sepatutnya bagi seorang pengarang untuk mengabaikan salah satu daripada dua tujuan penulisan ini; mencipta makna baru yang tersirat, atau mencetuskan susun kata baharu yang tersurat. Apa-apa tujuan selain kedua-dua ini hanyalah sekadar memenuhi kertas dan menghiasinya dengan barang-barang yang dicuri”.³

Akan tetapi, setelah meneliti risalah tersebut, tampak bahawa pembaharuan yang dimaksudkan oleh al-Jalāl al-Suyūṭī adalah pembaharuan dalam mentakbrīj hadis, tidak cukup hanya meriwayatkannya tanpa menyaring dan memurnikan sanadnya. Kenyataan ini disokong oleh kata-kata sebahagian ulama yang beliau nukilkan dalam kitab tersebut: “barangsiapa⁴ yang menginginkan faedah, maka hendaklah dia mematahkan pena nukilan, kemudian hendaklah dia mengambil pena takbrīj.”⁵

Adab-adab selebihnya yang beliau nyatakan dalam kitab ini hanyalah sekadar syarat-syarat yang terklasifikasi dalam skop akhlak dan maruah, dan tidak bernoktahkan pembaharuan dengan erti kata yang akademik. Bahkan risalah ini pada dasarnya dihasilkan melalui kaedah pengumpulan dan nukilan, sehingga menyebabkan pengarangnya lebih dekat untuk disebut sebagai ‘penyalin’ daripada dinamakan sebagai ‘pengarang’.

Tokoh lain dari kalangan ilmuan Timur Islam yang mendakwa melakukan inovasi dalam penulisan, dan mengekstrak nilai baharu keilmuan, adalah ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘rānī (m. 973H/1565M). Antara dakwaan beliau yang dinyatakan ketika menerangkan sebab penulisan kitab *Tanbih al-Mughṭarrīn*: “penulisan ini adalah berdasarkan kepada kejadian-kejadian yang berlaku kepada diriku dan teman-temanku. Tidak ada satupun yang disebut di dalam kitab ini melainkan aku mengetahui sebab kejadiannya. Moga Allah merahmati sesiapa yang melihat kelompangan dalam kitabku ini, kemudian dia memperbaikinya untuk membantuku melakukan amal kebaikan. Sesungguhnya isi kandungan kitab ini bukanlah dari nukilan kitab-kitab lain, bahkan ia adalah hasil pengekstrakan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Quran, Sunnah, dan kata-kata ulama. Dan kesemua nukilan yang tertera di dalamnya hanyalah sebagai bukti dan pendokong bagi apa yang telah kusebutkan, tidak lebih dari itu... Sekiranya pengarang merupakan orang yang mula-mula mengekstrak maklumat tersebut, maka kata-katanya berhajat kepada kajian, penelitian dan pembetulan seperti mana yang dilakukan oleh ulama’ yang terkemudian keatas karya-karya silam. Berbeza halnya dengan penulisan yang mengumpulkan pendapat ulama terkemudian, maka ia tidak berhajat kepada sebarang penelitian melainkan dalam kes-kes terpencil... Begitu juga keadaan seseorang yang mengarang kitab yang belum pernah dikarang seumpamanya, dia telah menjadikan kata-kata dan pendapatnya sebagai lapangan kajian para ahli tafsir, ahli hadis, ahli fikah, ahli usul, ahli nahwu dan kalam, para sufi, ahli sastera Arab dan lain-lain. Maka kesemua baris kata-katanya berhajat kepada perbahasan ilmiah dari para ilmuan itu tadi sebelum dia

¹ al-Jalāl al-Suyūṭī, *al-Ta‘rīf bi-Ādāb al-Ta‘līf*, ed. Marzūq ‘Alī Ibrāhīm (Kaherah: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, 1989M), 21.

² Beliau menamakan lelaki tersebut sebagai *Ṣaḥīb al-Azdī*.

³ al-Suyūṭī, *al-Ta‘rīf*, 28.

⁴ Lafaz ini tercicir dari kitab yang telah dicetak.

⁵ al-Suyūṭī, *al-Ta‘rīf*, 22.

menetapkan kata-kata tersebut. Firman Allah SWT: “Jikalau al-Quran ini bukan datangnya dari Allah nescaya mereka akan mendapati di dalamnya percanggahan yang banyak”.⁶ Hal ini disebabkan oleh kesukaran pengarang untuk mendatang dan menghimpunkan semua perbahasan berkaitan tajuk tersebut ketika sedang mengarang. Jika dia mampu melakukannya, nescaya kitab-kitab tidak memerlukan kepada komentar, serta tambahan maklumat dan *hawāshī*. Inilah hal keadaanku dalam setiap penulisku melainkan kitab hadis dan ringkasan-ringkasan ilmu usul, kesemuanya diistinbat dan diekstrak dari al-Quran dan Sunnah.”⁷

Namun begitu, penelitian ke atas kesemua penulisan tokoh ini termasuk kitab beliau di atas menunjukkan bahawa beliau tidak terkeluar dari bingkai sistem penulisan tradisional dengan cara menukil dan memperbanyakkan pendapat ulama silam dan terkemudian.

Realiti keadaan ini menjadi satu justifikasi yang mewajarkan dakwaan utama yang dinyatakan di awal perbicaraan, yang hampir menjadi kenyataan pada kurun ke-9 dan ke-10 Hijri; iaitu pembekuan dalam penulisan dan karangan, kerencatan pemikiran, kemerosotan ilmu dan kepupusan pembaharuan, sehinggakan hampir saja ilmu-ilmu berubah menjadi teks-teks mati yang dihafal tanpa difahami.

Dakwaan ini mulai tersebar dari Timur hingga meratai tanah Islam semua sekali. Penulis telah menemui satu rekod yang kuat yang menceritakan hal keadaan itu melalui rungutan sebahagian ulama pada zaman itu, di mana al-Jalāl al-Suyūṭī didapati bermunajat kepada Allah agar dimatikan sebelum tibanya kurun ke-10⁸, manakala ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘rānī mengarang sebuah kitab yang mengecam kesesatan kurun tersebut dengan judul *Tanbīh al-Muḡhtarīn Awākbira al-Qarni al-‘Āshir ‘Alā Mā Khālafū Fibi Salafabum at-Ṭābir*.

Ṭāshkubrī Zādah (m. 968H/1561M) telah mengungkapkan keluhannya yang amat berat terhadap kemunduran pemikiran masyarakat pada tempoh zaman tersebut dengan kata-katanya: “Allahlah tempat ku mengadu akan keadaan satu kaum, yang aku hidup di tengah-tengah mereka, mereka dikuasai kejahilan dan lemas didalam lautannya. Sangkaan baik mereka kepada diri mereka sendiri telah membuta dan memekakkan mereka. Setiap kali aku menunjukkan mereka ke jalan ilmu, sakit mereka lebih membarah, sedangkan mereka pula menyangka telah melakukan amal kebaikan. Tidak ada yang tersemat dalam karakter mereka melainkan semangat perkauman dan perdebatan. Dengusan mereka dihembus dengan darjat ahli kamal direndah-rendahkan. Ilmuan di sekeliling mereka ditakut-takutkan sehingga kanak-kanak berani mempermainkan. Orang yang kamil dicela, digolongkan dalam manusia yang serba kekurangan. Demi Allah, inilah zaman yang wajib padanya berdiam diri, dan wajib melazimi rumah. Jikalau bukan kerana hadis sahih: *Barangsiapa mengetahui satu ilmu lalu menyembunyikannya, nescaya dia akan dikekang dengan kekangan api neraka*, sudah pasti aku akan menutup mata pena dan mematahkannya, dan aku akan menghabiskan sisa hidupku di zawiyah sehingga tiba detik kematian. Akan tetapi benarlah hati itu di bawah penguasaan Allah, Dia memperlakukan apa yang dikehendakiNya. Tiap-tiap hari (masa) adalah urusan Allah.”⁹

⁶ al-Nisā’: 82.

⁷ ‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘rānī, *Tanbīh al-Muḡhtarīn Awākbira al-Qarni al-‘Āshir ‘Alā Mā Khālafū Fibi Salafabum at-Ṭābir*, ed. ‘Abd al-Wārith Muḡammad ‘Alī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, ed. 1, 1989M), 14-15.

⁸ Di mana beliau telah meramalkan keruntuhan Mesir secara minimal, kemudiannya sederhana, dan kemudiannya secara serius sepanjang kurun tersebut. (‘Abd al-Wahhāb al-Sha‘rānī, *al-Ṭabaqāt al-Ṣuḡbrā*, ed. Muḡammad ‘Abdullah Shāhin (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, ed. 1, 1999M), 28.

⁹ Ṭāshkubrī Zādah, *Miftāh al-Sa‘ādah wa Miṣbāh al-Siyādah fī Mauḍu‘āti al-‘Ulūm* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, ed. 1, 1985M), 1/5.

Dakwaan kemerosotan ilmu di Timur adalah rasional dan mempunyai sebab yang kukuh dengan melihat kepada terhentinya pembaharuan, dan lambakan komentar (*shurūh*) serta *hawāshī* dan *taʿlīqāt* bagi khazanah ilmu yang kononnya tidak mampu untuk dibuat penambahbaikan lagi, dalam keadaan komentar-komentar dan nota-nota tambahan itu tadi tidak mencukupi syarat penulisan berunsurkan pembaharuan seperti yang dikatakan oleh Abū Naṣr al-Fārābī: “jika telah sempurna pembukuan sesuatu ilmu dalam kitab-kitab terdahulu, maka penulisan baru yang hanya menyenaraikan apa yang telah terkandung dalam kitab terdahulu, tidak lain tidak bukan sama ada satu lebihan, atau menunjukkan kejahilan, atau cuba mengundang pertelingkahan. Melainkan jika kitab yang terdahulu itu sukar dari segi susunan katanya atau selainnya, maka datang orang kedua untuk menerang dan memudahkan penulisan orang yang pertama, mengikut penyusunan dan urutan penulisan orang pertama itu; agar jasa penyempurnaan ilmu tersebut didapati oleh orang pertama, manakala jasa meriwayatkan, menterjemah dan memudahkan karya sahaja yang diperoleh oleh orang kedua”.¹⁰

Namun, menjadi hak kita untuk mempersoalkan: siapakah yang memberikan lesen kepada pendakwa-pendakwa ini untuk menghukum secara umum dengan memasukkan Barat Islam dalam belunggu kemerosotan ilmu yang berlaku?

Tidak dapat dinafikan bahawa penulisan-penulisan Barat Islam juga tidak terlepas dari fenomena *shurūh*, *hawāshī*, dan *taʿlīqāt*. Walau bagaimanapun, komentari mereka itu mencukupi syarat-syarat penulisan yang bercirikan pembaharuan seperti yang telah disebut oleh *al-Muʿallim al-Thānī* (Imam al-Fārābī).

Begitu juga tidak dapat disangkal bahawa para fikah mazhab Maliki banyak bergantung pada penulisan-penulisan ilmuan Timur. Akan tetapi mereka tidak menyalinnya kembali atas nama sebuah karya penulisan, mereka juga tidak mengulang perbincangan-perbincangannya, dan tidak mengomentarnya dengan komentar yang terlampau padat. Sebaliknya mereka melakukan pembacaan penulisan tersebut melalui kaca mata intelektual Barat Islam, dengan meraikan ciri-ciri keistimewaan zaman dan tempat tinggal mereka. Hal ini terlihat ketika mereka mengendalikan teks-teks Timur dengan melakukan komentari secara menambah dan mengurangkan isi mengikut kesesuaian, sehingga kajian-kajian ilmu mereka jauh dari kata-kata yang berlebihan, atau dari kejahilan terhadap tujuan-tujuan ulama terdahulu, atau dari keburukan yang terhasil akibat dari penetapan sesuatu perkara yang sesuai di zaman pengarang, tetapi tidak sesuai di zaman pengomentaran.¹¹

Kritikan ‘Alī bin Maymūn ke Atas Suasana Pemikiran Di Timur Islam

Antara tokoh yang berdepan dengan pertentangan pemikiran dari dua arah ini; antara Barat yang berinovasi dan membangun pemikirannya, dengan Timur yang membeku dan diselimuti taklid, adalah seorang pakar mazhab Maliki; Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Maymūn al-Ghumārī al-Fāsī yang dimakamkan di Beirut (m. 917H/1511M). Beliau menyebut ketika menerangkan sebab penulisan kitabnya; *Risālah al-Ikhwān min Ahli al-Fiqh wa Ḥamalati al-*

¹⁰ Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb al-Mūsiqī al-Kabīr*, ed. Ghaṭṭās ‘Abd al-Malik Khashbah (Kaherah: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.t.), 36.

