

## POLA-POLA SILOGISME DAN KONSTRUKSI LOGICAL FALLACY DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF ABŪ HĀMID AL-GHĀZĀLĪ

Ahmad Rifqi Azmi

Universitas Islam Negeri Surabaya  
[ndaker27@gmail.com](mailto:ndaker27@gmail.com)

Abd. Kholid

Universitas Islam Negeri Surabaya  
[a.kholid@uinsa.ac.id](mailto:a.kholid@uinsa.ac.id)

### Abstract

*The use of logic (mantiq) as a foundation for interpreting the Qur'an has been a subject of both support and opposition among scholars. Al-Ghazālī is one of the scholars who permits its use in interpreting the Qur'an. The purpose of this research is to analyze the patterns of syllogism and the construction of logical fallacies in the Quran from the perspective of Abū Hāmid Al-Ghazālī. In his book "Al-Qiṣṭās al-Mustaqīm," Al-Ghazālī attempts to provide scholarly arguments to defend his opinion. He examines debates within the Qur'an and polarizes them, terming these patterns as "mīzān" (criteria). Al-Ghazālī does not explicitly state that the patterns he identifies are qiyās/syllogisms. This study aims to emphasize that what Al-Ghazālī identifies are indeed syllogisms with various patterns and constructions. The researcher is intrigued by Al-Ghazālī's significance as a reference for the majority of Muslims worldwide, and notes the scarcity of research on Al-Ghazālī's exegesis. The focus of this research is on the syllogistic patterns and constructions of logical fallacies in the Qur'an from Al-Ghazālī's perspective in "Al-Qiṣṭās al-Mustaqīm." The theoretical framework used in this research is ijāz (inimitability) and qiyās mantiqī (logical analogy). This study employs a library research method with documentation data collection techniques and content analysis to analyze the data. The researcher concludes that, from this study, there are five syllogistic patterns in the Qur'an from Al-Ghazālī's perspective in "Al-Qiṣṭās al-Mustaqīm" and that the constructions of logical fallacies in the Qur'an, according to Al-Ghazālī, sometimes stem from the mīzān or the criterion method of determining the truth of knowledge and at other times from the premises.*

**Keywords:** *Mīzān, Premises, Conclusion*

### Abstrak

Penggunaan ilmu mantiq sebagai landasan menafsiri al-Qur'an terdapat pro dan kontra di kalangan ulama'. Al-Ghazālī adalah ulama' yang memperbolehkan penggunaannya dalam menafsiri al-Qur'an. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk menganalisis pola-pola silogisme dan konstruksi *logical fallacy* dalam al-Qur'an perspektif Abū Hāmid Al-Ghāzālī. Dalam kitab al-Qiṣṭās al-Mustaqīm, al-Ghazālī berusaha memberikan argumentasi ilmiah untuk mempertahankan pendapatnya tersebut. Cara yang dia gunakan adalah dengan meneliti perdebatan-perdebatan di dalam al-Qur'an lalu mempolarisasinya. Pola pola tersebut dia istilahkan dengan nama mīzān. Al-Ghazālī sama sekali tidak menyebut bahwa pola-pola yang dia temukan tersebut adalah qiyās/silogisme. Dalam penelitian ini penulis ingin mempertegas bahwa apa yang ditemukan al-Ghazālī tersebut sebenarnya adalah silogisme dengan berbagai macam pola dan konstruksinya. Peneliti tertarik kepada sosok al-Ghazālī sebab dia adalah salah satu rujukan mayoritas umat Islam di seluruh dunia sedangkan menurut penelusuran peneliti, penelitian terhadap tafsir al-Ghazālī masih jarang dijumpai. Fokus penelitian ini adalah tentang pola-pola silogisme dan konstruksi logical fallacy di dalam al-Qur'an menurut

perspektif al-Ghazālī di dalam kitab al-Qisṭās al-Mustaqīm. Adapun kerangka teori yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah *ijāz* dan *qiyās manṭiqī*. Jenis metode penelitian ini adalah library research dengan teknik pengumpulan data dokumentasi dan dengan metode content analysis dalam menganalisis data. Dari penelitian ini peneliti menyimpulkan pola-pola silogisme di dalam al-Qur'an perspektif al-Ghazālī dalam kitab al-Qisṭās al-Mustaqīm ada lima pola dan konstruksi logical fallacy di dalam al-Qur'an menurut perspektif al-Ghazālī adakalanya berasal dari segi *mīzān* atau metode tolak ukur kebenaran pengetahuan dan adakalanya dari segi bahan premisnya.

**Kata Kunci:** *Mīzān*, Premis, Konklusi

## PENDAHULUAN

Studi tentang tafsir al-Qur'an mengalami banyak perkembangan sejak awal diturunkannya al-Qur'an hingga saat ini. Banyak studi yang belum pernah dibahas di era Nabi saw. dan sahabat dipelajari di era-era setelahnya. Perkembangan ini dilatar belakangi salah satunya adalah sebab faktor kultur dan sosial baru yang belum pernah ada di era nabi dan sahabat, muncul di era setelahnya. Salah satu studi tersebut adalah tentang metode menafsiri al-Qur'an dengan landasan ilmu mantiq atau logika.

Studi tentang tafsir al-Qur'an mengalami banyak perkembangan sejak awal diturunkannya al-Qur'an hingga saat ini. Banyak studi yang belum pernah dibahas di era Nabi saw. dan sahabat dipelajari di era-era setelahnya. Perkembangan ini dilatar belakangi salah satunya adalah sebab faktor kultur dan sosial baru yang belum pernah ada di era nabi dan sahabat, muncul di era setelahnya (Asror et al., 2023). Salah satu studi tersebut adalah tentang metode menafsiri al-Qur'an dengan landasan ilmu mantiq atau logika.

Ilmu mantiq mulai gencar dipelajari dalam dunia Islam pada era Khalifah Abdullāh al-Makmūn (w.218 H.), putra dari Khalifah Hārūn al-Rashīd (w.193 H.) (Abdurrahman, n.d.). Pada era Islam awal, alasan utama orang Muslim mempelajari logika adalah agar dapat saling berdebat satu sama lain mengenai masalah-masalah seperti kebebasan dan keterpaksaan (determinisme) manusia, dan untuk berdebat dengan orang lain (seperti orang Kristen) tentang masalah-masalah Trinitas (Nur, 2011). Lalu pada tahap selanjutnya ilmu ini dipkai menjadi landasan untuk memahami al-Qur'an sebagaimana para *mutakallimīn*.

Meskipun menjadikan ilmu ini sebagai landasan memahami al-Qur'an mendapatkan banyak penolakan dari para ulama', namun tidak sedikit pula ulama' Islam yang menerimanya, di antaranya adalah Hujjah al-Islām Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī (w. 505 H.) (Rofiqi et al., 2023). Di dalam kitabnya yang berjudul *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* ia berkata, "Siapapun yang tidak mempunyai penguasaan terhadap ilmu-ilmu ini, maka keilmuannya tidak dapat dipercaya sama sekali" (Al-Ghazālī, 2014).

Al-Ghazālī adalah sosok yang istimewa. Karya-karyanya ada hampir di setiap disiplin keilmuan. Seorang cendekiawan muslim kontemporer Yusuf Qardhawi dalam bukunya dalam salah satu bukunya menulis, “*al-Ghazālī adalah ensiklopedi masanya.*” (Al-Qarḍāwī, 1994). Karya-karya al-Ghazālī dikaji dan diteliti bukan hanya oleh sarjana-sarjana muslim saja. Montgomery Watt dalam bukunya *Islamic Theology and Philosophy an Extended Survey* mengungkapkan bahwa al-Ghazālī adalah sosok yang kapabilitasnya diakui oleh sarjana-sarjana Eropa, bahkan ia ditempatkan sebagai muslim terbesar setelah Nabi Muhammad *saw* (Al-Qarḍāwī, 1994).

