

**QAWĀ'ID AL-TAFSĪR: ANALISIS SEMANTIK DAN APLIKASI LAFAZ AL-QURAN
DALAM TAFSIR AL-MISHBĀH KARYA M. QURAIISH SHIHAB (l. 1944)**

Abur Hamdi Usman

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor

aburhamdi@kuis.edu.my

ABSTRAK

M. Quraish Shihab (MQS) adalah seorang sarjana muslim Nusantara yang telah menghasilkan kitab tafsir lengkap 30 juzuk yang bertajuk Tafsir Al-Mishbāh. Kitab ini merupakan kitab tafsir terkini yang bercorak sosial kemasyarakatan. MQS sering mempromosikan kepada pencinta al-Quran untuk tidak ragu dalam mentafsirkannya dengan menjadikan kaedah pentafsiran (Qawā'id Al-Tafsīr) sebagai panduan. Tambahan pula, MQS turut menekankan kepada peri pentingnya memahami al-Quran secara tekstual dan kontekstual serta disokong oleh pemahaman disiplin ilmu bahasa Arab yang kukuh. Menariknya, Tafsir Al-Mishbāh kerap mengaplikasikan pendekatan bahasa bagi mendapatkan pentafsiran ayat yang sebenar. Justeru, artikel ini bertujuan menganalisis secara kritis kaedah pentafsiran MQS yang berhubung kait dengan kepelbagaian makna lafaz dalam al-Quran. Untuk mendapatkan dapatan yang lebih kemas, maka metode kepustakaan dan analisis dokumen dianggap sesuai dengan menjadikan kitab-kitab bahasa serta tafsir-tafsir muktabar sebagai rujukan utama. Hasil kajian mendapati MQS telah mengaplikasikan lima kaedah pentafsiran yang sememangnya diakui dan dirumuskan oleh ulama dan mufasirin muktabar. Selain itu, MQS sememangnya konsisten dalam mengaplikasikan kaedah-kaedah tersebut, kecuali pada kaedah: في تفسير القرآن بمقتضى اللغة براعي (Mentafsir al-Quran berdasarkan makna bahasa Arab yang paling popular dan dikenali ramai bukan dengan makna yang ganjil dan terpencil). Dengan begitu, sedikit sebanyak telah mencatatkan hasil pentafsiran yang dikemukakan oleh beliau. Kesimpulannya, tiada kesilapan tatabahasa dijumpai dalam al-Quran. Meskipun didapati terdapat percanggahan kaedah tatabahasa Arab dengan gaya bahasa al-Quran, namun perlu diingati bahawa rumusan kaedah dibentuk selepas al-Quran diturunkan. Jika kedua-duanya tidak dapat diselaraskan, maka ianya disebabkan keterbatasan kaedah yang dikenali sebagai shādh.

Kata Kunci: M. Quraish Shihab; *Tafsir Al-Mishbāh*; Tafsir; Lafaz; Kaedah Pentafsiran.

1. PROLOG

Usaha pentafsiran al-Quran untuk memahami maksud yang dikandunginya oleh ayat-ayatnya sentiasa menarik perhatian dan minat cendekiawan muslim mahupun bukan muslim sehingga ke hari ini. Satu perkara yang menjadikan al-Quran sebagai objek kajian yang paling diminati adalah kedudukannya sebagai sumber utama ajaran Islam. Malah segala permasalahan yang dihadapi oleh umat Islam dapat dicari jalan penyelesaiannya menerusi al-Quran. Ekoran daripada itu, perkembangan pentafsiran al-Quran dengan pelbagai metodologi perlu diimbangi dengan pengetahuan ilmu bantu, seperti penguasaan terhadap kaedah pentafsiran (*Qawā'id Al-Tafsīr*). Hal ini bagi memastikan seorang mufasir dapat memahami al-Quran secara holistik, maka penguasaan terhadap beberapa ilmu bantu tersebut amat mustahak. Oleh sebab itu, menguasai kaedah-kaedah pentafsiran adalah suatu kemestian bagi memastikan pentafsiran yang dihasilkan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Salah satu kaedah penting dalam pentafsiran al-Quran adalah memperhatikan makna yang ditunjukkan oleh lafaz. Justeru seorang mufasir semestinya mengambil berat tentang makna-makna yang dikandunginya oleh sesuatu lafaz (Muhammad Khidr, 2009). Ekoran daripada itu, Syekh ^cAbdurrahmān ibn Nāṣir al-Sa^cdī (1889-1956) pengarang kitab *al-Qawā'id al-Hisān fī Tafsīr al-Qurān* mengemukakan bahawa asas utama yang paling bermanfaat adalah memahami apa yang ditunjukkan oleh lafaz terhadap kepelbagaian makna. Seseorang hendaklah memahami dengan sebaik-baiknya kepelbagaian makna lafaz yang dihasilkan, kemudian difikirkan pula perkara-perkara yang dapat dihubungkan dengan makna-makna

tersebut. Justeru seseorang tidak akan dapat mentafsirkan al-Quran dengan benar tanpa memperhatikan perkara (lafaz) ini (al-Sa^cdī, 1999).

Sehubungan dengan itu, artikel ini merupakan satu penerokaan terhadap kaedah linguistik yang diaplikasikan oleh M. Quraish Shihab (MQS) sebagai salah seorang mufasir termasyhur di Nusantara, dan memberi tumpuan kepada perbincangan kepelbagaian makna lafaz al-Quran. Huraian bermula dengan biografi ringkas tokoh dan sorotan ringkas mengenai kaedah pentafsiran dalam wacana ilmu Tafsir, lalu diikuti pula dengan analisis aplikasi kaedah pentafsiran MQS yang berhubung kait dengan lafaz al-Quran dalam tafsirnya *Al-Mishbah*. Bagi mengukuhkan dapatan kajian, maka semua bahan dikumpul dan dianalisis dengan menggunakan metode penyelidikan perpustakaan; di mana sumber utama ialah *Tafsir Al-Mishbāh* yang ditunjang oleh bahan-bahan lainnya, seperti buku, jurnal, kertas kerja dan sebagainya.

2. M. QURAIISH SHIHAB: SOROTAN BIOGRAFI RINGKAS

M. Quraish Shihab dilahirkan di Rappang, Sulawesi Selatan pada 16 Februari 1944. Peringkat awal pendidikan didapati daripada ayahnya, Abdulrahman Shihab. Manakala benih kecintaan terhadap al-Quran mulai tumbuh sejak usianya enam tahun (Shihab, 1992). Sebagai anak daripada seorang pakar tafsir, MQS kerap diajak untuk menghadiri kelas pengajian agama yang diadakan oleh ayahnya (Naja, 2007). Selain daripada itu, ibunya pun turut memainkan peranan dalam mencorakkan beliau. Ibunya sentiasa memberikan galakan dan bimbingan kepadanya untuk terus belajar. Ekoran daripada itu, tidak hairan jika minat MQS terhadap al-Quran amat besar. Hal ini terserlah menerusi program pengajian tinggi yang dipilihnya (Subhan, 1993).