¹¹ Lihat penerangan lanjut berkenaan ini: “*Masīrah al-Tajdīd al-Kalāmī Bayna al-Mashriq wa al-Maghrib*” dalam kitab: Khālid Zahrī, *Min ‘Ilmi al-Kalām Ilā Fiqhi al-Kalām*, (Kuwait: Dār al-Ḍiyā’, ed. 1, 2017M), 13-159.

Qurʾān: “telah datang kepadaku dua orang lelaki dari Ḥāḥā, Maghribi, pada penghujung 10 hari pertama dari bulan Jumadil Awal, 915 Hijri, di al-Ṣaliḥiyyah yang telah disebut.¹² Maka akupun bertanya kedua-dua mereka itu akan hal keadaan bandar Fez yang aku rindui. Maka mereka menceritakan kepadaku perkara yang menggembirakan hatiku berkenaan orang-orang mulia di bandar tersebut dari kalangan para ahli fikah, ahli qiraat, dan pemberi nasihat. Tidaklah Allah mematikan salah seorang daripada mereka itu melainkan mereka telah meninggalkan zuriat yang seperti mereka atau lebih baik dari mereka. Manakala mereka yang hidup pula berada atas jalan hidayah dan kebaikan. Maka aku melafazkan kesyukuranku kepada Allah atas yang demikian itu, dan aku memohon dariNya agar diriku dan mereka itu kekal tetap menurut perintah al-Quran dan Sunnah, zahir dan batin, ketika hidup, mati dan di hari dibangkitan semula. Aku telah keluar dari bandar Fez dan menuju ke Timur pada bulan Jumadil Akhir tahun 901 Hijri demi tuntutan urusan akhirat. Semenjak tarikh itu sehinggalah ke hari ini, aku tidak mendapati seorangpun yang menceritakan secara lengkap hal keadaan Fez seperti yang diceritakan dua lelaki ini. Ramai orang yang aku kasihi di bandar itu, yang sama umurnya, atau lebih muda, atau lebih tua, dalam berbagai jenis ilmu, mereka mempunyai kefahaman, kuat hafalan, mudah mempelajari ilmu, dan amat adil dalam kajian...”¹³

Di sisi yang lain, beliau menafikan sifat pembaharuan dalam karangan ulama-ulama yang berada di sekelilingnya di Timur Islam. Beliau juga mendapati mereka itu tidak memenuhi syarat penulisan. Oleh sebab yang demikian, beliau melucutkan gelaran *muʿallif* dari mereka, yang mana gelaran tersebut hanya mengiringi penulisan yang bercirikan pembaharuan, seperti yang telah kami nukilkan dari al-Fārābī di awal perbincangan ini.

Oleh kerana ulama-ulama itu hanya memadai dengan nukilan generasi terdahulu tanpa mengkritik, memurnikan, menganalisis, menambah isi kandungan yang baru serta memperbaharui isi kandungan yang lama, maka beliau menamakan mereka sebagai *al-Nāsikb* (penukil); sesuai dengan kadar usaha yang mereka lakukan. Beliau juga membahagikan penukil-penukil ini kepada 3 bahagian:

1. *al-Nāsikb*: orang yang mengetahui kaedah nukilan, mengetahui istilah yang terdapat dalam buku-buku, dan mengetahui kaedah-kaedah ilmu yang sedang dinukil.
2. *al-Māsikb*: orang yang jahil berkenaan kaedah nukilan, jahil terhadap istilah yang terdapat dalam buku-buku, dan jahil tentang kaedah-kaedah ilmu yang sedang dinukil.
3. *al-Sāyikb*: orang yang mengetahui kaedah nukilan, mengetahui istilah yang terdapat dalam buku-buku, dan mengetahui kaedah-kaedah ilmu yang sedang dinukil, namun dia jahil berkenaan kalam yang dinukil dan tidak memahami sebahagian maknanya.

Dan tidak syak lagi sesiapa yang tergolong dalam salah satu dari 3 golongan ini, maka tidak ada bahagian baginya dalam *taʿlif* melainkan dakwa palsu.¹⁴ Kemudian beliau meletakkan beberapa kaedah dan prinsip penulisan, seseorang yang memberanikan diri untuk mengarang tanpa kaedah dan prinsip ini maka terlucut sifat *muʿallif* dari dirinya. Intisarinya terkumpul dalam tiga kaedah ini:

Kaedah pertama: hendaklah dia mengetahui kaedah-kaedah sesuatu bidang ilmu sebelum dia menulis berkenaan ilmu tersebut.

¹² al-Ṣaliḥiyyah, Damsyik. Beliau bermukim di bandar tersebut.

¹³ Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Maymūn al-Ghumārī al-Fāsī, *Risālah al-Ikhwān min Ahli al-Fiqh wa Ḥamalati al-Qurʾān*, ed. Khālid Zahrī, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, ed. 1, 2002M), 29-30.

¹⁴ Abū al-Ḥasan ʿAlī bin Maymūn al-Ghumārī al-Fāsī, *Bayān Ghurbat al-Islām bi Wāsiṭah Ṣinfayn Min al-Mutafaqqirati Wa al-Mutafaqqirati min Ahl Miṣr wa al-Shām wa Ma Yalīhimā min Bilādi al-ʿAjām*, (Manuskrip di Perpustakaan Negara Rabat, bernombor: 2123 ك), M/S 41-42.

Kaedah kedua: hendaklah dia tergolong di kalangan orang yang diberi anugerah oleh Allah untuk bercakap berkenaan ilmu tersebut, mengalir kata-katanya dari lubuk hati bertepatan dengan kaedah ilmu itu.

Kaedah ketiga: tidak menukil kata-kata orang lain dalam apa-apa bentuk sekalipun.¹⁵

Maka dengan ini, syarat yang diletakkan oleh ‘Alī bin Maymūn terlihat lebih ketat berbanding syarat al-Fārābī; kerana syarat-syarat al-Fārābī kesemuanya terkandung dalam kaedah ketiga, dari kaedah-kaedah ini. Dan didapati ada kaedah keempat yang disebut oleh Bin Maymūn secara tersirat; iaitu mengetahui ilmu mantik; kerana kepentingannya yang amat besar dalam menyusun buah fikiran dan melahirkan maklumat baru dengan medium kias (analogi) dan *burhān*.

Beliau berkata ketika mengulas isu-isu ilmu kalam: “jika dikatakan: perbincangan berkenaan sesuatu perkara adalah cabang dari pemahaman perkara tersebut, dan kamu menyifatkan sesuatu perkara dengan sifat-sifat ini sedangkan kita tidak mengetahui perkara itu? Maka dijawab: jika kamu bertanyakan mengenai hakikat perkara yang bersifat dengan sifat-sifat ini, maka hakikat yang demikian ada pada ilmu yang qadim, dan ilmu itu hanya pada Tuhan. Jika kamu bertanyakan mengenai hakikat sifat-sifat itu, maka berhati-hatilah! Sesungguhnya kita diperintahkan untuk mengetahui sifat-sifat itu untuk menjauhinya dan berakhlak dengan lawannya, dan lawan bagi sifat-sifat itu adalah akhlak yang terpuji.”¹⁶

Istifādah yang dapat diambil dari nukilan ini adalah sejauh mana kebergantungan ulama Barat Islam terhadap ilmu mantik, hal ini tersemat jelas dalam kitab-kitab mereka khususnya yang dikarang pada kurun ke-9 dan ke-10, berdasarkan ulasan mereka terhadap isu-isu ilmiah secara khususnya isu-isu ilmu kalam. Dan proses pengkajian isu ini disempurnakan pada peringkat pertama dengan mengenal pasti serta memahami makna setiap juzuk binaan ilmu tersebut dan menetapkan definisinya. Peringkat inilah yang disebut sebagai peringkat *taṣawwūr*. Kemudian diikuti peringkat kedua iaitu peringkat *taṣdīq* yang selesai dengan menyusun juzuk-juzuk (*mufradāt*) binaan ilmu yang telah didefinisikan pada peringkat pertama (*taṣawwūr*), dan pada peringkat inilah tugas *burhān* dilaksanakan dalam melakukan pembacaan maklumat, penghuraian, pengelasan dan penyusunan semula. Inilah yang disebut oleh Bin Maymūn dengan kata-katanya: “perbincangan berkenaan sesuatu perkara adalah cabang dari pemahaman perkara tersebut”. Pemahaman yang dimaksudkan disini adalah *taṣawwūr*.

Walaupun ‘Alī bin Maymūn terkesan dengan pemikiran Imam Al-Ghazālī namun beliau tidak hanya menjadi seorang penukil, dan tidak juga menjadi pengikut yang terheret dibelakang belunggu taklid pemikiran Al-Ghazālī, bahkan beliau banyak menyanggah pemikirannya. Antara percanggahan mereka itu adalah pada pendapat Imam Al-Ghazālī bahawa isim adalah bukan *tasmīyyah* dan bukan juga *musamma* dalam menerangkan makna Asmaul Husna¹⁷, manakala ‘Alī bin Maymūn pula berpendapat bahawa isim adalah *musamma* itu sendiri.¹⁸

Bahkan beliau juga tidak bertaqlid dengan Imam Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, dan tidak menerima semua pandangannya, walaupun beliau berakidah Ash‘arī. Hal ini seperti yang dijelaskan oleh kata-katanya: “sesungguhnya jalan yang paling selamat dalam urusan akidah

¹⁵ Ibid., 41.

¹⁶ al-Ghumārī, *Risālah al-Ikhwān*, 108.

¹⁷ al-Ghazālī, *al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Asma’iḷlah al-Ḥusnā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, ed. 3, 1417H/1997M), 6-20.

¹⁸ al-Ghumārī, *Risālah al-Ikhwān ilā Sā’ir al-Buldān Ma’a Risālah al-Ikhwān min Abli al-Fiqh wa Ḥamalati al-Qur’ān*, ed. Khālid Zahri, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, ed. 1, 2002M), 12.

adalah mazhab Ash‘arī, dan jalan yang paling tepat dalam penilaian adalah mazhab Hanafi (al-Māturīdī) lebih-lebih lagi al-Nasafī”.¹⁹

Sudut Pandang Mantik di Sisi Aḥmad Zarrūq

Antara contoh realiti penggunaan medium ilmu mantik dalam penulisan dan penggunaannya dalam pembentukan prinsip-prinsip ilmu, buku-buku karangan Aḥmad Zarrūq al-Mālikī al-Fāsī (m. 889H/1493M) yang mana beliau merupakan ahli mantik yang hebat. Walaupun beliau tidak mengarang kitab khusus berkaitan ilmu mantik tetapi beliau telah mengaplikasikan ilmu ini secara maksima dalam penulisan.

Sesungguhnya projek inovasi dan pembaikpulihan yang dijalankan oleh Zarrūq telah tertegak di atas prinsip ‘menyembah Allah dengan kefahaman’ (العبادة بالبصيرة) seperti yang diungkapkan oleh beliau sendiri: “jelaslah bahawa memahami urusan agama itu salah satu dari prinsip-prinsip agama ini, dan barangsiapa yang menjadikan urusan ini bagaikan memanah sambil mata terpejam maka dia bukanlah pengikut Allah”.²⁰

Tidak syak lagi ilmu mantik merupakan satu alat yang berkemampuan untuk meralisasikan tujuan ini melalui penyusunannya terhadap jalan-jalan pemikiran. Dan sesiapa yang baik susunan pemikirannya sudah pasti mempunyai etika yang baik. Dan sesiapa yang memiliki etika yang baik, pasti akan mengecapi ibadah yang baik.

