

TUJUAN PENDIDIKAN DAN KAEDAH PENGAJARAN ABŪ ḤANĪFAH DALAM KITAB *AL-‘ĀLIM WA AL-MUTA‘ALLIM*

Mohd Anuar Mamat**
Wan Suhaimi Wan Abdullah***

Khulasah

Tujuan pendidikan dan kaedah pengajaran merupakan antara elemen penting dalam proses pendidikan. Ia berkait rapat dengan usaha merealisasikan pendidikan berkualiti dan pengajaran berkesan kepada para pelajar. Makalah ini akan menjelaskan kedua-dua aspek tersebut menurut Imam Abū Ḥanīfah berdasarkan karya beliau *al-‘Ālim wa al-Muta‘allim*. Karya tersebut adalah hasil catatan dialog Abū Ḥanīfah selaku *al-‘Ālim* dengan salah seorang murid beliau yang bertindak sebagai *al-Muta‘allim*. Makalah ini menyetengahkan huraian mengenai tujuan pendidikan menurut Abū Ḥanīfah dan kaedah pengajaran yang diaplikasikan dalam karya tersebut.

Kata masukan: Abū Ḥanīfah; *Kitab al-‘Ālim wa al-Muta‘allim*; Tujuan pendidikan Islam; Kaedah pengajaran; Ilmu; Amal; Soal-jawab; Dialog-debat; Kias

-
- * Artikel ini adalah versi terkini daripada kertas kerja bertajuk 'Model Pendidikan dan Pengajaran dalam Islam: Analisis Tujuan dan Kaedah Pengajaran Abū Ḥanīfah Dalam Kitab *al-‘Ālim wa al-Muta‘allim*' yang dibentangkan dalam seminar *The 7th World Conference on Muslim Education* pada 21-22 November 2009 di Grand Bluewave Hotel, Shah Alam, Malaysia.
- ** Mohd Anuar Mamat, calon PhD, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- *** Wan Suhaimi Wan Abdullah, PhD., Prof Madya di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Abstract

The purpose of education and the methods of teaching are important variables in the process of education. They are closely related to the effort to realize quality education and effective teaching. This article presents these two elements as treated by Abū Ḥanīfah in his *al-‘Ālim wa al-Muta‘allim*. The said text has been documented based on the dialogue between Abū Ḥanīfah (*al-‘Ālim*) and one of his disciples (*al-Muta‘allim*). This study will present an analysis on the purpose of education according to Abū Ḥanīfah and his teaching methods as seen in this text.

Keywords: Abū Ḥanīfah; *Kitab al-‘Ālim wa al-Muta‘allim*; the purpose of education in Islam; Teaching methods; Knowledge; Practice; Questions and answers; Dialogue and debate; Analogy

Pendahuluan

Aspek-aspek pendidikan khususnya tujuan pendidikan dan kaedah pengajaran sememangnya mendapat perhatian para sarjana Islam seperti Abū Ḥanīfah (m. 150H), al-Farāhīdī (m. 175H),¹ Saḥnūn (m. 240H)² dan anaknya Muḥammad bin Saḥnūn (m. 256H),³ Ibn Khallād al-

¹ Beliau dilahirkan di ‘Umān dan meninggal di Baṣrah pada tahun 175H, merupakan sarjana dalam pelbagai ilmu khususnya Ilmu Bahasa, Ilmu Seni Suara dan juga Ilmu ‘*Arūd*, lihat, al-Ḥusayn, Zayd bin ‘Abd al-Muḥsin (1988), “al-Khalīl al-Farāhīdī” dalam *Mīn A‘lām al-Tarbiyyah al-‘Arabīyyah al-Islāmiyyah*, j.1, Riyād: Maktab al-Tarbiyyah al-‘Arabī li Dual al-Khalīj, h. 163-196.

² Beliau ialah ‘Abd al-Salām bin Sa‘īd bin Ḥabīb al-Tanūkhī (160H-240H), merupakan seorang *thiqah* dan *ḥāfiẓ* hadith. Pemikiran pendidikan beliau banyak dinukilkan oleh anak beliau Muḥammad dalam *Adab al-Mu‘allimīn*, lihat, al-Faytūrī, Shādhilī (1988), “*Ārā’ al-Imamayn Saḥnūn wa Ibnūhi Muḥammad fī al-Tarbiyyah*” dalam *Mīn A‘lām al-Tarbiyyah al-‘Arabīyyah al-Islāmiyyah*, j.1, h. 221-230, seterusnya disebut *Ārā’ al-Imamayn*.

³ Beliau ialah Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Abd al-Salām bin Sa‘īd bin Ḥabīb al-Tanūkhī (202H-256H), dilahirkan di Qayrawān dan merupakan antara sarjana terawal menghasilkan karya khusus berkaitan pendidikan iaitu *Kitab Adab al-Mu‘allimīn*, lihat al-Faytūrī, Shādhilī (1988), *Ārā’ al-Imamayn*, h. 231-243 dan Ḥijāzī,

Rāmahurmuzī (m.360H),⁴ al-Qābisī (m.403H),⁵ al-Khaṭīb al-Baghdādī (m.463H),⁶ Ibn 'Abd al-Barr al-Namūrī (m.463H),⁷ Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m.505H),⁸ Burhān al-Dīn al-

'Abd al-Rahmān (1995), *al-Madhhab al-Tarbawī 'indā Ibn Saḥnūn*, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, h. 21-46.

- ⁴ Beliau ialah Abū Muḥammad al-Ḥasan bin 'Abd al-Rahmān bin Khallād al-Rāmahurmuzī (265H-360H), merupakan sarjana terawal yang menghasilkan karya khusus dalam bidang Usul Hadīth melalui kitabnya *al-Muḥaddith al-Fāsil Bayna al-Rāwī wa al-Wā'i*. Lihat muqaddimah suntingan al-Rāmahurmuzī, al-Ḥasan bin 'Abd al-Rahmān (1981), *al-Muḥaddith al-Fāsil Bayna al-Rāwī wa al-Wā'i*, taḥqīq Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, Qaherah: Dār al-Fikr, h. 1-35; Abū al-'Aynayn, 'Alī Khalīl Muṣṭafā (1988), "Ihtimāmāt al-Tarbawīyyah 'indā Ibn Khallād al-Rāmahurmuzī" dalam *Min A'lām al-Tarbīyyah al-'Arabīyyah al-Islāmiyyah*, j. 2, h. 29-62.
- ⁵ Beliau ialah Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Khalaf al-Qābisī (324H-403H). Karya khusus beliau dalam bidang pendidikan ialah *al-Risālah al-Mufaṣṣalah li Ahwāl al-Mu'allimīn wa Ahkām al-Mu'allimīn wa al-Muta'allimīn*. Lihat al-Ahwānī, Ahmad Fu'ād (1955), *al-Tarbīyyah fi al-Islām aw al-Tā'im fi al-Ra'yi al-Qābisī*, Qaherah: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyyah., h. 9-42.
- ⁶ Beliau ialah Abū Bakr Ahmad bin 'Alī bin Thābit bin Ahmad bin Mahdī (392H-463H), pengarang kitab *al-Kifāyah fi 'Ilm al-Riwāyah* dan *al-Jāmi' li Ahklāq al-Rāwī wa Ādāb al-Sāmī*. Karya beliau yang lain berkaitan adab seseorang ahli hadith seperti kitab *Iqtīḍā' al-'Ilm al-'Amal*, *Naṣiḥat Ahli al-Ḥadīth*, *al-Riḥlah li Ṭalab al-Ḥadīth* dan sebagainya. Lihat al-'Umarī, Akram Diyā' (1988), "al-Khaṭīb al-Baghdādī, Siratuhu al-Dhātīyyah, Bi'atuhu al-Ḥadāriyyah, Intājuhu al-Fikrī wa Ihtimāmātuhu al-Tarbawīyyah" dalam *Min A'lām al-Tarbīyyah al-'Arabīyyah al-Islāmiyyah*, j.2, h. 325-345.
- ⁷ Beliau ialah Abū 'Umar Yūsuf bin 'Abd Allāh bin 'Abd al-Barr bin 'Āsim al-Namūrī al-Qurtubī (368H-463H), pengarang kitab *Tajrīd al-Tamhīd limā fi Muwaṭṭa' min al-Ma'āni wa al-Asānīd*, *Kitab al-Durar fi Ikhtīṣār Maghāzī wa al-Siyar*, *al-Isṭifāb fi Ma'rifaḥ al-Aṣḥāb* dan *Jāmi' Bayān al-'Ilm wa Faḍlihi*. Lihat, al-Nablāwī, 'Abd al-Rahmān (1988), "al-Imām Yūsuf bin 'Abd al-Barr; Tarjamatuhu wa Ihtimāmātuhu al-Fikriyyah wa al-Tarbawīyyah" dalam *Min A'lām al-Tarbīyyah al-'Arabīyyah al-Islāmiyyah*, j.2, h. 297-322.
- ⁸ Beliau ialah Muḥammad bin Muḥammad bin Ahmad al-Ṭūsi al-Ghazālī (450H-505H) dilahirkan di Ṭūs. Antara karya beliau berkaitan pendidikan ialah *Ayyuha al-Walad*, *Mizān al-'Amal*, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* dan sebagainya, lihat 'Alī al-Ḥāj, Fā'iz Muḥammad (1988), "Abū Ḥāmid

Zarnūjī (m.620H),⁹ Ibn Jamā'ah al-Kinānī (m.733H),¹⁰ Muhammad al-Dhahabī (m.748H),¹¹ Hāji Khalīfah (m.1067H)¹² dan sebagainya. Makalah ini akan mengetengahkan huraian satu daripada pemikiran tokoh di atas iaitu pemikiran Abū Ḥanīfah dan ia akan membincangkan persoalan tujuan pendidikan dan kaedah pengajaran Abū Ḥanīfah berdasarkan kitab *al-Ālim wa al-Muta'allim*. Analisis juga akan didasarkan kepada kenyataan beliau dalam kitab-kitab yang

al-Ghazālī" dalam *Min A'lām al-Tarbiyyah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah*, j.3, h. 29-57; 'Abd al-Amīr Shams al-Dīn (1990), *al-Fikr al-Tarbawī 'inda al-Ghazālī*, Lubnan: al-Sharkah al-'Ālamiyyah li al-Kitāb, h. 13-20.

- ⁹ Burhān al-Islām al-Zarnūjī (539H-620H), pengarang kitab *Ta'lim al-Muta'allim Tarīq al-Ta'allum*. Lihat, Sayyid Aḥmad 'Uthmān (1989), *al-Ta'allum 'inda Burhān al-Islām al-Zarnūjī*, Qaherah: Maktabah Anglo; Wan Suhaimi Wan Abdullah (2002), "Falsafah Pengajaran dan Pembelajaran dalam Islam: Suatu Analisis Karya al-Zarnūjī", *Jurnal AFKAR*, Bil. 3, Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, h. 165-186, selepas ini disebut Falsafah Pengajaran.
- ¹⁰ Beliau ialah Ibrāhīm bin 'Abd al-Raḥīm bin Muḥammad al-Kinānī (639H - 733H), pengarang *Tadhkirah al-Sāmi' wa al-Mutakallim fi Adab al-Ālim wa al-Muta'allim*. Lihat, 'Abd al-'Āl, Ḥasan Ibrāhīm (1988), "al-Fikr al-Tarbawī 'inda Badr al-Dīn Ibn Jamā'ah" dalam *Min A'lām al-Tarbiyyah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah*, j.3, h. 275-319; Shams al-Dīn, 'Abd al-Amīr (t.t.), *al-Madhhab al-Tarbawī 'inda Ibn Jamā'ah*, Beirut: al-Shaikah al-'Ālamiyyah li al-Kitāb, h. 14; Abudin Nata (2000), *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, h. 111-127.
- ¹¹ Beliau ialah Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uthmān bin Qaymāz bin al-Shaykh 'Abd Allāh (673H-748H), pengarang kitab *Bayān Zaḥl al-'Ilm wa al-'Ālab*. Lihat al-Nahlāwī, 'Abd al-Raḥmān (1988), "al-Imām Muḥammad al-Dhahabī; Tarjamatuhu wa Ba'di Ārā'ihī wa Asālibihī al-Tarbawiyah: Dirāsah Tahliyyah Tarikhiyyah" dalam *Min A'lām al-Tarbiyyah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah*, j.3, h. 29-65.
- ¹² Beliau ialah Muṣṭafā bin 'Abd Allāh, dikenali dengan Hāji Khalīfah atau Kātib Celabī (1017H-1067H) dilahirkan di Istanbul, pengarang *Kashf al-Zunūn*. Lihat pengantar kitabnya Hāji Khalīfah, Muṣṭafā bin 'Abd Allāh (t.t.), *Kashf al-Zunūn 'An Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, j.1, Baghdad: Maktabah al-Muthannā, h.1-18, seterusnya disebut *Kashf al-Zunūn*. Lihat juga, 'Imād al-Dīn Khalil (1988), "Hāji Khalīfah" dalam *Min A'lām al-Tarbiyyah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah*, j.4, h. 175-177.