Selain didikan ibubapa di rumah, beliau turut menuntut di Pondok Pesantren Darul Hadith al-Faqihyyah, Malang. Sejurus selepas itu, pada tahun 1958 Negeri Sulawesi Selatan telah menawarkannya biasiswa ke Universiti al-Azhar, Kaherah, Mesir bagi meneruskan pengajian, dan terus diterima di tingkatan dua *thanawiyyah* al-Azhar (Shihab 1992). Di situ MQS telah memperolehi dua sijil, iaitu sijil yang kurikulumnya dikhususkan bagi pelajar asing dari *Ma^chad al-Bu^cūth al-Islāmiyyah*, dan sijil dengan penambahan mata kuliah khusus untuk pelajar-pelajar Mesir dari *Ma^chad al-Qāhirah*. MQS kemudian meneruskan pengajiannya di Universiti al-Azhar, Jabatan Usuluddin, pengkhususan Tafsir dan Hadis dan berjaya menamatkan pengajian sarjana mudanya pada tahun 1967. Dua tahun kemudian (1969), MQS telah berhasil meraih gelar sarjana pada Fakultas yang sama dengan disertasi bertajuk *al-I^cjāz al-Tashrī^cī li al-Qur[']ān al-Karīm*. Kajian yang dianalisis dalam disertasi tersebut ialah realiti kehidupan masyarakat yang tidak dapat membezakan antara mukjizat dengan keistimewaan. Malahan pakar tafsir sekalipun cenderung mempersamakan antara kedua-duanya (Shihab, 2011).

Pada tahun 1980, MQS meneruskan pengajian Doktor Falsafahnya di Universiti yang sama. Pengajiannya itu dapat diselesaikan dalam masa dua tahun dan memperolehi keputusan *mumtāz ma^ca martabah al-sharaf al-ūlā* (sarjana teladan dengan prestasi cemerlang) dengan menghasilkan tesis bertajuk *Kitāb Nazm al-Ḍurar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar li Ibrāhīm ibn ^cUmar al-Biqā^cī (809-885H): Tahqīq wa Dirāsah (al-An^cām, al-A^crāf, al-Anfāl)*. Dengan begitu, MQS adalah merupakan orang pertama di Asia Tenggara yang Berjaya meraih gelaran Doktor Falsafah dalam ilmu-ilmu al-Quran di Universiti al-Azhar (Subhan, 1993). Kajian tesis dengan ketebalan 1336 muka surat dan dicetak dalam tiga jilid itu, merupakan kajian pengukuran tahap kesahihan (*tahqīq*) kitab Tafsir *al-Biqā^cī* dan analisis pentafsiran

tokoh tersebut dengan pendekatan perbandingan umum (*muqāranah ʿāmmah*) dengan mufasir lainnya. Penulisan Tesis tersebut di bawah seliaan ʿAbd al-Bāsīt Ibrāhīm Bulbūl (Wardani, 2009). Dengan begitu, secara keseluruhannya MQS telah menjalani proses perkembangan dan pencerahan intelektual di Universiti al-Azhar selama lebih kurang tiga belas tahun. Tambahan lagi dengan suasana dan tradisi keilmuan pengajian Islam di sana sedikit sebanyak telah mencorakkan pemikiran beliau.

Pada tahun 1982, selepas menyelesaikan pengajiannya, MQS pulang kembali ke Indonesia dan mengajar semula di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Alauddin, Ujung Pandang. Selepas dua tahun berlalu (1984) beliau berpindah tugas dari IAIN Alauddin ke IAIN Jakarta. Di sini, MQS aktif mengajar ilmu Tafsir dan ʿUlūm al-Qurān sehingga tahun 1998 (Zakiar, 2003). Selain menjalankan tugasannya sebagai pensyarah, beliau juga menduduki jawatan sebagai Rektor IAIN Jakarta selama dua penggal (1992-1996 dan 1997-1998) dan Menteri Agama di awal tahun 1998, hingga akhirnya beliau dilantik sebagai Duta Besar Luar Biasa dan Berkuasa Penuh Republik Indonesia untuk negara Republik Arab Mesir merangkap negara Republik Djibouti di Kaherah (Nata, 2005).

Selepas persaraan dalam dunia akademik dan konsul, MQS mencurahkan saki baki kudrat yang sedia ada untuk mensyarah *magnum opus* beliau *Tafsir al-Mishbāh* menerusi saluran Televisyen di Indonesia. Selain itu, aktiviti menulis dan menghasilkan karya ilmiah masih diteruskannya. Dan terkini, MQS telah menerbitkan sebuah buku bertajuk *Yang Hilang Dari Kita: Akhlak* pada tahun 2017.

3. KAEDAH PENTAFSIRAN: MENEROKA DEFINISI DAN FUNGSI

Kaedah pentafsiran merupakan rangkaian daripada dua lafaz, iaitu *qāʿidah* dan *al-tafsīr*. Kaedah / قاعدة dari sudut bahasa ditakrifkan sebagai asas (al-Azharī, 1864; Ibn Manẓūr, 1996), seperti yang dimaksudkan dalam surah *al-Baqarah* (2) ayat 127:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ١٢٧

Maksudnya:

Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa): "Ya Tuhan kami terimalah daripada kami (amalan kami), sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui".

Sebahagian sarjana ilmu bahasa mentakrifkan *qāʿidah* sebagai tunjang untuk yang terdapat di atasnya (al-Kafawī, 1998). Manakala sebahagian cendekiawan lain mentakrifkannya dengan من البناء أساسه والضابط أو الأمر الكلي ينطبق على جزئيات (asas ataupun tunjang jika ianya dihubungkan dengan bangunan, ataupun bermaksud perkara yang bersifat menyeluruh yang merangkumi setiap bahagiannya) (Mustafā, *et. al.*, 1960).

Qāʿidah dari sudut istilah pula ditakrifkan sebagai قضية كلية منطبقة على جميع جزئيتها (rumusan yang bersifat umum yang mencakupi seluruh bahagiannya) (al-Fayūmī, 1990). Ianya juga dapat ditakrifkan dengan حكم كلي يتعرف بها على احكام جزئية (ketentuan umum yang dengannya diketahui ketentuan yang berkaitan dengan rincian) (al-Sabt, 2001).

Takrifan *al-tafsīr* dari sudut bahasa pula adalah menjelaskan sesuatu dan menjadikan terang benderang, ataupun merungkai yang terselubung (al-Jurjānī, 1985; al-Fairūzabādī, 1886).

Adapun dari sudut istilah menurut Badruddīn Muḥammad al-Zarkashī (1344-1392) pengarang kitab *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān, al-tafsīr* bermaksud ilmu yang digunakan untuk mengetahui pemahaman al-Quran yang diturunkan kepada Rasulullah SAW, menjelaskan makna-maknanya, mengeluarkan hukum hakam dan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya dengan bantuan ilmu bahasa, Sintaksis, Morfologi, ilmu *al-Bayan*, Usul Fiqah, Qiraat, *asbāb al-nuzūl* (sebab-sebab penurunan ayat) dan *al-nāsikh wa al-mansūkh* (ayat-ayat yang memansuhkan dan dimansuhkan) (al-Zarkashī, 1988).

Berdasarkan takrifan tersebut, dapat dirumuskan bahawa yang dimaksud dengan kaedah pentafsiran ialah hukum hakam yang bersifat universal yang digunakan oleh mufasir sebagai panduan untuk sampai kepada pengkajian makna-makna al-Quran dan mengetahui tatacara mendapatkan faedah-faedahnya. Dengan begitu, ianya berfungsi sebagai pedoman bagi mufasirin dalam mentafsirkan al-Quran sehingga tidak tersalah ataupun menyeleweng.