Antara bentuk-bentuk pembaharuan yang dilaksanakan oleh beliau; ilmu tasawuf tergolong dalam kumpulan ilmu rasa hati yang tidak mempunyai sebarang kayu ukur zahir untuk menentukan peraturan dan prinsipnya, bahkan ia diperolehi melalui praktikal. Namun begitu, Aḥmad Zarrūq telah berjaya menggubal prinsip-prinsip ilmu ini dan berjaya menundukkannya agar mematuhi prinsip penulisan bercirikan mantik seperti yang jelas tergambar dalam bukunya “*Qawā‘id al-Taṣawwuf*” yang dimulai dengan kaedah pertama menjelaskan *al-taṣawwur* dan *al-taṣdiq*. Beliau berkata: “Perbahasan berkenaan sesuatu perkara adalah cabang dari gambaran hakikat perkara tersebut dan gambaran faedahnya yang diperolehi dengan rasa akal yang didapati secara usaha atau secara intuitif, agar perasaan itu kembali kepada kesemua subjek-subjek gambaran tersebut dalam bentuk penolakan, penerimaan, pencarian asal, dan perincian. Maka menjadi satu kemestian untuk mendahulukan hal ini sebelum menggali dan membahas perkara tersebut; sebagai pemberitahuan terhadap perkara yang ingin dikaji, penarikperhatian terhadapnya, dan penunjukkan terhadap subjek kajian.”²¹

Kemudian beliau menggubal kaedah kedua yang menerangkan *ḥad* dan *rasm*: “Intisari sesuatu perkara adalah kakikat dirinya, dan hakikat dirinya adalah apa yang ditunjuk oleh keseluruhan dirinya. Dan keseluruhan diri perkara itu diketahui dengan *ḥad*; iaitu definisi yang lebih terperinci merangkumi kesemua ciri subjek, atau diketahui dengan *rasm*; iaitu definisi yang lebih jelas penerangannya terhadap subjek, atau diketahui dengan tafsir; iaitu definisi yang lebih sempurna penerangannya dan cepat difahami. Sesungguhnya ilmu tasawuf telah diberikan definisi dalam bentuk *ḥad*, *rasm* dan tafsir yang lebih dari 2000 bentuk definisi. Kesemua definisi ini merujuk kepada ketulenan tawajuh seorang hamba kepada tuhan. Semua definisi ini hanyalah bentuk-bentuk jalan bertawajuh”.²²

Aḥmad Zarrūq didapati telah menjadikan dua kaedah ini sebagai asas utama yang diterapkan pada kesemua kaedah yang datang setelah keduanya, ini sebagai satu

¹⁹ Ibid., 13. Lihat juga: Zahri, *Min ‘Ulmi al-Kalām*, 751-809.

²⁰ Aḥmad Zarrūq, *‘Iddatu al-Murīd al-Ṣadiq ma‘a Aḥmad Zarrūq wa ‘Arā’uhu al-Iṣlāḥiyyah*, ed. Idrīs ‘Azāwī (Rabat: Kementrian Wakaf dan Urusan Islam Maghribi, 1419H/1998M), 260.

²¹ Aḥmad Zarrūq, *Qawā‘id al-Taṣawwuf*, ed. Muḥammad Zuhri al-Najjār (Kaherah: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, ed. 3, 1409H/1989M), 3.

²² Ibid.

pemberitahuan bahawa ilmu mantik merupakan satu keperluan dalam memahami kaedah-kaedah ini agar pemikiran betul dan selamat, serta dapat membezakan undang-undang hikmah cahaya kesufian yang terdapat di dalam kaedah-kaedah ini dengan mengenalpasti persamaan dan keserupaannya, perbezaan dan percanggahannya.

Beliau juga didapati meraikan susun atur yang diperlukan dalam menghasilkan ilmu mantik pada kedua-dua kaedah yang telah disebut tadi. Hal ini jelas apabila beliau memulakan perbincangan dengan menyatakan 5 kaedah umum (*al-Kulliyat al-Khams*) yang terkandung pada kaedah pertama, kemudian dituruti perbincangan berkenaan *al-ta'rif* dan *al-qawl al-shāriḥ* yang terkandung dalam kaedah kedua. Perhatikan sebaiknya turutan mantik dalam penulisan kitab ini secara keseluruhannya.

Walaupun begitu, pendirian beliau terhadap ilmu mantik dan ilmu kalam didapati bercanggah dengan kenyataan yang telah lalu, hal ini tersingkap jelas dalam kitab *‘Iddatu al-Murīd al-Ṣadīq* di mana beliau menganggap berkecimpung dalam ilmu mantik, perdebatan, ilmu kalam, falsafah, dan seumpamanya termasuk dalam kategori perkara yang terdapat syubhah; antara bidaah dan selain bidaah.²³ Kemudian beliau menyebut pandangan-pandangan ulama yang sebahagiannya membenci ilmu-ilmu ini dan sebahagiannya mengharamkannya²⁴, tanpa beliau mentarjih pandangan-pandangan itu.

Boleh jadi beliau tidak menzahirkan pendiriannya berkenaan ilmu-ilmu ini dalam kitab tersebut kerana beliau menganggap ilmu-ilmu tersebut jika digunakan bagi dua jenis fikah; fikah hati dan syariat, maka hal itu tidak menjadi kesalahan dan tidak perlu kepada dalil untuk membenarkan kenyataan ini.

Sesungguhnya Ahmad Zarrūq telah berjaya dalam percubaan Abū Hāmid al-Ghazālī yang gagal. Imam al-Ghazālī sendiri berpandangan bahawa semulia-mulia ilmu adalah ilmu yang menggabungkan aqli dan naqli, yang bersekutu pandangan akal dan syariat, dan beliau menjadikan ilmu fikah dan usul fikah sebagai contoh bagi hal tersebut; “kerana ilmu ini mengambil bahagian yang sama rata dari segi aqli dan naqli; ia tidak bertindak dengan akal sewenang-wenangnya bahkan patuh pada kehendak syarak, dan ia tidak hanya menuruti dan bertaklid buta tanpa ada pertimbangan oleh kefahaman akal untuk mengukuhkan perkara tersebut atau membenarkannya”.²⁵

Beliau juga mendakwa bahawa faedah ilmu mantik mencakupi segenap bidang ilmu: “Adapun ilmu ini adalah yang paling umum, maka hal ini kerana ia mengandungi kesemua jenis ilmu *naẓarī*; secara aqli dan *fiqhī*; kerana penelitian masalah fikah tidak berbeza dengan penelitian masalah logik pada bentuk susunan, syarat, dan sukutannya, bahkan perbezaan hanya terjadi pada sumber ambilan mukadimah kedua-dua ilmu ini”.²⁶

Hubungan dua hala antara fikah dan logik akal tidaklah lenyap dari pemikiran ulama Barat Islam, buktinya penulisan al-Sharīf al-Tilimsānī (m. 847H/1443M) sebagai contoh. Beliau telah mengarang sebuah risalah kecil untuk menegaskan hal ini yang berjudul “Kitab *Mathārāt al-Ghalaṭ fī al-Adillah*”. Beliau menyebut tujuan penulisan ini pada mukadimahnya: “kamu telah bertanya – moga Allah memberi tawfiq kepada kami dan kamu - berkenaan punca-punca kesalahan dalam dalil, dan kamu ingin agar kami kumpulkannya dalam bentuk satu disiplin ilmu, disertai contoh-contoh dalil aqli dan *fiqhī* yang salah”.²⁷ Beliau

²³ Zarrūq, *‘Iddatu al-Murīd al-Ṣadīq*, 574.

²⁴ Ibid., 576.

²⁵ Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘Ilmi al-Uṣūl* (Bulāq: al-Maṭba‘ah al-Amīriyyah, 1325H), 1/10.

²⁶ Ibid., 1/28.

²⁷ al-Sharīf al-Tilimsānī, *Mathārāt al-Ghalaṭ fī al-Adillah*, ed. al-Muṣṭafā al-Waḍīfī (Casablanca: Maṭba‘ah al-Taysīr, ed. 1, 1991M), 13.

mengakhiri kitab ini dengan satu jaminan bahawa: “jika kamu menguasai apa yang telah dinyatakan maka mudah untuk kamu mengecam punca-punca kesalahan ini pada hujah aqli dan *fiqhī* ketika melakukan induksi dan kajian”.²⁸

Namun Imam al-Ghazālī dilihat mengehadikan kemampuan mantik untuk menggabungkan logik akal dan nas syariat hanya pada sesetengah ilmu. Dan antara ilmu yang tidak mempunyai keistimewaan ini pada pandangan beliau adalah ilmu tasawuf. Beliau telah menerima sepucuk surat dari muridnya seperti yang disebut dalam “*al-risālah al-waladiyyah*” memintanya agar membentuk prinsip-prinsip yang dapat dipegang untuk menempuh jalan suluk para sufi, maka beliau memohon maaf kerana hal tersebut adalah mustahil. Sumber ambilan ilmu tasawuf adalah dari praktikal dan rasa hati, bukan dari pemikiran dan pemerhatian: “Ketahuilah bahawa sebahagian dari persoalanmu ini, jawapannya tidak terluah dari perkataan dan tertulis dengan tinta penulisan, jika kamu tidak mencapai derajat tersebut maka kamu tidak akan mengetahuinya, tidak mengertinya, dan ia termasuk dari perkara yang mustahil bagimu, kerana hal ini adalah rasa hati. Dan semua jenis hal perasaan tidak dapat digambarkan dengan kata-kata, seperti manisnya gula dan pahitnya hempedu, tidak dapat dikecapi melainkan dengan merasainya. Seperti dalam sebuah hikayat disebut bahawa seorang lelaki yang mati pucuk menulis surat kepada kawannya memohon agar dihuraikan kepadanya nikmat bersetubuh. Maka kawannya membalas surat tersebut dengan berkata: hai kawan! kusangkakan kamu hanyalah seorang lelaki yang mati pucuk, sekarang aku sedar yang kamu ini mati pucuk dan bodoh! Hal ini termasuk dalam hal perasaan, kamu akan memahaminya jika kami sampai ke peringkat tersebut, jika tidak maka kamu tidak akan memahaminya dengan perkataan dan tulisan”.²⁹

Aḥmad Zarrūq Menghidupkan Semula Projek al-Ghazālī

Kemunduran ilmu dan pemikiran di Barat Islam berkait rapat dengan kerencatan politik dan masyarakat yang menolak dan memerangi projek-projek pemikiran al-Ghazālī. Bukti yang paling kukuh untuk ini adalah hubung kait kelemahan Dinasti Murābiṭūn pada akhir tempoh pemerintahan mereka dengan peperangan terhadap pemikiran al-Ghazālī dan pembakaran karya beliau. Di sisi yang lain, kekuatan Dinasti Marīnī dan Dinasti Sa‘diyyūn setelah mereka dilihat berkait rapat dengan pemeliharaan mereka terhadap pemikiran al-Ghazālī dan pemuliharaannya, serta motivasi ke arah penyebaran pemikiran itu.³⁰

Bahkan zaman kegelapan yang menjadi pemisah antara zaman pemerintahan Dinasti Marīnī dan Sa‘diyyūn; iaitu zaman pemerintahan Dinasti Waṭṭāsī, mengalami konflik perlanggaran ideologi antara pemerintah dan para ulama Maghribi, para pemerintah ketika itu dilihat memerangi pembela pemikiran al-Ghazālī ini seperti Aḥmad Zarrūq dan ‘Alī bin Maymūn.³¹

Tetapi ketika Aḥmad Zarrūq menasihati agar membaca kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, beliau tidak menyarankan pembacaan seluruh kitab itu, sebaliknya beliau menyarankan pembacaan satu bahagian sahaja iaitu *Kitāb ‘Ādāb al-Kasb*: “Akhlah-akhlah yang sunnah dan adab-adabnya amat banyak, siapa yang ingin mengetahuinya hendaklah dia membaca akhir

²⁸ Ibid., 32.

²⁹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ayyuhā al-Walad Dimna Majmū‘ Rasā’il al-Imām al-Ghazālī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, ed. 1, 1414H/1994M), 106.

³⁰ Muḥammad Menūnī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn fī Manẓūr al-Gharbi al-Islāmī Ayyāma al-Murābiṭīn wa al-Muwahhidīn*, kertas kerja konvensyen: Abū Ḥāmid al-Ghazālī; Dirāsāt fī Fikrihi wa ‘Aṣrihi wa Ta’sīrihi (Rabat: Fakulti Sastra dan Sains Kemanusiaan Universiti Muhammad V, 1988M), 125-135.

³¹ Lihat mukadimah penulis bagi: *Risālah al-Ikhwān min Abli al-Fiqh wa Ḥamalati al-Qur’ān*, 12-15.

*Kitāb Ādāb al-Kasb*³² di dalam *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn...*³³. Jika al-Ihyāʾ secara keseluruhannya merangkumi kesemua akhlak sunnah dan adab-adabnya, maka apakah faktor yang mendorong beliau untuk mengukususkan pembacaan pada bab ini? Setelah membaca bahagian ini kami dapati sebab penekanan beliau ke atas pembacaan bahagian ini adalah kerana terkandung di dalamnya intisari falsafah dan sisi pandang mantik yang sesuai dengan bentuk pemikiran dan jiwa Aḥmad Zarrūq sendiri.