Kepakaran al-Ghazālī tidak hanya dalam disiplin ilmu fikih dan tasawuf saja (Al-Qarḍāwī, 1994), lebih dari itu al-Ghazālī dikenal sebagai seorang ulama’ yang ahli dalam ilmu logika. Kepakarannya dalam ilmu logika ini tampak sangat mempengaruhinya dalam caranya memahi al-Qur’an. Misalnya di dalam kitabnya yang berjudul *al-Qistās al-Mustaqim*, sebuah kitab yang ia tulis dari hasil perdebatannya dengan salah satu sekte Syiah yang bernama Bāṭiniyyah tentang tolak ukur kebenaran sebuah pengetahuan, al-Ghazālī menulis tentang beberapa tolak ukur kebenaran sebuah pengetahuan yang ia simpulkan dari al-Qur’an.

Penelitian ini bertujuan untuk menyelidiki pola-pola silogisme dan konstruksi *logical fallacy* yang muncul dalam teks Al-Qur’an, dengan fokus perspektif pemikiran Abū Hāmid al-Ghāzālī, seorang cendekiawan Islam terkenal dari abad ke-11. Tujuan utama penelitian ini adalah untuk memahami bagaimana al-Ghāzālī melihat dan menganalisis argumen-argumen yang terdapat dalam Al-Qur’an, mengidentifikasi pola-pola silogisme yang digunakan, dan mengevaluasi kemungkinan adanya kesalahan logika (*logical fallacy*) dalam interpretasinya.

Kontribusi penelitian ini diharapkan dapat membuka wawasan baru terkait dengan metode berpikir al-Ghāzālī dalam memahami teks suci Islam. Selain itu, penelitian ini juga diarahkan untuk memberikan kontribusi pada kajian logika dan filsafat Islam dengan menggali pemikiran al-Ghāzālī dalam konteks aplikasinya terhadap teks Al-Qur’an. Identifikasi pola-pola silogisme dan penilaian terhadap konstruksi *logical fallacy* dalam Al-Qur’an dapat memberikan kontribusi signifikan terhadap pengembangan kritis dan analitis terhadap teks suci Islam.

Terdapat beberapa penelitian yang memiliki relevansi dengan tema ini, di antaranya adalah; 1) Penelitian yang berjudul Logika Dan Penalaran Dalam Perspektif Ilmu Pengetahuan yang ditulis oleh Sobur (Sobur, 2015). Penelitian ini menjelaskan bahwa Logika dapat disistematisasikan menjadi beberapa golongan hal tersebut tergantung dari perspektif mana kita melihatnya dilihat dari kualitasnya logika dapat dibedakan menjadi dua yakni logika naturalis dan logika artifisialis. 2) Penelitian yang berjudul Konsep Filsafat Ilmu Dalam Al-

Qur'an (Fakhruddin, 2018). Artikel ini memaparkan hubungan antara filosofi secara umum dan filosofi ilmu, dengan menyoroti aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Aspek ontologis membahas hakikat ilmu, epistemologis menjelaskan cara mengumpulkan pengetahuan melalui pengalaman dan pemikiran, dan aksiologis membahas penerapan ilmu dalam kehidupan sehari-hari dan pertanyaan apakah ilmu bersifat bernilai atau bebas nilai; 3) penelitian yang berjudul Dimensi-Dimensi Filsafat Dalam Al-Qur'an (I'jaz al-Qur'an dalam Pentas Hegemoni Epistemologi Modern) (Mistar, 2015). Penelitian ini membahas tentang Al-Qur'an sebagai mukjizat teragung yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad. Al-Qur'an bukan hanya berisi serangkaian hukum agama dan pedoman praktis, melainkan juga mengandung nilai-nilai filosofis dan teoritis yang membantu dalam pemahaman, penjelasan, dan prediksi.

Dengan demikian, penelitian ini memiliki kebaruan dalam studi keislaman dengan menyelidiki pola silogisme dan kesalahan logika dalam Al-Qur'an dari perspektif Al-Ghāzālī, cendekiawan Islam terkenal abad ke-11. Fokusnya pada logika dan filsafat al-Ghāzālī memberikan wawasan baru tentang penggunaan prinsip logika dalam kajian keagamaan. Penelitian ini tidak hanya mengidentifikasi pola silogisme, tetapi juga kritis mengevaluasi kemungkinan kesalahan logika dalam pemikiran al-Ghāzālī terhadap Al-Qur'an, membuka ruang untuk pengembangan metodologi analisis keislaman yang lebih inklusif dan kritis.

## **METODE PENELITIAN**

Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan pendekatan filosofis dan analisis tekstual. Pendekatan ini dipilih untuk memahami lebih dalam struktur argumen dalam teks Al-Qur'an, serta untuk mengidentifikasi secara kritis pola silogisme dan *logical fallacy* yang mungkin terkandung di dalamnya. Penelitian ini dapat dikatakan sebagai studi literature/pustaka di mana Moleong menggambarkan penelitian pustaka sebagai jenis penelitian yang melibatkan pencarian makna dari berbagai sumber literatur, yang pada akhirnya menghasilkan data deskriptif berupa teks dan kata-kata (Moleong, 2005).

Pencarian literatur mencakup berbagai sumber, termasuk karya-karya Abū Hāmid al-Ghāzālī yang relevan dengan logika dan argumentasi Islam. Khususnya, karya-karya seperti "Maqāsid al-Falāsifah" dan "Tahāfut al-Falāsifah" dianalisis secara mendalam. Selain itu, analisis tekstual melibatkan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki potensi mengandung silogisme atau logical fallacy, dengan penekanan pada konsep-konsep logika yang ditekankan oleh Ghāzālī.

Pemilihan literatur mempertimbangkan bahasa dan tahun terbit, dengan memprioritaskan literatur dalam bahasa Arab dan Inggris serta memasukkan karya-karya terbaru. Kriteria pemilihan literatur juga mencakup relevansi dengan topik penelitian, memastikan bahwa literatur yang dipilih secara langsung mendukung pemahaman tentang pola argumentatif dalam Al-Qur'an dari perspektif Ghāzālī.

Penelitian ini akan memberikan kontribusi penting terhadap pemahaman tentang bagaimana argumentasi dan logika terbangun dalam konteks Al-Qur'an menurut pandangan Ghāzālī. Dengan merinci ruang lingkup pencarian literatur, memilih sumber-sumber yang tepat, dan membatasi pemilihan literatur, diharapkan penelitian ini dapat memberikan wawasan yang lebih mendalam tentang pemikiran Ghāzālī dan hubungannya dengan logika dalam konteks Al-Qur'an.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Tolak Ukur Kebenaran Pengetahuan (*Mizān*) dalam al-Qur'an perspektif al-Ghazālī

Secara bahasa, *mizān* terambil dari akar kata *wazana* yang bermakna meluruskan (Fāris, n.d.). Orang arab berkata *wazanu al-ra'yi* (pandangan yang lurus). *Mizān* dalam istilah al-Ghazālī adalah tolak ukur kebenaran pengetahuan yang telah mendapatkan legitimasi dari al-Qur'an berdasarkan firman Allah *Ta'ālā*

وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ [الحديد : 25]

“Sungguh kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti nyata dan kami turunkan bersama mereka kitab dan *mizān* agar manusia dapat berlaku adil”.

Menurut penafsiran al-Ghazālī, *mizān* di dalam ayat tersebut tidak layak difahami sebagai timbangan *hissī* (fisik) yang berfungsi untuk mengukur gandum, emas, perak atau sejenisnya, sebab *mizān* dalam ayat tersebut disebutkan oleh Allah bersamaan dengan al-Kitāb. Begitu juga firman Allah *Ta'ālā*

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ [الرحمن : 7]

“Dan langit telah ditinggikan-Nya dan Dia meletakkan *mizān*”

Menurut al-Ghazālī, *mizān* yang disebutkan dengan penciptaan langit tidak layak ditafsirkan sebagai *mizān hissī*/fisik seperti timbangan dacin atau sejenisnya, akan tetapi ia adalah tolak ukur kebenaran sebuah pengetahuan. Dalam al-Qur'an *mizān* ini ada tiga macam, *mizān ta'ādul*, *mizān ta'ānud*, dan *mizān talāzum* (Al-Ghazālī, 2014).