4. KAEDAH LAFAZ AL-QURAN: KAJIAN SEMANTIK DAN APLIKASI

Semantik merupakan satu bidang yang mempelajari tentang makna. Semantik atau kajian makna adalah satu bidang yang luas mencakupi kebanyakan daripada struktur dan fungsi bahasa dan juga masalah dalam kajian agama, psikologi, falsafah dan antropologi. Menurut *Kamus Dewan Edisi Keempat*, semantik ialah kajian tentang makna perkataan dan penambahan makna kata (Baharom, et. al. 2005). Oleh itu, semantik dapatlah didefinisikan sebagai ilmu tentang makna atau tentang erti. Sehubungan dengan itu, perbincangan berikut bagi mencerahkan minda tentang kepelbagaian makna dalam lafaz al-Quran menerusi kaedah pentafsiran. Antara kaedah pentafsiran yang berhubung kait dengan lafaz al-Quran dalam *Tafsir Al-Mishbāh* adalah:

4.1 Kaedah: Mentafsir al-Quran berdasarkan makna bahasa Arab yang paling popular, dikenali ramai dan fasih bukan dengan makna yang ganjil atau terpencil.

Kaedah di atas disebutkan oleh al-Sabt (2001) dengan *في تفسير القرآن بمقتضى اللغة يراعي معنى الأغلب والأشهر والأفصح دون الشاذ أو قليل*. Hal ini kerana al-Quran diturunkan dengan sefasih-fasih dan sebaik-baik bahasa Arab, maka dilarang mentafsirkan maknanya dengan makna yang ganjil dan terpencil, lalu meninggalkan makna yang paling popular dan dikenali ramai. Kaedah ini turut dinyatakan oleh **Ibn al-Wazīr (1987) dalam kitabnya *Īthār al-Ḥaq***.

MQS sebagai salah seorang mufasir Nusantara turut menggunakan kaedah di atas dalam kitab tafsirnya. Sebagai contoh ketika mentafsirkan surah *Āli ‘Imrān* (3) ayat 45 berikut:

إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرَيْمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ۝

Maksudnya:

(Ingatlah) ketika malaikat berkata: Wahai Mariam! Bahawasanya Allah memberikan khabar yang menggembirakanmu, dengan (mengurniakan seorang anak yang engkau akan kandungkan semata-mata dengan) Kalimah daripada Allah, nama anak itu: Al-Masih, Isa Ibn Mariam, seorang yang terkemuka di dunia dan di akhirat dan dia juga dari orang-orang yang didampirkan (diberi kemuliaan di sisi Allah).

MQS (2010, 2: 110) telah menyatakan dua makna bagi lafaz *al-masīh*, iaitu diambil daripada lafaz *masaha* yang bermaksud mengesat. Makna tersebut dikukuhkannya dengan nukilan riwayat daripada kitab *Perjanjian Baru*, iaitu Lukas VII-36. Adapun makna yang kedua ialah berwisata atau berpindah randah, kerana Nabi Isa AS dikenali sering berpindah dari satu tempat ke tempat lainnya untuk mengajak manusia ke jalan yang benar.

Kedua-dua makna yang dinyatakan oleh MQS di atas adalah berdasarkan makna bahasa yang masyhur digunakan oleh orang Arab dan bukannya makna yang ganjil ataupun *shādh* (Mazlan & Abur, 2013). Malah makna tersebut turut dinyatakan dan dipilih oleh al-Ṭabarī (2001) dan Ibn ʿAṭīyyah (2001) dalam kitab tafsir mereka. Namun begitu, kajian ini mendapati ada ketikanya MQS tidak menggunakan kaedah di atas seperti ketika mentafsirkan surah *Āli ʿImrān* (3) ayat 27 berikut:

تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ
بِغَيْرِ حِسَابٍ ٢٧

Maksudnya:

Engkaulah (wahai Tuhan) yang memasukkan waktu malam ke dalam waktu siang dan Engkaulah yang memasukkan waktu siang ke dalam waktu malam. Engkaulah juga yang mengeluarkan sesuatu yang hidup dari benda yang mati dan Engkaulah yang mengeluarkan benda yang mati dari sesuatu yang hidup. Engkau jualah yang memberi rezeki kepada sesiapa yang Engkau kehendaki, dengan tiada hitungan hisabnya.

Pentafsiran MQS (2010, 2: 68) pada frasa ayat *wa tukhrij al-ḥayya min al-mayyiti wa tukhrij al-mayyita min al-ḥayyi* didapati mengemukakan makna yang tidak biasa digunakan oleh orang Arab. Ketika mentafsirkannya, beliau telah menukil pandangan ulama masa silam yang menyatakan bahawa:

Hidup dan mati sama ada menurut pengertian hakiki mahupun metafora, Allah SWT telah mempergantikan antara kedua-duanya. Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati daripada yang hidup. Daripada seorang mukmin yang hatinya hidup, lahir seorang kafir yang hatinya mati ataupun sebaliknya. Begitu banyak orang-orang kafir yang hatinya mati melahirkan putera puteri beriman.

Daripada benda mati seperti telur, dilahirkan ayam yang hidup dan daripada yang hidup seperti ayam, dihasilkan telur.

Nukilan tersebut menunjukkan bahawa MQS menerima semua makna yang terkandung dalam frasa *وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي* sama ada makna hakiki mahupun metafora. Namun begitu, kecenderungan MQS (2010, 2: 68) lebih terfokus kepada makna metafora, seperti pernyataannya berikut:

Penulis (Shihab) tambahkan bahawa kini melalui proses genetik, banyak tumbuhan mahupun haiwan yang hidup seperti kehidupan yang popular dikenali, yang kehidupannya bersumber daripada sesuatu yang dianggap mati. Demikianlah Allah SWT mengeluarkan yang hidup daripada sesuatu yang mati dan sebaliknya.

Pernyataannya itu jelas menunjukkan bahawa makna *الحي من الميت* adalah kehidupan yang terhasil daripada benda mati menerusi kaedah genetik. Justeru pentafsiran dengan makna sebegini adalah makna yang tidak popular di kalangan orang Arab. Sehubungan dengan itu, Yūsuf al-Qaradāwī (l. 1926), salah seorang sarjana Muslim kenamaan menegaskan bahawa yang perlu diketahui pada prinsipnya adalah mentakwilkan ayat menurut makna hakiki dan tidak membawanya kepada metafora, kecuali dengan tiga macam *qarīnah majāz*. Jika tidak, maka tidak boleh ada perbincangan lagi. Adapun tiga macam *qarīnah majāz* yang dimaksudkan oleh al-Qaradāwī (2001) adalah:

1. Bersifat taakulan (*العقلية*) yang dapat diketahui oleh pembicara dan lawan bicara, seperti firman Allah SWT dalam surah *Yūsuf* (12) ayat 82 tentang perkataan sebahagian saudara Yusuf AS kepada saudaranya yang lain:

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ

Maksudnya ialah penduduk kampung tersebut. Makna tersebut dapat difahami dengan mudahnya, kerana tidak ada kesukaran bagi orang Arab untuk mengetahui maksud lafaz tersebut.

2. Bersifat tradisi/kebiasaan (*العرفية*), seperti firman Allah SWT tentang perkataan Firaun dalam surah *Ghāfir* (40) ayat 36:

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ

Maksudnya ialah perintahkanlah orang lain yang boleh membina, kerana orang seperti Hāmān tidak akan membina berdasarkan kebiasaan.