Cukuplah di sini untuk kami memberi isyarat kepada satu intisari falsafah dan satu sisi pandang mantik yang terkandung dalam bab ini. Abū Ḥāmid al-Ghazālī memulakan perbicaraan beliau pada bahagian ini dengan kata-katanya: “Kami memuji Allah Taala dengan pujian orang yang mengesakanNya, yang fana lenyap di dalam tauhidNya, tidak ada sesuatu melainkan Dia yang tunggal dan benar, dan selainnya lenyap binasa. Dan kami memuliakanNya dengan pemuliaan orang yang mendeklarasikan keyakinannya bahawa semua selain Allah adalah nista dan tidak perlu ditakuti”.³⁴ Kata-kata beliau ini sesuai dengan pendapat Aḥmad Zarrūq berkenaan ketidakwujudan perkara yang harus, kewujudan itu hanyalah bagi ‘yang wajib ada’. Pendapat ini sealiran dengan pendapat *al-Shaykh al-Akbar* (Ibn al-ʿArabī al-Ḥātimī) dan bersalah dengan pendapat ahli falsafah dan ahli kalam yang membahagikan wujud kepada wajib dan harus.

Aḥmad Zarrūq dilihat menolak pendapat dwi-wujud dalam pembahagian wujud itu sendiri, kerana beliau melihat tidak ada dalam kewujudan melainkan Allah sahaja, beliau berkata: “adapun sebelum ada sesuatu, ketika adanya, dan selepasnya, maka tidak ada wujud yang hakiki melainkan Allah”.³⁵ Pendapat inilah yang terpancar dari petikan kata al-Ghazālī di atas, walaupun di dalam karyanya yang lain beliau berpendapat sesuai dengan pendapat ahli falsafah dan ahli kalam yang meyakini dwi-wujud.

Manakala sisi pandang mantik pula dilihat apabila beliau menghuraikan kepentingan menguasai ilmu *kasb*; sesungguhnya “sesuatu perkara yang ingin diusahakan memerlukan ilmu *kasb*. Dan sejauh mana penguasaan seseorang terhadap ilmu ini dia pasti akan berdepan dengan perosak transaksi, maka dia menjauhinya. Dia juga pasti akan terjerumus dalam masalah-masalah ranting yang rumit, maka dia berhenti dari membuat apa-apa keputusan berkaitannya. Jika dia tidak mengetahui ilmu umum yang boleh mengenal pasti sebab-sebab rosak usahanya, dia tidak tahu bila seharusnya dia berhenti dari membuat apa-apa keputusan berkenaan sesuatu perkara dan mempersoalkannya. Jika dia berkata: “saya tidak akan memepelajari ilmu itu, tetapi saya akan menunggu sehingga tiba waktu saya berhadapan dengan masalah tersebut untuk mempelajari ilmu itu”. Selama mana dia tidak mengetahui perkara yang merosakkan transaksinya, maka dia akan berterusan melakukan kesemua bentuk transaksi dan menyangka ianya betul dan diperbolehkan. Oleh itu dia mestilah mengetahui kadar asas ilmu perniagaan agar boleh membezakan perkara yang dibolehkan dan yang dilarang, tempat yang menjadi permasalahan dan tempat yang jelas.³⁶

Tidak syak lagi bahawa hal ini sealiran dengan metodologi ilmu mantik dalam memperolehi maklumat yang mewajibkan pemahaman hakikat sesuatu perkara sebelum membenaran terhadap perkara tersebut, inilah yang menjadi tonggak utama sistem

³² Inilah kitab ketiga daripada *rubuʿ al-ʿādāt* dari kitab *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.t.), 2/69-99.

³³ Aḥmad Zarrūq, *al-Naṣībah al-Kāfiyyah li Man Khaṣṣahu Allahu bi al-ʿĀfiyah*, ed. ʿAbd al-Majīd al-Khayālī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, ed. 1, 1422H/2001M), 93.

³⁴ al-Ghazālī, *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, 2/69.

³⁵ Aḥmad Zarrūq, *Sharḥ al-Ḥikam al-ʿAtāʾiyyah* (Manuskrip Perpustakaan Diraja (Khizānah Ḥassaniyyah) Rabat, bernombor: 12217, lampiran 43 ب; Aḥmad Zarrūq, *Kitāb al-Iʿānab*, ed. ʿAlī Fahmī Khushaym (Tunis: al-Dār al-ʿArabiyyah li al-Kitāb, 1399H/1979M), 36; Zarrūq, *ʿIddatu al-Murīd al-Ṣādīq*, 239.

³⁶ al-Ghazālī, *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, 2/73-74.

penulisan Aḥmad Zarrūq, dan dengan kaedah inilah beliau menjelaskan pandangan dan pendiriannya seperti yang telah dinukilkan sebelum ini.

Tidak dinafikan bahawa Aḥmad Zarrūq berpemikiran al-Ghazālī ketika beliau mengaplikasikan ilmu mantik dalam kesemua karyanya yang telah membuahkan sumbangan besar dalam ilmu-ilmu logik akal dan ilmu-ilmu naqli yang tersebar luas ketika itu. Hal inilah yang menyebabkan penulis mengira apa yang telah Aḥmad Zarrūq lakukan adalah satu contoh aplikasi yang menyedari serta menitikberatkan pandangan al-Ghazālī yang menghadkan sumber ilmu pada *al-ḥad* dan *al-burhān*, dan menganggap keduanya adalah mukadimah bagi kesemua disiplin ilmu. Sesiapa yang tidak mengetahuinya, maka ilmunya tidak boleh dipercayai walaupun sedikit.³⁷

Imam al-Ghazālī juga berpendapat ketiadaan ilmu mantik akan menyebabkan seseorang tidak mampu membezakan dalil yang betul dan salah³⁸, dan kesemua penelitian tidak akan stabil tanpa timbangan dan ukuran ini, maka ia rosak dan tidak selamat dari kerosakan.³⁹

Kejayaan Aḥmad Zarrūq dalam melaksanakan misi al-Ghazālī yang tidak kesampaian membuktikan bahawa beliau berpemikiran al-Ghazālī. Dan boleh dikatakan antara karya beliau yang menzahirkan misi yang berlegar dalam minda beliau ini adalah syarahan beliau bagi kitab *‘Aqīdah al-Imām al-Ghazālī*⁴⁰ yang memenuhi syarat pembaharuan seperti yang dinyatakan oleh al-Fārābī, menitikberatkan kaedah-kaedah penulisan yang disenaraikan oleh ‘Alī bin Maymūn.

Antara pembaharuan yang dibawa oleh Aḥmad Zarrūq dalam syarahan beliau ini adalah pandangan ulama Barat Islam ke arah penyatuan ilmu kalam dan tasawuf yakni dengan memindahkan ilmu kalam dari bentuk teori kepada betuk amali dan mujahadah sufistik.⁴¹

Di sisi yang lain, fatwa pengharaman ilmu mantik dan kalam tersebar luas di Timur Islam pada ketika itu. Antara ulama yang mengharamkan ilmu mantik pada ketika itu adalah al-Jalāl al-Suyūṭī⁴² yang telah mengarang kitab *al-Qawl al-Mushriq fī Tahṛīmi al-Isbtighāl bi al-Mantiq*, sepertimana yang beliau akui sendiri⁴³, dan kitab *Jubdu al-Qarībah fī Tajrīdi al-Naṣībah*, yang merupakan ringkasan kitab Ibn Taymiyyah yang berjudul *Naṣībah Abli al-Imān fī al-Radd ‘Alā Mantiq al-Yūnān*, yang dikarang untuk menyangkal kaedah-kaedah mantik dan menafikan bahawa ia adalah timbangan akal yang benar dan sukatan hukum

³⁷ al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 1/10.

³⁸ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Mi‘yār al-‘Ilm fī Fann al-Mantiq* (t.t.: Dār al-Andalus, t.t.), 27.

³⁹ Ibid., 27.

⁴⁰ Aḥmad Zarrūq, *Ta‘liqah ‘Alā ‘Aqīdah al-Shaykh al-Imām Ḥujjah al-Islām Abī Hāmid al-Ghazālī*, (Manuskrip Perpustakaan Diraja Rabat, bernombor: 4670, lampiran 1 ب – 23 ب).

⁴¹ Zahri, *Min ‘Ilmi al-Kalām*, 667-750.

⁴² al-Sha‘rānī, *al-Ṭabaqāt al-Ṣughrā*, 18.

⁴³ al-Jalāl al-Suyūṭī, *Ḥusnu al-Muḥāḍarah fī Tārīkh Miṣr Wa al-Qābirah*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1997M), 1/295.

yang tepat.⁴⁴ Beliau juga ada mengakui mengarang kitab yang mencela ilmu kalam dengan judul *Faṣlu al-Kalām fī Zammi al-Kalām* adalah karangannya.⁴⁵

Dalam suasana inilah karya-karya Imam al-Ghazālī dan pemikirannya yang berunsurkan mantik dan kalam menjadi asing di negerinya sendiri, maka ahli fikah Maghribi berusaha mengaktifkan projek-projek beliau terutamanya projek menghidupkan ilmu syariat dan memisahkan ilmu kalam dari kekangan teori falsafah kepada kebebasan beramal, dalam masa yang sama meraikan masa dan tempat mereka yang diwarnai fahaman mazhab Maliki.

Mengembalikan Ilmu Kalam kepada Bentuknya Yang Asal dan Ringkas

Antara ilmu yang paling mekar di tangan para ulama mazhab Maliki di Barat Islam adalah ilmu kalam, yang mana ia diliputi kabus falsafah yang beracun di Timur Islam. Namun di tangan ulama Barat; ilmu ini dikembalikan kepada bentuk asalnya yang ringkas, maka simpulannya dengan tauhid menjadi erat; kerana rujukan sesuatu perkara adalah pada asal perkara itu, dan penegakan perkara itu dengan hujahnya yang khusus akan menghalang penafian orang lain terhadap hakikat perkara itu.⁴⁶ Dalam masa yang sama, mereka berjaya menundukkan ilmu ini agar mematuhi bentuk penulisan mantik yang tepat dalam menghurai dan memahami sesuatu masalah. Kerana hal yang demikianlah, kitab-kitab *nawāzil* di Barat Islam menggabungkan ilmu fikah dan ilmu kalam.⁴⁷

Ketika al-Jalāl al-Suyūṭī mengharamkan ilmu mantik dan kalam, didapati cendekiawan bermazhab Maliki yang berasal dari Barat Islam yang sezaman dengan beliau; ‘Alī bin Maymūn al-Ghumārī, menyebut bahawa ilmu mantik dan ilmu tauhid⁴⁸ termasuk dalam sukatan matapelajaran yang dipelajari di Universiti al-Qarawiyyin. Bahkan beliau juga amat gemar menyalin pelbagai bidang ilmu, antaranya ilmu mantik dan tauhid.⁴⁹

Dan sebaiknya untuk diketengahkan di sini bahawa kenyataan di atas membawa erti ilmu-ilmu ini bukan sekadar diulang-kaji dan dihafal, bahkan ia juga dikaji dan dibahas.⁵⁰ Dan tidak syak lagi penyalinan kedua bidang ilmu ini menunjukkan kadar penyebaran ilmu ini dikalangan para ulama dan pelajar, seperti mana perbincangan dan perbincangan berkenaannya menunjukkan perdebatan berkaitan dua ilmu ini telah berkembang mekar. Bukti yang paling jelas untuk kenyataan ini adalah kata-kata ‘Alī bin Maymūn: “Aku telah mengatasi kaumku dalam majlis ilmu dan selainnya”.⁵¹

⁴⁴ Ahmad Sharqāwī Iqbāl, *Maktabah al-Jalāl al-Suyūṭī* (Rabat: Dār al-Maghrib li al-Ta’lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1397H/1977M), 167, 241.

⁴⁵ Ibid., 1/295. Beliau juga memiliki kitab yang mengharamkan ilmu mantik dan kalam dengan judul: “*Ṣawn al-Mantiq wa al-Kalām ‘an Fann al-Mantiq wa al-Kalām*”. Lihat: Iqbāl, *Maktabah al-Jalāl al-Suyūṭī*, 240-241.

⁴⁶ Zarrūq, *Qawā'id al-Taṣawwuf*, 5.

⁴⁷ Sebagai contoh: Muḥammad bin Abī al-Qāsim bin Muḥammad al-Sijilmāsī, *Ajwibah fī al-Tawbīd wa al-Fiqh* (Manuskrip Perpustakaan Diraja Rabat, bernombor: 6107).