lain di samping nukilan-nukilan berkaitan. Keperluan mengemukakan pemikiran pendidikan Abū Ḥanīfah ini agak mendesak kerana ia masih lagi belum diketengahkan secara komprehensif. Kajian dan tulisan mengenai beliau hanya berkisar tentang biografi,¹³ ketokohan beliau dalam disiplin fiqh,¹⁴ Kalam¹⁵ dan hadith¹⁶ sahaja, sedangkan beliau juga turut diiktiraf sebagai sarjana terawal yang menghasilkan karya pendidikan dalam Islam.¹⁷

-
- ¹³ Antaranya ialah Muṣṭafā Al-Shak'ālī (1983), *Imām al-A'zam Abū Ḥanīfah al-Nu'mān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāniyyah; al-Sharqāwī, 'Abd al-Rahmān (1985), *Shakhṣiyyat Islāmiyyah: A'immah al-Tis'ah*. Beirut: al-'Aṣr al-Ḥadīth; Kāmil Muḥammad Muḥammad 'Uwayḍah (1992), *al-Imām Abū Ḥanīfah al-Nu'mān bin Thābit al-Taymī al-Kūfī, Faqīh Ahlī al-'Irāq wa Imām Aṣḥāb al-Ra'yi*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah; Nu'mānī, Shibli (2005), *Imām Abū Ḥanīfah: Life and Work*, M. Hādī Hussain (terj.), c.6, New Delhi: Kitab Bhavan.
- ¹⁴ Antaranya ialah al-Albani, Wabī Sulaymān Ghāwījī (1973), *Abū Ḥanīfah al-Nu'mān: Imām al-A'immah al-Fuqahā'*, Dimashq: Dār al-Qalam; Muḥammad Abū Zahrah (t.t.), *Abū Ḥanīfah: Hayatuhu, wa 'Aṣruhu wa 'Arā'uhu wa Fiqhuhu*, Qaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- ¹⁵ Antaranya ialah Iblāgh, 'Ināyat Allāh (1971), *Imām al-A'zam Abū Ḥanīfah al-Mutakallim*, T.T.P.: al-Majlis al-'Alā li al-Shu'un al-Islāmiyyah, seterusnya disebut *Imām al-A'zam*.
- ¹⁶ Antaranya ialah al-Nu'mānī, Muḥammad 'Abd al-Rashīd (1995), *Makānah al-Imām Abi Ḥanīfah fi al-Ḥadīth*, c.4, Ḥalab: Maktab al-Maṭbu'āt al-Islāmiyyah; al-Sa'dī, 'Abd al-'Azīz Yahyā (2005), *Imām al-A'zam Abū Ḥanīfah wa al-Thuna'iyat fi Masānidih*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- ¹⁷ Beberapa sarjana pendidikan Islam menisbahkan tokoh yang pertama menulis dan menghasilkan karya dalam bidang pendidikan ialah Abū Ḥanīfah al-Nu'mān (m.150H), antaranya, Ahmad Shalabī, Ṣalah Muḥammad al-Khaymī & Nadhīr Ḥamdān, Mājid 'Irsān al-Kilānī dan Yahyā Ḥasan 'Alī Murād. Terdapat juga sarjana dan pengkaji yang menyatakan sarjana pertama yang menulis tentang pendidikan ialah Ibn Saḥnūn (m.226) iaitu melalui *Risālah Adab al-Mu'allimīn*, tetapi berdasarkan bukti penulisan yang sampai kepada kita hari ini para sarjana berpendapat bahawa Abū Ḥanīfah merupakan sarjana terawal menghasilkan karya dalam bidang pendidikan samada dalam bentuk pemikiran yang direkod dalam penulisan tersendiri ataupun sebagai suatu yang dinukilkan oleh pelajarinya. Dari segi praktis dan amalan pendidikan pula, jelas bahawa Abū Ḥanīfah adalah

Pengenalan Ringkas Abū Ḥanīfah

Abū Ḥanīfah (m.150H/767M) ialah al-Nu'mān bin Thābit bin Zuṭa bin Māh al-Taymī al-Kūfī, atau menurut suatu riwayat lain ialah al-Nu'mān bin Thābit bin al-Nu'mān bin al-Marzubān. Kebanyakan sarjana Islam berpendapat bahawa beliau lahir pada tahun 80H/699M, semasa zaman khalifah 'Abd al-Malik bin Marwān. Beliau meninggalkan banyak sumbangan asli kepada dunia Islam, termasuklah dalam bidang pendidikan.¹⁸ Terdapat 23 karya yang dinisbahkan kepada beliau,¹⁹ dan Kitab *al-Ālim wa al-Muta'allim* ini merupakan karya penting beliau dalam bidang pendidikan. Mengenai kesahihan penisbahan kesemua karya tersebut termasuklah Kitab *al-Ālim wa al-Muta'allim* ini, ia ditegaskan oleh sejumlah ulama' seperti al-Isfarāyīnī

sarjana yang lebih awal daripada Ibn Sahnūn. Beliau terlibat secara langsung dalam pendidikan dan pengajaran. Lihat komentar berkenaan isu ini dalam Yahyā Ḥasan 'Alī Murād (2003), *Ādāb al-Ālim wa al-Muta'allim 'inda Mufakkirīn al-Muslimīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 230, seterusnya disebut *Ādāb al-Ālim*. Lihat juga, Aḥmad Shalabī (t.t.), *Tārīkh al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*, Qaherah: Maktabah Anglo, h. 20; al-Zarnūjī, Burhān al-Dīn (1987), *Ta'lim al-Muta'allim Tarīq al-Ta'allum*, taḥqīq Ṣolah Muḥammad al-Khaymī & Nadhīr Ḥamdān, Dīmashq: Dār Ibn Kathīr, h. 5; al-Kilānī, Mājid 'Irsān (1987), *Tatawwur Maḥūm al-Nazariyyah al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*, c.2, Maḍīnah: Maktabah Dār al-Turāth, h. 88-89, seterusnya disebut *Tatawwur*; Wan Suhaimi Wan Abdullah (2002), *Falsafah Pengajaran*, h. 171.

¹⁸ Aynān Muḥammad 'Abd al-'Azīz (2008), *al-Turāth al-Tarbiyyah fī al-Madīnah al-Ḥanafī*, Iskandariyyah: Maktabah al-'Ilm wa al-Imān, h. 10.

¹⁹ Lihat senarai karya beliau dalam, Abū al-Faraj Muḥammad bin Abū Ya'qūb Ishāq al-Nadīm (1996) *al-Fihrist*, taḥqīq Yūsuf 'Alī Ṭawīl, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 343, seterusnya disebut *al-Fihrist*; Ḥājī Khalīfah, Muṣṭafā bin 'Abd Allāh (1982), *Kashf al-Zunūn*, h. 1437; al-Baghdādī al-Bābānī, Ismā'il Bāshā (1955), *Hadiyyah al-'Arīfū: Asmā' al-Mu'allafīn wa Athār al-Muṣannafīn*, j. 2, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, h. 495, seterusnya disebut *Hadiyyah*; Brockelmann, Carl (1993), *Tārīkh al-Adab al-'Arabī*, Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī (terj.). Qaherah: Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, h. 252; Sezgin, Fuat (1983), *Tārīkh al-Turāth al-'Arabī*, Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī (terj.), j.1, juz. 3, T.T.P: Idārah al-Thāqafah wa al-Nashr bi al-Jāmi'ah, h. 32.

(m.471H) dan Hāfīz al-Dīn Muḥammad al-Kurdārī (m.827H). al-Isfarāyīnī umpamanya inengatakan bahawa periwiyatan karya-karya tersebut adalah boleh dipercayai (*thiqah*), dengan jalan yang yakin dan rantaian sanad yang tepat (*ṣahīh*).²⁰ Abū Ḥanīfah meninggal dunia di Baghdād pada tahun 150H/767M, iaitu ketika berumur 70 tahun.²¹

-
- ²⁰ Abū al-Muzfir al-Isfarāyīnī (1940), *al-Tabṣīr fi al-Dīn wa Tamyīz al-Firqah al-Nājiyah 'an Firqah al-Hālikīn*, taḥqīq Muḥammad Zāhid bin al-Ḥasan al-Kawtharī, T.T.P: Maḥba'ah al-Anwār, h. 113-114, seterusnya disebut *al-Tabṣīr*.
- ²¹ Untuk maklumat lanjut mengenai biografi Imam Abū Ḥanīfah lihat antaranya Ibn Sa'ad (t.t.), *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, j. 6. Beirut: Dār Ṣādir, h. 368-369; al-Rāzī, 'Abd al-Rahmān bin Abū Ḥatīm Muḥammad bin Idrīs (2002), *al-Farḥ wa al-Ta'dīl*, taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, j. 8. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 513-515; al-Jurjānī, 'Abd Allāh bin 'Udayy (1997), *al-Kāmīl fi Du'afā' al-Rijāl*, taḥqīq 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ & 'Abd al-Fattāh Abū Sunnah, j.8. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h.235-246, seterusnya disebut *al-Kāmīl*; al-Namīrī, Abu Yūsuf bin 'Abd Allāh bin 'Abd al-Barr (t.t.), *al-Intiqā' fi Faqā'ih al-Thalāthah al-'A'immah al-Fuqahā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, seterusnya disebut *al-Intiqā'*; al-Shaybānī, al-Mubārak bin Muḥammad bin Muḥammad bin 'Abd al-Karīm (2003), *al-Mukhtar min Manāqib al-Akhyār li Ibn Athīr*, taḥqīq Ma'mūn al-Ṣaghīrjī, 'Aduān 'Abd Rabbīh & Muḥammad Adīb al-Jādir, UEA: Markaz Zāyid li al-Turāth wa al-Tārīkh, h. 87-105, seterusnya disebut *al-Mukhtar*; Ibn Khallikān, Shams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin Abū Bakr (1969), *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, taḥqīq Iḥsān 'Abbās, j. 5. Beirut: Dār al-Thaqāfah, h. 405-415, seterusnya disebut *Wafayāt*; al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uthmān (1996), *Siyar al-A'lam al-Nubalā'*, taḥqīq Shu'ayb al-Arnout & Husayn Asad, c.11, j. 6, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, h.390-403, seterusnya disebut *Siyar*; *idem* (1985), *al-Ibr fi Khabar mau Ghabar*, taḥqīq Muḥammad al-Sa'id Ibn Basyūnī Zaghlūl, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 164-165; al-Yāfī'i, 'Abd Allāh bin As'ad bin 'Alī bin Sulaymān (1997), *Mir'āt al-Jinān wa Ibrāt al-Yaqazān fi Ma'rifat ma Yu'tabar min Hawādith al-Zamān*, taḥqīq Khalīl Manṣūr, j.1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 242-245, seterusnya disebut *Mir'āt*; al-Makkī, al-Muwaffaq bin Aḥmad (1981), *Manāqib Abī Ḥanīfah*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, seterusnya disebut *Manāqib*; al-Kurdārī, Hāfīz al-Dīn bin Muḥammad (1981), *Manāqib Abī Ḥanīfah*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, seterusnya disebut *Manāqib*; al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar Shihāb al-Dīn

Kitab *al-'Ālim wa al-Muta'allim* dan Kesahihan Nisbahnya
Para sarjana Islam termasuk Ibn al-Nadīm (m.380H),²² al-Isfarāyīnī (m.471H),²³ al-Muwaffaq al-Makkī (m.568H),²⁴ Ḥāfiẓ al-Dīn Muḥammad al-Kurdarī (m.827H),²⁵ Ḥājī Khalīfah (m.1067H)²⁶ dan Ismā'īl Bāshā al-Baghdādī al-Bābānī²⁷ menegaskan bahawa Kitab *al-'Ālim wa al-Muta'allim* merupakan karya sah yang dinukilkan daripada Abū Ḥanīfah. Bahkan al-Muwaffaq al-Makkī (m.568H) dan al-Kurdarī (m.827H) sendiri ada menukilkan sebahagian teks kitab tersebut dalam karangan mereka.²⁸

Kitab *al-'Ālim wa al-Muta'allim* ini diriwayatkan oleh sekumpulan perawi dan ditulis oleh sarjana terkemudian. Tinjauan terhadap beberapa penulisan dan manuskrip kitab ini menunjukkan terdapat beberapa rantaian sanad; tiga rantaian sanad telah dikemukakan oleh al-Muwaffaq al-Makkī (m.568H)²⁹ dan ianya disepakati oleh al-Kurdarī (m.827H),³⁰ manakala sanad yang ketiga dikemukakan oleh al-Kawtharī, iaitu sebagaimana yang tercatat pada manuskrip Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.³¹ Selain itu, terdapat

(2001), *Tahdhib al-Tahdhib*, i'timā' Ibrāhīm Zaybāq & 'Ādil Murshid, j. 4. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, h. 229-231; al-Hanbali, 'Abd al-Ḥayy bin Aḥmad bin Muḥammad bin al-Imād (1998), *Shadharāt al-Dhahab fi Akhbār Man Dhahab*, taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, j.1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 382-384, seterusnya disebut sebagai *Shadharāt*.