3. Bersifat lafaz (*اللفظية*), seperti firman Allah SWT dalam surah *al-Nūr* (24) ayat 35:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...

Ini merupakan dalil bahawa Allah SWT bukan cahaya, tetapi Petunjuk, sebagaimana yang dijelaskan oleh ayat seterusnya, *al-Nūr* (24) ayat 35:

...يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ...

Ekoran daripada itu, Abū Muḥammad Ibn ʿAṭīyyah (1088-1146) salah seorang mufasir muktabar kelahiran bumi Granada, Sepanyol dan Abū ʿAbdillāh Muḥammad al-Qurṭubī (1214-1215) mufasir kenamaan kelahiran Cordoba, Sepanyol, kedua-dua tokoh mufasirin ini cenderung mentafsirkan surah *Āli ʿImrān* (3) ayat 27 di atas dengan makna hakiki (Ibn ʿAṭīyyah, 2001; al-Qurṭubī, 1964). Malahan ianya adalah pendapat majoriti ulama, meskipun mereka berbeza pendapat dari sudut permisalan.

Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (839-923) salah seorang mufasir muktabar kelahiran Tabaristan, Iran dalam kitabnya *Tafsīr al-Ṭabarī* pula menyatakan bahawa (al-Ṭabarī, 2001):

“Daripada pelbagai tafsiran berkaitan ayat di atas, tafsiran yang benar adalah yang menyatakan bahawa maknanya adalah mengeluarkan manusia yang

hidup, begitu juga haiwan daripada sperma yang mati (itulah makna mengeluarkan yang hidup daripada yang mati), kemudian mengeluarkan sperma yang mati daripada manusia yang hidup, begitu juga daripada haiwan (itulah makna mengeluarkan yang mati daripada yang hidup). Disebabkan setiap yang hidup boleh ditinggalkan oleh salah satu bahagian jasadnya, lalu benda yang memisahkan itu dinamakan ميت 'yang mati'. Maka sperma boleh dikatakan sebagai *mayyit*, kerana ianya memisahkan diri daripada badannya ketika keluar, kemudian Allah SWT mengembangbiakkannya sehingga menjadi manusia yang hidup. Perkara ini pun berlaku pada haiwan. Demikian pula hukum yang berlaku untuk setiap makhluk hidup yang ditinggalkan oleh sesuatu daripada tubuh badannya yang dinamakan *mayyit* (makna ini selaras dengan firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 28). Pentafsiran ayat tersebut (Āli ʿImrān ayat 27) dengan biji yang keluar daripada tangkai dan sebaliknya, telur daripada ayam dan sebaliknya, begitu juga mukmin daripada kafir dan sebaliknya, sekalipun dapat difahami tetapi ianya tidak biasa digunakan dalam bahasa Arab secara zahir. Sedangkan memahami al-Quran dengan makna zahir yang biasa digunakan orang Arab lebih utama daripada memahaminya dengan makna yang samar dan jarang digunakan”.

Berdasarkan huraian tersebut, dapat disimpulkan bahawa pentafsiran MQS pada surah Āli ʿImrān ayat 27 cenderung kepada makna metafora sekali gus merupakan makna yang ganjil dan terpencil. Padahal ayat tersebut dapat ditafsirkan dengan makna yang hakiki. Kecenderungannya dengan makna yang ganjil itu, menyebabkan pentafsiran beliau bercanggah dengan mufair mukatabar, seperti al-Ṭabarī, al-Qurṭubī dan Ibn ʿAṭīyah yang mentafsirkannya dengan makna hakiki ayat dan merupakan makna bahasa yang popular dan dikenali ramai.

4.2 Kaedah: Tidak boleh mentafsirkan makna lafaz al-Quran berdasarkan istilah baru
Kaedah ini dinyatakan oleh al-Sabt (2001) dengan لا يجوز حمل الفاظ الكتاب على اصطلاح الحادث. Sehubungan dengan itu, mentafsirkan ayat al-Quran dengan pendekatan linguistik hendaklah memperhatikan makna yang dikandunginya oleh lafaz selaras dengan makna yang difahami ketika masa penurunan ayat dan bukannya dengan makna-makna yang berkembang kemudian seiring dengan perkembangan bahasa (Ridā, 1990).

Tambahan pula, terdapat kaedah lainnya yang turut menyatakan dan menyokong penggunaan kaedah di atas, iaitu تقديم المعنى الشرعي على معنى اللغوي, yang bermaksud makna syarak didahulukan daripada makna bahasa (Al-Rūmī, 1999). Hal ini disebabkan al-Quran diturunkan untuk menjelaskan perkara syarak dan bukannya bahasa, kecuali ada *qarīnah* yang menunjukkan sebaliknya (al-Zarkashī, 1988). Justeru itu, ketika mufasir mendapati sebuah ayat hanya dapat ditafsirkan dengan makna bahasa, maka kaedah yang dikemukakan oleh al-Sabt (2001) di atas mesti diambil kira.

al-Qaradāwī (2001) pula menyatakan bahawa bahasa yang menjadi rujukan adalah yang dikenali pada masa penurunan al-Quran dan ungkapan yang ditunjukkan oleh pelbagai lafaz pada ketika itu. Bukannya dengan makna bahasa yang mengalami perkembangan selepas itu, seperti kemajuan ilmu dan pengetahuan, interaksi antarabangsa dan pencampuran sebahagian peradaban dengan peradaban lainnya, pengaruh tradisi, istilah dan faktor-faktor lainnya. Kesemua itu dapat memberikan makna baharu terhadap satu-satu lafaz yang tidak didapati

pada zaman Rasulullah SAW. Oleh sebab itu, makna tersebut tidak dapat digunakan untuk memahami al-Quran.

MQS (2010) contohnya telah mengaplikasikan kaedah di atas ketika mentafsirkan surah *al-Tawbah* (9) ayat 3 berikut:

وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ۚ إِن تَابَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۚ

Maksudnya:

Dan inilah perisytiharan dari Allah dan RasulNya kepada umat manusia, (diisytiharkan) pada Hari Raya Haji yang terbesar, bahawa sesungguhnya Allah dan RasulNya memutuskan tanggungjawab terhadap orang-orang musyrik; oleh itu jika kamu (wahai kaum musyrik) bertaubat (dari kufur) maka yang demikian adalah baik bagi kamu dan jika kamu berpaling (ingkar), maka ketahuilah sesungguhnya kamu tidak akan dapat melepaskan diri dari (azab seksa) Allah dan khabarkanlah (wahai Muhammad) kepada orang-orang kafir (bahawa mereka akan ditimpakan) dengan azab yang tidak terperi sakitnya.