## 1. *Mizān Ta'ādul*

Secara bahasa, *ta'ādul* berasal dari akar kata *'adala* yang bermakna seimbang (Fāris, n.d.). Al-Ghazālī menamakannya dengan nama *ta'ādul* karena *mizān* ini mengandung dua premis yang saling seimbang. Seakan-akan keduanya adalah dua piringan timbangan yang saling sejajar (Fāris, n.d.). *Mizān* ini terbagi menjadi tiga, *mizān akbar*, *mizān ausaṭ*, dan *mizān aṣghar*.

### a. *Mizān Akbar*

Secara bahasa, *akbar* adalah *isim tafḍil* dari lafaz *kabīr* yang berarti besar berarti paling besar (Fāris, n.d.). Menurut istilah Al-Ghazālī *mizān akbar* adalah

الْحُكْمُ عَلَى الصِّفَةِ حُكْمٌ عَلَى الْمُؤْصُوفِ أَوْ الْحُكْمُ عَلَى الْأَعْمِّ حُكْمٌ عَلَى الْأَخْصِ

(*Mizān akbar* adalah) apabila sebuah sifat terbukumi, maka secara otomatis hukum itu berdampak penghukuman atas mausuf (yang disifati) atau apabila sesuatu yang umum terbukumi, maka secara otomatis hukum itu berdampak pada penghukuman atas sesuatu yang khusus yang masuk ke dalam sesuatu yang umum tersebut (Al-Ghazālī, 2014)."

Contoh dari *mizān* ini adalah setiap manusia akan merasakan kematian dan Zaid adalah manusia, maka konklusi yang di dapatkan darinya adalah *zaid* akan merasakan kematian. Penjelasan adalah manusia adalah umum dan zahid adalah salah satu dari manusia, maka ketika manusia dihukumi dengan sifat mati maka secara otomatis hukum itu juga melekat kepada Zaid, sebab Zaid adalah salah satu manusia.

### b. *Mizān Ausaṭ*

Secara bahasa *ausaṭ* adalah *isim tafḍil* yang terambil dari akar kata *wasāṭa* yang berarti tengah (Fāris, n.d.). *Ausaṭ* bermakna paling tengah. Menurut istilah Al-Ghazālī *mizān ausaṭ* adalah

الَّذِي يَنْفِي عَنْهُ مَا تَبَتَّ لِغَيْرِهِ مُتَبَايِنٌ لِذَلِكَ الْغَيْرِ

Apabila ada perkara yang ditetapkan bagi sesuatu, dan perkara itu dinafikan dari yang lain, maka keduanya adalah *tabāyun*/ hal yang berbeda (Al-Ghazālī, 2014).

Dalam istilah ahli mantiq, *tabāyun* adalah *nisbah*/hubungan antara dua perkara yang berbeda dalam *mafhūm* dan berbeda pula dalam *mā ṣadaq*, sekiranya masing-masing individu dari kedua lafal tidak dapat dinamakan dengan masing-masing individu yang lain (Al-Ghazālī, 2014), seperti lafal *insān* (manusia) dan *faras* (kuda). *Mafhūm* masing-masing dari keduanya berbeda dari yang lain. Karena, devinisi *insān* adalah binatang yang mempunyai potensi berpikir, sedang *faras* adalah binatang berkaki empat yang tidak mempunyai potensi berfikir. Tidak satupun manusia itu kuda dan tidak satupun kuda itu manusia.

Contoh dari *māzan* ini adalah *setiap manusia mempunyai potensi berpikir dan kuda tidak mempunyai potensi berpikir*, maka *natijahnya* adalah *kuda bukan manusia*. Dalam contoh ini potensi berfikir menjadi ciri yang dimiliki semua manusia dan kuda tidak memilikinya, sehingga disimpulkan kuda bukan manusia.

### c. *Mizān Asghar*

Secara bahasa *aṣghar* adalah *isim tafḍīl* yang berasal dari akar kata *shaghara* yang sedikit dan remeh (Fāris, n.d.). *Aṣghar* berarti paling kecil. Menurut istilah al-Ghazālī, *mizān aṣghar* adalah

إِنَّ كُلَّ وَصْفَيْنِ اجْتَمَعَ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ فَبَعْضُ أَحَادِ الْوَصْفَيْنِ لَا بُدَّ أَنْ يُوصَفَ بِالْأَخْرِ بِالضَّرُورَةِ، وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يُوصَفَ بِأَنَّهُ  
كُلُّهُ لَزُومًا ضَرُورِيًّا، بَلْ قَدْ يَكُونُ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ وَقَدْ لَا يَكُونُ فَلَا يُوثَقُ.

(*Mizān aṣghar* adalah) *setiap dua sifat yang terkumpul pada sebuah perkara, maka sebagian dari masing-masing individu dari dua sifat itu disifati dengan sebagian individu sifat yang lain secara pasti, dan tidak ada keharusan bahwa idividu yang disifati itu semuanya, terkadang disifati semuanya dan terkadang sebagian, sehingga tidak pasti* (Fāris, n.d.).”

Misalnya seperti contoh *setiap manusia adalah hewan dan setiap manusia adalah jisim*, maka *natijahnya* adalah *sebagian jisim adalah hewan*. Penjelasan pada manusia terkumpul sifat kehewan dan kejisiman, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *sebagian jisim adalah hewan*.

### 2. *Mizān Talāzum*

Secara bahasa *talāzum* adalah *masdar* yang mengikuti wazan *tafa'ul*. Lafal tersebut terambil dari akar kata *lazima* yang makna dasarnya adalah selalu menyertainya sesuatu pada sesuatu yang lain (Fāris, n.d.). Menurut istilah Al-Ghazālī *mizān talāzum* adalah

مَا لَزِمَ لِلشَّيْءِ فَهُوَ تَابِعٌ لَهُ فِي كُلِّ حَالٍ، فَنفَى اللّازِمِ يُوجِبُ بِالضَّرُورَةِ نفَى الْمَلْزُومِ، وَ وُجُودُ الْمَلْزُومِ يُوجِبُ بِالضَّرُورَةِ  
وُجُودَ اللّازِمِ. أَمَّا نفَى الْمَلْزُومِ وَ وُجُودُ اللّازِمِ فَلَا تَنْبِجَةَ لَهُمَا، بَلْ هُوَ مِنْ مَوَازِينِ الشَّيْطَانِ.

(*Mizān talāzum* adalah) perkara yang senantiasa menetap pada sesuatu, ia akan selalu mengikutinya dalam setiap kondisi, maka ketiadaan *lāzim* secara pasti menyebabkan ketiadaan *malzūm*, dan wujudnya *malzūm* secara pasti menyebabkan wujudnya *lāzim*. Adapun ketiadaan *malzūm* dan wujudnya *lāzim*, maka tidak ada konklusi bagi keduanya, bahkan ia termasuk diantara tolak ukur setan (Al-Ghazālī, 2014). Misalnya *apabila Zaid bernafas maka ia pasti akan mati*, akan tetapi *dia bernafas*, *natijahnya* adalah *dia akan mati*. Dalam contoh ini, lafal apabila *Zaid bernafas* dinamakan *malzūm* sedangkan *maka ia pasti akan mati* dinamakan *lāzim*.