²² Ibn al-Nadīm (1996) *al-Fihrist*, h. 343.

²³ Abū al-Muzfir al-Isfarāyīnī (1940), *al-Tabṣīr*, h. 113.

²⁴ Al-Muwaffaq al-Makkī (1981), *Manāqib*, h. 76 dan 86.

²⁵ Al-Kurdarī (1981), *Manāqib*, h. 122.

²⁶ Ḥājī Khalīfah (1982), *Kashf al-Zunūn*, li. 1437.

²⁷ Al-Baghdādī al-Bābānī (1955), *Hadiyyah*, li. 495.

²⁸ Lihat, al-Muwaffaq al-Makkī (1981), *Manāqib*, h. 76 dan 86; al-Kurdarī (1981), *Manāqib*, h. 159.

²⁹ Al-Muwaffaq al-Makkī (1981), *Manāqib*, h. 76 dan 86.

³⁰ Lihat, al-Kurdarī (1981), *Manāqib*, h. 159.

³¹ Lihat manuskrip Dār al-Kutub al-Miṣriyyah (Qaherah, 53082, Folio; 2A). Bandingkan dengan Abū Ḥanīfah (2001), *al-'Ālim wa al-Muta'allim*, taḥqīq Muḥammad Zāhid bin Ḥasan al-Kawtharī, Miṣr: al-Maktabah al-

dua rantaian sanad lain yang dicatat pada permulaan manuskrip koleksi Istanbul³² dan Leiden.³³ Kewujudan catatan sanad-sanad ini menguatkan bukti bahawa karya ini merupakan karya yang dinukilkan daripada Abū Ḥanīfah secara sah.

Ini dari segi sanad. Manakala dari segi kandungannya pula, Kitab *al-‘Ālim wa al-Muta‘allim* memaparkan suatu catatan dialog pengajaran antara Abū Ḥanīfah dengan salah seorang murid beliau iaitu Abū Muṭī‘ (m.197H).³⁴ Ia memuatkan perbincangan terperinci mengenai persoalan akidah dan perkara-perkara asas agama. Ia juga mengandungi beberapa perbahasan berkaitan beberapa aspek falsafah pendidikan dan pengajaran. Berdasarkan paparan dialog yang dicatatkan dalam kitab ini, ia jelas menyebut Abū

Azhariyyah li al-Turāth, h. 5 dan 10, seterusnya disebut *al-‘Ālim*, Iblāgh, Ināyat Allāh (1971), *Imām al-A‘zam*, h. 112; al-Kawtharī, Muḥammad Zahid bin Ḥasan (1998), *Ta‘nīb al-Khaṭīb ‘alā mā Sāqahu fi Tarjūmah Abī Ḥanīfah Min al-Akādhib*, Qaḥerah: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, h. 138.

³² Lihat manuskrip Murad Molla no. 1394 (Folio 449A); Yeni Cami no. 1190 (Folio 297A); Fatih no. 5392 (Folio; 1A); Resid Efendi no. 1016-3 (Folio; 3A); Es‘ad Efendi no. 3522 (Folio; 11A); Asir Efendi no. 412-1 (Folio; 64A); Damad Ibrahim no. 297 (Folio; 388A); A-Tekelioglu no. 858-1 (Folio; 39A); Ibrahim Efendi no. 866-3 (Folio; 4A); Kadizade Mehmud no. 549 (Folio; 60A) dan Yazma Bagislar no. 717 (Folio; 1A).

³³ Lihat manuskrip Universiti Leiden (R.Univ.Bibliotheek, Leiden 6375, Folio 170A).

³⁴ Beliau ialah al-Ḥakam bin ‘Abdullah bin Salamah bin ‘Abd al-Raḥmān, dikenali sebagai Abū Muṭī‘ al-Balkhī, merupakan salah seorang murid Abū Ḥanīfah yang meriwayatkan kitab *al-Fiqh al-Akbar II* dan juga salah seorang nama yang tercatat dalam rantaian perawi kitab *al-‘Ālim wa al-Muta‘allim*. Beliau meninggal dunia pada tahun 197H ketika berumur 84 tahun. Lihat mengenai latar belakang beliau al-Dhababī, Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān (t.t.), *Mizān al-I‘tidāl fi Naqd al-Rijāl*, taḥqīq ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, j.1, h. 574; al-Kurdārī (1981), *Manāqib*, h. 515; Qutlubaghā, Zayn al-Dīn (1962), *Tāj al-Yarājum fi Tabaqāt al-Ḥanāfiyyah*, Baghdad: Maṭba‘ah al-‘Anī, h. 87.

Ḥanīfah sebagai guru (*mu'allim*) dan ini cukup untuk membuktikan bahawa idea dan pemikiran utama yang terkandung dalam kitab ini adalah dari Abū Ḥanīfah, dan walaupun beliau tidak menulisnya namun ia diriwayatkan secara langsung oleh muridnya yang bertindak sebagai *muta'allim* dalam karya ini.

Tujuan Pendidikan Menurut Abū Ḥanīfah

Perbincangan berkenaan tujuan pendidikan adalah satu dari aspek penting apabila memperkatakan tentang falsafah pendidikan. Bahkan tidak keterlaluan jika ditegaskan bahawa perbezaan di antara sesuatu falsafah pendidikan itu merujuk secara dasarnya, antara lain, kepada perbezaan tujuan pendidikan yang digariskan. Tambahan lagi, tujuan pendidikan ini juga akan mempengaruhi kaedah dan pendekatan pendidikan yang akan digunakan dalam proses pengajaran. Pemilihan topik tujuan pendidikan dan kaedah pengajaran Abū Ḥanīfah ini bertujuan untuk mengetengahkan beberapa aspek pemikiran beliau berkaitan pendidikan.

Perbincangan tentang tujuan pendidikan dimuatkan pada permulaan dialog Kitab *al-Ālim wa al-Muta'allim*. Ini menampakkan keperihatinan Abū Ḥanīfah dan Abū Muṭī' terhadap isu ini, juga kesedaran mereka tentang kepentingannya dalam pendidikan dan pengajaran. Persepsi ini bertepatan dengan perbincangan falsafah pendidikan yang menekankan betapa matlamat dan tujuan pendidikan itu penting kerana ia bertindak sebagai asas yang akan mempengaruhi segala aspek pendidikan yang lain³⁵

³⁵ Lihat tentang kepentingan tujuan pendidikan al-Shaybānī, 'Umar Muḥammad al-Tūmī (1975), *Falsafah al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*, Tarabulus: al-Syarkah al-'Āmmah li al-Nashr wa al-Tawzī', h. 281-282, seterusnya disebut *Falsafah*; Mursī, Muḥammad Munir (1982), *Falsafah al-Tarbiyyah Ittijāmiyah wa Maḍārisuhā*, Qaḥerah: 'Ālam al-Kutub, h. 112; al-Nahlāwī, 'Abd al-Raḥmān (1987), *Uṣūl al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah wa*

termasuk penggubalan polisi dan pembentukan kurikulum.³⁶

Pandangan Abū Ḥanīfah tentang tujuan pendidikan boleh diamati melalui kenyataan beliau mengenai kedudukan ilmu dan amalan. Menegaskan tentang persoalan tujuan pendidikan ini beliau mengatakan:

Ketahuilah, bahawa sesuatu perbuatan itu menurut [panduan] ilmu sebagaimana anggota badan menurut [panduan] penglihatan. Maka sesungguhnya ilmu [yang] disertai [dengan] perbuatan yang sedikit adalah lebih bermanfaat [berbanding] kejahilan [yang] disertai perbuatan yang banyak. Ia umpama bekalan yang sedikit yang jelas keperluan dan kegunaannya (*ma'a al-hidāyah bihā*) [bagi seseorang] ketika bermusafir, [adalah] lebih bermanfaat berbanding bekalan yang banyak pada mereka yang tidak tahu menggunakannya (atau tidak mengetahui keperluannya). Kerana itulah, Allah Ta'ālā berfirman [yang bermaksud]: "Katakanlah lagi [kepadanya]: "Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui? Sesungguhnya orang-orang yang dapat mengambil pelajaran dan peringatan hanyalah orang-orang yang berakal sempurna."³⁷

Asālibihā fi al-Bayt wa al-Madrasah wa al-Mujtama', c.2, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, h. 106.

³⁶ Kepentingan matlamat pendidikan dalam pembentukan kurikulum pendidikan turut diakui oleh pemikir Barat seperti Tyler yang mengemukakan model kurikulum berasaskan matlamat pendidikan. Beliau mengemukakan perbincangan mengenainya dalam sebahagian besar bukunya, lihat Tyler, Ralph W. (1949), *Basic Principles of Curriculum and Instruction*, Chicago: The University of Chicago Press, h. 3-62. Lihat juga, Mok Soon Sang (2009), *Falsafah dan Pendidikan di Malaysia*, Selangor: Penerbit Multimedia Sdn Bhd, h. 200-201.

³⁷ Abū Ḥanīfah (2001), *al-Ālim*, h. 11.

Berdasarkan kenyataan ini, tujuan pendidikan menurut Abū Hanīfah merangkumi; pertama, untuk memperoleh ilmu dan kefahaman; dan kedua, untuk meningkatkan kualiti amalan seseorang.

a) Memperoleh Ilmu dan Kefahaman

Penegasan terhadap tujuan ini dapat difahami melalui beberapa kias yang Abū Hanīfah kemukakan dalam karyanya ini, dan juga melalui jawapan yang beliau kemukakan ketika menjawab soalan Abū Muṭī'.

Dalam teks yang telah dikemukakan di atas, Abū Hanīfah mengemukakan dua kias. Kias yang pertama membandingkan di antara ilmu dengan mata dari sudut peranannya, kerana kedua-dua ilmu dan mata berperanan sebagai panduan kepada amalan atau anggota manusia. Manakala kias yang kedua pula adalah antara ilmu dan kejahilan di mana ilmu diibaratkan scumpama bekalan yang bermanfaat lagi diketahui kemanfaatan dan penggunaannya (*zād ma'a al-hidāyah bihā*), manakala kejahilan pula diibaratkan seperti bekalan yang tidak bermanfaat kepada empunya disebabkan dia tidak mengetahui manfaat dan penggunaannya.³⁸

Dari sini kedudukan dan kepentingan ilmu dan kefahaman dapat difahami. Ilmu dan kejahilan, sebagaimana dalam kias yang kedua, diibaratkan seperti bekalan bagi seseorang musafir yang mengembara. Ia hanya akan bermanfaat dan mampu dimanfaatkan oleh sipengembara tersebut jika dia tahu kepentingan dan kegunaan bekalan tersebut dan sebaliknya bekalan tersebut tidak berguna dan tidak akan dapat dimanfaatkannya sekiranya dia jahil tentang kegunaan bekalan tersebut. Ilmu digambarkan sebagai bekalan yang bermanfaat dan difahami kegunaannya; walau ia sedikit sekalipun ia tetap berguna dan boleh dimanfaatkan oleh sipengembara. Sebaliknya kejahilan digambarkan sebagai bekalan yang sia-sia; walau banyak

³⁸ *Ibid.*

sekalipun ia tetap tidak berguna kerana manfaat dan kegunaannya tidak difahami. Oleh yang demikian, ilmu dan kejahilan adalah penentu bagi seseorang itu memanfaatkan apa yang dimilikinya dan juga mempergunakannya dengan cara dan demi tujuan yang baik. Sesuatu bekalan yang berguna dan mencukupi sekali pun tidak akan mendatangkan sebarang kemanfaatan jika pemiliknya jahil tentang manfaat dan kegunaan bekalan tersebut.