MQS (2010, 5: 15-16) dalam *Tafsir Al-Mishbāh* menghuraikan tentang makna lafaz *al-haj al-akbar* (haji besar) bahawa:

Frasa ayat *yawm al-haj al-akbar* diperdebatkan maknanya oleh ulama setelah sebelumnya mereka bersetuju bahawa ianya terjadi pada tahun kesembilan Hijrah pada hari pelaksanaan ibadah haji. Haji yang dilaksanakan pada bulan Zulhijjah dinamakan *al-haj al-akbar*, sedangkan umrah yang dapat dilaksanakan sepanjang tahun dinamakan *al-haj al-aşghar* (haji kecil). Ada yang memahami pengumuman itu dilaksanakan sepanjang hari-hari ibadah haji (katakanlah mula tarikh 8 Zulhijjah sampai dengan 13 Zulhijjah), ini adalah pendapat Sufyān al-Thawrī. Ada lagi yang berpendapat bahawa pengumuman itu hanya satu hari, iaitu pada hari wukuf di Arafah pada 9 Zulhijjah, ini adalah pendapat Imam Abū Ḥanīfah dan Shāfiʿī. Sedangkan Imam Mālik, al-Ṭabarī dan al-Bukhārī berpendapat bahawa pengumuman tersebut dilaksanakan pada hari *naḥar*, iaitu hari pertama penyembelihan korban pada tanggal 10 Zulhijjah. Berdasarkan perbezaan pendapat di atas, semuanya menghubungkan kaitkan *al-haj al-akbar* dengan pelaksanaan ibadah haji, sama ada ianya dimaksudkan dengan hari wukuf, hari raya/penyembelihan korban mahupun hari-hari pelaksanaan haji. Oleh sebab itu, *al-haj al-akbar* bermaksud terjadi setiap tahun. Bukan seperti pendapat yang lazim di tengah-tengah masyarakat yang memahaminya dengan wukuf di Arafah yang berlaku pada hari Jumaat. Tidak didapati pendapat seorang ulama pun yang memahami makna *al-haj al-akbar* seperti yang difahami oleh masyarakat itu.

Berdasarkan pentafsiran MQS di atas dapat difahami bahawa semua perbezaan pendapat ulama berkaitan lafaz الحج الأكبر dihubungkan dengan pelaksanaan ibadah haji, sama ada ianya dimaksudkan pada hari wukuf, sebagaimana dalam riwayat berikut (Ibn Kathīr, 2000):

عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ ، عَنِ الْمَسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ خَطَبَهُمْ بِعَرَفَاتٍ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ، ثُمَّ قَالَ : أَمَّا بَعْدُ ، فَإِنَّ هَذَا يَوْمُ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ .

[al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā, kitāb al-Ḥaj, jummā 'abwāb dukhūl Makkah*, no. hadis. 929]

Ataupun bermaksud hari raya/penyembelihan korban, sebagaimana yang dimaksudkan oleh riwayat berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ عَبْدِ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ
عَنْ الْحَارِثِ عَنْ عَلِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ يَوْمِ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ فَقَالَ يَوْمَ النَّحْرِ

[al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī, Kitāb al-Ḥaj 'an Rasulillah..., bāb mā jā'a fī yawm al-ḥaj al-akbar*, no. Hadis. 957].

Mahupun bermaksud pada hari-hari pelaksanaan haji. Sebagaimana nukilan Riwayat berikut:

عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ - زَمَنَ الْفَتْحِ - : " إِنَّ هَذَا عَامُ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ ،
قَالَ : اجْتَمَعَ حَجُّ الْمُسْلِمِينَ وَحَجُّ الْمُشْرِكِينَ فِي ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ ، وَاجْتَمَعَ حَجُّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ
وَالنَّصَارَى ، وَالْيَهُودِ الْعَامَ فِي سِنَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ ، وَلَمْ يَجْتَمِعْ مُنْذُ خُلِقَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ كَذَلِكَ قَبْلَ
الْعَامِ ، وَلَا يَجْتَمِعُ بَعْدَ الْعَامِ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ " .

[al-Ṭabarānī, *al-Mu'jam al-Kabīr, bāb al-sīn, man ismuh Samrah*, hadis no. 7040].

Oleh sebab itu, MQS (2010, 5: 15-16) berhujjah bahawa *al-ḥaj al-akbar* dapat terjadi setiap tahun dan bukan seperti pendapat yang lazim disuarakan di tengah masyarakat bahawa ianya terjadi jika wukuf di Arafah pada hari Jumaat. Malahan tidak didapati pendapat seorang ulama pun yang memahami makna *al-ḥaj al-akbar* seperti yang difahami oleh masyarakat itu. Sehubungan dengan itu, kajian ini mendapati bahawa pentafsiran ini turut dinyatakan oleh mufasir lainnya, seperti al-Shawkānī (1993) dalam kitabnya *Fath al-Qadīr*.

Bagi mengukuhkan lagi penggunaan kaedah di atas, ada baiknya pengakuan MQS terhadap kaedah tersebut turut dinyatakan. Beliau menyatakan bahawa memahami kosa kata bahasa Arab dengan makna yang telah mengalami perkembangan selepas penurunan al-Quran adalah tidak dibenarkan, contohnya pada surah *al-Rūm* (30) ayat 55 berikut:

وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِئُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ ۝

Maksudnya:

Dan semasa berlakunya hari kiamat, orang-orang yang berdosa akan bersumpah mengatakan bahawa mereka tidak tinggal (di dalam kubur) melainkan sekadar satu saat sahaja. Demikianlah mereka sentiasa dipalingkan (oleh fahaman sesatnya dari memperkatakan yang benar).

MQS (2011) menyatakan bahawa kita tidak dapat memahami makna *kecuali satu jam* dengan enam puluh minit, disebabkan *sā'ah* belum dikenali dalam erti tersebut pada masa penurunan al-Quran.

4.3 Kaedah: Lafaz *‘asā* dalam al-Quran jika dirujuk kepada Allah SWT mengandungi makna kepastian dan jika dirujuk kepada selainNya bermakna panduan untuk mengharap dan bersikap optimis.

Kaedah ini dinyatakan oleh al-Zarkashī (1988) sebagai berikut *لفظ عسى لها نسبتان:نسبة إلى الله تعالى تسمى نسبة قطع ويقين ونسبة إلى المخلوق وتسمى نسبة شك وظن*. Contoh penggunaan kaedah ini dapat dilihat ketika MQS (2010) mentafsirkan surah *al-Mumtaḥanah* (60) ayat 7 berikut:

عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝۷

Maksudnya:

Semoga Allah akan mengadakan perasaan kasih sayang antara kamu dengan orang-orang yang kamu musuhi dari kerabat kamu itu (dengan jalan menjadikan mereka insaf dan memeluk Islam) dan (ingatlah), Allah Maha Kuasa (atas tiap-tiap sesuatu), dan Allah Maha pengampun, lagi Maha Mengasihani.

MQS (2010, 13: 595) ketika mentafsirkan lafaz *‘asā* dalam *Tafsir al-Mishbāh* menyatakan bahawa:

Lafaz *‘asā* digunakan untuk menggambarkan harapan tentang terjadinya sesuatu di masa hadapan. Tentunya hal ini mustahil bagi Allah SWT kerana segala sesuatu telah diketahuinya. Oleh sebab itu, lafaz *‘asā* ditujukan kepada lawan bicara, iaitu harapkan dan bersikap optimislah. Sebahagian ulama berpendapat bahawa semua lafaz *‘asā* dalam al-Quran mengandungi makna kepastian. Berdasarkan kajian penulis (Shihab), pendapat ini benar jika secara tegas disandarkan kepada Allah SWT, seperti ayat di atas. Adapun jika tidak disandarkan kepadanya, ianya bermakna panduan agar sentiasa mengharap dan bersikap optimis, seperti dalam surah *al-Baqarah* ayat 16.