⁴⁸ Antara sukatan pelajaran di Fes ketika itu: 5 buah kitab akidah Syeikh al-Sanūsī, dan mantik khususnya *Mukhtasar Muḥammad Bin Yusūf al-Sanūsī fī al-Mantiq*, Lihat: Abū Ḥāmid Muḥammad al-‘Arabī bin Yūsuf al-Fāsī al-Fihri, *Mir’āh al-Mahāsīn min Akhbār al-Shaykh Abī al-Mahāsīn* ed. Muḥammad Ḥamzah bin ‘Alī al-Kattānī (Casablanca: Markaz al-Turāth al-Thaqāfi al-Maghribī, ed. 2, 1429H/2008M), 76. Para pelajar pada zaman Dinasti Sa‘diyyun memulakan pelajaran ilmu mantik dengan kitab *Īsāghūjī* karangan al-Abharī, dan *al-Shamsiyyah*, dan kitab-kitab akidah Imam al-Sanūsī dan syarahan-syarahannya. Lihat: ‘Abd al-Karīm Kurayyim, *al-Maghrib fī ‘Abdi al-Dawlah al-Sa‘diyyah* (Casablanca: Maṭba‘ah al-Najāh al-Jadīdah, t.t.), 307.

⁴⁹ al-Ghumārī, *Risālah al-Ikhwān*, 50.

⁵⁰ Ibid., 51.

⁵¹ Ibid.

Bahkan karya-karya mantik dan kalam pada zaman Dinasti Sa'diyyūn secara khususnya, mendapat tempat di Perpustakaan-Perpustakaan Diraja, seperti yang diungkapkan oleh al-Fashtālī bahawa Perpustakaan Sultan Aḥmad al-Manṣūr al-Sa'ḍī mengandungi banyak karya dari genre ini, antaranya: *al-Irshād* karangan Imam al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *al-Maqāṣid* dan syarahannya oleh Sa'ḍ al-Dīn al-Taftāzānī, *al-Mawāqif* oleh 'Aḍu al-Dīn al-Ījī dan syarahannya oleh al-Sayyid al-Jurjānī, *al-Qutb fī 'Ilmi al-Mantiq* syarah bagi *al-Shamsiyyah*, dan *Mantiq al-Shifā* oleh Abū 'Alī Ibn Sīnā.⁵²

al-Maqqarī telah diberitahu bahawa Sultan Aḥmad al-Manṣūr al-Sa'ḍī telah menyusun lebih dari 100 buah karya di dalam perpustakaan baginda, antaranya karya-karya imam yang tunggal di zamannya dalam ilmu aqli dan naqli; Sidi Aḥmad al-Manjūr.⁵³ Berikanlah perhatian terhadap karya-karyanya seperti *Hāshiyah 'Alī bin Sulaymān* bagi kitab *Kubrā al-Sanūsī*.⁵⁴

Sudut Pandang Ilmu Kalam di Sisi Imam al-Sanūsī

Antara ahli fikah mazhab Maliki yang paling terkenal, namanya mengharumkan seluruh pelusuk dunia, karya-karya akidahnya melaut banyaknya, beliau adalah Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Yūsūf al-Sanūsī (m. 895H/1490M). Kitab Aqidah As-Sughra karangan beliau yang diberi judul *Ummu al-Barāhīn* dikira sebagai kitab akidah yang paling bernilai yang pernah dikarang. Walaupun ia ringkas dan bersaiz kecil, namun isi kandungannya mencakupi perbahasan hukum akal dari sisi *darūrī* dan *naẓarīnya*, yang mana ia merupakan dasar binaan akidah muslim. Dalam masa yang sama ia juga merangkumi hujah-hujah dan bukti-bukti kebenaran akidah ini yang disusun mengikut susunan frasa ilmu mantik yang memberi tumpuan kepada pokok permasalahan tanpa melihat kepada cabang dan lebihannya, serta meninggalkan permasalahan yang rumit dan berbahasan yang panjang. Dan ia juga tidak menerima sama sekali untuk membincangkan masalah yang membosankan yang tidak memberikan manfaat melainkan sedikit, dan perdebatan yang tidak berkesudahan, seperti yang terkandung dalam kitab-kitab tauhid dan ilmu kalam di Timur Islam.

Kesimpulan yang dapat dibuat, karya beliau ini telah memberikan satu kepastian bahawa budaya pemurnian yang tidak hadir dalam tradisi umat Islam melainkan pada fasa-fasa yang terkemudian⁵⁵, sebenarnya telah wujud di tengah-tengah para ahli fikah Barat Islam.⁵⁶ Sesungguhnya al-Sanūsī telah berjaya dalam memurnikan khazanah-khazanah akidah dan ilmu kalam ke dalam bentuk yang ringkas dan juga sederhana; untuk mempersembahkan kepada umat Islam intipati ilmu ini. Hal inilah yang menyebabkan Abū 'Imrān Mūsā bin al-'Uqdah al-Aghṣāwī (m. 911H/1505M) sering mengulang ungkapannya apabila disebut ilmu kalam - seperti yang dinukil oleh Ibn 'Askar al-Shafshāwanī (m.

⁵² Abū Fāris Abd al-'Azīz al-Fashtālī, *Manābil al-Ṣafā fī Ma'āthir Mawālīmā al-Sburafā*, ed. 'Abd al-Karīm Kurayyim (Rabat: *Manshūrāt Jam'īyyah al-Mu'arrikhīn al-Maghāribah*, ed. 2, 1426H/2005M), 268.

⁵³ Abū al-'Abbās Aḥmad al-Maqqarī al-Tilimsānī, *Rawḍat al-Ās al-'Aṭirah al-Anfās fī Dhikri Man Laqitubu min A'lamī al-Ḥaḍratayn Murākush wa Fās* (Rabat: al-Maṭba'ah al-Malakīyyah, 1383H/1964M), 69-70.

⁵⁴ *Ibid.*, 70.

⁵⁵ Umat Islam tidak mengenali tradisi pemurnian sebelum itu, mereka hanya melakukan ringkasan karya dengan menghapuskan sanad atau perenggan-perenggan atau pemikiran yang berlawanan dengan mazhab dan akidah mereka.

⁵⁶ Tidak syak bahawa orang yang mula-mula melakukan projek pemurnian adalah ahli falsafah Andalus; Ibn Rushd al-Hafīd yang telah memurnikan karya-karya falsafah Yunani, tetapi penulis mengira al-Sanūsī sebagai orang yang memulai projek ini dengan melihat kepada pemurniaannya terhadap teks-teks Islam, bukan teks Yunani, dan dengan melihat kepada ilmu kalam, bukannya falsafah.

986H/1578M): “Aku tidak pernah melihat seseorang menapis ilmu ini seperti yang dilakukan oleh lelaki ini; yakni al-Sanūsī”.⁵⁷

Berdasarkan apa yang telah lalu, maka bukanlah sesuatu yang berlebihan jika pengarang kitab ini menyifatkan karyanya sebagai “sebuah karya yang mengandung banyak ilmu, merangkumi kesemua pegangan-pegangan tauhid”, beliau juga menyatakan bahawa orang yang menolak kitab ini “selepas meneliti isinya, tidak lain tidak bukan adalah dari golongan yang diharamkan” oleh Allah dari melihat kebenaran, beliau juga menyifatkan karyanya ini tiada tolok bandingannya, “ia mengatasi segala karya yang berjilid-jilid dek kerana keistimewaan isi kandungannya”.⁵⁸

Oleh itu, tidaklah menjadi hal yang aneh jika masyarakat Maghribi menitikberatkan karya ini dengan cara menghafal, memahami, mengajar dan menyalinnya, serta memujinya dengan pujian yang selayaknya, sehinggakan pelajar beliau; Syeikh Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Umar al-Mellālī al-Tilimsānī (hidup pada tahun 897H/1492M) menganggap karya beliau ini “antara sebaik-baik karya akidah, tidak ada satupun kitab akidah yang boleh menandinginya, sama ada kitab terdahulu atau yang terkemudian”.⁵⁹ Manakala Ibn ‘Askar al-Shafshāwinī pula menghitung kitab ini dalam kategori kitab terulung yang dikarang dalam Agama Islam.⁶⁰ Dan diriwayatkan dari Abdullāh al-Waryāglī (dari kalangan ulama kurun ke 10H/1600M) beliau berkata: “Demi Allah, kata-kata ini tidak keluar melainkan dari hati yang bercahaya”, dan beliau bernazar tidak akan berenggang dengan kitab ini, dan kitab ini akan sentiasa berada di sakunya. Hal ini kerana ketinggian nilai kitab ini dan keadilan isikandungnya. Inilah yang menyebabkan orang ramai menghafal dan membaca karya ini.⁶¹ Dan sememangnya perbincangan berkenaan peranan Imam al-Sanūsī dalam memperbaharui ilmu kalam adalah perbincangan yang amat luas sehinggakan tidak dapat dirangkul oleh bahasan ringkas ini.⁶²

Sudut Pandang Ilmu Kalam di Sisi al-Habṭī al-Kabīr

Antara ulama mazhab Maliki yang berjasa besar dalam penulisan karya fikah mazhab Maliki, jaguh dalam bidang tasawuf dan jalan suluk mujahadah, banyak melakukan pembaharuan dalam ilmu kalam adalah Abū Muḥammad ‘Abdullah bin Muḥammad al-Habṭī al-Kabīr⁶³ (m. 963H/1556M) yang telah dikalung dengan pelbagai gelaran yang mulia oleh para penulis biografinya; menunjukkan ketinggian derajatnya. Namun hanya 3 gelaran sahaja yang menarik minat penulis di sini:

⁵⁷ Muḥammad bin ‘Askar al-Ḥasanī al-Shafshāwinī, *Dawḥab al-Nāshir Man Kāna bi al-Maghrib min Mashāyikhi al-Qarn al-‘Ashir*, ed. Muḥammad Ḥajjī, (Rabat: Dār al-Maghrib, 1397H/1977M), 121-122.

⁵⁸ Khutbah al-Sanūsī yang terdapat dalam *Syarab beliau ke atas Umm al-Barāhīn* (Manuskrip yang tersimpan di Perpustakaan Negara di Rabat bernombor “5 3”, lampiran 155 3).

⁵⁹ Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Umar al-Mellālī, *al-Manāqib al-Qudsiyyah fi al-Manāqib al-Sanusiyyah* (Manuskrip yang tersimpan di Perpustakaan Negara di Rabat bernombor “66 3”, m/s: 266).

⁶⁰ al-Shafshāwinī, *Dawḥab al-Nāshir*, 121.

⁶¹ al-Shafshāwinī, *Dawḥab al-Nāshir*, 33, 122.

⁶² Lihat lebih lanjut: Zahri, *Min ‘Ilmi al-Kalām*, 600-666.

⁶³ Muḥammad Ḥajjī menyebut bahawa anak al-Habṭī adalah Muḥammad bin ‘Abdillah (m. setelah 995H/1587M). Lihat: Muḥammad Ḥajjī, *al-Ḥarakatu al-Fikriyyah bi al-Maghrib fi ‘Abdi al-Sa‘diyyin*, (Mohamadea: Maṭba‘ah al-Faḍālah, 1398H/1978M), 2/468. Beliau adalah saudara lelaki al-Habṭī al-Ṣaghīr. Namun Muḥammad al-Menūnī menganggap beliau adalah ‘Abdullah bin Muḥammad al-Habṭī. Lihat: Muḥammad al-Menūnī, *al-Maṣādir al-‘Arabiyyah li Tārīkh al-Maghrib; min al-Faṭḥi al-Islāmi ilā Nihāyati al-‘Asri al-Ḥadīs* (Rabat, Fakulti Sastra dan Sains Kemanusiaan Universiti Muhammad V, 1404H/1983M), 1/129, 270. Dan pendapat yang penulis pilih adalah pendapat al-Menūnī kerana beliau lebih mengetahui tentang ulama Barat Islam dan gelaran-gelaran mereka, tanpa memperkecilkan Muḥammad Ḥujjī.

Pertama: beliau digelar sebagai *al-Ṣūfī* yang mengetahui dua ilmu usul, ilmu bayan, mantik, perdebatan, dan matematik.⁶⁴ Juga dikenal sebagai *al-Imām al-ʿArif BiLlah* iaitu yang mengenali Allah dan hukum-hakamNya⁶⁵, yang tergolong di kalangan ahli ilmu dan makrifah, dan yang memiliki ketinggian darajat yang jelas.⁶⁶

Kedua: beliau digelar *al-Ghazālī* pada zamannya⁶⁷, *al-Hujjāb* yang amat cerdik lagi ampuh⁶⁸; merujuk kepada gelaran Imam al-Ghazālī Hujjat al-Islām.

Ketiga: banyak tokoh yang mengatakan bahawa boleh jadi beliau adalah salah seorang yang dikatakan oleh Rasulullah SAW melalui hadis baginda⁶⁹: “Sesungguhnya Allah Taala mengutuskan bagi umat ini pada awal setiap seratus tahun orang yang akan memperbaharui agama mereka”.⁷⁰ Dan tidak syak lagi Abū Ḥāmid al-Ghazālī juga digelar sebagai mujaddid kurun ke-6.