Hal yang sama turut ditegaskan melalui kias yang pertama walaupun secara tidak langsung, di mana ilmu bertindak sebagai panduan kepada amalan sebagaimana mata berperanan memandu anggota yang lain. Ilmu yang dimaksudkan dalam kias ini pastinya suatu ilmu yang disertai kefahaman, kerana ilmu yang terasing daripada kefahaman tidak akan mampu menjadi 'pemandu' kepada amalan. Unsur kefahaman ini jelas dapat diperhatikan dalam konsep ilmu Abū Ḥanīfah ialah hanya ilmu yang disertai dengan kefahaman sahaja yang layak untuk dikiaskan dengan mata dan peranannya memandu anggota badan atau dengan bekalan yang bermanfaat serta pengetahuan tentang kegunaannya. Scsungguhnya ilmu berkualiti sebeginilah yang disasarkan oleh beliau dalam usaha pendidikan beliau.

Di samping itu, Abū Ḥanīfah turut merujuk kepada kualiti ilmu sebegini ketika beliau menerangkan tentang siapakah golongan yang paling jahil.³⁹ Golongan yang paling jahil menurut beliau ialah mereka yang tidak mengetahui kebenaran dan kebatilan. Akibatnya, mereka membenar atau mengiakan semua pendapat walaupun ia bertentangan dengan kebenaran itu sendiri. Golongan ini diibaratkan seperti empat golongan yang diberikan baju berwarna putih.⁴⁰ Kesemua golongan tersebut masing-masing mengemukakan pelbagai tanggapan peribadi tentang warna

³⁹ *Ibid.*, h. 13.

⁴⁰ *Ibid.*

baju tersebut. Tiga golongan daripadanya masing-masing mengatakan ia berwarna merah, berwarna kuning dan berwarna hitam. Manakala golongan yang keempat ialah mereka yang menyakini bahawa baju itu sebenarnya berwarna putih tetapi pada masa yang sama mereka tidak menafikan pandangan ketiga-tiga golongan terdahulu, malah mengiakkannya. Golongan yang keempat inilah yang dimaksudkan oleh Abū Hanifah sebagai golongan yang paling jahil. Ini kerana walaupun mereka mempunyai jawapan dan pendapat yang tepat tentang warna sebenar baju tersebut, namun mereka tidak mempunyai pendirian yang tegas terhadap ketiga-tiga pandangan yang lain, sebaliknya turut memperakui pendapat tersebut sebagai benar. Hal ini berlaku disebabkan mereka tidak yakin dengan pendapat mereka sendiri kerana ilmu dan kefahaman yang mereka miliki tidak tepat dan mendalam. Hasilnya, mereka menerima semua pendapat walaupun ia bertentangan dengan kebenaran itu sendiri.

Seterusnya, bagi menggambarkan situasi golongan ini Abū Hanifah menyebut suatu contoh pendirian mereka tentang kedudukan seseorang yang melakukan zina dan hukum orang yang meninggalkan dunia sebelum sempat menunaikan haji. Di sini beliau menyerlahkan kekeliruan golongan yang tidak berpendirian tegas ini dengan katanya:

Mereka semua [samalah seperti] golongan manusia yang mengatakan: Sesungguhnya kami mengetahui bahawa orang yang berzina tidak [menjadi] kafir, manakala mereka yang berpendapat bahawa orang yang berzina apabila [dia melakukan] zina dicabut daripadanya iman sebagaimana tercabutnya baju adalah benar dan kami tidak mendustakannya.⁴¹

⁴¹ Hadith yang mempunyai makna yang sama juga dikemukakan oleh al-Bayhaqī dalam *Shu'ab al-Īmān* dan Abū al-'Izz al-Hanafī dalam *Sharḥ 'Aqidah al-Taḥāwīyyah*. Lihat, al-Bayhaqī, Ahmad bin al-

Mereka [juga] berkata: Sesungguhnya sesiapa yang meninggal dunia [namun] belum [sempat menunaikan] haji [sedangkan] dia berkemampuan [melaksanakan] haji, maka kami katakan [dia adalah] orang yang beriman, kami menunaikan solat [ke atas jenazah]nya, kami memohon keampunan buatnya dan kami menggantikan (*qaḍā*) hajinya [itu], [namun] kami tidak mendustakan kenyataan yang mengatakan: Dia meninggal dunia [seperti matinya] seorang *Yahūdī* atau [matinya] seorang *Naṣrānī*.⁴² Golongan [sebegini] mengingkari pendapat

Husayn (1990), *Shu'ab al-Īmān*, tahqīq Muḥammad al-Sa'īd bin Basyīnī Zaghālī, j.4, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 351-353; Abū al-'Izz al-Ḥanafī, 'Alī bin 'Alī bin Muḥammad (r.t.), *Sharḥ al-Taḥāwīyyah fi al-'Aqīdah al-Salafīyyah*, Qaḥerah: Maktabah Dār al-Turāth, h. 271. Pada pendapat Abū Ḥanīfah, hadith tersebut hendaklah dita'wilkan maknanya. Iman seseorang akan tercabut jika dia berzina dan dalam masa yang sama turut menghalalkan perbuatan tersebut kerana dengan sebab pegangan sedemikian iman mereka dianggap tercabut. Ia juga boleh dita'wilkan dengan maksud tercabut daripada iman yang sempurna kerana kegagalan mereka meninggalkan maksiat menjadikan iman mereka tidak sempurna lagi. Sebaliknya mereka yang melakukan zina atau sebarang maksiat lain dengan tidak mengingkari pengharamannya tidak kafir tetapi dikenali sebagai orang beriman yang berdosa atau *fāsiq*. Lihat komentar Ibn Fūrak terhadap isu ini dalam manuskrip huraian kepada kitab tersebut, Manuskrip Murad Molla, no. 1827, folio 179B. Lihat juga, Muḥammad bin Husayn bin Fūrak (2009), *Sharḥ al-'Ālim wa al-Muta'allim*, tahqīq Alḥmad 'Abd al-Raḥīm Sayīḥ & Tawfīq 'Alī Wahbah, Qaḥerah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, h. 100-101.

⁴² Kedua-dua contoh ini dikemukakan oleh Abū Ḥanīfah bagi menjelaskan betapa golongan tersebut terkeliru terhadap kedudukan kedua-dua pendapat yang jelas bertentangan. Golongan yang menyatakan bahawa mereka yang melakukan dosa besar adalah kafir ini ialah golongan *Khawārij* dan pendapat ini bertentangan dengan pendapat Ahli Sunnah wa al-Jamā'ah yang menegaskan bahawa mereka yang melakukan dosa besar masih lagi dikira sebagai mukmin, namun mereka dikategorikan sebagai orang yang *fāsiq*. Lihat komentar Ibn Fūrak terhadap isu ini dalam Manuskrip Murad Molla, no. 1827, folio 179B. Untuk maklumat lanjut mengenai

Shr'ah [tetapi dalam masa yang sama] mendokong pandangannya, mereka mengingkari pendapat *Khawārij* [tetapi dalam masa yang sama] menerima pandangannya, mereka [juga] mengingkari pendapat *Murji'ah* [tetapi dalam masa yang sama] mereka mengiakan pendapatnya.⁴³

Demikianlah kesannya akibat kualiti ilmu dan kefahaman yang tidak lengkap menurut Abū Ḥanīfah. Golongan tersebut dilihat terkeliru dengan pendapat sendiri dan tidak mampu membezakan antara kebenaran dan kebatilan.

Selain itu, semasa menjawab soalan Abū Muṭī' berkaitan kepentingan ilmu dan implikasi kejahilan terhadap kebenaran dan kesalahan, Abū Ḥanīfah menjelaskan bahawa jika mereka gagal mengenalpastinya mereka akan sentiasa berada dalam kejahilan, keraguan (*shubhah*), dan keliru tentang golongan yang manakah patut dikasihi dan dibenci.⁴⁴ Ini kerana mereka tidak tahu yang manakah yang benar untuk dipegangi dan yang manakah yang salah untuk dijaui.

Bertitik tolak daripada sini, Abū Ḥanīfah menjelaskan pertentangan di antara kebenaran dan kebatilan dan betapa pendidikan itu bermatlamatkan membekal ilmu dan kefahaman agar pelajar mampu memahami dan membezakan di antara kebenaran dan kebatilan. Hal ini, menurut beliau, selaras dengan psikologi manusia kerana jiwa manusia tidak akan mengiktiraf dan menerima sesuatu itu sebagai benar dan batil secara serentak, sebaliknya akan cenderung sama ada memilih salah satu

golongan *Khawārij* dan pendapat mereka, rujuk al-Baghādī, 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad (2005), *al-Farq Bayn al-Firaq*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 49-75; al-Shahrastānī, Muḥammad bin 'Abd al-Karīm (t.t.), *al-Milal wa al-Niḥal*, taḥqīq Muḥammad bin Farīd, Qaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah, h. 129-148.

⁴³ Abū Ḥanīfah (2001), *al-'Ālim*, h. 13.

⁴⁴ *Ibid.*

daripadanya sebagai benar ataupun menolak kedua-duanya.⁴⁵ Ini kerana kebenaran dan kebatilan adalah dua perkara yang bertentangan dan mustahil berkumpul dan diterima kedua-duanya.

Menjelaskan pendapat Abū Ḥanīfah ini, Abū al-Layth al-Samarqandī menegaskan bahawa:

...setiap perkara boleh dikenal pasti dengan mengetahui perkara yang berlawanan dengannya (*bi aḍḍādiḥā*); sesiapa yang tidak mengenali kufur maka dia tidak mengenali iman, dan sesiapa yang tidak mengenali bid'ah dan kesesatan, dia tidak mengenali hidayah serta istiqamah (*ihṭidā' wa istiqāmah*).⁴⁶

Kenyataan ini menguatkan lagi pandangan Abū Ḥanīfah bahawa kebenaran boleh diccrapi dengan cara mengetahui perkara yang berlawanan dengannya. Pengetahuan sebegini akan menjelaskan betapa kebenaran dan kebatilan tidak akan berhimpun pada sesuatu masa, bahkan ia bertentangan antara satu dengan yang lain.

Selanjutnya, Abū Ḥanīfah turut menolak segolongan yang menggunakan hadith Nabi s.a.w. untuk menyokong pendapat mereka yang bertentangan tanpa menyelidiki dan memahami ilmu hadith secara mendalam. Mereka ini tanpa segan silu berucap di hadapan manusia dengan menyatakan pelbagai pendapat yang kononnya disokong oleh hadith Nabi s.a.w., padahal apa yang mereka nyatakan adalah pendapat yang telah dibatal hukumnya (*mansūkh*). Hal ini terjadi kerana mereka tidak mempunyai ilmu dan kefahaman yang tepat dalam disiplin tersebut.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 12.

⁴⁶ Hans Daiber (1995), *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century: Abū al-Layth al-Samarqandī's Commentary on Abū Ḥanīfah al-Fiqh al-Absaṭ: Introduction, Text and Commentary*, Japan: Tokyo University of Foreign Studies, h. 56-57, seterusnya disebut *The Islamic Concept of Belief*.

Mereka bukan sahaja sesat bahkan turut menyesatkan orang lain.⁴⁷ Oleh itu pendidikan yang sempurna dilihat sangat penting untuk membekalkan ilmu berserta kefahaman yang tepat, bukannya hanya semata-mata pengetahuan atau maklumat mentah dan terasing daripada kefahaman.

Di sini Abū Ḥanīfah amat menekankan ilmu dan kefahaman yang mendalam kepada para pelajarnya khususnya Abū Muṭī', sehingga mereka mampu membezakan antara pendapat yang benar dengan pendapat yang salah dan seterusnya mempunyai pegangan yang teguh serta tepat dalam semua ilmu terutama dalam persoalan akidah. Ilmu dan kefahaman sebeginilah yang merupakan tujuan pendidikan menurut beliau. Kualiti ilmu dan kefahaman yang dibincangkan dalam kitab *al-'Ālim wa al-Muta'allim* ini selaras dengan maksud istilah *faqīh* yang juga diketengahkan oleh Abū Ḥanīfah .