Berdasarkan pentafsiran di atas dapat difahami bahawa lafaz *‘asā* dalam al-Quran mengandungi makna kepastian (التأكيد) jika disandarkan kepada Allah SWT (al-Shanqīṭī, 1995). Adapun jika disandarkan kepada selainNya, ianya bermakna tuntunan agar mengharap dan bersikap optimis (Riḍā, 1990) seperti yang ditunjukkan dalam surah *al-Baqarah* (2) ayat 16.

Sehubungan dengan itu, perlu dimurnikan tentang tebaran lafaz *‘asā* dalam al-Quran yang disebutkan sebanyak 26 ayat (‘Abd al-Bāqī, 1945). Tiga belas ayat merujuk kepada manusia, iaitu *al-Baqarah* (2): 216, *al-Nisā’* (4): 19, *al-A‘rāf* (7): 185, *al-Tawbah* (9): 18, *Yūsuf* (12): 21, *al-Isrā’* (17): 51 & 79, *al-Kahf* (18): 24, *Maryam* (19): 48, *al-Naml* (27): 72, *al-Qaṣaṣ* (28): 9 & 67, dan *al-Ḥujurāt* (49): 11. Manakala tiga belas ayat lainnya merujuk kepada Allah SWT, seperti dalam surah *al-Nisā’* (4): 84 & 99, *al-Māidah* (5): 52, *al-A‘rāf* (7): 129, *al-Tawbah* (9): 102, *Yūsuf* (12): 83, *al-Isrā’* (17): 8, *al-Kahf* (18): 40, *al-Qaṣaṣ* (28): 22, *al-Mumtaḥanah* (60): 7, *al-Tahrīm* (66) : 5 & 8, dan *al-Qalam* (68): 32.

Berdasarkan fakta ini, penulis mengesyaki MQS terkeliru dalam nukilannya ketika mentafsirkan surah *al-Mumtaḥanah* (60) ayat 7 di atas. Hal ini disebabkan surah *al-Baqarah* ayat 16 yang dijadikan oleh beliau sebagai contoh tidak menggunakan lafaz عسى. Kemungkinan yang dimaksudkan oleh beliau ialah surah *al-Baqarah* (2) ayat 216.

4.4 Kaedah: Apabila perintah taat kepada Allah SWT dan RasulNya digabungkan dengan satu lafaz perintah, ianya bermaksud ketaatan yang diperintahkan oleh Allah SWT dan begitu pula sebaliknya

Kaedah ini murni hasil penulis berdasarkan pentafsiran MQS pada surah *al-Nisā'* (4) ayat 59. Penulis tidak mendapati mana-mana ulama yang menyatakan kaedah berkaitan dengan lafaz *aṭī'ū* dalam al-Quran, kecuali pentafsiran mereka terhadap ayat tersebut.

MQS (2010) menggunakan kaedah ini ketika mentafsirkan surah *al-Nisā'* (4) ayat 59 berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٩

Maksudnya:

Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah dan kepada "Ulil-Amri" (orang-orang yang berkuasa) dari kalangan kamu. Kemudian jika kamu berbantah-bantah (berselisihan) dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu mengembalikannya kepada (Kitab) Allah (Al-Quran) dan (Sunnah) RasulNya jika kamu benar beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian adalah lebih baik (bagi kamu) dan lebih elok pula kesudahannya.

MQS (2010, 2: 584) menyatakan bahawa ketika mentafsirkan surah *Āli 'Imrān* (3) ayat 35, beliau menghuraikan bahawa:

*Jika diperhatikan ayat-ayat al-Quran yang memerintahkan taat kepada Allah SWT dan RasulNya, didapati dua redaksi yang berbeza. Pertama, perintah taat kepada Allah SWT dirangkaikan dengan taat kepada RasulNya tanpa mengulangi lafaz 'taatilah' seperti yang terdapat dalam surah *Āli 'Imrān* ayat 35. Kedua, lafaz 'taatilah' diulangi yang tiap-tiap satunya sekali merujuk kepada Allah SWT dan sekali merujuk kepada RasulNya, seperti dalam surah *al-Nisā'* ayat 59. Pakar al-Quran menjelaskan bahawa apabila perintah taat kepada Allah SWT dan RasulNya digabungkan dengan menyebut perintah tersebut hanya sekali, ianya menunjukkan bahawa ketaatan yang dimaksudkan ialah ketaatan yang diperintahkan oleh Allah SWT, sama ada diperintahkan secara langsung dalam al-Quran ataupun perintahNya itu dijelaskan oleh Rasulullah SAW menerusi hadis-hadisnya. Perintah taat kepada Rasulullah SAW di sini berkaitan dengan perkara-perkara yang bersumber daripada Allah SWT, bukan yang diperintahkan secara langsung oleh baginda. Adapun jika perintah taat diulangi seperti yang terdapat dalam surah *al-Nisā'* ayat 59 di atas, maka Rasulullah SAW mempunyai hak untuk ditaati walaupun tidak ada asasnya daripada al-Quran. Oleh sebab itu, perintah taat kepada *ūli al-amr* tidak disertai dengan lafaz 'taatilah', kerana mereka tidak memiliki hak untuk ditaati bila ketaatan kepada mereka bertentangan dengan ketaatan kepada Allah SWT dan RasulNya.*

Berdasarkan pentafsiran di atas dapat difahami bahawa penggunaan lafaz *اطيعوا* 'taatilah' dalam al-Quran mempunyai dua bentuk redaksi yang berbeza:

1. Perintah taat kepada Allah SWT yang dirangkaikan dengan taat kepada RasulNya dengan satu lafaz *aṭī'ū*, seperti yang terdapat dalam surah *Āli 'Imrān* ayat 35. Namun

begitu, dapatan kajian ini mengesyaki kesilapan penulisan dalam pentafsiran MQS di atas, disebabkan surah *Āli ‘Imrān* (3) ayat 35 tidak menggunakan lafaz *aṭṭū*. Kemungkinan besar yang dimaksudkan oleh beliau ialah surah *Āli ‘Imrān* (3) ayat 32 berikut:

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ

2. Lafaz *aṭṭū* diulangi yang tiap-tiap satunya sekali merujuk kepada Allah SWT dan sekali merujuk kepada RasulNya, seperti dalam surah *al-Nisā’* (4) ayat 59. Bagi mengukuhkan pentafsirannya itu, MQS menukil pandangan pakar al-Quran (tanpa menyatakan siapa pakar yang dimaksudkan) bahawa apabila perintah taat kepada Allah SWT dan RasulNya digabungkan dengan menyebut perintah tersebut hanya sekali, ianya menunjukkan bahawa ketaatan yang dimaksudkan ialah ketaatan yang diperintahkan oleh Allah SWT, sama ada diperintahkan secara langsung dalam al-Quran ataupun Rasulullah SAW menjelaskan perintahNya itu dalam hadisnya. Ekoran daripada itu, perintah mentaati Rasulullah SAW adalah perintah Allah SWT yang diperintahkanNya secara langsung dan bukannya bersumber daripada perintah baginda. Namun begitu, apabila lafaz *aṭṭū* diulangi dua kali, maka perintah taat itu tidak diperintahkan oleh Allah SWT secara langsung dalam al-Quran. Akan tetapi, Rasulullah SAW tetap mempunyai hak untuk ditaati kerana ketaatan kepada Allah SWT dapat diterjemahkan melalui ketaatan kepada RasulNya.