### 3. *Mizān Ta'ānud*

Secara bahasa *ta'ānud* adalah *masdar* yang mengikuti wazan *tafa'ul* yang berasal dari akar kata *'anada* yang berarti melewati batas atau meninggalkan jalan yang lurus (Fāris, n.d.). Menurut istilah al-Ghazālī, *mizān ta'ānud* adalah

كُلُّ مَا انْحَصَرَ فِي قِسْمَيْنِ فَيَلْزَمُ مِنْ تَبَوُّتِ أَحَدِهِمَا نَفْيُ الْآخَرِ وَمِنْ نَفْيِ أَحَدِهِمَا تَبَوُّتُ الْآخَرِ

(*Mizān Ta'ānud* adalah) setiap perkara yang hanya terbatas menjadi dua, maka pasti jika salah satunya ditetapkan, maka yang lain ditiadakan, dan jika salah satunya ditetapkan maka yang lain ditetapkan.

Contoh *mizān* ini seperti alam semesta adakalanya qadim ada kalanya hadis, akan tetapi dia hadis, maka pasti ia bukan qadim. Dalam memahami *mizān* ini, seseorang harus membatasi apa yang ingin ia cari hasilnya, semisal dalam contoh di atas, seseorang membatasi qadim dan hadis bagi alam, apabila salah satu dari keduanya ditetapkan bagi alam, maka yang lain otomatis ternafikan.

### 4. *Mizān al-Shaitān*

Al-Ghazālī memakai istilah *mizān al-shaitān* untuk sesalahan-kesalahan berhujah yang disebutkan di dalam al-Qur'an. Kesalahan ini adakalanya dari segi *mizān* (*naraca/tolak ukurnya*) dan adakalanya dari segi bahan atau premisnya. Adapun definisi dari *mizān al-shaitān* adalah:

أَنْ يُوجَدَ شَيْئَانِ لِشَيْءٍ وَاجِدٍ لَا أَنْ يُوجَدَ شَيْءٌ وَاجِدٌ لِشَيْئَيْنِ . فَإِنَّهُ إِنْ وُجِدَ شَيْئَانِ لِشَيْءٍ وَاجِدٍ وَصِفَ بَعْضُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ كَمَا سَبَقَ ذِكْرُهُ . أَمَّا إِذَا وُجِدَ شَيْءٌ وَاجِدٌ لِشَيْئَيْنِ فَلَا يُوصَفُ أَحَدُ الشَّيْئَيْنِ بِالْآخَرِ . (Al-Ghazālī, 2014)

Setiap dua sifat yang terkumpul pada sebuah perkara, maka sebagian dari masing-masing individu dari dua sifat itu disifati dengan sebagian individu sifat yang lain secara pasti sebagaimana pembahasan terdahulu (dalam *mizān asghar*). Adapun apabila ada satu sifat dinisbahkan kepada dua perkara maka belum tentu satu perkara disifati dengan perkara yang lain.

Misalnya adalah setiap manusia berakal dan setiap manusia adalah hewan. Dari dua premis ini hanya bisa disimpulkan bahwa sebagian yang berakal adalah hewan. Dua premis ini tidak bisa disimpulkan setiap yang berakal itu hewan atau setiap hewan itu berakal.

Tidak sedikit manusia yang terpeleset salah mengambil kesimpulan dari *mizān* ini. Misalnya setiap emas berwarna kuning dan setiap emas itu keras. Dari dua premis ini hanya bisa disimpulkan sebagian yang berwarna kuning itu keras. Dua premis ini tidak bisa disimpulkan setiap yang berwarna kuning itu keras.

## Pola-Pola Silogisme dalam al-Qur'an Perspektif al-Ghazālī

Pola-pola silogisme dalam Al-Qur'an menurut perspektif Al-Ghazālī dapat ditemukan dalam berbagai ayat yang mengajak manusia untuk berpikir, merenung, dan memahami ajaran

Islam. Meskipun tidak ada pengembangan formal silogisme dalam Al-Qur'an seperti dalam logika Aristotelian, Al-Ghazālī memandang bahwa Al-Qur'an sering menggunakan metode argumentasi untuk membawa pesan-pesan agama kepada umat Islam.

Terdapat beberapa pola-pola silogisme yang dijelaskan oleh Al-Ghazālī; Pertama, Sebagaimana telah peneliti jelaskan pada bab sebelumnya bahwa dalam kitab *al-Qistās al-Mustaqīm*, al-Ghazālī mempolarisasi perdebatan-perdebatan al-Qur'an menjadi beberapa pola. Dalam kitab tersebut al-Ghazālī menyebutkan pola pertama adalah firman Allah *Ta'ālā* dalam surah al-Baqarah ayat 258. Dalam ayat ini Allah menceritakan perdebatan yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim *as.* dengan Raja Namrud. Allah *Ta'ālā* berfirman:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (البقرة 258)

*Tidaklah kamu memperhatikan orang yang mendebat Ibrahim mengenai Tubannya karena Allah telah memberinya kerajaan (kekuasaan). Ketika Ibrahim berkata, Tuhanku ialah yang menghidupkan dan mematikan, dia berkata, Aku pun dapat menghidupkan dan mematikan. Ibrahim berkata, Allah menerbitkan matahari dari timur, maka terbitkanlah ia dari barat. Maka bingunglah orang yang kafir itu. Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang zalim.*

Dalam ayat ini al-Qur'an mengisahkan bahwa Ibrahim *as.* mendebat Namrud terkait siapakah tuhan sebenarnya, apakah tuhan adalah Allah atautkah Namrud. Menurut al-Ghazālī dalam ayat ini Ibrahim membangun logikanya dengan berkata:

الإله هو القادر على إطلاع الشمس والقادر على الإطلاع هو الله فالله هو الإله (Al-Ghazālī, 2014)  
*Tuhan adalah Dzāt yang kuasa segala, termasuk menghidupkan dan mematikan dan Dzāt yang kuasa segalanya termasuk menghidupkan dan mematikan adalah tuhanku, maka tuhan sebenarnya adalah tuhanku.*

Menurut al-Ghazālī, apabila sebuah sifat terhukumi, maka secara otomatis hukum itu berdampak penghukuman atas *mausūf* (yang disifati) atau apabila sesuatu yang umum terhukumi, maka secara otomatis hukum itu berdampak pada penghukuman atas sesuatu yang khusus yang masuk ke dalam sesuatu yang umum tersebut (Al-Ghazālī, 2014).

Dalam ayat ini, lafal *al-qādir* (Dzāt yang kuasa) adalah sifat, sedangkan lafal *al-ilāh* (tuhan) adalah *mausūf* (yang disifati). Apabila lafal *jalālah* (*Allāh*) ditetapkan bagi *al-qādir*, maka secara otomatis lafal *jalālah* (*Allāh*) juga ditetapkan bagi lafal *al-ilāh*.

Misalnya dalam contoh yang lain *setiap manusia bernafas, dan setiap yang bernafas akan mati, maka setiap manusia akan mati*. Penjelasannya dalam contoh tersebut adalah lafal *manusia*

(*mausūf*) dihukumi dengan sifat *bernafas*, lalu lafal *setiap yang bernafas* dihukumi dengan *akan mati*, maka dengan menghukumi sifat (yaitu *yang bernafas* dengan sifat *akan mati*), secara otomatis *manusia* ikut terhukumi *akan mati* pula.

Dalam firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 258 di atas, Allah hanya menyebutkan satu premis saja yaitu *فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ* (sesungguhnya Allah adalah Dzat yang kuasa menerbitkan matahari dari timur), akan tetapi dalam kitabnya tersebut al-Ghazālī menyatakan dua premis sebagaimana telah saya sebut di atas.

Apabila kerangka teori *ijāz* peneliti terapkan dalam memahami pemikiran al-Ghazālī ini, maka ayat tersebut termasuk dalam kategori *ijāz ḥadhf*, sebab dalam ayat tersebut terdapat lafal yang dibuang. Redaksi lafal yang dibuang tersebut dapat diketahui berdasarkan indikator-indikator yang meliputi ayat. Ayat tersebut menerangkan tentang perdebatan, dan seseorang yang berdebat pasti mempunyai argumentasi, dan argumentasi dapat terbangun dengan sempurna apabila ia memiliki dua premis dan konklusi.