Abū Ḥanīfah sering membandingkan di antara seorang yang dikatakan *faqīh* dan sebaliknya. Perbandingan di antara mereka adalah umpama tugas dan peranan seseorang doktor berbanding seseorang ahli farmasi. Al-A'mash (m. 148H)⁴⁸ pernah bertanya kepada Abū Ḥanīfah:

Wahai al-Nu'mān (Abū Ḥanīfah), apa pendapat kamu mengenai perkara ini (*mā taqūlū fī kadhā*)?.

Beliau menjawab: Begini (*kadhā*). Al-A'mash pun

bertanya lagi: Pada perkara ini (*mā taqūlū fī*

kadhā)?. Maka beliau menjawab: Begini. Al-A'mash

berkata: Dari mana kamu katakan sebegini? Beliau

menjawab: Kamu sendirilah yang meriwayatkannya

⁴⁷ Abū Ḥanīfah (2001), *al-'Ālim*, h. 13-14.

⁴⁸ Beliau ialah Sulaymān bin Mihrān al-Asadī al-K'hilī, dikenali dengan gelaran Abū Muhammad al-Kūfī (61H-148H). Beliau merupakan sarjana dalam bidang hadith dan bacaan al-Quran (*Qirā'āt*), lihat Ibn Khallikān (1969), *Wafayāt*, j.2, h. 400-403; al-Dhahabī (1996), *Siyar*, j. 6, h. 226-248; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (2004), *Taqrib al-Tahdhīb*, taḥqīq Ṣalāḥ al-Dīn bin 'Abd al-Mawjūd, Mansūrah: Dār Ibn Rajab, h. 205, seterusnya disebut *Taqrib*.

daripada seseorang (*fulān*). Maka berkata al-A'mash: *Wahai para fuqahā'* (kata jama' daripada *faqīh*), kamu semua seolah-olah doktor, dan kami (yang hanya menghafal hadith) adalah sebagai ahli farmasi (*ṣayādilah*).⁴⁹ Berdasarkan riwayat ini juga al-Tirmidhī berkata: Sesungguhnya orang yang meriwayatkan hadith tanpa mengetahui *ta'wil*nya seumpama ahli farmasi.⁵⁰

Riwayat ini disokong oleh pelbagai riwayat lain yang turut menegaskan hal yang sama. Antaranya Abū Ḥanīfah pernah berkata:

Sesiapa yang mempelajari hadith tetapi tidak memahaminya, dia adalah seperti orang yang hanya mengumpulkan ubat-ubatan tetapi tidak mengetahui manfaatnya sehinggalah datang seorang doktor. Mereka seperti ahli hadith yang tidak mengetahui maksud sebenar hadith sehinggalah datang kepadanya seorang *faqīh*.⁵¹

Perumpamaan yang dikemukakan oleh Abū Ḥanīfah ini cukup menarik dalam menjelaskan kedudukan golongan *faqīh* ini. Seorang ahli farmasi hanya mengetahui nama-nama ubatan tanpa mengetahui kesesuaiannya untuk sebarang penyakit dan juga kadar penggunaannya. Manakala

⁴⁹ Ibn 'Uday al-Jurjānī (1997), *al-Kāmil*, h. 238; al-Saymarī (1985) *Akhhbār*, h. 27; al-Tamīmī al-Dārī, Taqī al-Dīn bin 'Abd al-Qādir (1983), *al-Ṭabaqāt al-Saniyyah fi Tarājum al-Ḥanafiyah*, taḥqīq 'Abd al-Fattāh Muḥammad al-Iḥlīw, Riyāḍ: Dār al-Riḥā'ī, h. 120, seterusnya disebut *al-Ṭabaqāt*.

⁵⁰ Al-Tamīmī al-Dārī (1983), *al-Ṭabaqāt*, h. 120.

⁵¹ Al-Muwaffaq al-Makkī (1981), *Manāqib*, h. 350; al-Haytamī, Shihāb al-Dīn Abu al-'Abbās Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥajar (1997), *al-Khayrāt al-Ḥisān fi Manāqib al-Imām al-A'zām Abū Ḥanīfah al-Nu'mān*, taḥqīq Muḥammad Nūr al-Dīn Marbū Banjar al-Makkī, Qaḥerah: Majlis al-Banjari li al-Tafaqquh fi al-Dīn, h. 196, seterusnya disebut *al-Khayrāt*.

doktor pula mampu memeriksa penyakit seseorang seterusnya menentukan tahap penyakit serta kadar pengambilan ubat yang sesuai dengan penyakit yang dihidapinya. Demikian perbezaan di antara kedua-dua kepakaran tersebut. Jika dirujuk kepada bidang pendidikan pula, hal yang sama juga berlaku yang mana pengetahuan tanpa disertai dengan kefahaman, sebagaimana hal ahli farmasi di atas, kurang membawa manfaat kepada para pelajar kerana mereka hanya mempunyai maklumat tanpa memahaminya. Sehubungan dengan ini, Ibn Jamā'ah al-Kinānī (m.733H) dalam bukunya *Tadhkirah al-Sāmi' wa al-Mutakallim fi Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim* ketika memperkatakan tentang adab seorang pelajar bersama gurunya menyebut bahawa ianya adalah seumpama seseorang pesakit berhadapan dengan doktor pakar. Dengan mengemukakan kias yang hampir sama dengan apa yang dikemukakan oleh Abū Ḥanīfah di sini, beliau menjelaskan bahawa guru berperanan dan memikul tugas seorang doktor pakar dalam merawat kejahilan para pelajar mereka.⁵²

Di samping itu, dalam dua buah karya Abū Ḥanīfah yang lain, iaitu "*al-Fiqh al-Akbar I*" dan "*al-Fiqh al-Akbar II*",⁵³ istilah "*fiqh*" digunakan pada judulnya bagi menggambarkan kualiti ilmu dan kefahaman yang tepat dalam persoalan akidah. Kefahaman yang mendalam dalam akidah, yang diistilahkan sebagai *al-fiqh fi al-dīn*, adalah perkara yang paling utama (*afḍal*) untuk dipelajari, bahkan ia lebih utama daripada kefahaman mendalam

⁵² Lihat Ibn Jamā'ah, Ibrāhīm bin 'Abd al-Rahīm (t.t.), *Tadhkirah al-Sāmi' wa al-Mutakallim fi Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim*, taḥqīq 'Abd al-Amīr Shams al-Dīn, Beirut: al-Sharkah al-'Ājamiyyah li al-Kitāb, h. 121.

⁵³ *Al-Fiqh al-Akbar I* merupakan riwayat daripada anak Abū Ḥanīfah sendiri, iaitu Ḥammād. Manakala *al-Fiqh al-Akbar II* pula merupakan riwayat daripada Abū Muṭī' al-Balkhī, karya ini juga dikenali sebagai *al-Fiqh al-Absaṭ*.

tentang hukum, yang disebut sebagai *al-fiqh fi al-aḥkām*.⁵⁴ Ini menjelaskan peri pentingnya pengajian akidah berteraskan kualiti ilmu dan kefahaman tertentu dan betapa sesuatu ilmu itu hendaklah disertai dengan kefahaman yang tepat sehingga menjadi *faqīh* dalamnya.

Merujuk kepada aspek makna pula, perkataan *‘ilm* dan *fiqh* — iaitu akar kata perkataan *‘ālim* dan *faqīh* difahami dengan maksud yang hampir serupa,⁵⁵ bahkan istilah *faqīh* juga adalah antara istilah yang membawa maksud guru.⁵⁶ Dalam Bahasa Arab istilah *fiqh* bermaksud kefahaman yang terbaik (*faqīha=ahsan idrākuhu; al-fiqh=al-fahm wa al-faṭānah*).⁵⁷ Selaras dengan itu, al-Ghazālī menyatakan bahawa *fiqh* dan *fahm* dari segi bahasa membawa maksud yang sama.⁵⁸ Begitu juga dengan al-Zarnūjī yang menegaskan bahawa antara maksud *fiqh* ialah "mengetahui fakta-fakta terperinci sesuatu ilmu (*ma‘rifat daqā‘iq al-‘ilm*) berserta cara menangannya".⁵⁹ Semua ini menjelaskan bahawa akar

⁵⁴ Lihat, Abū Hanīfah (2001), "al-Fiqh al-Absaṭ", dalam *al-‘Ālim wa al-Muta‘allim*, taḥqīq Muḥammad Zāhid bin Ḥasan al-Kawtharī, Miṣr: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, h. 41, seterusnya disebut *al-Fiqh al-Absaṭ*.

⁵⁵ Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud (1994), *Konsep Ilmu dalam Islam*, Rosnani Hashim (terj.), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 149, seterusnya disebut *Konsep Ilmu*.

⁵⁶ Mahmud Qambar (1985), *Dirāsah Turāthiyyah fi al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*, j.1, Doha: Dār al-Thaqāfah, h. 108; Yahya Ḥasan ‘Alī Murād (2003), *Ādāb al-‘Ālim*, h. 15.

⁵⁷ Lihat, Majma‘ al-Lughat al-‘Arabiyyah (2005), *Mu‘jam al-Wasīṭ*, c.4, Qāherah: Maktabah al-Shurūq al-Duwalīyyah, h. 698.

⁵⁸ al-Ghazālī (1999), *Ihyā‘ ‘Ulūm al-Dīn*, taḥqīq Jamal Maḥmūd & Muḥammad Sayyid, j.1, Qāherah: Dār al-Fajr li al-Turāth, h. 52.

⁵⁹ Al-Zarnūjī, Burhān al-Dīn (1986), *Ta‘līm al-Muta‘allim Tariq al-Ta‘allum*, Dirāsah wa Taḥqīq Muṣṭafā ‘Ashūr, Qāherah: Būlāq, h. 32, seterusnya disebut *Ta‘līm al-Muta‘allim*. Lihat juga al-Bazārī, Ismā‘il bin ‘Uthmān bin Bakr bin Yūsuf (t.t.), *Tafhīm al-Mutafahhīm Sharḥ Ta‘līm al-Muta‘allim*, Daghestan: Dār al-Risālah, h. 51, seterusnya disebut *Tafhīm al-Mutafahhīm*, dan Wan Suhaimi Wan Abdullah (2002), *Falsafah Pengajaran*, h. 175.

kata istilah *fiqh* atau *faqih* merujuk kepada mereka yang mempunyai ilmu dan kefahaman yang mendalam tentang sesuatu ilmu.⁶⁰ Konsep *fiqh* inilah yang diperkata dan diketengahkan sebagai tujuan pendidikan oleh Abū Ḥanīfah.

Demikian tujuan pendidikan menurut Abū Ḥanīfah di mana ilmu hendaklah disertai dengan kefahaman agar dapat melahirkan seorang *faqih*. Ilmu yang dimaksudkan di sini bukannya semata-mata pengetahuan atau maklumat, tetapi ilmu yang disertai dengan kefahaman yang tepat sehingga mampu membezakan antara kebenaran dan kebatilan.

b) Mempertingkatkan Kualiti Amalan

Tujuan pendidikan yang kedua menurut Abū Ḥanīfah ialah untuk meningkatkan kualiti amalan. Beliau menegaskan bahawa ilmu yang diperolehi itu akan menuntun dan menjadi panduan kepada setiap amalan. Peranan ilmu dan amalan adalah seumpama mata yang menjadi panduan kepada anggota badan yang lain di mana kesemua anggota tersebut bergantung kepada penglihatan mata untuk melakukan sebarang pergerakan. Demikian pentingnya ilmu kepada amalan sebagaimana pentingnya penglihatan kepada pergerakan seseorang. Dengan itu, kualiti amalan akan mampu dipertingkatkan apabila ilmu dan kefahaman yang tepat diperolehi. Amalan yang berteraskan ilmu dan kefahaman sebegini adalah lebih berkualiti dan bermanfaat berbanding amalan yang dilakukan tanpa ilmu, walaupun ia dilakukan dalam kuantiti yang sedikit.⁶¹ Peningkatan kualiti amalan inilah yang ditegaskan dan disarankan oleh Abū Ḥanīfah sebagai

⁶⁰ Lihat juga perbincangan konsep *fiqh* ini dalam al-Qaradāwī, Yūsuf (1996), *al-'Aql wa al-'Ilm fi al-Islām*, Qaherah: Maktabah Wahbah, h. 186-193 dan *idem.*, (2004), *al-Ḥayāh al-Rabbāniyyah wa al-'Ilm*, Qaherah: Maktabah Wahbah, h. 121-123.

⁶¹ Abū Ḥanīfah (2001), *al-'Ālim*, h. 11.

antara tujuan pendidikan yang perlu dicapai oleh setiap murid.