Perkara ini berbeza dengan perintah taat kepada *ūli al-amr*, kerana mereka tidak berhak untuk ditaati jika sekiranya bertentangan dengan ketaatan kepada Allah SWT dan RasulNya. Sehubungan dengan itu, pentafsiran MQS menurut dapatan kajian ini turut dinyatakan oleh al-Sha^crāwī (t.th.) dan al-Jawziyyah (t.th.) dalam kitab tafsir mereka.

4.5 Kaedah: Tidak mentafsirkan lafaz al-Quran dengan makna yang sinonim

Kaedah di atas dinyatakan oleh al-Sabt (2001) dengan *مهما أمكن حمل ألفاظ القرآن على عدم ورود الشيء الواحد بألفاظ*. al-Qaradāwī (2001) pula menyebutnya dengan *الترادف فهو المطلوب*, yang bermaksud al-Quran menyebutkan satu lafaz dengan beberapa makna, tetapi dibatasi dengan konteks ayat tersebut yang menjadikannya satu makna dengan penggunaan lafaz yang berlainan. Perkara sebegini tidak dimaksudkan dengan sinonim yang mengandungi satu makna, seperti lafaz *قعد* dan *جلس*, *سُرّ* dan *فرح*. Ianya sekadar ungkapan tentang satu perkara ataupun satu makna dengan lafaz yang berbeza. Justeru selepas analisis yang terperinci dibuat menunjukkan bahawa tiap-tiap satunya mempunyai makna yang khusus.

Ekoran daripada itu, kesilapan yang sering dilakukan oleh manusia adalah kerana mempersamakan makna dua-dua lafaz, lalu mengambil makna yang jarang digunakan oleh al-Quran dan pada masa yang sama meninggalkan makna yang sering digunakan oleh al-Quran (al-Jāhiz, 1968). Salah satu contoh yang dikemukakan oleh al-Jāhiz adalah lafaz *المطر* dan *الغيث* yang sering dimaksudkan oleh orang Arab dengan maksud hujan. Padahal *al-maṭar* digunakan oleh al-Quran dalam konteks seksa [al-Nisā’ (4): 102]. Sedangkan penggunaan lafaz *al-ghayth* dalam al-Quran sentiasa dihubungkan dengan rahmat Allah SWT [lihat surah al-Shūrā (42): 28].

MQS (2010) dalam tafsirnya *Al-Mishbāh* turut mengaplikasikan kaedah ini, khususnya ketika mentafsirkan surah *al-Nisā'* (4) ayat 112 berikut:

وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ۗ

Maksudnya:

Dan sesiapa yang melakukan suatu kesalahan atau suatu dosa, kemudian dia menuduhnya kepada orang yang tidak bersalah, maka sesungguhnya dia telah memikul kesalahan berbuat dusta dan melakukan dosa yang amat nyata.

MQS (2010, 2: 709) menyatakan bahawa lafaz *khaṭī'ah* biasanya diertikan dengan kesalahan yang tidak disengaja. Namun begitu, disebabkan ayat di atas menggunakan lafaz *yaksibu* 'melakukan', maka ianya menunjukkan bahawa kesalahan yang tidak disengaja itu dilakukan kerana wujudnya kelekaan ataupun kurang perhatian dan sikap pelakunya tidak bertanggungjawab. Ada juga yang memahami lafaz *khaṭī'ah* tersebut dengan dosa yang tidak membabitkan orang lain, seperti meninggalkan kewajipan solat, puasa ataupun melakukan sesuatu yang haram, seperti memakan makanan yang dilarang. Adapun lafaz *ithmān* 'dosa' difahami dengan maksud dosa yang memberi kesan kepada orang lain, seperti membunuh ataupun mencuri.

Berdasarkan pentafsiran di atas dapat difahami bahawa MQS mentafsirkan lafaz *خطيئة* dan *إثمان* dengan maksud yang berbeza, walaupun secara hakikinya merujuk kepada satu makna yang sama, iaitu dosa. Dalam hal ini, lafaz *khaṭī'ah* difahami dengan dosa yang tidak membabitkan orang lain, manakala lafaz *ithmān* pula ialah dosa yang membabitkan orang lain, seperti membunuh ataupun mencuri. Oleh sebab itu, penulis mendapati beliau telah menggunakan kaedah yang dinyatakan di atas. Namun begitu, ada beberapa perkara daripada pentafsiran ini yang perlu dimurnikan, iaitu:

1. Pentafsiran MQS yang menyatakan bahawa lafaz *khaṭī'ah* biasanya diertikan dengan kesalahan yang tidak disengaja adalah tidak benar. Justeru itu, al-Ṭabarī (2001) menyatakan bahawa lafaz *khaṭī'ah* bermaksud dosa yang dilakukan sama ada disengaja ataupun tidak, sedangkan *ithmān* merujuk kepada dosa yang disengaja.
2. Pentafsiran MQS yang menyatakan bahawa lafaz *khaṭī'ah* merujuk kepada perbuatan dosa yang tidak membabitkan orang lain, seperti meninggalkan kewajipan solat, puasa ataupun melakukan sesuatu yang haram, seperti memakan makanan yang dilarang pun perlu dimurnikan. Contoh-contoh yang disebutkan sememangnya tidak membabitkan orang lain, malahan termasuk daripada dosa-dosa besar, iaitu meninggalkan solat, puasa dan memakan makan yang haram. Namun begitu, pentafsiran tersebut bercanggah dengan Ḥashūr (1984) yang menyatakan bahawa lafaz *khaṭī'ah* merujuk kepada maksiat kecil, sedangkan *ithmān* merujuk kepada maksiat besar.
3. Pentafsiran MQS yang menyatakan bahawa lafaz *ithmān* difahami dengan maksud dosa yang memberi kesan kepada orang lain, seperti membunuh ataupun mencuri pun bercanggah dengan mufasir lainnya. al-Baghāwī (1997) menyatakan bahawa lafaz *khaṭī'ah* pada ayat di atas merujuk kepada makna pencurian, sedangkan *ithmān* merujuk kepada janji dusta.

5. KESIMPULAN

MQS amat menekankan kepentingan memahami makna ayat berdasarkan analisis bahasa agar makna dan maksud sebenar yang dikehendaki oleh ayat dapat diserlahkan. Kepentingan itu sememangnya disadari oleh beliau dengan mengaplikasikan kaedah pentafsiran dalam Tafsirnya *Al-Mishbāh*. Sehubungan dengan itu, kajian ini mendapati lima kaedah telah diaplikasikan oleh beliau khususnya yang berkaitan dengan kepelabagain makna lafaz dalam al-Quran. Usaha ini bagi memastikan pentafsiran yang dihasilkan oleh beliau selaras dengan kehendak syarak. Pada kelima-lima kaedah yang digunakan oleh MQS tersebut sememangnya diakui dan dirumuskan oleh ulama dan mufasirin, melainkan kaedah yang keempat; di mana tidak didapati mana-mana pandangan ulama yang menyatakan secara jelas tentang kaedah berkaitan dengan lafaz *aṭīʿū* dalam al-Quran, kecuali pentafsiran mereka terhadap ayat tersebut sahaja.