Gelaran-gelaran ini membuktikan sejauh mana karakter al-Ghazālī terserap dalam projek-projek ilmiah dan projek pembaikpulih yang dijalankan oleh ulama Barat Islam. al-Habīb al-Kabīr telah mewakili karakter al-Ghazālī dan melakonkan watak beliau, namun bukan dengan lakonan yang bersifat taklid, sebaliknya beliau memulakan kembali projek yang telah terpadam cahayanya di Timur dengan menutup kelompangan projek al-Ghazālī itu seperti yang dilakukan oleh Ahmad Zarrūq.

Antara gambaran al-Ghazālī yang terzahir dalam karya al-Habīb adalah penggunaan medium ilmu mantik dalam menjelaskan perbahasan akidah dan kalam, berpegang teguh dengan ketajaman ilmu mantik dalam menyusun idea dan tasawur. Beliau juga telah melakukan penambahbaikan dengan menggabungkan ilmu tasawuf dan kalam, seperti yang dilihat dalam risalah-risalah ilmu kalam beliau yang jelas menunjukkan titik-titik pertemuan dua ilmu ini. Sebagai contoh yang demikian; kata-kata beliau: “Segala puji bagi Allah yang menjadikan kalimah *Lā Ilāha IllaLlah, Muḥammad RasuluLlah* sebagai gedung perbendaharaanNya yang mengumpul kesemua jenis ilmu zahir, ilmu batin, dan yang batin bagi ilmu-ilmu batin”.⁷¹ Beliau juga menjadikan pengajaran isi kandungan kalimah tauhid sebagai satu jalan pendidikan yang menjadikan iman bertambah seiring dengan penambahan kekuatan akal, dan ia berkurang sesuai kelemahan akal. Maka dengan ini, ilmu ini menghubungkan tingkatan penguasaan akal yang dibentuk melalui dalil dan *burhān* dengan tingkatan amal hati dalam gerakan iman. Beliau menerangkan hal ini dengan berkata: “antara makna *Lā Ilāha IllaLlah, Muḥammad RasuluLlah* yang diajar kepada orang awam adalah: tidak ada yang benar-benar layak disembah dalam kewujudan ini melainkan Allah Pencipta kesemua makhluk, dan kesemua yang disembah yang selain dari Allah, maka ia disembah dengan kebatilan, dan penyembahnya, kufur terhadap Allah, jahil dan kekal di

⁶⁴ Abū al-ʿAbbās Ahmad bin Muḥammad Ibn al-Qāḍī, *Durrab al-Hijāl fī Asmāʾ al-Rijāl*, ed. Muḥammad al-Aḥmadī Abū al-Nūr (Tunis: al-Maktabah al-ʿAtīqah, ed. 1, 1391H/1971M), 3/60.

⁶⁵ al-Shafshāwīnī, *Dawḥab al-Nāshir*, 7.

⁶⁶ Abū al-Faṭḥ Busittah, *Bulūgh al-ʿĀmāl fī Dbikri Manāqibi al-Sādāt Sabʿab Rijāl* (Marakesh: al-Matbaʿah wa al-Warāqah al-Waṭaniyyah, 1995M), 205.

⁶⁷ al-Shafshāwīnī, *Dawḥab al-Nāshir*, 8.

⁶⁸ Ibid., 7.

⁶⁹ Ibid., 8.

⁷⁰ Abū Dāwūd menyebut hadis ini dalam kitab sunan beliau pada tajuk *al-Malāḥim* dalam *sunan*-nya, sanadnya terdapat *Iʿḍāl*. al-Ṭabrānī menyebut hadis ini dalam kitab *al-Awsaṭ* dengan sanad yang sahih dan perawi yang dipercayai. al-Ḥākim menyebutnya dalam *al-Mustadrak* dan mensahihkannya. Ia adalah hadis yang dipegang oleh para imam ilmu hadis. Lihat: al-Sakhāwī, *al-Maqāṣid al-Ḥasanah*, 149-150, hadis no. 238. al-Suyūṭī mensahihkannya; al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr, 1/115.

⁷¹ al-Habīb al-Kabīr, *Risālah fī al-Haylalah Dimna Rasāʾil al-Tawḥīd wa al-Haylalah*, ed. Khālid Zahrī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, ed. 1, 1423H/2002M), 26.

dalam api neraka, diikat dan dirantai, melainkan jika beliau kembali kepada penyembahan Tuhan Yang Esa Lagi Benar, Yang Suci dari segala perkara yang diyakini oleh orang yang jahil, leka dan lalai. Maka barangsiapa yang kembali dari kalangan mereka, dalam keadaan dia memiliki akal yang besar, maka akalnya akan membuatnya berfikir lebih dari ini; seperti dia berkata: “tidak ada yang benar-benar layak disembah dalam kewujudan ini melainkan Allah Pencipta kesemua makhluk, yang Esa lagi Tunggal, Yang Satu dan kesemua bergantung kepadaNya, Yang Suci dari keperluan terhadap isteri, orang tua, dan anak, Yang Suci dari yang menyertaiNya atau yang menandingiNya atau yang menyerupaiNya atau yang menemaniNya”. Kemudian jika ada dikalangan mereka yang lebih luas akal fikirannya maka dia akan berkata – tambahan dari apa yang telah lalu: “tidak ada yang benar-benar layak disembah dalam kewujudan ini melainkan Allah Pencipta kesemua makhluk, yang ada secara wajib, yang bersifat sedia ada, kekal, bersalahan dengan makhluk, suci dari sebarang keperluan, esa, juga bersifat dengan sifat pengetahuan, penguasa, pekehendak, hidup, pedengar, pelihat, dan pekata, juga sentiasa dalam keadaan berilmu, berkuasa, berkehendak, mendengar, melihat, dan berkata-kata...”⁷²

Dan orang yang mempelajari makna kalimah tauhid ini akan berterusan menaiki tingkatan dalil dan *burhān* sehinggalah dia sampai ke peringkat kasyaf⁷³, pada ketika itu pembelajarannya terhadap makna kalimah ini sesuai kasyafnya: “Adapun orang yang dikurniakan oleh Allah kekuatan untuk memahami ilmu ghaib, yang terzahir dari Zat yang suci kepada rahasia yang murni dan bercahaya, maka orang seperti ini layak untuk ditunjukkan kepadanya sebahagian rahsia kalimah *Lā Ilāha IllaLlah* seperti; semua makluk selain Allah akan menaiki tingkatan derajat sedikit demi sedikit, sehingga dia tidak menoleh dengan hati, nafsu, roh dan sirrnya kepada selain Allah, bahkan dia tidak melihat dalam kewujudan melainkan Allah, dan dia bersedia untuk menerima makna-makna dan rahsia yang akan menemuinya setiap kali dia menyebut kalimat *Lā Ilāha IllaLlah*. Sesungguhnya orang yang disingkap hijab sirrnya, ketika memahami makna kalimah ini dan ketika menyebut *Lā Ilāha IllaLlah* dia akan melihat banyak perkara yang tidak pernah dilihat sebelumnya. Begitulah halnya setiap kali dia mengulangi kalimah itu dia pasti akan melihat rahsia-rahsia yang tidak terbilang banyaknya dan tak terhitung”.⁷⁴

Sudut Pandang Ilmu Kalam di Sisi al-Habṭī al-Ṣaghīr

Antara ulama mujaddid yang berada di barisan hadapan dalam pembaharuan ilmu kalam, selepas al-Habṭī al-Kabīr, adalah anak beliau; Abū ‘Abdillah Muḥammad bin ‘Abdullah al-Habṭī, dikenali sebagai al-Habṭī al-Ṣaghīr (m. 1001H/1593M). Beliau merupakan seorang pakar mazhab Maliki yang menjadi pemimpin keilmuan dan kesufian. Beliau juga telah menjawat jawatan Kadi dan Mufti yang menjawab persoalan orang ramai di kawasan Utara Maghribi⁷⁵ dan sentiasa dikunjungi masyarakat sekitarnya.⁷⁶ Juga tidak terdapat sebarang keraguan bahawa beliau adalah seorang pakar ilmu kalam.

⁷² Ibid., 27-28.

⁷³ Hal yang sama didapati pada akhir matan *Umm al-Barāhīn* karya al-Sanūsī. Lihat: al-Sanūsī, *Umm al-Barāhīn*, ed. Khālid Zahrī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, ed. 1, 1424H/2003M), 31; dan pada akhir *Sbarḥ al-Mellātī ‘Alā Umm al-Barāhīn* (dicetak bersama matan *Umm al-Barāhīn*, 91-92).

⁷⁴ al-Habṭī, *Risālah fī al-Hayalab*, 31-32. Lihat kajian penulis: *al-Taṣawwuf wa al-Mujtama‘: Muqārabah li al-Kashfī ‘an al-Ab‘ād al-Ijtīmā‘iyyah Li al-Tadākkuli Bayna al-Kalām wa al-Fiqh wa al-Taṣawwuf ‘Inda Mutaṣawwif al-Maghrib al-Habṭī al-Kabīr Unmūzajjan*, dalam kajian “*al-‘Aqīdah al-Ash‘ariyyah*”, Konvensyen Ilmu dan Tradisi Sedunia kali ke-8, Rabat, cetakan RabatNet, 2016, 189-204.

⁷⁵ Hajjī, *al-Harakah*, 2/468.

⁷⁶ Muḥammad al-Ṣaghīr al-Yafrānī, *Ṣofwah Man Intashar fī Akbbāri Ṣulabā‘i al-Qarni al-Hādī ‘Ashar* (Fes: Ṭab‘ah Hajariyyah, 1317H), 86.

Antara karya beliau yang terpenting dalam ilmu kalam adalah “*Kashfu al-Ghitā ‘Ammā Waqa‘a fī Haqīqati al-Ilāh min al-Khatā*”⁷⁷, dan kitab *Kanzu al-Sa‘ādah fī Bayāni Ma Yahtāju ilayhi Man Nataqa bi Kalimati al-Shahādah*.⁷⁸ Dalam karya kedua inilah beliau menzahirkan penguasaan ilmu kalamnya dan membongkar strategi beliau dalam melakukan islah berteraskan agama.⁷⁹ Di dalam kitab ini, beliau menjawab persoalan yang dilontarkan kepadanya oleh satu orang soleh yang berasal dari Marakech⁸⁰, dengan jawapan bersifat kalam dan mantik yang menunjukkan kemampuan beliau yang hebat dalam menggunakan medium *al-had* dan *al-burbān* bagi menyingkap masalah rumit ilmu kalam dan tauhid.

Di samping penyatuan beliau terhadap ilmu kalam dan tasawwuf – seperti yang beliau pelajari dari ayahnya, pembaharuan yang dibawa oleh beliau juga terlihat dalam menghubungkan pencapaian akal dengan perlakuan hati. Beliau memberikan definisi kemanisan iman seperti berikut: “Adapuan kemanisan ini, maka ia adalah kelazatan fikiran yang terhasil dari capaian akal, inilah kemanisan iman; dengan erti kamu menggaul kelazatan akal dengan kemanisan iman yang mana kedua-duanya memerlukan kepada capaian akal. Atau dalam erti kata yang lain: apabila kamu merasa kemanisan capaian akal fikiran maka itulah keimanan. Sebaliknya orang munafik itu pula menjadi munafik kerana diharamkan dari kelazatan ini, maka dia tidak berjaya membentuk satu kesinambungan antara capaian akal dan perlakuan hati disebabkan kekufuran yang terdapat dalam batinnya. Hal ini kerana kemanisan iman atau juga kelazatan akal itu adalah dari perlakuan hati”.⁸¹

al-Habṭī al-Ṣaghīr juga dilihat telah memaksimumkan penggunaan ilmu mantik dalam pelbagai karya dan penulisan akidah beliau. Contohnya dapat dilihat di dalam risalah beliau yang berjudul *Jawāb ‘an Ma‘nā al-Kulliyi wa al-Kul wa al-Kulliyah wa al-Juz‘iyyi wa al-Juz‘i wa al-Juz‘iyah wa Ma Yata‘allaqu bi Ma‘nā al-Kalimah al-Sharīfah minha*.⁸² Begitu juga sebuah nota ringkas yang beliau namakan *Taqyīd fī Ma‘nā Kalimah al-Tawhīd wa Tabqīq Nafyihā wa Ithbātihā bi Ṭarīqi al-Ḥad wa al-Burbān*.⁸³

Bagi menjelaskan hal ini, kami bawakan teks kata-kata beliau yang menerangkan metodologi mantik yang beliau gunakan dalam penulisannya: “Ketahuilah wahai saudara yang soleh - semoga Allah menyingkap rahsia tauhid untukmu dan memberi kefahaman terhadap rahsia al-Quran – sesungguhnya kalimat *Lā Ilāha IllaLlah*; wajib bagimu mengetahui maknanya sesuai yang kehendak Allah. Dan jalan untuk memperoleh yang demikian itu adalah dengan tasawur, *had*, *taṣdīq* dan *burbān*. Hal ini agar kamu bebas dari belenggu taklid dalam memahami makna kalimah ini, di mana ulama berbeza pandangan terhadap orang yang bertaklid dalam masalah ini; sama ada dia dikira kufur atau beriman”.⁸⁴

Kemudian beliau menerangkan kalimah tauhid sesuai metodologi mantik, bermula dengan peringkat tasawur dan kemudiannya *taṣdīq*. Di samping itu, dapat diperhatikan seolah-olah risalah ini adalah sebuah kamus ilmu mantik walaupun saiznya kecil. Seterusnya beliau menutup risalahnya dengan mengesahkan teori persepadaan ilmu kalam dan tasawuf, atau dengan kata lain: penghubungkait antara capaian akal dan perlakuan hati:

⁷⁷ Manuskrip Perpustakaan Negara Rabat, bernombor: 4295 ۲, jumlah lampiran: 109. Ini merupakan manuskrip tunggal yang mengandungi perbincangan yang mendalam dan perincian yang teliti, dengan tulisan pengarang asal.