Tujuan pendidikan yang kedua ini sebenarnya adalah selaras dengan tujuan ilmu itu sendiri kerana Abū Ḥanīfah, sebagaimana al-Zarnūjī mengatakan bahawa "tidak ada ilmu melainkan untuk beramal dengannya".⁶² Penegasan ini juga selaras dengan konsep ilmuwan dalam Islam kerana seseorang ilmuwan (*‘ālim*) dalam Islam bukan hanya bermaksud orang yang "memiliki ilmu" tetapi merujuk juga kepada "seseorang yang bertindak atau melakukan sesuatu (amalan) sesuai dengan ilmunya".⁶³ Ini bermakna seseorang itu tidak digelar sebagai 'ilmuwan' dengan hanya melihat kepada ilmu yang dimilikinya sahaja, namun ia tertakluk kepada sejauhmanakah dia mampu merealisasikan ilmunya itu dalam setiap amalannya. Oleh yang demikian, tujuan pendidikan yang ingin diusahakan dan diketengahkan oleh Abū Ḥanīfah dalam kitabnya ini bukanlah sekadar untuk membekalkan ilmu dan kefahaman yang tepat semata-mata, malah ia turut tertumpu kepada memastikan berlakunya peningkatan kualiti amalan seseorang murid.

Selain itu, dalam sebuah riwayat yang lain Abū Hanifah menyatakan bahawa ilmu seumpama kepala dalam ibadat seseorang dan ia perlu diberi perhatian bagi meningkatkan kualiti amalan mereka. Shaqīq bin Ibrāhīm

⁶² Al-Zarnūjī (1986), *Ta'lim al-Muta'allim*, h. 32. Lihat juga, al-Bazārī, (t.t.), *Tafhīm al-Mutafahhīm*, h. 52.

⁶³ Dipetik daripada Wan Mohd Nor Wan Daud (1994), *Konsep Ilmu*, h. 114.

(m.194H)⁶⁴ meriwayatkan bahawa Abū Ḥanīfah berkata kepada Ibrāhīm bin Adham (m.162H)⁶⁵:

Wahai Ibrāhīm, sesungguhnya kamu diberi rezeki dengan ibadat yang soleh, maka jadikanlah ilmu sebagai perhatian kamu, sesungguhnya ilmu scumpama kepala kepada ibadat dan ia akan membetulkan urusan kamu (iaitu kualiti amalan kamu).⁶⁶

Seterusnya dalam *al-Fiqh al-Absaṭ* Abū Ḥanīfah menyatakan bahawa "seseorang yang memahami secara mendalam dan tepat (*yatafaqqahu*) tentang cara bagaimana untuk beribadat kepada Tuhan adalah lebih utama daripada mereka yang hanya mengumpulkan ilmu yang banyak".⁶⁷ Kesemua kenyataan ini jelas menunjukkan betapa pendidikan yang mampu meningkatkan kualiti amalan adalah lebih utama berbanding dengan pendidikan yang hanya menumpukan kepada aspek ilmu dan maklumat semata-mata. Oleh yang demikian, kualiti amalan diberikan perhatian utama oleh beliau dan ia ditegaskan sebagai satu daripada tujuan utama pendidikan.

⁶⁴ Beliau ialah Abū 'Alī Shaqīq bin Ibrāhīm al-Balkhī, salah seorang *sheikh* tawasuf terkenal di Khurasan. Beliau meninggal dunia dalam peperangan Kūlān pada tahun 194H. Lihat, Ibn Khallikān (1969), *Wafayāt*, j.2, h. 475-476; al-Dhahabī (1996), *Siyar*, j. 9, h. 313-316.

⁶⁵ Beliau ialah Ibrāhīm bin Adham bin Mansūr al-'Ijlī, dikenali sebagai Abū Ishāq al-Balkhī al-Zāhid, seorang sufi terkenal dalam sejarah Islam, dilahirkan pada awal kurun kedua hijrah dan meninggal dunia pada tahun 162H. Lihat, Ibn Khallikān (1969), *Wafayāt*, j.1, h. 31-32; al-Dhahabī (1996), *Siyar*, j. 7, h. 387-396 dan Ibn Hajar al-'Asqalānī (2004), *Taqrīb*, h. 42.

⁶⁶ Al-Muwaffaq al-Makkī (1981), *Mauāqib*, h. 350 dan Ibn Hajar al-Haytamī (1997), *al-Khayrāt*, h. 196. Lihat juga, Wahbī Sulaymān Ghāwījī al-Albānī (1988), "al-Imam Abū Ḥanīfah" dalam *Min A'lām al-Tarbiyyah al-'Arabiyah al-Islāmiyyah*, j.1, h. 152.

⁶⁷ Lihat Abū Hanīfah (2001), *al-Fiqh al-Absaṭ*, h. 41 dan juga Hans Daiber (1995), *The Islamic Concept of Belief*, h. 51.

Kesimpulannya, berdasarkan perbincangan di atas terdapat dua tujuan utama pendidikan menurut Abū Ḥanifah. Tujuan pertama ialah untuk memperoleh ilmu dan kefahaman yang sempurna, manakala tujuan yang kedua ialah untuk mempertingkatkan kualiti amalan seseorang. Kedua-dua tujuan tersebut saling berkait antara satu dengan yang lain dalam membentuk suatu tujuan pendidikan yang komprehensif.

Kaedah Pengajaran Abū Ḥanifah

Aspek kaedah pengajaran juga turut menjadi perhatian para sarjana Islam termasuk Abū Ḥanifah. Kaedah-kaedah ini dipraktikkan secara amali ataupun diabadikan dalam penulisan mereka. Dengan merujuk kepada Ibn 'Abdūn (m.307H) dan Ibn Khaldūn (m.808H)⁶⁸, Ahmad Shalabi menyatakan bahawa para sarjana Islam menegaskan betapa guru yang baik itu bukan sekadar mempunyai ilmu semata-mata tetapi perlu memiliki kemahiran dalam kaedah dan teknik pengajaran. Ini kerana aspek tersebut adalah umpama jambatan antara guru dengan murid dalam penyampaian ilmu.⁶⁹

Bahagian kedua penulisan akan membahaskan secara khusus kaedah pengajaran Abū Ḥanifah yang sememangnya mendapat pengiktirafan ramai sarjana Islam selepasnya. Al-A'mash misalnya memuji Abū Ḥanifah dengan mengatakan:

⁶⁸ Ibn Khaldūn membahaskan hal ini dalam satu subtopik khusus iaitu "Pengajaran Ilmu Pengetahuan adalah suatu keahlian". Beliau juga menegaskan bahawa para guru yang tidak mempelajari ilmu pendidikan, psikologi dan kaedah-kaedah pengajaran tidak layak menjadi seorang pendidik. Lihat, 'Abd al-Rahmān bin Khaldūn (2002), *Mukadimah Ibn Khaldun*, Dewan Bahasa dan Pustaka (terj.), c.4, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 540-547 dan h. 763-769. Lihat juga, Gamal Abdul Nasir Zakaria (2003), *Prinsip-Prinsip Pendidikan Islam*, Pahang: PTS Publication & Distributor Sdn Bhd, h. 135-136.

⁶⁹ Ahmad Shalabi (1960), *Tārīkh al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*, c.2, Qaherah: Maktabah al-Anglo al-Misriyyah, h. 174.

Sesungguhnya Abū Ḥanīfah mempunyai pengetahuan yang tepat dalam sumber-sumber ilmu, bijak dalam mencarinya, dan aku kagum dengan ilmu yang menjadi pegangannya, serta [aku juga kagum] akan huraian (pengajaran) yang disampaikan olehnya.⁷⁰

Pengiktirafan terhadap kemahiran pengajaran ini pastinya berkait dengan kaedah pengajaran yang diaplikasikan oleh Abū Ḥanīfah khususnya dalam kitab *al-‘Ālim wa al-Muta‘allim* di mana, sebagaimana yang diakui oleh al-Isfarāyīnī (m.471H), Abū Ḥanīfah mengaplikasi sebaik-baik kaedah (*aḥsan tariqah*).⁷¹ Kaedah-kaedah tersebut ialah kaedah soal-jawab dan kaedah kias.

a) Kaedah Soal-Jawab

Soal-jawab adalah antara kaedah utama yang diaplikasi oleh Abū Ḥanīfah dalam pendidikan dan pengajaran.⁷² Ini terbukti dengan wujudnya beberapa buah kitab beliau yang mengaplikasikan kaedah tersebut seperti kitab *al-‘Ālim wa al-Muta‘allim*⁷³ dan *al-Fiqh al-Absaṭ*.⁷⁴ Ibn Fūrak (m.406H) menegaskan bahawa lafaz "*al-‘Ālim wa al-Muta‘allim*" pada judul kitab tersebut merujuk kepada tradisi soal-jawab dan dialog di antara guru (*al-‘Ālim*) dengan murid (*al-Muta‘allim*), yang mana "*al-Muta‘allim*" melontarkan soalan kemudian dijawab oleh "*al-‘Ālim*".⁷⁵

⁷⁰ Al-Ṣaymari (1985) *Akḥbār*, h. 26.

⁷¹ Abū al-Muzfir al-Isfarāyīnī (1940), *al-Ṭabṣir*, h. 113.

⁷² Al-Shaybānī, ‘Umar Muḥammad al-Tūmī (1975), *Falsafah*, h. 419 dan al-Kilānī, Mājid ‘Irsān (1987), *Taṭawwur*, h. 100.

⁷³ Lihat, Abū Ḥanīfah (2001), *al-‘Ālim*, h. 11-39.

⁷⁴ Abū Ḥanīfah (2001), *al-Fiqh al-Absaṭ*, h. 41 dan h. 53.

⁷⁵ Kenyataan ini dipetik daripada manuskrip *sharḥ al-‘Ālim* karya Ibn Fūrak yang diperolehi daripada Suleymaniyye Kutuphansi, Istanbul. Lihat, Manuskrip Murad Molla, no. 1827, folio 171B. Lihat juga kajian Dr Mājid ‘Irsān al-Kilānī yang juga turut menyimpulkan bahawa kitab tersebut adalah bukti jelas bahawa Abū Ḥanīfah mengaplikasi

Kenyataan ini turut disokong oleh Hāji Khalifah (m.1067H) ketika menceritakan perihal kandungan kitab tersebut.⁷⁶

Selain itu, Abū Ḥanīfah juga turut menggunakan pendekatan berdialog dan debat dalam pengajarannya khususnya kepada murid-murid beliau. Pendekatan ini berupa lanjutan daripada kaedah soal-jawab di atas kerana beliau menggunakannya untuk memperjelaskan lagi sesuatu isu sekiranya kaedah soal-jawab dilihat tidak berjaya memahamkan murid tersebut. Muḥammad bin al-Ḥasan (m.189H)⁷⁷ menceritakan bahawa Abū Ḥanīfah selalu berdebat dalam permasalahan *Qiyās*,⁷⁸ manakala Ibn al-Mubārak (m.175H)⁷⁹ pula pernah menyebut:

kaedah soal-jawab dan dialog dalam pengajarannya. Lihat al-Kilānī, Mājid 'Irsān (1987), *Tafawwur*, h. 100.

⁷⁶ Lihat, Hāji Khalifah (1982), *Kashf al-Zunūn*, h. 1437.

⁷⁷ Beliau ialah Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī (132H-189H). Semasa Abū Ḥanīfah meninggal dunia beliau berumur 18 tahun dan kemudiannya mendalami fiqh dengan Abū Yūsuf. Antara karya beliau ialah *Kitāb al-Mabsūt*, *al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, *al-Jāmi' al-Kabīr*, *al-Siyar al-Ṣaghīr*, *al-Siyar al-Kabīr*, *Kitāb al-Ziyādāt* dan *Kitāb Ṣāḥir al-Riwayah*. Beliau juga terkenal dengan kebijaksanaan dan kemahiran dalam ilmu *ʿIrāb*, Nahu dan Matematik (*ḥisāb*). Lihat misalnya Ibn 'Abd al-Barr al-Namīrī (t.t.), *al-Intiqā'*, h. 174; Ibn Khallikān (1969), *Wafayāt*, h. 406; al-Mizzī (2002), *Tabdhīb*, h. 421; al-Dhahabī (1996), *Siyar*, h. 393; al-Yāfi'ī (1997), *Mir'āt*, h. 243; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (2007), *Tabyid al-Ṣaḥīfah fi Manāqib al-Imām Abū Ḥanīfah*, Halab: Dār al-Wa'y, h. 22, seterusnya disebut *Tabyid*; *idem.* (1994), *Ṭabaqāt al-Ḥuffāz*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah h. 80; Ibn al-Ḥannā'ī, 'Alī Jalābi bin Amr Allāh bin 'Abd al-Qādir (2003), *Ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah*, taḥqīq Sufyān bin 'Ayish bin Muḥammad & Firās bin Khalīl Mash'al, 'Amman: Dār Ibn Jawzī, h. 99, seterusnya disebut *Ṭabaqāt* dan al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid (1999), *Bulūgh al-Amāni fi Sirah al-Imām Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaybānī*, Qaherah: Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth.