Walau bagaimanapun, kajian ini turut mendapati bahawa MQS sememangnya konsisten dalam mengaplikasikan kaedah-kaedah yang telah dibincangkan, melainkan pada kaedah yang pertama. Beliau didapati tidak konsisten dalam menggunakan kaedah tersebut, khususnya ketika mentafsir surah *Āli ʿImrān* (3) ayat 27. Ketika mentafsirkannya MQS cenderung kepada makna metafora ataupun yang tidak popular, manakala mufasir muktabar lainnya yang merupakan pendapat majoriti ulama cenderung kepada makna hakiki. Dengan begitu, sedikit sebanyak telah mencatitkan hasil pentafsiran yang dikemukakan oleh beliau. Justeru itu, diharap analisis ringkas ini mampu membuka mata bagi analisis yang lebih meluas terhadap kandungan kitab tafsir ini agar pentafsiran beliau yang tidak konsisten dapat dizahirkan.

6. RUJUKAN

- al-Azhārī, Abū Maṣṣūr. (1964). *Tahdhīb al-Lughah*. Jil. 1. Kaherah: Dār al-Miṣriyyah li al-Taʿlīf.
- al-Baghāwī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn. (1997). *Maʿālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurān*. Jil. 2. Beirut: Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
- al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad. (t.th.). *al-Sunan al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Maʿrifah.
- al-Fairūzabādī, Muḥammad. (1886). *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Muʿassasah al-Risālah.
- al-Fayūmī, Muḥammad Aḥmad. (1990). *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Beirut: Maktabah Lubnān.
- al-Jāhīz, Abū ʿUthmān ʿAmrū. (1968). *al-Bayān wa al-Tabyīn*. Beirut: Dār al-Ṣaʿb.
- al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. (t.th.). *al-Ḍawʿ al-Munīr ʿĀlā al-Tafsīr*. Jil. 2. Riyad: Maktabah Dar al-Salam.
- al-Jurjānī, ʿAlī Muḥammad. (1985). *al-Taʿrīfāt*. Jil. 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-Muʿāshir.
- al-Kafawī, Abū al-Biqāʾ. (1998). *al-Kulliyāt*. Beirut: Muʿassasah al-Risālah.
- al-Mufaḍḍal, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1987). *Ithār al-Ḥaq ʿĀlā al-Ḥaq fī Rad al-Khilāfāt ilā al-Mazhab al-Ḥaq min Uṣūl al-Tawḥīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. (2001). *Kayfa Nataʿāmal Maʿa al-Qurān al-ʿAzīm*. Beirut: Dār al-Shurūq.
- al-Qurṭubī, Abū ʿAbdillāh Muḥammad. (1964). *al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurān*. Jil. 2. Kaherah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- al-Rūmī, Fahd ibn ʿAbdirrahmān Sulaymān. (1999). *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*. t.tp.: Maktabah al-Tawbah.
- al-Sabt, Khālīd ibn ʿUthmān. (2001). *Qawāʿid al-Tafsīr: Jamʿan wa Dirāsah*. Jil. 1. t.tp.: Dār ibn ʿAffān.

- al-Sa^cdī, ^cAbdurrahmān ibn Nāṣir. (1999). *al-Qawā'id al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qurān*. Riyadh: Maktabah al-Rushd.
- al-Sha^crāwī, Mutawallī. (t.th.). *Tafsīr al-Sha^crāwī*. Jil. 3. Kaherah: Akhbār al-Yaum.
- al-Shanqīṭī, Muḥammad al-Amīn. (1995). *Aḍwā' al-Bayān fī Ḍāḥ al-Qurān bi al-Qurān*. Jil. 8. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn ^cAlī. (1993). *Fatḥ al-Qaḍīr al-Jāmi^c Bayna Fannay al-Dirāyah wa al-Riwāyah min ^cIlm al-Tafsīr*. Jil. 2. Kaherah: Dar al-Ḥadīth.
- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (1983). *al-Mu^cjam al-Kabīr*. Jil. 7. Beirut: Maktabah al-^cUlūm wa al-Ḥikam.
- al-Ṭabarī, Abū Ja^cfar Muḥammad ibn Jarīr. (2001). *Tafsīr al-Ṭabarī*. Jil. 6 & 9. Kaherah: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsah al-^cArabiyah wa al-Islāmiyyah.
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ^cIsā. (t.th.) *al-Jāmi^c al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*. Jil.5. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-^cArabī.
- al-Zarkashī, Badruddīn Muḥammad. (1988). *al-Burhān fī ^cUlūm al-Qurān*. Jil. 2 & 4. Kaherah: Dār al-Turāth.
- Baharom, Noresah. *et. al.* (2005). *Kamus Dewan Edisi Keempat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- ^cAbd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād. (1945). *al-Mu^cjam al-Mufāhras li Alfāz al-Qurān al-Karim*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth.
- ^cĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Jil. 5. Tunisia: Dār Saḥnūn.
- Ibn ^cAṭīyyah, Abū Muḥammad. (2001). *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-^cAzīz*. Jil. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-^cIlmiyyah.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl. (2000). *Tafsīr al-Qurān al-^cAzīm*. Jil. 3. Ghiza: Mu'assasah Qurṭūbah.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad. (1996). *Lisān al-^cArab*. Jil. 3. Beirut: Dār Ṣādir.
- Mazlan Ibrahim & Abur Hamdi Usman. (2013). The rule of interpretation: A comparative study between M. Quraish Shihab with al-Tabari. *Advances in Natural and Applied Sciences*. Vol. 7 (1), hlm. 20.
- Muḥammad Khidr, ^cIṣām. (2009). *Mabāḥith fī Uṣūl al-Tafsīr*. Kaherah: Dār al-Ṣafwah.
- Muṣṭafā, Ibrāhīm, *et. al.* (1960). *al-Mu^cjam al-Wasīṭ*. Jil. 2. Beirut: Dār al-Da^cwah.
- Naja, M. Safinun. (2007). *Konsep Khalīfatullah Dalam Perspektif M. Quraish Shihab Sebagai Kepemimpinan Pengembangan Pendidikan Islam*. Latihan Ilmiah. Jabatan Tarbiyah. Fakulti Pengajian Islam. Malang: Universiti Islam Negeri Malang.
- Nata, Abudin. (2005). *Tokoh-Tokoh Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. (1990). *Tafsīr al-Manār*. Jil. 1 & 2. Kaherah: al-Hay'ah al-Maṣriyyah li al-Kutub.
- Shihab, M. Quraish. (1992). *Membumikan al-Qur'an: Fungsi Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish. (2010). *Tafsir Al-Mishah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jil. 2 & 13. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. (2011). *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*. Jakarta: Lentera Hati.
- Subhan, Arief. (1993). Menyatukan Kembali Al-Qur'an dan Umat: Menguak Pemikiran M. Quraish Shihab. *Jurnal Ulumul Qur'an*. Vol. 4, no. 5, hlm.10.
- Wardani. (2009). Kontroversi Penafsiran Tentang Penciptaan Perempuan Dalam Al-Qur'an: Analisis Terhadap Penafsiran M. Quraish Shihab. *Jurnal Ishraqi*. Vol. 5, No. 1, Januari-Jun, hlm. 56.

Zakiar. (2003). *Corak pentafsiran M. Quraish Shihab "Suatu Tinjauan ke atas Tafsir al-Qur'an al-Karim: Tafsir Atas Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu"*. Disertasi Sarjana. Jabatan al-Quran dan al-Sunnah. Fakulti Pengajian Islam. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.