⁷⁸ Dicitak bersama: al-Habṭī al-Ṣaghīr, *Thalāthū Rasā‘il fī al-Tawhīd wa al-Haylalah*, ed. Khālid Zahrī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, ed. 1, 1423H/2002M), 5-63.

⁷⁹ Ḥajjī, *al-Harakah*, 2/467.

⁸⁰ al-Yafrānī, *Sufyah Man Intashar*, 86.

⁸¹ al-Ṣaghīr, *Kanzu al-Sa‘ādah*, 43.

⁸² Dicitak bersama: al-Habṭī al-Ṣaghīr, *Thalāthū Rasā‘il fī al-Tawhīd wa al-Haylalah*, ed. Khālid Zahrī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, ed. 1, 1423H/2002M), 65-91.

⁸³ Dicitak bersama: al-Habṭī al-Ṣaghīr, *Thalāthū Rasā‘il fī al-Tawhīd wa al-Haylalah*, ed. Khālid Zahrī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, ed. 1, 1423H/2002M), 93-100.

⁸⁴ al-Ṣaghīr, *Taqyīd fī Ma‘nā Kalimah*, 98.

“Maka kamu fahamilah hal ini, nescaya Allah menyinari hatimu dengan cahaya iman, dan mengangkatmu dari derajat ilmu *al-burbān* ke makam *al-kashf* dan *al-‘ayān*”.⁸⁵

Telah menjadi tujuan utama ahli fikah Barat Islam dalam menggabungkan ilmu kalam dan tasawuf; agar cubaan-cubaan rohani dan praktikal akhlak memperkayakan ilmu kalam, dan memberikan kepadanya elemen kecantikan, dengan cara menurunkan intipati ilmu kalam ini dari menara falsafah yang bersifat teori agar ia dapat beroperasi dan memainkan peranannya dalam islah masyarakat dan memperelok akhlak mereka.

Manakala sebuah lagi risalah al-Habī al-Ṣaghīr yang berjudul *Jawāb ‘an Ma‘nā al-Kullīyyi wa al-Kul wa al-Kullīyyah wa al-Juz‘iyyi wa al-Juz‘i wa al-Juz‘iyyah wa Ma Yata‘allaqu bi Ma‘nā al-Kalimah al-Sharīfah minha*; dikira sebagai salah satu karya akidah beliau yang paling susah difahami, kerana ia tidak dapat dihadam melainkan oleh orang yang mempunyai kemahiran dan kefahaman berkenaan perbahasan ilmu mantik. Namun demikian, peranannya terserlah dalam mencantikkan akhlak melalui nasihat *‘irfāniyyah* yang terkandung di dalamnya, seperti seruan agar tidak mengabaikan sunnah-sunah Nabi; solat malam, sentiasa berzikir kalimah tauhid, dan membaca al-Quran. Begitu juga seruan agar melaksanakan kesemua amalan fardhu ain dan kifayah yang zahir dan batin, dan tidak mengambil ringan pengajaran ilmu tauhid bagi ahli keluarga dan kaum kerabat, serta kewajipan mengajari mereka mengenal Allah, hukum-hakam ibadat dan cara pelaksanaannya.⁸⁶

Persepaduan Agama dan Mantik

Kesimpulannya, kami katakan: jika perbahasan ilmu kalam di Timur Islam telah diserapi banyak unsur falsafah disamping kewujudan elemen mantik di dalamnya, maka ulama Barat Islam telah menapis ilmu ini dari falsafah-falsafah asing yang terbina dari sangkaan yang bercanggah dan bertentangan dengan tujuan asas ilmu kalam iaitu mendapat tauhid yang sejati. Tauhid tidak akan menyelamatkan pemiliknya melainkan jika ia terbina atas keyakinan.

Walaupun teori mantik pada zaman mereka adalah satu ilmu yang membuahkan keyakinan jika berteraskan kias yang benar, tetapi idea penyepaduan agama dan ilmu mantik ini perlulah dikaji semula untuk mengambil laluan yang baru dengan nama “persepaduan agama dan mantik”. Ia merupakan satu projek yang dipelopori oleh Ibn Ḥazm dengan cara menolak *qiyās uṣulī* dan menggantikannya dengan *qiyās burbānī*. Namun projeknya ini terbatas kerana beliau menghadkan lapangan kajiannya di bidang ilmu usul fiqh, dan projek ini tidak disambung semula melainkan setelah berlalu satu tempoh yang panjang selepas kematiannya.

Oleh itu, boleh disimpulkan bahawa: percubaan Barat Islam dalam menghidupkan ilmu kalam dan menghapuskan debu-debu kesamarannya merupakan projek mengaktifkan semula percubaan Ibn Ḥazm pada lapangan yang lebih luas. Seperti mana penggabungan ilmu kalam dan tasawuf adalah pemerhatian semula terhadap makna *tajribah ṣūfiyyah* melalui penapisan ilmu tasawuf dari campuran falsafah yang bersifat *ẓanniyy*, seterusnya menyatupadukan ia dengan ilmu kalam baharu seperti yang telah dinyatakan.

Penyatupaduan Ilmu Kalam dan Fiqh

⁸⁵ Ibid., 100.

⁸⁶ al-Ṣaghīr, *Jawāb ‘an Ma‘nā al-Kullīyyi*, 86-91. Lihat juga: Lihat lebih lanjut: Zahrī, *Min ‘Ilmi al-Kalām*, 833-870.

Antara hasil yang berbuah dari penapisan ilmu tasawuf dari campuran sangkaan semata falsafah adalah pembentukan ilmu kalam sebagai teras ilmu fikah hati dan ilmu fikah syariat. Masyarakat Maghribi telah menjadikan kedua-dua ilmu ini sebagai teras satu sama lain dengan menganggap bahawa “fikah dan tasawuf adalah dua bersaudara yang menunjukkan hukum-hakam Allah”.⁸⁷ Dengan ini mazhab Maliki tidak hanya menjadikan usul yang terbina di atasnya berbagai *furūʿ*, dan bukan hanya *furūʿ* yang mengandungi hukum-hakam, bahkan mazhab ini telah menjadi bekas yang menampung rahsia-rahsia *ʿirfāniyyah* dan kehalusan *ishbāriyyah* seperti yang dikatakan oleh ʿAbdullah al-Ghazwānī (m. 935H/1528M): “dan hikmat-hikmat yang tinggi, yang tersembunyi dalam hukum syariat sunnah Nabi mengikut kefahaman mazhab Maliki, melalui pelaksanaan, bukan hanya penelitian; terlihat pada memudahkan waktu...”⁸⁸ yakni fikah Maliki telah berubah pada pandangan beliau dari peringkat hikmah zahir; iaitu mengenali halal dan haram, ke peringkat yang lebih halus iaitu mengenali batin hukum-hakam syariat.

Hal ini mengingatkan kita akan ijthad fikah di sisi al-Ḥakīm al-Tirmizī tatkala beliau menghidupkan fikah Islam dengan teori penetapan dan penggalian *ʿillal* atau sebab bagi hukum-hakam syariat⁸⁹ yang telah beliau klasifikasikan kepada tiga bahagian:

- Ilmu berkenaan perkara halal dan haram;
- Ilmu hikmah;
- Ilmu makrifah; iaitu ilmu hikmah yang tinggi.⁹⁰

Tetapi, jika penyatuan ini merupakan perkara biasa di sisi para ulama tersebut, maka apakah aspek penggabungan antara kedua-dua bahagian ilmu fikah; fikah hati dan amali, dengan ilmu kalam? Pertama sekali, penulis ingin memberitahu bahawa penyepaduan ilmu kalam dan fikah ini akan menyebabkan ilmu kalam mengorak langkah di jalan baharu yang berbeza dengan jalan yang telah dilaluinya di Timur. Ini kerana penggabungan itu sendiri telah menjadikan satu disiplin ilmu baru berbentuk fikah bagi ilmu kalam. Inilah yang menyebabkan penulis tidak teragak-agak untuk menyifatkan ilmu kalam di sisi ulama Barat Islam sebagai fikah kalam.⁹¹ Adapun penggabungannya dengan fikah hati maka telah penulis terangkan secara terperinci pada perbahasan-perbahasan yang lalu.

Manakala penggabungannya dengan fikah syariat dapat dilihat pada karya-karya fikah ulama Maghribi yang dimulai dengan mukadimah berkenaan akidah, yang seringkali berupa mukadimah yang bersifat ilmu kalam. Antara gambaran penggabungan ini adalah karya-karya yang berbentuk syarahan yang mengkhususkan bahagian akidah dari kitab *Risālah ʿAbdillāh bin Abī Zayd al-Qayrawānī* (m. 386H/996M) yang merupakan karya fikah.⁹²

⁸⁷ Zarrūq, *Iddatu al-Murīd al-Ṣadīq*, 266; Zarrūq, *Qawāʿid al-Taṣawwuf*, 4,12-13; Zarrūq, *Kitāb al-ʿĀnāb*, 67-68. Antara karya Aḥmad Zarrūq yang menggabungkan dua ilmu ini adalah *al-Nuṣṣu al-Anfaʿ wa al-Junnah li Man Iṭṭasama min al-Bidaʿ bi al-Sunnah* (Manuskrip Perpustakaan Negara Rabat, bernombor 710 ڨ), 58-283.

⁸⁸ ʿAbdullah al-Ghazwānī, *an-Nuṣṣah al-Aṣḥab fī Sirri al-Zāt al-Muḥammadiyyah* (Manuskrip Perpustakaan Diraja Rabat, bernombor: 324), 2.

⁸⁹ Antara karya beliau dalam bab ini: al-Ḥakīm al-Tirmizī, *Kitāb Itbbāt al-ʿIlal*, ed. Khālid Zahri (Rabat: Fakulti Sastra dan Sains Kemanusiaan Universiti Muhammad V, ed. 1, 1998M).

⁹⁰ al-Ḥakīm al-Tirmizī, *Risālah Anwāʿ al-ʿUlūm* (Manuskrip Perpustakaan Waliyyu al-Dīn Istanbul, bernombor: 770), dari 27 ʿ – 33 ʿ. Lihat juga: Khālid Zahri, *Subul al-Fabmi al-Qurʿānī wa Thimārubu ʿInda al-Ḥakīm al-Tirmizī*, (Beirut: Majallah al-Maḥajjah, Bil.9, 1425H/2004M), 62.

⁹¹ Zahri, *Min ʿIlmi al-Kalām*, 125-129.

⁹² Contohnya: Muḥammad bin Qāsim bin Muḥammad Gasūs, *Taʿliq ʿalā ʿAqūdab al-Risālah al-Qayrawāniyyah* (Manuskrip Perpustakaan Diraja Rabat, bernombor: 3385).