⁷⁸ Al-Ṣaymarī (1985), *Akhbār*, h. 25.

⁷⁹ Beliau ialah 'Abd Allāh bin al-Mubārak, merupakan salah seorang murid Abū Ḥanīfah. Beliau juga digelar Abū 'Abd al-Raḥmān al-Ḥanzalī al-Marzī. Bapa beliau berasal daripada Turki dan ibunya berasal daripada Khawārizm. Beliau dilahirkan pada tahun 118H

Aku melihat Mis'ar (m.155H)⁸⁰ berada dalam halaqah pengajaran Abū Ḥanifah, beliau bertanya (soal-jawab) dan mengambil faedah daripadanya, seraya berkata: Aku tidak dapati orang yang paling *faqīh* selain beliau.⁸¹

Selain mereka berdua, Imam al-Shāfi'ī (m.204H) dan Ibn Surayj (m.306H)⁸² juga mengiktiraf ketokohan Abū Ḥanifah dalam mengaplikasikan kaedah tersebut. Imam al-Shāfi'ī mengatakan: "Sesiapa yang inginkan hadith maka pergilah (belajarlah) kepada imam Mālik, dan sesiapa inginkan ilmu perdebatan (*jadal*) maka pergilah kepada (belajarlah dengan) Abū Ḥanifah".⁸³ Ibn al-Ḥannā'ī (m.979H) ketika menceritakan pengiktirafan Ibn Surayj terhadap ketokohan Abū Ḥanifah menyebut:

Telah sampai berita kepada Ibn Surayj bahawa terdapat seorang lelaki mencela Abū Ḥanifah, maka beliau berkata: Wahai pemuda! Adakah

atau 117H dan meninggal dunia pada 175H. Lihat, al-Ṣaymarī (1985), *Akhhbār*, h. 139-142; al-Shaybānī (2003), *al-Mukhtār*, h. 88; Ibn Khallikān (1969), *Wafayāt*, h. 406; al-Mizzi (2002), *Tahdhīb*, h. 420; al-Dhahabī (1996), *Siyar*, h. 393; al-Yāfi'ī (1997), *Mir'āt*, h. 243; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (2007), *Tabyīd*, h. 21 dan al-Kūrānawī, Aḥmad (t.t.), *Abū Ḥanifah*, h. 106-109.

⁸⁰ Beliau ialah Mis'ar bin Kidām bin Zubayrah bin 'Ubaydah bin al-Ḥārith, dikenali dengan Abū Salamah al-Kūfi, merupakan pakar dalam bidang hadith. Terdapat ramai para ulama' yang meriwayatkan hadith daripadanya seperti Sufyān bin 'Uyaynah, Yahyā al-Qaṭṭān, Waki', Ibn al-Mubārak dan sebagainya. Beliau meninggal dunia pada bulan Rejab tahun 155H. Lihat, al-Dhahabī (1996), *Siyar*, j. 7, h. 163-173 dan Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (2004), *Taqrīb*, h. 483.

⁸¹ Ibn Ḥajar al-Haytamī (1997), *al-Khayrāt*, h. 115 dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (2007), *Tabyīd*, h. 33.

⁸² Beliau ialah Aḥmad bin 'Umar, dikenali sebagai Ibn Surayj al-Baghdādī (240H-306H), merupakan ahli fiqh Mazhab al-Shāfi'ī di Iraq. Lihat, Ibn Khallikān (1969), *Wafayāt*, j.1, h. 66-67 dan al-Dhahabī (1996), *Siyar*, j. 14, h. 201-204.

⁸³ Al-Shaybānī (2003), *al-Mukhtār*, h. 88.

kamu mencela (*ataqa'u*) kepada orang yang menyampaikan tiga perempat ilmu kepada seluruh manusia, dan hanya tinggal satu perempat sahaja yang belum disampaikan olehnya. Lelaki tersebut berkata: Kenapa kamu berkata sedemikian? Beliau menjawab: *Fiqh* adalah soalan dan jawapan (soal-jawab), Abū Ḥanīfah mahir dalam mengemukakan soalan, maka beliau telah menyampaikan separuh ilmu, kemudian beliau juga mahir menjawabnya, maka hal itu separuh lagi ilmu, manakala musuh beliau tidak mengatakan beliau salah dalam mengemukakan soalan. Apabila kamu bandingkan antara golongan yang menyokong dengan golongan yang menentang beliau, maka [jelas bahawa] beliau telah menyampaikan tiga perempat ilmu, dan baki seperempat lagi itu adalah [tergantung] di antara beliau dan seluruh manusia. Maka lelaki tersebut terus bertaubat.⁸⁴

Dalam kenyataan ini Ibn Surayj menegaskan bahawa jika ilmu itu diandaikan mempunyai empat bahagian, maka soal dan jawab itu masing-masing mewakili dua perempat ilmu. Oleh kerana Abū Ḥanīfah mahir dalam mengemukakan soalan, maka beliau dianggap sebagai telah menyampaikan separuh ilmu. Manakala separuh yang kedua, iaitu jawapan bagi soalan yang dikemukakan, maka ia umpama baki dua perempat ilmu. Oleh kerana satu perempat daripada dua perempat jawapan ini benar kerana tiada bantahan dari golongan yang menentang beliau, maka yang berbaki adalah satu perempat yang terakhir. Bahagian inilah yang dikatakan oleh Ibn Surayj sebagai bahagian yang tidak disampaikan oleh Abū Ḥanīfah dengan andaian bahawa ianya mungkin ditolak oleh golongan yang menentang Abū Ḥanīfah.

⁸⁴ Lihat, Ibn al-Ḥannā'ī (2003), *Ṭabaqāt*, h. 101-102.

Selain itu, terdapat pelbagai riwayat yang menceritakan bahawa Abū Ḥanīfah sering bersoal-jawab dalam pengajaran. Antaranya, beliau pernah bersoal-jawab dengan Muḥammad al-Bāqir (m.114H)⁸⁵ untuk menjelas dan menolak tuduhan Muḥammad al-Bāqir bahawa beliau mengubah agama Nabi s.a.w. dengan mengutamakan kias daripada dalil-dalil al-Quran dan al-Sunnah. al-Muwaffaq al-Makkī (m.568H) menukilkan bahawa Abū Ḥanīfah berkata kepada Muḥammad al-Bāqir:

Aku akan bertanya kepada kamu tiga soalan, maka hendaklah kamu kemukakan jawapan kepada aku. Maka Abū Ḥanīfah bertanya: Manakah yang lebih lemah antara lelaki dengan perempuan? Muḥammad al-Bāqir menjawab: Perempuan, maka Abū Ḥanīfah berkata: Berapakah pembahagian harta pusaka antara mereka? Muḥammad al-Bāqir berkata: Lelaki dua bahagian, manakala perempuan satu bahagian sahaja. Maka Abū Ḥanīfah berkata: Itulah hadith daripada datuk kamu (Nabi s.a.w.). Jika aku mengutamakan kias (*Qiyās*), nescaya aku tegaskan bahawa mestilah lelaki satu bahagian dan perempuan dua bahagian kerana perempuan lebih lemah daripada lelaki. Kemudian Abū Ḥanīfah bertanya lagi: Manakah yang lebih baik (*afdal*) antara solat dan puasa? Beliau menjawab: Solat adalah lebih baik daripada puasa. Maka

⁸⁵ Beliau ialah Abū Ja'far Muḥammad bin 'Alī Zayn al-'Ābidin bin al-Ḥusayn bin 'Alī bin Abī Ṭālib, juga dikenali dengan gelaran Muḥammad al-Bāqir. Beliau merupakan bapa kepada Ja'far al-Ṣādiq dan didakwa sebagai salah satu imam oleh pengikut *Shī'ah Imāmiyyah*. Beliau dilahirkan pada tahun 56H dan meninggal dunia pada tahun 113H atau 114H di Madinah. Beliau adalah seorang mujtahid yang mahir dalam pelbagai lapangan ilmu dan meriwayatkan sejumlah hadith-hadith daripada para Sahabat. Untuk maklumat lanjut mengenai latar belakang beliau lihat, Ibn Khallikān (1969), *Wafayāt*, j.4, h. 174; al-Dhahabī (1996), *Siyar*, j. 4, h. 401-409 dan Ibn Ḥajar al-'Asqalāni (2004), *Taqrīb*, h. 452.

Abū Ḥanīfah berkata: Itulah hadith daripada datuk kamu; jika aku mengutamakan kias, nescaya aku tegaskan kaum perempuan jika didatangi haid maka aku akan arahkan mereka menggantikannya (iaitu *qada'* solat) dan tidak perlu menggantikan puasa dengan sebabnya. Kemudian Abū Ḥanīfah bertanya lagi: Mana satukah najis antara air kencing dengan mani? Beliau menjawab: Air kencing adalah najis. Maka Abū Ḥanīfah berkata: Itulah hadith daripada datuk kamu, jika aku mengutamakan kias, nescaya aku arahkan supaya mandi daripada kencing dan hanya berwudu' apabila keluar mani, kerana air kencing lebih kotor daripadanya. Sebaliknya aku berlindung dengan Allah daripada mengubah agama datukmu dengan mendahulukan kias. Maka Abu Ja'far (Muḥammad al-Bāqir) bangun memeluk Abū Ḥanīfah, memuliakan beliau dan mengucup mukanya.⁸⁶

Di samping itu, antara contoh lain yang menjelaskan bagaimana Abū Ḥanīfah menggunakan kaedah tersebut ialah sebagaimana kata Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān:

Terdapat seorang lelaki di Kufah mengatakan 'Uthmān bin 'Affān adalah seorang Yahudi, maka Abū Ḥanīfah datang menemuinya seraya berkata: Aku datang ingin meminang anak perempuan kamu. Dia bertanya: Untuk siapa? Abū Ḥanīfah menjawab: Untuk seorang lelaki yang mulia, kaya, menghafaz Kitab Allah, selalu bangun malam dan banyak menangis kerana takut kepada Allah. Dia berkata: Selain daripada itu, wahai Abū Ḥanīfah? Abū Ḥanīfah menjawab: Ada sesuatu tentangnya. Dia bertanya: Apa dia?

⁸⁶ Al-Muwaffaq al-Makkī (1981), *Manāqib*, h. 143 dan al-Kurdarī (1981), *Manāqib*, h. 221.

Abū Ḥanīfah menjawab: Dia adalah seorang Yahudi. Dia terkejut dan berkata: *Subḥāna Allāh*, kamu menyuruh aku kahwinkan anakku dengan seorang Yahudi? Abū Ḥanīfah berkata: Tidak bolehkah kamu berbuat sebegitu? Dia menjawab: Mana boleh. Abū Ḥanīfah berkata: Maka Nabi s.a.w. telah mengahwinkan anaknya dengan seorang 'Yahudi' (iaitu 'Uthmān bin 'Affān sebagaimana yang didakwa). Lelaki tersebut berkata: Aku memohon ampun kepada Allah, sesungguhnya aku ingin bertaubat kepada Allah kerana beranggapan bahawa 'Uthmān bin 'Affān seorang Yahudi.⁸⁷

Berdasarkan dua contoh peristiwa ini, jelas bahawa kaedah tersebut telah diaplikasi oleh Abū Ḥanīfah dalam pendidikan dan pengajaran beliau. Contoh praktikal ini membuktikan bahawa kaedah ini adalah antara kaedah utama yang diaplikasi oleh beliau.⁸⁸

Kaedah ini bukan sahaja diaplikasikan oleh Abū Ḥanīfah semasa mengajar, bahkan ia sebenarnya merupakan lanjutan daripada kaedah pembelajaran beliau sendiri. Hal ini dinyatakan oleh al-Zarnūjī dalam karya beliau⁸⁹ dan turut ditegaskan sendiri oleh salah seorang guru Abū

⁸⁷ Al-Khaṭīb al-Baghdādī (1997), *Tārīkh Baghdād*, taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Āṭā, j. 13, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 361-362 dan al-Tamīmī al-Dārī (1983), *al-Ṭabaqāt*, h. 111-112.