Apabila di dalam ayat tersebut sudah disebutkan *muqaddimah kubrā*/ premis mayor, berarti dalam ayat tersebut terdapat *muqaddimah sughrā*/ premis minor dan konklusi yang dibuang dari ayat.

Selanjutnya, peneliti menerapkan kerangka teori *qiyās mantiqī* untuk menganalisa pola silogismenya dalam pemahaman al-Ghazālī tersebut. Dalam silogisme di atas, al-Ghazālī mengira-ngirakan bahwa lafal yang dibuang yang menjadi *muqaddimah sughrā* tersebut adalah *إِطْلَاعِ الشَّمْسِ* (Tuhan adalah Dzat yang kuasa segala, termasuk menerbitkan matahari), dan lafal yang ditetapkan sebagai *muqaddimah kubrā* adalah *وَالْقَادِرُ عَلَى الْإِطْلَاعِ هُوَ اللَّهُ* (dan yang kuasa menerbitkannya adalah Allah).

Apabila hal ini dianalisis dengan teori *shakl mantiqī*, maka *ḥad wasaṭ*/ lafal yang diulang dalam kedua *muqaddimah* adalah lafal *الْقَادِرُ عَلَى الْإِطْلَاعِ* (yang kuasa menerbitkan). Lafal tersebut berposisi sebagai *mahmūl* dalam *muqaddimah sughrā* dan *mauḍū'* dalam *muqaddimah kubrā*. Dari sini peneliti dapat menyimpulkan bahwa pola silogisme pertama di dalam al-Qur'an menurut perspektif al-Ghazālī adalah *ḥad wasaṭ* berupa *mahmūl* dalam *muqaddimah sughrā* dan *mauḍū'* dalam *muqaddimah kubrā*.

*Kedua*, ayat selanjutnya yang diteliti oleh al-Ghazālī adalah surah al-An'am ayat 76. Ayat ini berdasarkan sebagian riwayat yang disebutkan oleh al-Qurṭubī di dalam tafsirnya menceritakan tentang tafakur Nabi Ibrahim *as.* tatkala beliau masih kecil dalam prosesnya mencari Tuhan (Al-Qurṭubī, 2006). Allah *Ta'ālā* mengisahkan di dalam al-Qur'an:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ

Ketika malam telah menjadi gelap, dia (Ibrahim) melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata, Inilah tuhanKu. Maka, ketika bintang itu terbenam dia berkata, Aku tidak suka kepada yang terbenam.

Menurut al-Ghazālī dalam ayat ini Ibrahim *as.* membangun logikanya dengan berkata:

(Al-Ghazālī, 2014) *الْقَمَرُ أَفَلٌ، الْإِلَهُ لَيْسَ بِأَفَلٍ فَالْقَمَرُ لَيْسَ بِإِلَهٍ*

Bulan itu tenggelam (berubah), tuhan tidak tenggelam (berubah), maka bulan bukanlah tuhan.

Menurut al-Ghazālī, apabila ada perkara yang ditetapkan bagi sesuatu, dan perkara itu dinafikan dari yang lain, maka keduanya adalah *tabāyūn* hal yang berbeda (Al-Ghazālī, 2014). Sifat *al-ufūl* (terbenam) ditetapkan bagi rembulan dan ditiadakan dari tuhan, maka rembulan bukanlah tuhan. Dalam ayat ini, Allah SWT hanya menyebutkan satu premis dari Ibrahim yaitu *فَلَمَّا أَفَلَ* (maka tatkala ia, yakni bulan, terbenam). Premis ini berposisi sebagai *muqaddimah sughrā*/ premis minor. Adapun *muqaddimah kubrā* dan *natijah* dalam ayat tersebut tidak disebutkan di dalam ayat.

Apabila kerangka teori *ijāz* peneliti terapkan dalam memahami pemikiran al-Ghazālī ini, maka ayat tersebut termasuk dalam kategori *ijāz ḥadhf*, sebab dalam ayat tersebut terdapat lafal yang dibuang. Redaksi lafal yang dibuang tersebut dapat diketahui berdasarkan indikator-indikator yang meliputi ayat. Ayat tersebut menjelaskan tentang penetapan tauhid dengan hujah. Setiap hujah tidak bisa terbangun sempurna kecuali apabila dibangun di atas dua premis dan *natijah*.

Dalam ayat tersebut Allah telah menyebutkan satu premis saja yang berposisi sebagai *muqaddimah sughrā* saja, yaitu *فَلَمَّا أَفَلَ* (maka tatkala ia, yakni bulan, terbenam) atau untuk memudahkan al-Ghazālī meredaksikannya dengan *الْقَمَرُ أَفَلٌ* (rembulan itu tenggelam). Dari sini, peneliti memahami bahwa lafal yang dibuang tersebut harus bisa digunakan sebagai *muqaddimah kubrā* dan konklusi. Lafal tersebut tiada lain adalah *الْإِلَهُ لَيْسَ بِأَفَلٍ* (tuhan tidak tenggelam), dan lafal *natijah* yang dibuang adalah *فَالْقَمَرُ لَيْسَ بِإِلَهٍ* (maka rembulan bukanlah tuhan).

Apabila peneliti menerapkan teori *qiyās mantiqī* dalam memahami apa yang dipaparkan al-Ghazālī di atas, maka *ḥad wasaṭ*/ lafal yang diulang dalam kedua premis/ *muqaddimah* di atas adalah lafal *afil* (tenggelam). Lafal tersebut berposisi sebagai *mahmūl* dalam kedua *muqaddimah*, baik *sughrā* maupun *kubrā*. Dari sini peneliti dapat menyimpulkan bahwa pola silogisme kedua

di dalam al-Qur'an menurut perspektif al-Ghazālī adalah adalah *ḥad wasaʿ* berupa *mahmūl* baik dalam *muqaddimah sughrā* dan ataupun *muqaddimah kubrā*.

Ketiga, Ayat selanjutnya yang diteliti oleh al-Ghazālī di dalam kitab *al-Qisṭas al-Mustaqim* adalah surah al-An'am ayat 91 tatkala Allah menceritakan perdebatan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad *saw.* dengan orang-orang Yahudi Madinah yang tidak mengimani kenabian Nabi Muhammad *saw.* dengan berdalih bahwa Allah tidak pernah mengutus seorang utusan dari golongan manusia (Al-Zuhailī, 2003). Allah *Ta'ālā* mengajaran hujah kepada Nabi Muhammad *saw.* untuk mengalahkan argumentasi orang-orang yahudi yang mendebatnya. *Allah Ta'ālā* berfirman:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ  
(الانعام 91)

*Mereka tidak mengagungkan Allah sebagaimana mestinya ketika mereka berkata, Allah tidak menurunkan sesuatu pun kepada manusia. Katakanlah (Muhammad), Siapakah yang menurunkan Kitab (Taurat) yang dibawa Musa sebagai cahaya dan petunjuk bagi manusia*

Allah mengajarkan argumentasi kepada Nabi Muhammad *saw.*

(Al-Ghazālī, 2014) *مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بَشَرٌ وَمُوسَى أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابَ. فَبَعْضُ الْبَشَرِ أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابَ* (Al-Ghazālī, 2014) *Musa as. adalah manusia dan musa diturunkan kepadanya al-Kitab (taurat), maka sebagian manusia diturunkan kepadanya al-Kitab.*

Menurut al-Ghazālī, setiap dua sifat yang terkumpul pada sebuah perkara, maka sebagian dari masing-masing individu dari dua sifat itu disifati dengan sebagian individu sifat yang lain secara pasti, dan tidak ada keharusan bahwa idividu yang disifati itu semuanya, terkadang disifati semuanya dan terkadang sebagian, sehingga tidak pasti (Al-Ghazālī, 2014). Dalam contoh tersebut terdapat dua sifat yang dinisbatakan kepada Nabi Musa *as.* yaitu *basbar* (manusia) dan *unzila ilaihi al-kitab* (dituruni al-kitab), maka sebagian dividu dari kedua sifat tersebut disifati dengan sebagian yang lain, artinya sebagian manusia dituruni al-kitab.