Antara gambaran hal ini juga; mukadimah ‘Abd al-Wāḥid bin ‘Āshir (m. 1040H/1631M) iaitu nazam fikhah beliau yang berjudul *al-Murshid al-Mu‘īn* dengan mukadimah akidah yang diberi nama “*Muqaddimah li Kitāb al-Itiqād Mu‘īnab li Qārī’iba ‘alā al-Murād*”, kemudian disusuli pula “*Kitāb Ummi al-Qawā‘id wa Ma Inṭawat ‘Alayhi Min al-‘Aqā‘id*”, seterusnya diikuti “*Faṣḥun fī Qawā‘id al-Islām*”. Kesemua bab ini telah mengandungi kaedah-kaedah akidah dan ilmu kalam yang terpenting sesuai dengan pemahaman mazhab al-Ash‘arī. Kemudian beliau menyempurnakan perbincangan ini dengan dua bait syair yang memberi erti penyepaduan ilmu tasawuf (fikah hati) dengan fikah syariat dan ilmu kalam:

وَأما الإحسان فقال من دراه
أن تعبد الله كأنك تراه

Adapun ihsan maka telah berkata orang yang mengetahuinya:
Hendaklah kamu menyembah Allah seolah-olah kamu melihatnya.

إن لم تكن تراه إنه يراك
والدين ذي الثلاث خذ أقوى عراك⁹³

Walaupun kamu tidak melihatNya maka Dia melihatmu,
Dan berpegang eratlah olehmu dengan agama yang mempunyai tiga rukun ini!

Kemudian beliau menutup nazam beliau dengan “*Kitāb Mabādi’ al-Taṣawwuf wa Hawādī al-Ta‘arruf*”⁹⁴, hal ini seperti yang ditekankan oleh murid beliau bahawa beliau Muḥammad Mayyārah al-Fāsī menyempurnakan penulisan beliau ini dengan menerangkan asas-asas ilmu tasawuf kerana menunaikan janji beliau di permulaan nazam, ketika beliau berkata:

وفي طريقة الجنيد السالك

Mengikuti jalan suluk (tasawuf) Imam al-Junayd

Dan kerana mengharap agar perjalanan membersihkan hati dan menyucikannya menjadi penutup amalan.⁹⁵ Hal ini mengesahkan lagi penyepaduan ilmu kalam dan fikah; hati dan amali.

Bahkan penggabungan ilmu-ilmu ini adalah perkara biasa di sisi masyarakat Maghribi kerana ia menjadi sumber ambilan golongan umum dan khusus, golongan cerdik pandai dan selainnya, seperti mana yang disebut jelas oleh Ibnu Asyir:

وبعد فالعون من الله المجيد
في نظم أبيات للأمي تفييد

Adapun setelah ini, maka segala bantuan dari Allah yang Maha Mulia,
Dalam menyusun nazam yang mengandungi bait-bait yang berfaedah untuk orang awam.

في عقد الأشعري وفقه مالك
وفي طريقة الجنيد السالك⁹⁶

Bagi menerangkan akidah al-Ash‘arī dan fikah Imam Malik,
Dan bagi menerangkan jalan suluk Imam al-Junayd.

Antara hal yang menguatkan dakwaan penyatuan dan penggabungan ini adalah kitab-kitab selawat yang dikarang oleh kesemua ulama Maghribi yang dimulai dengan mukadimah yang bersifat ilmu kalam, mengandungi intipati ilmu kalam sesuai akidah al-

⁹³ Abū Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid bin ‘Āshir, *al-Murshid al-Mu‘īn ‘alā al-Ḍarūrī min ‘Ulūm al-Dīn* (t.t.: t. p., t. t.), 2-5. Lihat penerangan dalam: Muḥammad Mayyārah, *Mukhtaṣar al-Durr al-Thamīn wa al-Mawrid al-Mu‘īn ‘alā Manẓūmah al-Murshid al-Mu‘īn ‘alā al-Ḍarūrī min ‘Ulūm al-Dīn* (Rabat: Kementrian Wakaf dan Urusan Keislaman Maghribi, 1400H/1981M), 261.

⁹⁴ Ibn ‘Āshir, *al-Murshid al-Mu‘īn*, 23-24; Mayyārah, *Mukhtaṣar al-Durr*, 261-277.

⁹⁵ Mayyārah, *Mukhtaṣar al-Durr*, 261.

⁹⁶ Ibn ‘Āshir, *al-Murshid al-Mu‘īn*, 2.

Ash‘arī.⁹⁷ Contohnya kitab *Dalā‘il al-Khayrāt wa Shawāriq al-Anwār fī Dhikr al-Ṣalāti ‘Alā al-Nabī al-Mukhtār*, yang dikarang oleh Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Sulaymān al-Juzūlī (m. 870H/1465H). Kitab ini dimulai dengan mukadimah yang bersifat ilmu kalam⁹⁸ yang tertumpu, memadai dari membaca kitab ilmu kalam al-Ash‘arī yang berjilid-jilid.⁹⁹ Dengan ini dapat disimpulkan bahawa teks-teks sufi dan ilmu kalam di sisi ulama Maghribi murni dari glosari falsafah, sebaliknya ia kaya dengan glosari mantik.

Sesungguhnya telah berlaku satu percubaan yang bertujuan untuk membetulkan jalan *tajribah ruḥiyyah* di sisi intelektual Timur Islam yang bercampur-aduk dengan teori-teori falsafah dan menggunakan glosari sufi, seperti yang jelas dilihat dalam karya-karya ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamdhānī, yang dibunuh kerana mencipta jalan sufi baru. Beliau telah menggabungkan *tajribah ṣūfiyyah* dan teori falsafah serta menggunakan glosari falsafah. “Beliau juga telah menamakan Allah dengan istilah-istilah yang digunakan oleh ahli falsafah seperti Wājib al-Wujūd dan selainnya. Maka Badī‘ al-Mutakallim al-Hamdhānī mengingkari perbuatannya dan berkata: Sesungguhnya nama-nama Allah adalah perkara *tawqīfī*. Maka ‘Ayn al-Quḍāt pun mengarang sebuah risalah, di dalamnya beliau menyatakan bahawa Allah adalah kekasihnya; aku menamakannya dengan apa sahaja nama yang aku suka”.¹⁰⁰

Begitulah halnya, jika Naṣīru al-Dīn al-Ṭūsī telah berjaya menggabungkan perbincangan kalam dan falsafah, dan menjadikan setiap satu dari keduanya sebagai teras bagi satu lagi, maka ahli fikah di Maghribi pula telah berjaya menggabungkan ilmu kalam dan tasawuf.

Dan jikalau para intelektual di Timur Islam telah menggunakan falsafah dalam *tajribah ruḥiyyah*, dan menggunakan medium glosari falsafah untuk menerangkan *tajribah* ini, maka ahli fikah kami dari kalangan pembesar mazhab Maliki di Barat Islam pula telah menggunakan ilmu kalam dalam *tajribah ruḥiyyah* mereka. Begitu juga dalam proses islah masyarakat, dan menggunakan glosari mantik untuk membahasnya. Bahkan *tajribah* mereka inilah yang mencetus semangat hidup dan sumber kekuatan ilmu-ilmu *naẓarī*, dan *tajribah* ini jugalah yang menjauhkan syubhah ilmu tidak bermanfaat dari ilmu-ilmu *naẓarī*, dan mengembalikannya ke jalan keimanan yang asli, serta mengaktifkan pengetahuan hati, lisan dan tubuh badan. Maka dengan sebab inilah pembesar-pembesar fikah mazhab Maliki di Maghribi adalah ahli kalam lagi sufi.

Oleh sebab inilah, merupakan satu kesalahan mendakwa bahawa penulisan ahli Barat Islam lemah dari segi ilmu usulnya. Dakwaan yang lebih lemah dari itu adalah dakwaan lemahnya ilmu kalam dalam penulisan mereka; kerana mereka telah mengaktifkan ilmu-ilmu *naẓarī*, bahkan mengembalikannya kepada asalnya, dengan cara mengeluarkannya dari bentuk pemikiran seterusnya mengaplikasikannya dalam perbuatan. Mereka juga berusaha keras menghidupkan ilmu-ilmu dan memulihkannya sesuai keadaannya pada zaman salaf. Imam Malik tidakpun mengarang satu kitab khusus berkenaan teori usul fikah, tetapi beliau adalah antara ulama besar bidang ilmu tersebut. al-Ḥārith bin Asad al-Muḥāsibī tidakpun mengarang satu kitab khusus berkenaan teori ilmu

⁹⁷ Pemilihan mazhab akidah, fikah, dan tasawuf di sisi ulama Maghribi bukanlah pemilihan yang dilakukan secara sambil lewa, bahkan terdapat banyak anasir ilmiah yang menyebabkan pemilihan ini, antaranya adalah kerana ketiga-tiga imam ini adalah tonggak utama bidang ilmu mereka. Mayyārah berkata ketika menerangkan dua bait di atas: “Dan lafaz *‘Aqḍun*, merupakan *maṣdar fī‘il ‘aqada ya‘qidu*; bermakna: jika dia pasti, dan beliau menisbahkan akidah kepada al-Ash‘arī kerana beliau pelopor ilmu akidah, seperti mana fikah dinisbahkan kepada Imam Malik kerana beliau imam para fikah dan suri teladan mereka, dan dinisbahkan tasawuf kepada al-Junayd kerana sebab yang sama”. Lihat: Mayyārah, *Mukhtaṣar al-Durr*, 14.

⁹⁸ Muḥammad bin Sulaymān al-Juzūlī, *Dalā‘il al-Khayrāt wa Shawāriq al-Anwār fī Dhikr al-Ṣalāti ‘Alā al-Nabī al-Mukhtār* (Casablanca: Maṭba‘ah al-Najāh al-Jadīdah, 1998M), 41-44.

⁹⁹ Lihat penerangan dalam “*al-Tajdīd al-Kalāmī ‘Inda al-Juzūlī*”, dalam kitab: Zahrī, *Min ‘Ilmi al-Kalām*, 567-599.

¹⁰⁰ Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, *Tārikh al-Hukamā’ (Naẓḥab al-Arwāb wa Rawḍah al-Afrāḥ)*, ed. ‘Abd al-Karīm Abū Shuwayrib (Libya: Jam‘iyyah al-Da‘wah al-Islāmiyyah, ed. 1, 1398H/1988M), 326.

kalam, tetapi beliau adalah antara ulama besar ilmu itu. Manakala al-Ḥakīm al-Tirmizī pula tidakpun mengarang satu kitab khusus berkenaan teori falsafah, tetapi beliau adalah antara ahli falsafah terhebat.

Antara hujah yang melawan serta membatalkan dakwaan-dakwaan itu tadi adalah: pemikiran mazhab Maliki secara umumnya, dan pemikiran mazhab Maliki di Fes khususnya, diakui sebagai pelopor ilmu *maqāṣid*. Juga maklum bahawa ilmu ini terhalang dari orang yang tidak mencapai peringkat lebih ilmu usul fikah, dan dari orang yang tidak mengetahui penelitian akal. Manakala ahli ilmu *maqāṣid* pula, jika dikatakan bahawa dia adalah seorang pakar fikah dan ahli falsafah, maka gelaran ini bukanlah melampau.

Penutup

Sesungguhnya percubaan ahli fikah Barat Islam dalam memperbaharui ilmu kalam merupakan model yang bagus, yang telah membuka banyak lapangan baharu, dihiasi dengan kecantikan *tajribah rūḥiyyah*, dan digarispandu oleh ketajaman teori mantik.

Setelah semua yang penulis sebutkan ini, penulis akhiri perbincangan dengan soalan berikut: “Jika kajian ilmu mantik masa kini telah menyingkap kecacatan teori mantik dan kelompangannya yang banyak¹⁰¹, maka bolehkah kita cuba menghidupkan ilmu kalam ulama Barat Islam dengan nafas yang baru, dan mengekalkan jalan yang sama tetapi dengan bersandarkan kepada mantik masa kini sebagai gentian teori mantik dahulu?”

¹⁰¹ Cukuplah untuk diketahui bahawa kemustahilan penyatuan dua perkara yang bertentangan (*mutanāqidayn*) yang dianggap sebagai premis mantik yang paling penting sehingga dinamakan *Ummu al-Qaḍāyā*, telah dibuktikan ketidaksahihannya oleh logik masa kini yang menjelaskan kebarangkalian berlaku perkara itu. Maka dengan tertolaknya asas utama, tertolaklah teori mantik yang terbina darinya. Lihat: Ṭāhā ‘Abd al-Raḥman, *Ḥiwārāt min Ajli al-Mustaqbal* (Casablanca: Maṭba‘ah al-Najāh al-Jadīdah, 1991M), 64-65. Lihat juga: Ṭāhā ‘Abd al-Raḥman, *al-Lisān wa al-Mīzān aw al-Takauthur al-‘Aqlī* (Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, ed. 2, 1977M), 302-303. Dan antara yang membatalkan kaedah ini juga, seorang ahli falsafah Jerman: Hegel dalam *Dialectical Logic*. Lihat: Murtaḍā al-Maṭḥarī, *al-Mantiq* (Beirut: Dār al-Tayyār al-Jadīd, ed. 1, 1413H/1993M), 68.