⁸⁸ Antara contoh lain mengenai penggunaan kaedah ini boleh dilihat ketika Abū Ḥanīfah bersoal-jawab dengan golongan *Khawārij* yang mengkafirkan orang yang melakukan dosa besar. Lihat, al-Muwaḥḥid al-Makki (1981), *Manāqib*, h.108-109 dan seterusnya.

⁸⁹ Al-Zarnūjī menjelaskan Abū Ḥanīfah sentiasa bersoal-jawab dan berdialog di kedainya ketika berniaga. Hal ini menjadikan beliau mahir dalam bidang tersebut. Lihat, al-Zarnūjī, (t.t.), *Ta'lim al-Muta'allim*, h. 91 dan al-Bazārī (t.t.), *Taḥfīm al-Muta'fahhim*, h. 193.

Ḥanīfah, iaitu Ḥammād bin Abū Sulaymān (m.120H).⁹⁰ Beliau menceritakan:

Abū Ḥanīfah apabila berada dalam majlis pengajian beliau duduk dengan elok, hormat, dan *wara'*. Kami menyampaikan ilmu kepadanya sehingga beliau mendalami pelbagai persoalan, maka aku takut dengan soalan beliau. Demi Allah, kefahaman dan hafazan beliau sangat baik sehingga timbul kedengkian kepadanya. Demi Allah yang Maha Mengetahui, mereka (orang yang dengki) sering menuduhnya. [Oleh itu], aku yakini bahawa untuk mendapatkan ilmu hendaklah mencontohinya ketika beliau berada di dalam majlis, [keyakinanmu terhadapnya] seperti aku yakin bahawa siang itu mempunyai cahaya yang akan menerangi kegelapan malam.⁹¹

Demikian amalan dan pengaplikasian kaedah soal-jawab oleh Abū Ḥanīfah dalam pendidikan dan pengajaran. Kaedah ini seterusnya dilanjutkan dengan kaedah dialog dan perdebatan untuk memastikan para muridnya memahami pengajaran yang disampaikan. Semua ini jelas dapat

⁹⁰ Beliau ialah Abū Ismā'īl, Ḥammād bin Abī Sulaymān Muslim al-Kūfi, *mawlā al-'Ash'ariyyīn*. Beliau berguru dengan Ibrāhīm al-Nakha'i dan al-Sha'bī, yang mana mereka berdua berguru pula dengan Shurayḥ, 'Alqamah, al-Aswad dan Masrūq. Guru mereka berdua pula ialah *fuqahā'* daripada kalangan para Sahabat khususnya 'Abd Allāh bin Mas'ūd dan 'Alī bin Abū Ṭalīb. Beliau ialah antara guru yang paling lama dilazimi oleh Abū Ḥanīfah iaitu selama 18 tahun. Ketokohan beliau sebagai guru kepada Abū Ḥanīfah disepakati oleh para sarjana Islam. Lihat, al-Muwaffaq al-Makkī (1981), *Manāqib*, h. 40; al-Shaybānī (2003), *al-Mukhtar*, h. 88; Ibn Khallikān (1969), *Wafayāt*, h. 406; al-Mizzi (2002), *Tahdhīb*, h. 418; al-Dhahabī (1996), *Siyar*, h. 391; al-Yāfi'i (1997), *Mir'āc*, h. 242; al-Kurdari (1981), *Manāqib*, h. 84 dan Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī (1998), *Shadharāt*, h. 382.

⁹¹ Al-Ṣaymari (1985), *Akhhbār*, h. 23.

diperhatikan pada amalan beliau serta paparan kenyataan kitab *al-'Ālim wa al-Muta'allim*.

b) Kaedah Kias (*al-Qiyās*)

Kaedah kedua yang digunakan oleh Abū Ḥanīfah dalam pengajaran ialah kaedah kias. Terdapat banyak kias yang digunakan oleh Abū Ḥanīfah ketika beliau menyampaikan isi pengajaran. Beliau berpendapat bahawa penggunaan kias merupakan salah satu kaedah pengajaran yang akan membantu para muridnya memahami pelajaran dengan mudah. Hal ini diakui oleh Abū Muṭī' yang menyebut:

Aku [lebih] sukai [jika] kamu terangkan kepadaku dengan [menggunakan] kias (*qiyās*) ... maka sesungguhnya orang yang jahil apabila dia memberi tumpuan terhadap sesuatu yang dihadapi dan dia ingin mempelajarinya lalu engkau menggambarkan kepadanya sesuatu yang dia tidak mampu memahaminya, maka hendaklah engkau terangkannya dengan [menggunakan] kias, [dan dengan cara tersebut] ia lebih memudahkannya untuk memahami.⁹²

Di samping itu, Abū Ḥanīfah sendiri pernah mengesahkan kepentingan dan kesan kaedah kias dalam pengajaran. Beliau menegaskan:

[Ini adalah] pendapat kamu yang terbaik mengenai kias, dan sedemikianlah dia patut melaksanakan[nya], dan sesiapa yang ingin mendapat manfaat semasa berbincang di kalangan mereka, dia apabila tidak mengetahui apa yang diperkatakan kepadanya, maka gunalah (*iltamis*) kias [untuk menerangkannya].⁹³

⁹² Abū Ḥanīfah (2001), *al-'Ālim*, h. 18.

⁹³ *Ibid.*, h. 19.

Jelas di sini bahawa kias adalah penting dan berkesan ketika menyampaikan isi pengajaran. Kaedah tersebut akan memudahkan pelajar memahami isi pengajaran dengan cepat, jelas dan tepat. Setiap perkara yang abstrak dan kompleks akan dapat disampaikan dan difahami dengan mudah melalui pendekatan kias ini.

Selain itu, Abū Ḥanīfah juga berpendapat bahawa kias merupakan alat atau cara untuk mencapai dan membuktikan sesuatu kebenaran. Beliau menjelaskan bagaimana penggunaan kias yang benar (*al-Qiyās al-Ṣawāb*) mampu merealisasikan kebenaran yang dicari oleh manusia. Baginya, kiasan umpama saksi-saksi yang adil dalam membuktikan kebenaran sesuatu perkara yang didakwa oleh seseorang. Dengan wujudnya saksi-saksi tersebut ia akan mengesahkan kebenaran yang didakwa oleh mereka. Menjelaskan kepentingan ini, Abū Ḥanīfah menyebut:

Ketahuilah bahawa kias yang benar (*al-Qiyās al-Ṣawāb*) [akan menyampaikan] kebenaran kepada pencarinya, dan perumpamaan kias [itu adalah seperti] saksi-saksi yang adil bagi orang yang benar dalam [menegakkan] kebenaran yang didakwanya; jika seseorang yang jahil tidak mengingkarinya, para ulama' tidak perlu bersusah payah menggunakan kias dan perbandingan (*lam yatakallaf al-'ulamā' al-qiyās wa muqāyasaḥ*).⁹⁴

Ini menjelaskan bahawa kaedah kias ini bukan sahaja mampu memudahkan kefahaman pelajar malah ia boleh digunakan sebagai hujah dan bukti terhadap sesuatu kebenaran yang diingkari oleh orang yang jahil.

Oleh yang demikian, berdasarkan perbincangan di atas, jelas bahawa kaedah kias adalah penting dan berkesan dalam pendidikan dan pengajaran. Abū Ḥanīfah mengaplikasikan kaedah tersebut semenjak awal pengajaran lagi. Malah,

⁹⁴ Abū Ḥanīfah (2001), *al-Ālim*, h. 19.

kepakaran beliau dalam pengaplikasian kaedah tersebut telah mendapat pengiktirafan daripada sarjana Islam seperti Imam al-Shāfi'i. Beliau mengiktiraf kepakaran Abū Ḥanīfah dengan katanya: "Manusia terhutang budi (*īyāl*) kepada Abū Ḥanīfah dalam kias (*Qiyās*) dan *Istihṣān*".⁹⁵ Walaupun apa yang dimaksudkan oleh Imam al-Shāfi'i dalam pernyataan ini mungkin merujuk kepada kias dalam disiplin *fiqh*, tetapi hal yang sama juga berlaku dalam bidang pengajaran. Ini kerana beliau bukan sahaja menjuarai pengaplikasian kias dalam penetapan hukum sahaja namun turut menjangkau bidang pendidikan dan pengajaran seperti yang dibincangkan di atas.

Berdasarkan perbincangan ini dapat disimpulkan bahawa terhadap dua kaedah utama pengajaran yang diaplikasi oleh Abū Ḥanīfah iaitu kaedah soal-jawab dan kaedah kias. Kedua-dua kaedah tersebut diaplikasikan oleh beliau bertujuan untuk mencapai tujuan pendidikan yang disasarkan. Konsep yang jelas berkenaan kedua-dua kaedah ini, di samping contoh aplikasi yang benar dan tepat oleh Abū Ḥanīfah sendiri, telah membuahkan hasil yang sempurna dalam proses pembelajaran dan pengajaran. Semua ini telah diakui samada oleh murid beliau sendiri mahupun oleh guru dan para sarjana Islam sezaman dan selepasnya.

Kesimpulan

Ilmu dan kefahaman yang lengkap dan benar, serta amalan yang meningkat hasil dari kesedaran ilmu yang dicapai merupakan dua dari tujuan utama pendidikan dan pengajaran menurut Abū Ḥanīfah. Ia secara dasarnya adalah berkait di antara satu dengan yang lain dan tidak patut dipisahkan. Seseorang pelajar, dan juga seseorang pengajar, perlu meletakkan tujuan ini dalam usaha mereka belajar dan mengajar, bahkan mereka sepatutnya

⁹⁵ Al-Ṣaymarī (1985) *Akhbār*, h. 26.

menjadikan kedua-dua tujuan ini sebagai kayu pengukur bagi mengukur tahap kejayaan mereka dalam ilmu dan amal: Apakah mereka sudah mencapai ilmu dan kefahaman yang benar dan tepat? Apakah ilmu tersebut menyeluruh dan kefahamannya pula komprehensi? Apakah ilmu dan kefahaman ini seterusnya mampu mendorong atau sememangnya telah menggalakkan mereka melakukan sesuatu perbuatan dan meninggalkan yang lain berlandaskan apa yang telah mereka ketahui? Bahkan apakah segala perbuatan dan tindakan mereka dalam hidup ini didasarkan kepada ilmu yang mereka fahami? Demikian sebahagian dari aspek yang boleh dipersoalkan sebagai asas ukuran pencapaian amali seseorang dalam pembelajaran dan pengajarannya. Seterusnya dalam memastikan tujuan ini tercapai, Abū Ḥanifah turut menggagaskan suatu gagasan kaedah pembelajaran dan pengajaran yang berkesan demi memastikan perolehan ilmu yang tepat dan kefahaman yang benar. Kaedah tersebut antaranya ialah kaedah soal-jawab dan kias. Kaedah ini dihuraikan dengan jelas, bahkan diaplikasikan beliau sendiri dalam majlis-majlis ilmunya.

Kedua-dua kaedah di atas, di samping penjelasan tentang tujuan sebenar pendidikan dan pengajaran tersebut, sebenarnya boleh dilihat sebagai bukti bahawa tradisi pembelajaran dan pengajaran dalam Islam tidak hanya menumpukan kepada hafazan semata-mata, atau ia berlaku secara sehalu sahaja dan berdasarkan tanggapan ini tradisi pendidikan Islam dilihat sebagai tidak relevan kini kerana ia dikatakan menyumbang kepada kejumudan dan mematikan kreativiti pelajar. Tohmahan ini semuanya lahir dari kejahilan terhadap tradisi pendidikan Islam yang sejati. Tambahan lagi, kekaguman yang melampau terhadap tradisi Barat yang dilabelkan sebagai lebih mampu menjana inovasi dan kreativiti manusia turut mengaburi minda ramai orang termasuk para ilmuwan,

bahkan ilmuwan Muslim kini. Pendedahan awal yang dikemukakan dalam perbahasan ini diharapkan mampu membuka mata mereka yang berkenaan dan seterusnya dapat memaparkan suatu tradisi asli Islam dari amalan dan penjelasan ulama'nya yang awal, yang sebenarnya telah mengungguli segala tradisi sebelum ini. Pengubahsuaian yang tepat dan adil terhadap fakta dan hakikat ini pasti mampu menghasilkan dan mengetengahkan suatu gagasan falsafah pendidikan Islam yang lebih murni dan dalam masa yang sama lebih selamat dari terkesan dengan faham-faham asing yang saban hari menampakkan ketidaksempurnaannya, khususnya jika dilihat dari kaca mata Islam.