Dalam ayat di atas Allah hanya menyebutkan satu premis saja yaitu *مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى* (Siapakah yang menurunkan Kitab Taurat yang dibawa Musa?) atau untuk memudahkan al-Ghazālī meredaksikannya dengan *مُوسَى أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابَ* (Musa diturunkan kepadanya al-Kitab).

Untuk memahami apa pendapat al-Ghazālī ini, penulis memakai kerangka teori *ijāz*. Apabila kerangka teori *ijāz* peneliti terapkan dalam memahami pemikiran al-Ghazālī ini, maka ayat tersebut termasuk dalam kategori *ijāz ḥadhf*, sebab dalam ayat tersebut terdapat lafal yang dibuang. Redaksi lafal yang dibuang tersebut dapat diketahui berdasarkan indikator-indikator

yang meliputi ayat. Ayat tersebut menerangkan tentang perdebatan, dan seseorang yang berdebat pasti mempunyai argumentasi. Argumentasi dapat terbangun dengan sempurna apabila ia memiliki dua premis dan konklusi. Apabila di dalam ayat tersebut sudah disebutkan *muqaddimah kubrā*/ premis mayor, berarti dalam ayat tersebut terdapat *muqaddimah sughrā*/ premis minor dan konklusi yang dibuang dari ayat. Dari sini peneliti mengetahui bahwa *muqaddimah* *sughrā* tersebut adalah lafal *مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بَشَرٌ* (Musa *as.* adalah manusia).

Selanjutnya, peneliti menerapkan kerangka teori *qiyās mantiqī* untuk menganalisa pola silogismenya. Dalam silogisme di atas, al-Ghazālī mengira-ngirakan bahwa lafal yang dibuang yang menjadi *muqaddimah sughrā* tersebut adalah *مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بَشَرٌ* (Musa *as.* adalah manusia), dan lafal yang ditetapkan sebagai *muqaddimah kubrā* adalah *وَالْقَادِرُ عَلَى وَالمُوسَى أَنْزَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابَ* (musa diturunkan kepadanya al-Kitab). Apabila hal ini dianalisis dengan teori *shakl mantiqī*, maka *ḥad wasaṭ*/ lafal yang diulang dalam kedua *muqaddimah* adalah lafal *مُوسَى*. Lafal tersebut berposisi sebagai *maudū* dalam kedua *muqaddimah*, baik *muqaddimah sughrā* maupun *muqaddimah kubrā*. Dari sini peneliti dapat menyimpulkan bahwa pola silogisme ketiga di dalam al-Qur'an menurut perspektif al-Ghazālī adalah *ḥad wasaṭ* berupa *maudū* baik dalam *muqaddimah sughrā* maupun dalam *muqaddimah kubrā*.

Keempat, ayat selanjutnya yang diteliti oleh al-Ghazālī adalah firman Allah di dalam al-Qur'an surah al-Anbiya' ayat 22 tatkala Allah menerangkan tentang sifat *wahdāniyyah* dan kemahasucian-Nya dari segala sekutu bagi-Nya. Melalui ayat ini, Allah mengajarkan argumentasi ilmiah kepada Nabi Muhammad *saw.* terkait ketidakrasionalan pola pikir orang-orang kafir yang meyakini bahwa Allah mempunyai sekutu-sekutu (Al-Zuhailī, 2003). Allah *Ta'ala* berfirman:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (الأنبياء 22)

*Seandainya pada keduanya (di langit dan dibumi) ada tuhan-tuhan selain Allah, tentu keduanya telah binasa. Maha Suci Allah yang memiliki 'Arsh dari apa yang mereka sifatkan.*

Menurut al-Ghazālī sempurnanya argumentasi itu adalah

لَوْ كَانَ لِلْعَالَمِ إِلَهَانِ لَفَسَدَ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَمْ يَفْسُدْ فَلَيْسَ لِلْعَالَمِ إِلَهَانِ (Al-Ghazālī, 2014)

*Seandainya alam mempunyai dua tuhan, maka pasti ia akan rusak, ternyata ia tidak rusak, maka berarti alam tidak mempunyai dua tuhan*

Menurut al-Ghazālī, perkara yang senantiasa menetap pada sesuatu, ia akan selalu mengikutinya dalam setiap kondisi, maka ketiadaan *lāzīm* (perkara yang menetap) secara pasti menyebabkan ketiadaan *malzūm* (perkara yang ditetapi), dan wujudnya *malzūm* secara pasti

menyebabkan wujudnya *lāzīm* (Al-Ghazālī, 2014). Dalam contoh ini rusaknya alam adalah *lāzīm* sedangkan adanya dua tuhan adalah *malzūm*. Apabila rusaknya alam ini ditetapkan, maka secara otomatis wujudnya dua tuhan juga ditetapkan dan apabila rusaknya alam semesta dinafikan secara otomatis wujudnya dua tuhan juga ternafikan.

Dalam ayat di atas tersebut Allah hanya menyebutkan satu premis untuk menetapkan sifat *wahdaniyah*-Nya yaitu *لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا* (apabila di dalam langit bumi terdapat dua tuhan, niscaya keduanya akan rusak) yang berposisi sebagai *muqaddam*. Adapun lafal yang mengakui atau mengingkari salah satu alternatif yang disebut oleh premis mayor dan *natijah* dalam ayat tersebut dan konklusinya tidak disebutkan.

Untuk memahami apa yang dinyatakan al-Ghazālī ini, peneliti memakai kerangka teori *ijāz*. Apabila kerangka teori *ijāz* peneliti terapkan dalam memahami pemikiran al-Ghazālī ini, maka ayat tersebut termasuk dalam kategori *ijāz hadhf*, sebab dalam ayat tersebut terdapat lafal yang dibuang. Kemudian, redaksi lafal yang dibuang tersebut dapat diketahui berdasarkan indikator-indikator yang meliputi ayat. Ayat tersebut menerangkan tentang penetapan tauhid dengan hujjah. Hujjah dapat terbangun dengan sempurna apabila ia memiliki dua premis dan konklusi. Apabila di dalam ayat tersebut sudah disebutkan premis yang berposisi sebagai *muqaddam*, berarti dalam ayat tersebut terdapat premis yang berposisi sebagai keputusan kategorika yang mengakui atau mengingkari salah satu alternatif yang disebut oleh premis mayor. Lafal yang pantas untuk dijadikan perkiraan lafal yang dibuang tersebut adalah *وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَمْ يَفْسُدْ* (dan diketahui bersama bahwa ia tidak rusak) dan konklusi yang dibuang dari kedua premis adalah *فَلَيْسَ لِلْعَالَمِ إِلَهَانِ* (Al-Ghazālī, 2014) (maka alam semesta tidak mempunyai dua tuhan).

Apabila hal ini dianalisis dengan teori *qiyās mantiqī*, maka *qiyās* ini berbentuk *qiyās shartī*, yaitu yang konklusinya sudah disebut dalam premis (Al-Ghazālī, 2014). Artinya, *qiyās* ini mempunyai premis mayor berupa keputusan disjuntif, sedangkan premis minornya keputusan kategorika yang mengakui atau mengingkari salah satu alternatif yang disebut oleh premis mayor.

Kelima, ayat selanjutnya yang diteliti oleh al-Ghazālī adalah firman Allah di dalam Al-Qur'an surah Saba' ayat 24 tatkala Allah mengajarkan perdebatan Nabi Muhammad ketika berdebat dengan orang Yahudi tentang siapakah yang benar, apakah Rasulullah *saw.*, ataukah orang-orang kafir. Allah *Ta'ālā* berfirman:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (سبأ ٤٢)

*Katakanlah (Muhammad), 'Siapa yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan dari bumi? Katakanlah, 'Allah', dan sesungguhnya kami atau kamu berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata.*

Allah mengajarkan argumentasi ilmiah kepada Rasulullah *saw*. Menurut al-Ghazālī sepenuhnya argumentasi itu adalah (Al-Ghazālī, 2014):

إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ ضَلَالٍ مُّبِينٍ وَمَعْلُومٌ أَنَّا لَسْنَا فِي ضَلَالٍ. فَإِنَّكُمْ فِي ضَلَالٍ

*Sesungguhnya salah satu di antara kamu dan kalian pasti berada dalam kesesatan, dan sudah diketabui bahwa sesungguhnya kami tidak berada dalam kesesatan, maka sesungguhnya kamulah yang berada dalam kesesatan.*

Menurut al-Ghazālī, setiap perkara yang hanya terbatas menjadi dua, maka pasti jika salah satunya ditetapkan, maka yang lain ditiadakan, dan jika salah satunya ditetapkan maka yang lain ditetapkan (Al-Ghazālī, 2014). Dalam contoh ini, Allah membatasi dua keadaan (yaitu berada di atas petunjuk dan sesat). Apabila petunjuk itu ditetapkan bagi Nabi Muhammad *saw*. berarti secara otomatis orang-orang yang berseberangan dengan beliau berada dalam kesesatan.

Dalam ayat di atas tersebut Allah hanya menyebutkan satu premis yaitu وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ (dan sesungguhnya aku atau kamu yang pasti berada di atas petunjuk atau dalam kesesatan) yang berposisi sebagai *muqaddam*. Adapun premis yang berfungsi mengingkari salah satu alternatif yang disebut oleh premis minor dan *natijah* dalam ayat tersebut tidak disebutkan.

Untuk memahami apa yang dinyatakan al-Ghazālī ini, peneliti memakai kerangka teori *ijāz*. Apabila kerangka teori *ijāz* peneliti terapkan dalam memahami pemikiran al-Ghazālī ini, maka ayat tersebut termasuk dalam kategori *ijāz ḥadhf*, sebab dalam ayat tersebut terdapat lafal yang dibuang. Redaksi lafal yang dibuang tersebut dapat diketahui berdasarkan indikator-indikator yang meliputi ayat. Ayat tersebut menerangkan tentang perdebatan. Dalam setiap perdebatan selalu ada argumentasi. Argumentasi yang sempurna pasti terbangun dari dua premis dan konklusi. Apabila di dalam ayat tersebut sudah disebutkan premis yang berposisi sebagai *muqaddam*, berarti dalam ayat tersebut terdapat premis yang berposisi sebagai keputusan kategorika yang mengakui atau mengingkari salah satu alternatif yang disebut oleh premis mayor. Lafal yang pantas untuk dijadikan perkiraan lafal yang dibuang tersebut adalah وَمَعْلُومٌ أَنَّا لَسْنَا فِي ضَلَالٍ (dan diketahui berdasarkan bukti yang nyata bahwa kami tidak sesat) dan konklusi yang dibuang dari kedua premis adalah فَإِنَّكُمْ فِي ضَلَالٍ (maka sesungguhnya kamulah yang berada dalam kesesatan).

Apabila hal ini dianalisis dengan teori *qiyās mantiqī*, maka *qiyās* ini berbentuk *qiyās shartī* yang konklusinya sudah disebut dalam premis, artinya *qiyās* ini mempunyai premis mayor

berupa keputusan disjungtif, sedangkan premis minornya keputusan kategorika yang mengakui atau mengingkari salah satu alternatif yang disebut oleh premis mayor.

### **Konstruksi Logical Fallacy dalam al-Qur'an Perspektif al-Ghazālī**

Dalam kitab *al-Qistas al-Mustaqim*, al-Ghazālī juga meneliti tentang kesalahan berlogika yang digunakan dalam konteks di dalam al-Qur'an.

#### **1. Kesalahan Berlogika dari Segi *Mizān* (Naraca/ Tolak Ukur Kebenaran)**

Ayat di dalam al-Qur'an yang menceritakan tentang kesalahan logika yang diteliti oleh al-Ghazālī adalah firman Allah surah al-'An'am ayat 78 yang menerangkan tentang proses Ibrahim *as.* bertafakkur tentang siapakah Tuhan sebenarnya.

فَلَمَّا رَأَى السَّمْسُ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ [الأنعام : 78]

*Kemudian ketika dia melihat matahari terbit, dia berkata, "Inilah tuhanmu, ini lebih besar." Tetapi ketika matahari terbenam, dia berkata, "Wahai kaumku! Sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan.*

Menurut al-Ghazālī sempurnanya argumentasi di dalam ayat ini adalah

(Al-Ghazālī, 2014) *الإله هو الأكبر و الشمس هي الأكبر فالشمس هي الإله*

*Tuhan adalah Dzat yang lebih besar dan matahari lebih besar (dari bulan), maka matahari adalah tuhan.*

Pada awalnya setan berusaha memasukkan kesalahan berlogika ini dalam pikiran Nabi Ibrahim *as.* bahwasanya apabila ada satu sifat (dalam contoh ini adalah *akebar*) dinisbahkan kepada dua perkara (dalam contoh ini adalah *al-ilāh* dan *al-shams*), maka satu perkara disifati dengan perkara yang lain. Hal ini jelas salah. Misalnya apabila dengan logika yang sama dibuat contoh yang berbeda, contohnya *setiap besi itu keras* dan *setiap kayu itu keras*, maka *setiap besi adalah kayu*.

Dalam ayat di atas tersebut Allah hanya mengisahkan satu satu premis dari Ibrahim dalam pencariannya menemukan Tuhan sebenarnya. Premis tersebut adalah *هَذَا أَكْبَرُ* (matahari ini lebih besar).

Apabila kerangka teori *ijāz* peneliti terapkan dalam memahami pemikiran al-Ghazālī ini, maka ayat tersebut termasuk dalam kategori *ijāz ḥadhf*, sebab dalam ayat tersebut terdapat lafal yang dibuang. Redaksi lafal yang dibuang tersebut dapat diketahui berdasarkan indikator-indikator yang meliputi ayat. Ayat tersebut menerangkan tentang penetapan sifat ketuhanan, dan hal itu pasti membutuhkan hujah. Hujah yang sempurna terbangun dari dua premis dan konklusi. Apabila di dalam ayat tersebut sudah disebutkan premis yang berposisi sebagai *muqaddimah kubrā*, berarti dalam ayat tersebut terdapat premis yang berposisi sebagai *muqaddimah sugbrā*. Lafal yang pantas untuk dijadikan perkiraan lafal yang dibuang tersebut

adalah *الإلهُ هُوَ الأَكْبَرُ* (Tuhan adalah Dzat yang Maha Besar), dan konklusi yang dibuang dari kedua premis adalah *فَالشَّمْسُ هِيَ الإلهُ* (maka matahari adalah tuhan).

Apabila peneliti memakai landasan teori *qiyās mantiqī* dalam menganalisis silogisme ini, maka *had wasaʿ* atau lafal yang diulang dalam silogisme ini adalah lafal *الأَكْبَرُ*. Lafal tersebut berposisi sebagai *mahmūl* dalam kedua *muqaddimah*. Kesalahan dalam silogisme ini adalah kedua premis dalam silogisme ini (*الإلهُ هُوَ الأَكْبَرُ وَ الشَّمْسُ هِيَ الأَكْبَرُ*) terdiri dari premis *mūjabab*, dan hal ini tidak dibenarkan di dalam silogisme pola *shakl had wasaʿ* berupa *mahmūl* dalam kedua *muqaddimah*, sebab kesimpulannya menjadi tidak pasti. Seperti contoh setiap *manusia adalah hewan* dan *setiap yang punya potensi berfikir adalah hewan*, maka setiap manusia punya potensi berfikir. Konklusi ini benar, namun apabila premis mayor diganti dengan *setiap kuda adalah hewan*, maka kesimpulannya adalah *setiap manusia adalah kuda*. Konklusi ini salah secara kenyataan.

## 2. Kesalahan berlogika dari segi *bahan/premis*

Kesalahan berlogika ini diceritakan oleh al-Qur'an dalam surah al-A'raf ayat 12 yang menerangkan tentang logika keengganan Iblis bersujud kepada Nabi Adam *as*.

قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ [الأعراف : 12]

Allah berfirman, “Apakah yang menghalangimu sehingga kamu tidak bersujud (kepada Adam) ketika Aku menyuruhmu?” (Iblis) menjawab, “Aku lebih baik daripada dia. Engkau menciptakan aku dari api sedangkan dia Engkau ciptakan dari tanah.

Menurut al-Ghazālī pemahaman logika Iblis dalam ayat ini secara sempurna adalah

مَا خُلِقَ مِنْ نَارٍ خَيْرٌ وَالْخَيْرُ لَا يَسْجُدُ فَأَنَا إِذَا لَا أَسْجُدُ

Mahluk yang diciptakan dari api itu yang terbaik dan yang segala terbaik itu tidak bersujud, maka mahluk yang tercipta dari api tidak bersujud.

Apabila kerangka teori *ijāz* peneliti terapkan dalam memahami pemikiran al-Ghazālī ini, maka ayat tersebut termasuk dalam kategori *ijāz hadhf*, sebab dalam ayat tersebut terdapat lafal yang dibuang. Redaksi lafal yang dibuang tersebut dapat diketahui berdasarkan indikator-indikator yang meliputi ayat. Ayat tersebut menerangkan tentang penetapan hujah. Hujah yang sempurna terbangun dari dua premis dan konklusi. Apabila di dalam ayat tersebut sudah disebutkan *أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ* berupa konklusi, maka peneliti dapat mengetahui bahwa lafal yang dibuang berposisi sebagai *muqaddimah suhrah* dan *muqaddimah kubrā*. Lafal yang pantas untuk dijadikan perkiraan lafal yang dibuang sehingga hujahnya dapat terbangun adalah *مَا خُلِقَ مِنْ نَارٍ خَيْرٌ وَأَنَا خُلِقَ مِنْ نَارٍ فَأَنَا خَيْرٌ* (sesuatu yang tercipta dari api lebih baik dan aku tercipta dari api).

Apabila peneliti memakai landasan teori *qiyās mantiqī* dalam menganalisis silogisme ini, maka *ḥad wasaṭ* atau lafal yang diulang dalam silogisme ini adalah lafal *khuliqa min nārin*. Lafal tersebut berposisi sebagai *mauḍū'* dalam *muqaddimah sughrā* dan *mahmūl* dalam *muqaddimah kubbrā*.

Apabila ditinjau dengan teori *qiyās mantiqī*, susunan premis ini sudah benar. Premis minor silogisme tersebut terdiri dari premis *mūjabah* dan premis mayornya terdiri dari *kullīyyah*. Kekeliruan silogisme ini terletak pada bahan premisnya. Pertama: perkataan iblis *mahluk yang diciptakan dari api itu yang terbaik*. Hal ini belum tentu benar sebab sifat api adalah menghancurkan sedangkan sifat tanah adalah menumbuhkan, dan tanah liat terdiri dari tanah dengan campuran air, maka bisa jadi tanah lebih baik. Kedua: keharusan bersujud itu sebab perintah bukan sebab baik atau tidak baik. Dari hal ini dapat peneliti simpulkan bahwa kesalahan berlogika yang dikisahkan oleh al-Qur'an disebabkan oleh kesalahan bahan bukan struktur.

## KESIMPULAN

Dari penjabaran dan penjelasan di atas, penulis dapat menyimpulkan penelitian ini sebagai berikut; 1) Pola-pola silogisme di dalam al-Qur'an dalam perspektif al-Ghazālī ada lima: Pertama: *ḥad wasaṭ*/lafal yang diulang dalam kedua premis berposisi sebagai *mahmūl* dalam *muqaddimah sughrā* dan *mauḍū'* dalam *muqaddimah kubrā*. Kedua: *ḥad wasaṭ* berposisi sebagai *mahmūl* dalam kedua *muqaddimah*. Ketiga: *ḥad wasaṭ* berposisi sebagai *mauḍū'* dalam kedua *muqaddimah*. Keempat dan kelima: pola konklusinya sudah disebut dalam premis, silogisme ini mempunyai premis mayor berupa keputusan disjungtif, sedangkan premis minornya keputusan kategorika yang mengakui atau mengingkari salah satu alternatif yang disebut oleh premis mayor. 2) Konstruksi logical fallacy atau kesalahan-kesalahan berlogika di dalam al-Qur'an menurut perspektif al-Ghazālī Al-Ghazālī adakalanya berasal dari segi *mīzān* (naraca/tolak ukurnya) seperti susunan kedua premis terdiri dari *mūjabah*, padahal *ḥad wasaṭ* berposisi sebagai *mahmūl* dalam kedua *muqaddimah*, dan adakalanya dari segi bahan premisnya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, M. (n.d.). *Ilmu al-Mantiq al-Qadim wa al-Hadits*. Matba'ah al-Ma'āhid bi Jiwār Qism al-Jamāliyyah.
- Al-Ghazālī, A. Hāmid M. bin M. (2014). *al-Mustasfā min Ilm al-Uṣūl*. Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Qarḍāwī, Y. (1994). *al-Ghazālī baina Madhihib wa Naqidih*. Muassasah al-Risalah.

- Al-Qurṭubī, A. ‘Abdillāh M. bin A. bin A. B. (2006). *al-Jāmi’ li Abkām al-Qur’ān*. Muassasah al-Risālah.
- Al-Zuhailī, W. (2003). *al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Shari’ah wa al-Manhaj*. Dār al-Fikr.
- Asror, M., Rofiqi, R., Syafaq, H., & Hilmy, M. (2023). Yusuf Al-Qaradawi’S Perspective on Fiqh Aqalliyat in a Multicultural Society. *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora*, 21(1), 83–98. <https://doi.org/10.18592/khazanah.v21i1.8900>
- Fakhruddin, F. (2018). Konsep filsafat ilmu dalam al-qur’an. *Ulul albab Jurnal Studi Islam*, 8(1). <https://doi.org/10.18860/ua.v8i1.6246>
- Fāris, I. (n.d.). *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*. Dār al-Fikr.
- Mistar, J. (2015). Dimensi-Dimensi Filsafat Dalam Al-Qur’an (T’ja>z al-Qur’a>n dalam Pentas Hegemoni Epistemologi Modern). *El-Furqania : Jurnal Ushuluddin Dan Ilmu-Ilmu Keislaman*, 1(01). <https://doi.org/10.54625/elfurqania.v1i01.875>
- Moleong, L. J. (2005). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Remaja Rosdakarya.
- Nur, M. (2011). Islam Dan Logika Menurut Pemikiran Abu Hamid Al-Ghazali. *Al-Ulum: Jurnal Studi Islam*, 11(1).
- Rofiqi, R., Sugianto, H., & Zainiyati, H. S. (2023). Social Education in The Perspective of The Qur’an (A Study of Comparative Tafsir by Al-Maraghi and Qurthubi). *Al-Insiyiroh: Jurnal Studi Keislaman*, 9(2), 27–53. <https://doi.org/10.35309/alinsiyiroh.v9i2.6529>
- Sobur, K. (2015). Logika dan penalaran dalam perspektif ilmu pengetahuan. *Tajdid: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 14(2). <https://doi.org/10.30631/tjd.v14i2.28>